



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

**NIETZSCHE, HEIDEGGER ve FOUCAULT'DA
AKILDIŞI**

Fahrettin TAŞKIN

Doktora Tezi

Ankara, 2018

NIETZSCHE, HEIDEGGER ve FOUCAULT'DA
AKILDIŞI

Fahrettin TAŞKIN

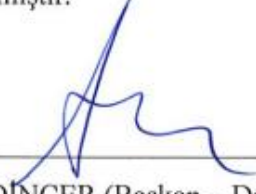
Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2018

KABUL VE ONAY

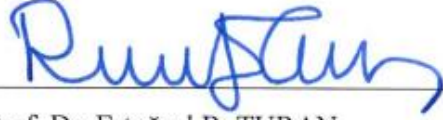
Fahrettin TAŞKIN tarafından hazırlanan “Nietzsche, Heidegger ve Foucault’da Akıldışı” başlıklı bu çalışma, 12/06/2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Kurtuluş DİNÇER (Başkan – Danışman)



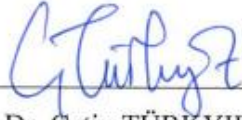
Prof. Dr. Nazile KALAYCI



Prof. Dr. Ertuğrul R. TURAN



Prof. Dr. Ş. Halil TURAN



Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Musa Yaşar SAĞLAM

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:



- ☒ Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezim sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☐ Tezimin yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

12/06/2018

Fahrettin TAŞKIN

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kâğıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinlerin yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.



Tezimin tamamı dünya çapında erişime açılabilir ve bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir.

(Bu seçenekle teziniz arama motorlarında indekslenebilecek, daha sonra tezinizin erişim statüsünün değiştirilmesini talep etseniz ve kütüphane bu talebinizi yerine getirirse bile, teziniz arama motorlarının önbelleklerinde kalmaya devam edebilecektir)

O Tezimin tarihine kadar erişime açılmasını ve fotokopi alınmasını (İç Kapak, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) istemiyorum.

(Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir, kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir)

O Tezimin tarihine kadar erişime açılmasını istemiyorum ancak kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisinin alınmasını onaylıyorum.

O Serbest Seçenek/Yazarın Seçimi

27/06/2018


Fahrettin TAŞKIN

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Prof. Dr. Kurtuluş DİNÇER** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.



Fahrettin TAşKIN

TEŞEKKÜR

Bu çalışmamın her düzeyinde yol gösterici tutumunu esirgemeyen danışman hocam Sayın Prof. Dr. Kurtuluş Dinçer'e; öneri ve uyarılarından dolayı tez savunma jüri üyeleri hocalarım Sayın Prof. Dr. Nazile Kalaycı'ya, Sayın Prof. Dr. Ertuğrul R. Turan'a, Sayın Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz'a ve Sayın Prof. Dr. Ş. Halil Turan'a; derslerde nasıl çalışılması gerektiğine dair kendisinden çok şey öğrendiğim hocam Sayın Prof. Dr. Cemal Güzel'e çok teşekkür ederim. Gerek tezin yazımıyla ilgili gerekse de tez dışındaki yardımlarından ve arkadaşlıklarından dolayı Arş. Gör. Celal Sabancı'ya ve Hasan Demir'e içten teşekkürlerimi sunarım. Tüm bu süreçte desteğini esirgemeyen eşim Gülistan Erdem'e ise ne kadar teşekkür etsem azdır.

ÖZET

TAŞKIN, Fahrettin. *Nietzsche, Heidegger ve Foucault 'da Akıldışı*, Doktora Tezi, Ankara, 2018.

“İnsanın ne olduğu” ve “gelecekte ne olacağı”, bunlar özellikle felsefenin düşünebileceği sorular. Bu çalışma kuşkusuz bunlara cevap verebilme gücünden uzak. Ancak bu türden soruların tartışıldığı bir zamanın gereksinimlerinde, buradaki soruşturma, insanın akıl ile akıldışı görünümüne odaklanmaya çalışmaktadır. Öyleyse burada insanın ne “şu anda ne olduğu” ne de “gelecekte ne olacağı” sorularına bir cevap aranmış, ama bu türden sorulara bir hazırlık olması maksadıyla duyum, duygu, istenç, düşünce gibi insan yetilerinin ne oldukları ve birbirleriyle ne türden ilişkiler içerisinde oldukları Nietzsche, Heidegger ve Foucault bağlamında ele alınarak soruşturulmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmada özellikle akıldışına odaklanılmasına rağmen aklın belli bir görünümünü elde edebilmek için “Giriş” kısmında Descartes’tan başlayarak Hegel’e varana dek belli başlı düşünürlerin düşünceleri ele alınmış, ondan sonra da akıldışına dair en açık ifadeleri bulabileceğimizi düşündüğümüz düşünürler üzerinde durulmuştur.

Nietzsche aklın yetersizliğini, onun ortaya çıktığını ve her şey gibi onun da bir *oluş* sürecinin olduğunu ifade etmiş, Heidegger aklı “özlü düşünme” ile başka bir boyuta taşımış, Foucault ise delilik ile onun *iktidarını* sorgulamıştır. Böylece bu düşünürler aracılığıyla aklın, akıldışıyla ilişkisinde dünyaya ve özellikle insana belli bir sınır çizip çizemeyeceği “nedensellik” ile birlikte tartışılarak bir sonuca varılmaya çalışılmıştır.

Öyleyse diyebiliriz ki bu çalışmada her ne kadar akıldışına odaklanılmışsa da bu ancak akılla olan ilişkisi göz önüne alınarak yapılmıştır. Böylece aklın burada akıldışı diye ifade edilen duyum, duygu, istenç, delilik, “özlü düşünme” gibi insana ait görünümlerden bağımsız olmadığı, hatta en derin temelleri itibarıyla bunlarla ilişkili olduğu gösterilmeye çalışılmış ve sonuç olarak aklın ne onları baştan başa kuşatabildiği ne de onlarsız ‘var’ olabildiği ortaya konulmaya gayret edilmiştir. Bu durumda mutlak bir akıl tasarımı söz konusu olamayacağı gibi dünyanın ve insanın *sınırlarının* da akılla çizilemeyeceği temellendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler

Akıl, Akıldışı, Duyum, Duygu, Düşünce, İstenç, Özgürlük, Nedensellik, Güç İstenci, Varlık, Hiç'lik, İktidar, Nietzsche, Heidegger, Foucault.



ABSTRACT

TAŞKIN, Fahrettin. *Non-rational in Nietzsche, Heidegger, and Foucault*, Ph. D. Dissertation, Ankara, 2018.

“What a human being is” and “what he will be in the future” are questions that can be asked especially by philosophy. However, nowadays in which these questions debated, the examination here focuses on the rational and the non-rational appearances of human beings. Then, here, the question is neither “what a human being is now” or “what he will be in the future”; rather in order to make preparation for these questions, the abilities of human beings, such as sensation, emotion, will, thinking, and reason, and their relations with each other are being examined in the context of Nietzsche, Heidegger, and Foucault.

Though this study especially focuses on the non-rational, in order to have a definite picture of reason, in the Introduction, the ideas of some philosophers starting from Descartes to Hegel have been examined. Next, the thoughts of the philosophers who explicitly discuss on the non-rational have been examined.

Nietzsche has mentioned about the inability and the rise of the reason, and that like every other thing, reason also has a *becoming* process. Heidegger has added another dimension to the reason with his idea “essential thinking” (*das wesentliche Denken*). And, Foucault has examined the *power* of the reason with madness. Thus, whether the reason and the non-rational can limit the world and especially human beings has been argued/discussed in the context of “causality” and thoughts of these philosophers.

If so, we can say that although this study focuses on the non-rational, it is made only as the relationship of reason considered (it could be possible only by taking into consideration the reason). Thus, it has been attempted to show that the reason is not unconnected from the human appearances/faculties/abilities such as sensation, emotion, desire, madness, “essential thinking” which expressed here as non-rational, even (it) is related to their deepest ground. As a result, it has been tried to show that the reason can neither be able to encircle them from the beginning to end nor ‘exist’ without them. In this case, it has been attempted to justify that representation of an absolute reason is impossible, also the *boundaries* for world and for human cannot be drawn.

Key Words

Reason, Non-rational, Sensation, Emotion, Idea, Will, Freedom, Causality, Will to Power, Being, Nothingness, Inability, Nietzsche, Heidegger, Foucault.



İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
BİLDİRİM.....	ii
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	iii
ETİK BEYAN.....	iv
TEŞEKKÜR	v
ÖZET.....	vi
ABSTRACT	viii
İÇİNDEKİLER.....	x

GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: NIETZSCHE – GÜÇ İSTENCİ ve ÜSTİNSAN	24
1.1. OLUŞ	27
1.2. GÜÇ İSTENCİ.....	30
1.3. EVRİM, DÜŞÜK TÜRLER ve YÜCE TÜRLER.....	36
1.4. DUYGULAR ve AKIL	38
1.5. BEN ve ZORUNLULUK	45
1.6. BEDEN ve RUH.....	54
1.7. İNSAN ve ÜSTİNSAN.....	58
1.8. SONUÇ: HİÇLİĞİN ORTASINDA	61
2. BÖLÜM: HEIDEGGER – VARLIK ve VAROLUŞ	64
2.1. VARLIK ve HİÇ	67
2.2. DASEIN	81
2.3. SONUÇ: AKLIN ÖTESİNDEKİ “VARLIK ve HİÇ”	89
3. BÖLÜM: FOUCAULT – İKTİDAR ve ÖZNE	92
3.1. GENEL OLARAK İKTİDAR	93
3.2. ÖLÜM, SUÇ ve CİNSELLİK.....	100
3.3. ÖZNE ve BİLGİ.....	107
3.4. ÖZNE ve İNSAN.....	111
3.5. DELİLİK ve AKIL.....	115
3.6. SONUÇ: İKTİDARIN ve AKLIN ELİNDEN KAÇAN.....	122
SONUÇ.....	124

KAYNAKÇA	134
EK 1. ORİJİNALLİK RAPORU.....	140
EK 2. ETİK KURUL MUAFİYET FORMU	141



GİRİŞ

Akıl, dünyayı anlamaya çalıştığımızda elimizdeki en güçlü araçlardan biri olabilir. Ancak aklın ne olduğu, akıldışının ne olduğundan bağımsız bir şekilde ele alınamaz. Aklın veya bilincin duyum, duygu, istenç ve böylece bedenden bağımsız, “kendi başına bir şey” olarak kabul edilmesi, akıl ve akıldışının gerçekte ne olduğunu anlamamızı engellediği gibi, aralarındaki ilişkinin nasıl olduğunu gözden kaçırmamıza da neden olur. Felsefe tarihi boyunca nice düşünür akıllı, dünyayı anlamaktaki en işlevsel araç ve bir o kadarı da onu sanki kendi başına bir şeymiş gibi ele almıştır. Ancak onlara karşı birçoğu, dünyanın akla uygun olmadığını, başka bir ifadeyle onun dünyayı kavrama açısından yetersiz olduğunu ve üstelik kendi başına bir varlığının da mümkün olmadığını savunmuştur.

Söz gelimi Parmenides ve Hegel, akıl vasıtasıyla dünyayı anlayabileceğimizi ve böylece onu, tüm bilinmezlikleriyle ufumuzun sınırları içine dahil edebileceğimizi düşünmüşlerdi. Nietzsche ise besbelli “bir parça akıl karışmış her şeye”, ama doğa dahi yasaya uygun değildir (Nietzsche, 2001c, s. 27) dediğinde, tam da onlara karşıt düşünceler ileri sürüyordu. Her şeye bir parça akıl karışmışsa geriye kalan nedir? “Akıldışı” diyoruz aklın ötesine düşene. Dolayısıyla, bu çalışma boyunca “akıldışı” derken, *aklın karşıtı olanı değil*, akla tahvil edilemeyecek, akılla sınırı çizilemeyecek olanı ifade etmek istiyoruz.

Akıldışı, her ne kadar aklın ötesine düşüyorsa ve Nietzsche’nin deyişiyle sadece “bir parça akıl” karışmışsa da her şeye, bu *öteye düşeni* kavramaktan imtina etmemiştir düşünürler. Akla güvenilmediği yerde bu defa aklın yerine *başkaları* ikame edilmeye çalışılmış. Örneğin Kierkegaard için duyguların böyle bir işlevi vardı. Schopenhauer dünyanın gerçeğini kör istencin içinde görüyordu. Heidegger aklın kavramakta zorlandığı yerde şiiri ve “özlü düşünme”yi cepheye sürmüştü. Bu durumda aklın haricinde duygu ve istenç gibi başka yetilerin de bize söylediği şeylerin olduğunu düşünen filozofların olduğu aşikâr.

“Akıl dünyaya nasıl geldi? Akılsız bir şekilde, rastlantı sonucu, kazara” (Nietzsche, 2013, s. 99) diyor Nietzsche. Bu sözlerde aklın, “kazara” dünyaya gelmesinin yanında, aklın *akıl olmak* anlamında bir *oluş* sürecinin olduğu da işaret edilmektedir. Bu oluş sürecinin daha eski bir tarihi olsa da soruşturmamızı, aklın açığa çıkmasının en belirgin

görünümünü elde edebileceğimize inandığımız bir dönemle, yani Descartes ve sonrasıyla sınırlandıracağız. Akıl, felsefede Descartes'ın cogito'sundan başlayarak Foucault'ya varana dek, neredeyse kesintisiz bir biçimde birbirini takip eden düşüncelerin çeperinde belirginleşmiş. Böylece biz de burada “Giriş” kısmında aklın ‘ortaya çıkması’ ve adım adım ‘oluşması’nı, yukarıda sözü edilen dönemle sınırlandırarak elimizden geldiğince (onun) ayrıntılı bir özetini sunmaya çalışacağız. “Ayrıntılı” diyoruz, çünkü buradaki çalışmanın asıl konusu “akıldışı” olsa da (akıl ve akıldışı birbirlerine o kadar bağlı kavramlardır ki) birini, diğeri olmadan soruşturmak mümkün olmayacak. Aklın böyle bir taslağını çıkarma denemesinden sonra ise diğer bölümlerde sırasıyla Nietzsche, Heidegger ve Foucault’nun akıl ve akıldışı konusundaki fikirleri üzerinde duracağız.

Akıldışının bazı görünümleri Nietzsche ve Foucault’da epistemoloji, Heidegger’de ise daha çok ontoloji ile ilişkisinde belirginleştirilmeye çalışılacaktır. Akıldışının akıl ile ilişkisi söz konusu olduğundan, bu soruşturmada “beden”, “ruh”, “duyum”, “duygu”, “istenç”, “düşünce”, “bilinç” ve “akıl” gibi kavramların ve nihayetinde “insanın neliği”nin temel motiflerden olacağı şüphe götürmez.

Kısacası burada, akıl ve onun tahakkümüne karşı kimi düşünürlerin öne sürdükleri düşünceler üzerinde durulacak ve nihayetinde akıl ve akıldışı arasındaki ilişki tartışılarak ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bundaki amaç, insanın o belirsiz çehresinin böyle bir soruşturma altında biraz daha belirginleşebileceği inancının yanı sıra dünyanın gerçekte akla uygun olup olmadığını da soruşturmadır. Böylece ya Nietzsche, Heidegger ve Foucault gibi düşünürlerin savunduğu tarzda aklın yetersiz olduğunu ve öyleyse bu dünyanın akla uygun olmadığını kabul edeceğiz ya da Descartes, Kant ve Hegel gibi akılla şu dünyanın hakikatine bir şekilde erişebileceğimize inanacağız. Akıldan başlayarak akıldışına doğru olan soruşturmamıza başlayabiliriz bu durumda.

*

Descartes, “cogito ergo sum” dediğinde, o dönemden günümüze neredeyse bütün felsefenin şöyle ya da böyle etkilendiği ve felsefi düşüncenin içinde aktığı bir düşünsel yatağın yolunu açmıştı. Onun yöntemli şüpheciliği, bir kesinlik bulmak içindi ve bulduğu ilk kesinlik kendisiydi, yani “ben”iydi. Daha sonra Husserl çıkıp Descartes’ın bulduğu *kesinliğin* gerçekte “kendi varlığı” değil, bizatihi “cogito” olduğunu savunacaktı¹. Öyle

¹ Heidegger, Husserl’in Descartes hakkındaki bu düşüncesine karşı çıkarak, cogito’yu tekrar “varlık”a geri götürmeyi denemiştir. Ancak Descartes gibi sadece kişiye ait “kendi varlığı”na

ya da böyle nihayetinde *cogito*, bilincin kapısını açan bir anahtar misali, diğer düşünürlerin o kapıdan girip kesinlikler aramasına yol açtı.

Cogito'nun "ben"i, başka bir deyişle bilinci ve böylece akli *sahneye sürmesiyle* birlikte, kendi varlıklarından habersiz, varlık ve bilgiyi daha çok dışarıda, göklerde ya da Tanrıda arayan filozoflar, bir anda kendilerine yöneldiler. Sanki ilk defa duyumsuyorlar, sanki ilk defa düşünüyorlarmış gibi hayretle kendilerini incelemeye başladılar.

Locke, Descartes'tan hemen sonra zihin için tertemiz bir sayfa (*tabula rasa*²) açarak (Locke, 2007a, s. 133) bilginin deneye dayandığını ileri sürdü. Böylece "tabula rasa"yla birlikte, Kant'ın "saf pratik akıl"ından, Foucault'nun "insan öldü" deyişine kadar giden uzun, kesintisiz yolda, ilk adımlardan biri daha atılmış oldu. Bilinç, akıl, istenç, özne, ben, insan gibi kavramlarla yol alan felsefede bu dönemden günümüze dek söz konusu kavramlardan özellikle ikisi arasında zorlu bir mücadeleye tanık oluruz. Akıl ve akıldışının arasındaki bir savaşı işaret eder gibi ruh ve beden, madde ve zihin, istenç ve akıl, bazen de duygu ve akıl arasında cereyan eden bir çekişmedir gözümüze çarpan. Kısacası şunu diyebiliriz ki Descartes hem *cogito* hem de madde ve zihin düalizmi aracılığıyla modern felsefi düşünceyi derinden etkilemiştir.

Locke ve onun gibi birçok düşünür, yukarıda sözü edilen (ruh-beden, madde-zihin, istenç-akıl, vb.) ve akıl ile akıldışı arasındaki 'gerginliği' işaret eden birçok zorluğu akıl lehine es geçmiştir. Locke, "insanın anlama yetisinin alanına giren tüm yalın ideler ya da varlık görünümleri, dışımızdaki şeylerden beş duyumuz (dış duyum) ya da kendi zihinsel işlemlerimizin 'iç duyum'u ile edinilir" (Locke, 2007a, s. 131) diyerek yumuşak bir geçişle ruh ve beden çıkmazının üzerinden atlamıştı³: ideler ve algılamak birse, ayrılık ve dolayısıyla onların nasıl ilişkiye geçecekleri diye bir sorun da yoktu. Ona göre "bir insanın ne zaman *ideler edinmeye* başladığını sormak ile ne zaman *algılamaya* başladığını sormak –yani idelere sahip olmak ile algılamak – aynı şeylerdir" (Locke, 2007a, s. 138).

değil, tüm var-olanları ilgilendiren Varlık'a (Descartes'ın felsefenin bir ağaç olduğu yönündeki benzetmesiyle söylersek Varlığın bizatihi ağacın kökünün içinde bulunduğu temel ve toprak olarak Varlık'a) geri götürmüştür. Bu durumda Varlık ayrıca alınamaz ve ama Varlık, kişinin *varlığı* ile de sınırlandırılmaz. Çünkü Varlık felsefe ağacının içinden çıktığı toprağı işaret eder ve insan bu toprağı aitt olmakla sınırlanmamıştır; bir oluş sürecindedir. Öyleyse o var-oluş halindedir. Heidegger, Husserl'in ayrıca aldığı, tekrar *açıklığa çıkararak*, Descartes'ın düşündüğünden daha derin ve sınırları olmayan bir temele çekmiştir.

² Zihin, *tabula rasa*'dır (düz beyaz bir kâğıt).

³ "Hareket beden için neyse ruh için de idelerin algısı aynı şeydir" (Locke, 2007a, s. 139). Acı ve haz yalnızca bedensel değil, zihinseldir de (Locke, 2007a, s. 305).

Böylece Locke söz konusu olduğunda duyumsamak ve düşünce arasında bir paralellikten de öte onların aynı olduğu ileri sürülebilir.

Locke'un düşüncesi modern bilime yakındır. Ruh, boş bir kavram olarak bir kenara atamasa da “ruhun düşünen bir töz olduğu savına karşı”: ruhun hep düşünmediğini, söz gelimi uykudayken veya insan doğmadan önce ya da öldükten sonra düşünmediğini, en azından bu konuda bir şey bilmediğini söyler (Locke, 2007a, s. 139). “Ruh, duyular onu üzerinde düşüneceği idelerle donatmadan önce düşünmez” derken ruh ile zihni aynı anlamda kullanır Locke. Descartes'ın ruhun özünü “düşünce” olarak görmesinin etkisi vardır bunda. Locke, ruh üzerindeki bu idelerin birleştirilerek ve kendi üzerinde işlemlerle düşünmenin biçimlerini ortaya çıkardığını söyler. Ona göre düşünmenin biçimleri, anımsama, imgeleme, uslamlama, vb.dir (Locke, 2007a, s. 150). Zihni *tabula rasa* olarak gördüğünden, “zihin gezindiği geniş alanda, en yüce kurgularında bile dış duyum ya da iç duyumun düşünmesi için sunacağı idelerin bir adım ötesine geçmez” diyor (Locke, 2007a, s. 152).

Locke, insanı günümüzün anlayışına benzer sayılabilecek şöyle bir silüetini çıkarmıştır: beş duyumuzu “dış duyum” olarak ifade ettikten sonra “iç duyum”uzun iki büyük ve belli başlı zihinsel eylemin olduğunu söylüyor: Anlama yetisi ve istenç (Locke, 2007a, s. 193). Anımsama, ayımsama, uslamlama, yargılama, bilgi ve inanç, vb. diğer yalın iç duyum kipleridir (Locke, 2007a, s. 169-170).

Locke, acı ve hazzı, idelerimizin ambarı diye nitelediği bellek ve duyguların ortaya çıkması konusunda temel bir yere yerleştiriyor. Hatırda tutma için “en derin ve en kalıcı izlenimler acı ve hazzın eşlik ettikleridir” diyor (Locke, 2007a, s. 201-202). Duygunun ideleri ise ona göre acının ve hazzın farklı hallerine bağlı olarak ortaya çıkar. Hiçbir duygu yalın değildir; arzu ya da acı içermeyen hiçbir duygu yoktur. Söz gelimi sevgi, arzu, sevinç, umut hazzın türlü halleri iken nefret, korku, keder, kıskançlık, kırgınlık ise acının halleridir (Locke, 2007a, s. 302). Ama nihayetinde bütün duygular zihne aittirler (Locke, 2007a, s. 336-337).

‘Ben’in iki ayağı olarak “akıl” ve “istenç”in ilişkisinde Locke'un düşünceleri başlangıç olması bakımından önemlidir. Özellikle duyum ile ilgili düşünceleri, sonrasında Condillac ve Hume tarafından geliştirilmiş ve nihayetinde Kant'ta saf akıl ile doruğa ulaşmıştır. Ama sonrasında Kant'ın “numen”iyle birlikte düşüncenin yolu da çatallanmıştır. Descartes'tan Kant'a giden düz bir yol varken, Kant'la birlikte yol ikiye

ayrılır: biri Hegel, biri de Schopenhauer'un başını çektiği akıl ve istenç. Hegel'den Husserl ve Sartre'ın bilincine varana dek bir yol; Schopenhauer'un kör istencinden Nietzsche'nin güç istencine giden başka bir yol. Heidegger ise ikisini birleştirmekten öte ikisinden de uzaklaşmıştır.

Locke, insan bilgisinin kaynağını, duyum ve düşünme [iç duyum] olarak ikiye ayırıyordu. Onun ardılı olan Condillac ise teke indirger: Duyum. Kısacası tüm düşüncelerin de kaynağı duyumdur. Yani duyumlar değişerek bellek, imgeleme, usa vurma, düşünme, sevmeye, nefret etme, korkma, isteme vb. dönüşür (Condillac, 1989, s. 4-7).

Condillac, soruşturmasını bir heykel üzerinden (heykelin zihninin *tabula rasa* olduğunu farz ederek) yürütür. Böylece beş duyudan herhangi birini ele alarak diğer tüm duyguların ve düşüncelerin bu duyudan türetilebileceğini iddia eder⁴. Beş duyu ile ne kadar yeti edinilebiliyorsa, tek bir duyuyla da bütün bu yetiler edinilebilir ona göre; bunu en basit olarak gördüğü koku ile ortaya koymaya çalışır (Condillac, 1989, s. 105).

Condillac, “duyumların her biri ya acı ya da haz verir”, başka bir deyişle “duyumlar, haz ve acı ile duyumsanır” diyor (Condillac, 1989, s. 19). “İnsandaki tüm fikirler, istekler, alışkanlıklar ve yetenekler sadece ve sadece insanın haz ve acıya duyarlı olmasına bağlıdır. Kısacası duyumların temeli dahi acı ve hazzın olan bu duyarlılıktır” (Condillac, 1989, s. 47). Bu durumda Condillac için yine Locke için olduğu gibi iki var-olma tarzı vardır: haz ve acı (Condillac, 1989, s. 85). “Duyumların değişik haz ve acı dereceleri, bütün yetilerimizi meydana getirmeye neden olan ve böylece bütün varlığımızın özünün gelişmesine yol açan kanunu oluştururlar” ona göre (Condillac, 1989, s. 105-106). Condillac, “heykelimiz haz duymasaydı hareket etmeyi hiçbir vakit istemeyecekti; acı duymasaydı, güvenerek kımıldayıp davranır ve böylece kendini yok ederdi” diyor. Bu durumda acı ve hazzın, onun varlığının temeli ve kanunu (Condillac, 1989, s. 172). Dolayısıyla bilgilerimiz ve tutkularımız (duygularımız ve düşüncelerimiz de diyebiliriz buna) duyuların haz ve acı ilkesine göre çalışmasıyla oluşur (Condillac, 1989, s. 354).

Condillac, haz ve acı duyumsamalarından istek ve istekten diğer duyguların oluştuğunu söylüyor. “Haz ve acıyla duyumsanız ve bu duyumlarımız hafızada kalır” diyor. Ona göre “iyi ve kötü durumlarımızı da böyle karşılaştırmalar yaparak belirleriz, yani hafızanın yardımıyla iyi ve kötüyü belirler ve iyi olana yöneliriz. Bu da bizde isteğin oluşmasını

⁴ Condillac, heykel varsayımıyla tek bir duyuyu inceleyerek insandaki bütün yetilerin tohumunun tek bir duyuda dahi bulunduğunu göstermeye çalışır (Condillac, 1989, s. 25).

sağlar. İstekten ise ihtiraslar, aşk, kin, ümit, korku ve irade doğar” (Condillac, 1989, s. 20).

Condillac her ne kadar tek bir duyumdan tüm insanı açıklayabileceğini söylüyorsa da dokunma duyusunun özel bir yerinin olduğunu kabul eder. Çünkü koku alma, işitme, tatma ve görme duyuları *dış dünyanın varlığını* bize vermez. Daha doğrusu bu duyular, dış dünyadan aldığımız her şeyi *kendimiz olarak* algılamamıza yol açar. Dışardan gelen koku *ben-imdir*, gördüğüm şey de *ben-imdir*. Öyleyse kendim ve dünya arasında bir *ayrım* yapamam. Bu ancak dokunma ile mümkün olabilir. Dört duyum ancak ruhu değiştirebilir, dokunma ise ruhu değiştirmenin dışında dış dünyanın *varlığının* bilgisini verir ve diğer duyuları bir şekilde yönetir (Condillac, 1989, s. 27-30). Örneğin göz, uzayı kendi dışında görmez; ancak dokunma sayesinde gördüğü şeylerin kendi varlığına ait olmadığını anlayabilir (Condillac, 1989, s. 125). Kişi, görme duyusu ile sınırlı bir varlık olsaydı, sınırları olduğunu anlamazdı. Kendisini sanki sonsuzmuş gibi, her yerde ve her şey olarak algılardı (Condillac, 1989, s. 134). Dört duyumla heykel (kişi) etkin veya edilgin olduğu durumları fark edemez; bunu ancak dokunma duyusunu edinirse sezebilir, çünkü ancak dokunma duyusu sayesinde kendi varlığının dışında bir varlığın, yani dış dünyanın var olduğunu fark edebilir. Öyleyse *varlık* konusunda bize en fazla fikir sağlayabilecek temel duyum dokunmadır (Condillac, 1989, s. 58). “Dokunma duyusu olmasaydı ben kokuları, tatları, renkleri ve sesleri daima kendimmişim gibi sanacaktım” diyor (Condillac, 1989, s. 352).

Condillac, bazı şeyleri nasıl yaptığımızı bilmediğimizi, bunların bir refleks ya da alışkanlıkla yapıldığını ve bir türlü bunun nasıl olduğunu fark edemeyeceğimizi söylüyor. Bilmediğimiz bir içgüdüye boyun eğriz: bu içten itiş veya *içgüdü* aynı şeydir ona göre. Ancak Condillac’ın içgüdüler hakkında sağlam bir temellendirme yaptığı söylenemez⁵ (Condillac, 1989, s. 297).

Locke’ın ardıllarından bir diğeri olan Hume’a göre ise “insan zihninin tüm algıları, ‘izlenim’ ve ‘tasarım’⁶lara dayanır”. Bu ikisi arasındaki fark güçleridir. “Zihnimize büyük bir güç ve şiddetle giren algılara” *izlenim* denir; bunlar ilk olarak ruhta ortaya çıkan tüm

⁵ Kuşkusuz içgüdü ve istenç konusunda daha derin fikirlerin ortaya çıkmasına zaman var: Bunun için Darwin’i ve böylece evrim teorisini beklemek gerekir.

⁶ Bazı çevirilerde tasarım yerine *ide* kullanılmaktadır.

duyum, tutku ve duygularımızdır. *Tasarım* ise izlenimlerin düşünme ve akıl yürütmedeki soluk imgeleridir (Hume, 2009, s. 17).

İzlenimler, iç duyum izlenimleri ve dış duyum izlenimleri olarak ikiye ayrılır. Dış duyum izlenimleri “ilk olarak ruhta ortaya çıkar. İç duyum izlenimleri ise büyük ölçüde tasarımlardan türetilir”. İç duyum izlenimlerinin neden tasarımlardan türediklerini şöyle açıklar Hume: “Bir izlenim öncelikle duyulara çarpar ve sıcaklığı soğuluğu, susuzluğu açlığı, bir çeşit zevki ya da acıyı algılamamızı sağlar. Zihin bu [dış ya da iç] izlenimlerin, izlenimler kaybolduktan sonra zihinde kalan ve bizim tasarım diye adlandıracağımız bir suretini çıkarır”. Zevk ve acı tasarımı “ruha döndüğünde yeni yeni arzu ve tiksinti, ümit ve korku izlenimleri oluşturur; bunları da bu şekilde türedikleri için iç duyum izlenimleri olarak adlandırmak doğru olacaktır”. Kısacası ruhta en temel izlenimler duyumsandıktan sonra zihinde tasarımlara dönüşür; bu tasarımlar ruha (iç duyum) izlenimleri olarak geri döner. İç duyum izlenimleri, tutku, istek ve duygudur. Bunlar, çoğunlukla [yukarıda da söylendiği gibi] tasarımlardan ortaya çıkar (Hume, 2009, s. 21). Bu durumda Hume’un da yine Condillac gibi tüm bilginin asıl kaynağı olarak *izlenimleri* kabul ettiğini söyleyebiliriz, çünkü nihayetinde tasarımlar da izlenimlerin soluk imgelerinden ibarettir: “Zihinde algılar haricinde, yani izlenim ve tasarımlar haricinde hiçbir şey bulunamaz. Tüm tasarımlar ise zihinde daha önceden var olan şeylerden türerler.” (Hume, 2009, s. 58-59).

Hume’a göre duyu izlenimlerinin hepsi (görme, işitme, koklama, hissetme, tatma) ve bedensel acı ve hazlar dış duyum, yani ilksel izlenimlerdir. Tutkular ve onlara benzeyen diğer heyecanlar (sevgi, nefret, kin, kıskançlık, vb.) ise ikincil, yani iç duyum izlenimleridir. Hume, ikincil, yani iç duyum izlenimleriyle sınırlar soruşturmasını (görünen o ki kendisinden önce Locke ve Condillac ilksel olan izlenimlere yoğunlaştıkları için, kendisi daha karmaşık olan ikincil izlenimleri soruşturmayı gerçekleştirebilmiştir) (Hume, 2009, s. 191).

Hume’a göre “deneyim yoluyla buluruz ki, herhangi bir izlenim zihne sunulduğunda, bu sefer orada bir tasarım olarak ortaya çıkar”. İzlenim bunu iki farklı yoldan yapabilir: İlk canlılığını büyük ölçüde koruyorsa “bellek”, yani izlenim ile tasarım arasında bir şey olur. Canlılığını tümüyle kaybetmişse “imgeler”, yani tam bir tasarım olur (Hume, 2009, s. 21). İmgelem, tüm yalın tasarımları birbirlerinden ayırıp, dilediğinde istediği biçimde yeniden birleştirebilir. İmgelem bazı evrensel ilkeler tarafından yönlendirilir. Bu evrensel

ilkeler imgelemi, tüm zaman ve mekânlarda belli bir biçime getirir. Tasarımlar arasındaki bağlantıyı kuran, daha doğrusu bir tasarımdan diğerine geçişi sağlayan özellikler: “benzerlik”, “bitişiklik” ve “neden-sonuç”tur. Bunlar aynı zamanda çağrışımların da kaynağıdır (Hume, 2009, s. 22). Nesnelerin arasında, “düşlemde neden-sonuç ilişkisinden daha güçlü bir ilişki kuran veya neden-sonuç ilişkisinden daha kolay bir şekilde bir tasarımdan diğer bir tasarımı çağrıştırmasını sağlayan başka bir ilişki yoktur” (Hume, 2009, s. 23). Dolayısıyla tasarımlar arasındaki ilişkiyi sağlayan üç özellikten en güçlüsü neden-sonuç ilişkisidir.

Hume’a göre nedensellik idesi bir izlenime değil alışkanlığa dayanır: Bütün ideler izlenimlere dayanırlar; neden-etki bağlantısı da bir ide olduğuna göre ona ilişkin bir izlenimin olması gerekir. Halbuki böyle bir izlenim yoktur. Neden-etki ilişkisinin temeli, alışkanlık ya da geleceğin geçmişe uygun olacağı varsayımdır ona göre: “Benzer duyulabilir nitelikler gördüğümüzde, bunların benzer gizli güçleri olduğunu varsayarız ve tecrübesini edindiklerimize benzer etkilerin meydana gelmesini bekleriz” (Hume, 1976, s. 29). Ancak duyusal niteliklerle gizli güçler arasında bir bağlantı yoktur ona göre. Dolayısıyla “zihni bunların sürekli ve düzenliliği hakkında böyle bir sonuç çıkarmaya götüren, onların iç yapıları ile ilgili bildiği herhangi bir şey değil, *alışkanlıktır*”. Benzer olaylarda benzer etkilerin takip edeceğini düşünürüz. Ancak bu önermeler arasındaki bağlantı sezgisel değildir; bu çıkarım akıl yürütme zinciri ile yapılıyorsa, “zihnin böyle bir çıkarım yapabilmesini sağlayabilecek bir aracı gereklidir”. Ancak böyle bir aracı yoktur (Hume, 1976, s. 29-30).

Anlaşılan Hume, Kant’tan önce *apriori* olarak kabul edilebilecek bir şeylerin eşiğine kadar gelmiş, ama “nedensellik” idesinin bir izleniminin olmadığını kabul ettiğinden bunu alışkanlığa tahvil ederek işin içinden çıkmıştı.

Kant’a geçmeden önce Spinoza’daki istenç ve akıl paralelliği önemli olduğu için değinmeliyiz. Onda paralellik esastır⁷. Matematikçidir Spinoza; geometrik yöntemle

⁷ Spinoza felsefesini Descartes’in “*Var olmak için kendisinden başka şeye ihtiyacı olmayan şey*” diye ifade edilen töz kavramından devşirir. En önemli kavramları töz, sıfat ve tavrı’dır. Töz (Tanrı): “Kendi başına var olan ve kendisi ile tasarlanan, yani kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şeye *töz*; tözde, onun özünü meydana getirmek üzere algıladığımız şeye *sıfat* (ya da yüklem); tözün duygulanışına, başka deyişle kendi kendisine değil, başka bir şeyde var olan ve ancak bu başka şey yardımıyla tasarlanan şeye *tavır*” diyor. Tanrı ise “mutlak olarak sonsuz bir varlığa, yani sonsuz sıfatları olup başsız ve sonsuz (ezeli) özü bu sonsuz sıfatlarında her biriyle ifade edilmiş olan töz”dür (Spinoza, 2009, s. 31-32). Kısacası tek bir töz vardır ve o da tanrıdır.

felsefeye yaklaşır: İstenç⁸ ve akıl arasındaki ilişki, paralel iki doğrunun sonsuz uzaydaki dizilişine benzer: Söz gelimi hayal gücü aklın ilkel biçimi, içgüdü ise istencin ilkel biçimidir. İstenç ve akıl özü bakımından aynıdır, tıpkı hayal gücünün içgüdüyle aynı olması gibi. Hayal gücü hoşumuza gidecek şeyler gösterdiğinde buna istencin basit şekli istemeye ya da içgüdüyle eğilim gösteririz; bu basit istemeye arzu, sevgi, sevinç, haz vb. denir. Hayal gücü hoşumuza gitmeyecek ya da kaçınacağımız şeyler gösterdiğinde ise bunlar basit istemeye (iradenin ilkel şekli: eğilim) nefret, kin, keder, elem şeklinde görünür.

Öyleyse Spinoza ile birlikte ilk defa istenç aklın seviyesine kadar çıkmıştır, diyebiliriz. Locke ve ardılları daha çok bilginimizin nasıl oluştuğu, yani “tabula rasa”nın nasıl *dolduğu* üzerine yoğunlaşmışlardı. Spinoza, Descartes’tan aldığı töz kavramı ile ruh ve beden ikiliğini aşmayı denerken (nasıl ki Hegel varlık ile hiçliği eşitleyerek, ikisini bir saymışsa Spinoza da) bedeni, yani bir bakıma istenci de aklın seviyesine çıkarmış ve böylece ruh ve bedenin *paralellliğini* savunmuştur. Spinoza’ya göre “fikirlerin düzen ve bağlantısı şeylerin düzen ve bağlantısının aynıdır.” (Spinoza, 2009, s. 82). “İnsan, can (tin) ve tenden [bedenden] ibarettir ve insanın teni [bedeni] onun hakkındaki duygumuza uygun olarak vardır” (Spinoza, 2009, s. 89). Spinoza’da “ruh ve uzam” ya da “fikir ve cisim” arasında paralellik, yani uyum vardır. Tek töz olan tanrıdır; onun sıfatlarından olan “ruh”un bir fikri olarak *insan ruhu* ve o tözün sıfatlarından biri olan “uzam”ın bir cismi olarak *insan bedeni* birbirine uygun olarak vardır. Her ikisi de tanrıda *tek bir şeyi* işaret ederler. “İstenç ve zihin, tekil istekler ve fikirlerden başka bir şey değildir. Tekil istek ve fikir ise tek ve aynı şeyden ibarettir”: İstenç ve zihin birdir (Spinoza, 2009, s. 122-123). Onların birliğini nihayetinde ruh ve beden birliği şeklinde ifade edecektir Spinoza: Tanrının sonsuz bir sıfatı olan düşüncenin bir parçası olarak fikir, *insan ruhudur*. Bu fikir ise fiil halinde var olan *bedenin* fikridir. Beden fiil halinde vardır ve onun fikri ruhun *özünü* oluşturur (Spinoza, 2009, s. 136). Ruhun özü yani gücü, yalnız düşünceden ibarettir (Spinoza, 2009, s. 272).

Ruh özgür istence sahip değildir, Spinoza’ya göre. Ruh, herhangi bir şeyi belirli nedenlerle isteyebilir. Kısacası her şey sonrasızca bir nedenler zincirine bağlıdır. *Ruh, düşünmenin zorunlu kılınmış bir tavrıdır*: Ruh, tanrının bir sıfatı olan sonsuz düşüncenin

⁸ Spinoza’nın çevirisinde genellikle “cevher”, “zekâ” ve “irade” kavramları kullanılmıştır. Bu çalışmadaki diğer bölümlerle uyumsuzluk yaşanmaması için söz konusu kavramlar yerine sırasıyla “töz”, “akıl” ve “istenç” kavramları tercih edilmiştir.

zorunlu bir tavrından ibarettir. Ruh, anlamak, arzu etmek ve sevmek, “istemek ve istememek şeklinde mutlak bir yetiye sahip olamaz”, şeyleri sadece bir *nedene* dayanarak isteyebilir –ki bu sebep de başka sebeplere dayanır (Spinoza, 2009, s. 120). Anlaşılan Spinoza, kendisinden öncekiler gibi bu yetileri ruha ait saymaz, bunlar sadece bazı *nedenler* neticesinde ortaya çıkan durumlardır. Bu durumda şunu sormak zorundayız: Ruh nedir? Ruh denilen ‘şey’, nedensellik zincirinden mi ibarettir? Çünkü Spinoza hemen sonra şöyle diyor: “Bu yetiler ya zihnin icatlarıdır ya da tikel varlıklardan elde etmeye alıştığımız ‘Metafizik’ varlıklar, yani tümellerdir”. Kısacası zihin ve istenç, herhangi bir fikir veya isteğe karşı özsel bir bağlılık taşımaz, sadece belli nedenler neticesinde anlar, ister, sever veya nefret eder. Ama Spinoza, arzu etmek, sevmek veya nefret etmek gibi hisleri ruhun birer mutlak yetisi olarak görmüyorsa, gerçekte onları ne olarak görüyor? “Nedenler zinciri!”, peki herhangi birini diğer her şeyden ayıran ne?⁹ (Spinoza, 2009, s. 120-121). Söylenilecek olan, herhangi birinin nedenler zincirindeki bir halkayı işaret ettiği olabilir – ki o halka da belirli bir konum için değil, ancak bir aralık için geçerli olabilir.

Spinoza, istenç deyince, “arzuyu değil, olumlama ya da olumsuzlama yetisini” anladığını söylüyor. Başka bir deyişle, istenç derken, “ruhun bir şeyin doğru ya da yanlış olduğunu olumladığı ya da olumsuzladığı yetiyi” anlıyor, yoksa ruhun bir şeyi istemesini ya da “ondan nefret etmesine sebep olan arzuyu değil”. Böylece Spinoza, istek veya irade derken sadece fikrin içeriğini anlar: İstenç diye “hiçbir mutlak yeti yoktur”, tekil istekler ve böylece sadece şu ya da bu olumlama veya olumsuzlama vardır, yani daha önce de söylendiği gibi istek fikirle aynı şeydir (Spinoza, 2009, s. 121-122).

Spinoza’ya göre, bedeni harekete geçiren ruh değildir. Bedeni harekete geçiren onun kendi gücüdür, daha doğrusu nedenlerle birbirine bağlı cisimsel hareketlerdir. Bedenin kendi gücünün kendisine gelinceye kadar ortaya çıkarılamadığını söylüyor (Spinoza, 2009, s. 132-133). Böylece Nietzsche’den önce bedenin gücünü sezen Spinoza’nın, istenci ve böylece bedeni aklın seviyesine çıkarması, “bedenin gücü” ile “istencin akıl ile paralel” olmasına yönelik yargılarının ilişkili olmasından kaynaklanır (Spinoza, 2009, s. 133-134).

⁹ Nietzsche daha sonra bunların aslında uydurulmuş olduğunu ve ufukumuzun sınırı olduğunu söyleyecektir.

Tutkuları “gücü artıran” ya da “gücü azaltan” şeklinde değerlendiren Nietzsche’ye benzer şekilde Spinoza da “ruhumuz bazı şeylerde etkindir, bazı şeylerde edilgindir (tesir eder ya da tesir alır)” yargısında bulunur. “Ruh upuygun fikirleri olduğu zaman zorunlu olarak etkindir, fikirleri upuygun olmadığı zamansa zorunlu olarak edilgindir.” (Spinoza, 2009, s. 132). Sevinç ve arzu etkin hallerden olabildiği gibi pasif hallerden de olabilir, ama keder yalnızca pasif hallerdendir: Ruh doğru veya upuygun bir fikri tasarladığı zamanki sevinç ve arzu aktif hallerdir. Ancak sevinç ve keder yalnızca hayal etmemiz ile oluşuyorsa ve böylece upuygun olmayan fikirlere sahip oluyorsak bu duygulanışlar pasif hallerdir (Spinoza, 2009, s. 175). Aktif arzular her zaman iyidirler, pasif duygulanışlar ise hem iyi hem kötü olabilirler (Spinoza, 2009, s. 255).

“Duygulanış deyince ‘beden’in etkileme gücünün artmasına veya eksilmesine sebep olan ‘beden’ duygulanışlarını, aynı zamanda bu duygulanışların fikirlerini anlıyorum” diyor Spinoza (Spinoza, 2009, s. 131). Bedeni güçlendiren ruhu da güçlendirir ona göre: “Bedenimizde onun etki gücünü artıran veya eksiltene, tamamlayan ya da tutan her şeyin fikri ruhumuzda düşünme gücü üzerine de aynı etkiyi yapar”. Ruh, “elinden geldiği kadar bedenın etkileme (tesir etme) gücünü arttıran ya da tamamlayan şeyi hayal etmeye çalışır. Ruh, bedenın etki gücünü arttıran ya da tamamlayan şeyi hayal ettikçe beden işte bu gücü tamamlayan ya da arttıran tavırlarla” duygulanır. “Ve bunun sonucu olarak ruhun düşünme gücü artmış ya da tamamlanmıştır; öyleyse ruh, gücü yettiği kadar aynı şeyleri hayal etmeye çalışır”. Ruh, bedenın gücünü arttırırken kendi düşünme gücü de artar (Spinoza, 2009, s. 141). “Ruh, bedenın etkileme (tesir etme) gücünü azaltan veya yok eden şeyleri hayal ettiği zaman, kendi gücü de azaldığından, bedenın gücünü azaltan veya indiren şeyleri hayal etmekten nefret eder”. Öyle ki ruh, gücünü azaltan şeyleri düşünmekten kaçınır (Spinoza, 2009, s. 141).

Spinoza *sevinç* deyince ruhu daha büyük bir yetkinliğe geçiren tutkuyu, *keder* deyince de ruhu daha az yetkin kılan tutkuyu anlar. Bütün öteki duygulanışların üç duygulanıştan geldiğini düşünür: Arzu, Sevinç ve Keder. Fakat “arzu” her birinin asıl tabiatı veya özüdür (Spinoza, 2009, s. 177).

Spinoza’ya göre ruhun ya da insanın pasif ya da aktif olması fark etmez, her zaman *conatus*’a sahiptir, yani *varlığını sürdürmek için çaba içerisinde*, öyleyse arzu ve güç

onun özüdür¹⁰ (Spinoza, 2009, s. 178-179). Arzu, insanın kendi varlığında devam etmek için yaptığı *çaba* olması bakımından *insanın özüdür* (Spinoza, 2009, s. 212). Bu durumda Spinoza için *conatus* ve *arzu* aynı şeyi ifade ederler: *Varlığını sürdürmeye yönelik bir çaba, varlığını sürdürmeye yönelik bir arzu!*

Locke, Condillac ve Hume daha çok duyum ve duygu üzerinde yoğunlaşmıştı. Hume'un nedensellik anlayışının etkisiyle Kant'ın *saf aklına* bir alan açılınca (duyum ve duygunun ardışığı ve daha karmaşığı sayılabilecek) istenç ve akıl ön plana çıkmış oldu. İstenç, Schopenhauer ile, akıl ise Hegel ile tüm varlığı açıklamaya yönelik birer kavram olarak öne sürüldüler.

Locke, Condillac ve Hume istenç ya da iradeyi, Spinoza'nın düşündüğü şekliyle değil de zihnin emrindeki (zihinle belirlenen) bir yeti olarak düşünmüşlerdi. Locke, “zihnin bir idenin düşünülmesini ya da artık düşünülmemesini emretme; bedenin bir parçasının durması yerine hareketini tercih etme ya da tersini tercih etme gücüne istenç” diyerek onu zihnin beden ve düşünceler üzerindeki emirlerini yerine getiren bir *aracı* şeklinde ifade ediyordu. Kısacası “istenci belirleyen zihindir” ona göre (Locke, 2007a, s. 329). Zihni yeni bir duruma geçmeye *güdüleyen* ise rahatsızlık, sıkıntı ve acıdır. İyiler (güzel duygular) zihni belirlemez; rahatsızlık (kötü duygular, özellikle acı) zihni *güdüler*, zihin ise istenci *belirler*: İstencin, rahatsızlığa eşlik eden bir arzu olmaksızın, bir eyleme yönlendirmesi pek seyrek olur (Locke, 2007a, s. 336). Locke, bunu “mutluluk arayışı” şeklinde ifade eder (Locke, 2007a, s. 332). Sonuç olarak istenci belirleyen zihin olsa da zihnin kendisini güdüleyen her ikisinden bağımsız olarak acıdır – genellikle “mutluluk arayışı”yla ve böylece arzuyla birlikte tesir eden acı. Öyleyse her şeyin “temel”i olan duyumlardır; böylece haz ve acıdır.

Locke, Condillac'a göre istenç üzerinde daha fazla durmuştur denilebilir. Condillac, istencin kaynağını duyumda bulur ve ona özel bir anlam atfetmez. Daha önce de ifade edildiği gibi Condillac duyumlardan isteğe ve istekten diğer duygulara ve oradan da istence varır: “Haz ve acıyla duyumsarız ve bu duyumlarımız hafızada kalır. İyi ve kötü durumlarımızı da böyle karşılaştırmalar yaparak belirleriz, yani hafızanın yardımıyla iyi ve kötüyü belirler ve iyi olana yöneliriz. Bu da bizde isteğin oluşmasını sağlar. İstekten ise ihtiraslar, aşk, kin, ümit, korku ve irade [istenç] doğar” (Condillac, 1989, s. 20).

¹⁰ “Arzu, insanın kendisinde verilmiş olan herhangi bir duygulanışla bir şey yapması gerektirilmiş olarak düşünülmesi bakımından, *o insanın özüdür*” (Spinoza, 2009, s. 181).

Hume içinse istenç iç izlenimden ibarettir. Hatta o Condillac'ın yaptığı gibi istek ve istenç arasında bir ayrıma da gitmez. Yalnızca istekten söz eder ve onu da iç izlenim diye belirtir. Ona göre istek, tiksiniş, üzüntü, sevinç, umut, korku, vb., doğrudan iyilik veya kötülükten, diğer bir deyişle acı ve hazdan doğarlar: “*Bedenimizin herhangi bir yeni eylemini ya da zihnimizin yeni algısını bilerek ortaya koyarken duyumsadığımız ve bilincinde olduğumuz iç izlenimdir (...) İstek ve tiksiniş, üzüntü ve sevinç, umut ve korku, iyilik ya da kötülükten, başka bir deyişle acı ya da hazdan dolaysızca doğan tutkular veya izlenimlerdir*” (Hume, 2009, s. 268).

Kant'tan önce ve duyumculardan sonra akıllı ve istenci hem güçlü bir şekilde felsefi düşünmeye dâhil eden hem de onları karşı karşıya getirerek aralarında paralel bir ilişki kuran Spinoza'dır. Ama o yine de akıl ve istenç paralelliğiyle Descartes'ın madde ve zihin ya da beden ve ruh düalizmini tamamen ortadan kaldıramamıştı. Spinoza'dan hemen sonra Leibniz, monad (monadın kuvvet olduğu) düşüncesi ile hem zihin hem de maddi diye tarif edilenin zaten bir olduğunu, aralarında bir paralelliğe dahi gerek kalmadığını ifade etti. Leibniz'in görüşü, günümüz fiziğinde kabul edilen görüşten çok da uzak değildir: Maddenin özü, yer kaplama değil, “kuvvet”tir. Böylece madde ve zihin arasında bir uyumsuzluk söz konusu değildir artık. Bir şey hem kuvvet hem düşünce ya da hem algı hem de eğilim olabilir¹¹.

Kant ise meseleye Leibniz'den farklı bir açıdan yaklaşır. O, irade ve aklın bir olduğunu, pratik akıl ve teorik aklın bir olduğunu (*saf pratik akıl*) ifade ederek göstermeye çalışmıştı. Kant, özellikle bilginiz için *apriori* bir şeyler kabul edilip edilemeyeceğini soruşturuyordu. Çünkü *apriori* bir şeyleri kabul edemesek metafizik de olanaklı olamazdı. Başka bir deyişle metafiziğe ait kabul edilebilecek ideler deneyimlenemediğinden, metafiziğin olanaklılığı, ancak *apriori* bir şeylerin varlığıyla mümkündür (söz gelimi *nedensellik*). Kant, Hume'un açtığı daracık patikadan metafiziğin olanağına kadar yürüyerek, hem akıl için *apriori* bilgilerin olduğunu

¹¹ Nietzsche'nin güç istenci de aslında Leibniz'in monadından çok farklı değildir. Nietzsche “bu dünya güç istencidir” der (Nietzsche, 2014b, s. 651). Tüm bunlara bakarak irade, kör istenç, güç istenci, monad, kuvvet ve günümüzde enerji arasında bir bağlantı kurabiliriz. Bu durumda varlıkların kökünü, temelini açıklamaya dair bu kavramlar için şunu diyebiliriz: Her şey istençten, kör istençten, güç istencinden, monaddan ya da enerjiden ibarettir: $E=mc^2$ Einstein'a atfedilen “her şey enerjidir, başka bir şey değil” sözü, gerçekte ona ait değildir. Ama $E=mc^2$ formülü, böyle bir yorum yapma olanağını verir (c ışık hızı, kütle ise enerjinin bir formudur; ışık ve kütle karşılıklı olarak birbirine dönüştürülebilir). Kütle ve hacmi olan madde gerçekte atıl değildir, aktif ve canlıdır. Einstein şunu der: “Enerji ne var ne yok edilebilir, yalnızca bir formdan diğerine dönüştürülebilir.”

göstermeye çalıştı hem de ahlak yasası ve böylece özgürlük aracılığıyla metafiziğin olanaklı olduğunu iddia etti.

Platon'un idealar ve görünen nesneler (imgeler ve canlılar) âlemi ile Kant'ın *numen* ve fenomen dünyaları arasında bir benzerlik kurulabilir. Ancak temel bir fark söz konusu: Kant'ın *numeni*, ardıllarının bir kısmının akıl, bir kısmının da istenç yönlerinde *sınırsızlığa* doğru sıçramalarını sağlayan bir manivela gibidir. Dünyayı fenomen ve numen diye ayırmak, Platon'un idealar âlemi ile görünüşler alemini andırır; ancak numenin bilinemezliği işaret etmesi¹² ve böylece akıldışının devreye girmesine yol açmasıyla ayrı bir önemi vardır.

Kant sınırların peşindeydi, ama Hegel, Kant'ın ihtiyatlılığını bırakarak numenin daha 'aydınlık' tarafını seçti; numeni idea olarak ifade edip dünyayı yeni ve daha coşkulu bir akıl atılımıyla açıkladı. Tam tersi atılımda başka düşünürler ise numeni istenç, kör istenç veya güç istenci diye adlandırarak akıldışının coşkulu sıçramasını gerçekleştirdiler. Çünkü pratik akıl, "pratik" olmakla ahlak dünyasına aitti ve böylece (kör) istence giden (Schopenhauer gibilerinin yürüyeceği) yol döşenmişti. Nihayetinde numen, hiçliğin dahi daha farklı bir anlayışla düşünülmesine yol açmıştır. Dolayısıyla numenin akıl, idea, bilinç kavramlarıyla olduğu kadar hiçlik, akıldışı, istenç, kör istenç, güç istenci ve hatta id, bilinçdışı gibi kavramlarla ilişkisi olduğu söylenebilir.

Daha önce de söylediğimiz gibi Kant *sınır* çizmek isteyen bir filozoftu, ama *sınırsızlığı* en güçlü şekilde düşünceye davet eden o olmuştur. Antik Yunan'da özellikle Herakleitos ve Parmenides ile ortaya çıkan *sınır* ve *sınırsızlık* arasındaki o yoğun ilişki, Kant ile beraber yeni ve hiç olmadığı kadar derin bir devinim kazanmıştır. Özellikle Nietzsche ve Heidegger'in *sınırsızlığa* dair atılımları ile Foucault'nun cinsellik, suçluluk ve deliliğin 'sınırsızlığına' bir sınır çizme girişimi, soruşturmamızın önemli uğraklarından birini işaret eder.

Kuşkusuz Hume, insan anlığı üzerine çok şey söylemiştir, ancak onun anlaşılmaz diyerek bıraktığı ya da alışkanlık ve inanca havale ettiği yerde bayrağı Kant devralır. Hume'un kendisini dogmatik uykusundan uyandırdığını¹³ söyleyen Kant, *apriori* bilgilerin peşine

¹² Her ne kadar Kant'ın, pratik aklı bir anlamda teorik akıldan üstün görmekle numeni gün ışığına çıkartmış olduğu söylenebilse de...

¹³ Şöyle bir alıntı yapar Hume'dan: "Akıl hangi hakla bir şeyin öyle bir yapıda olabileceğini düşünebiliyor ki, bu şey konduğu takdirde bununla başka bir şey de zorunlu olarak konsun; çünkü neden kavramı bunu söylüyor". Hume'un gösterdiği şekilde "itirazının genellenerek tasarımı"

düşer; çünkü ona göre nedensellik tam da bu *apriori* olanlardan biridir, kısacası Locke'un açtığı yoldan ilerleyen düşünce, “tabula rasa”dan vazgeçmek zorunda kalır ve *apriori* bilginin olduğunu söyler. Kant’a göre eğer *apriori* bilgi olmasaydı akıl da olamazdı, çünkü bu aklın olmadığını akıl yoluyla kanıtlamaya benzer: Akıl bilgisi ile *apriori* bilgi aynı şeydir (Kant, 2009, s. 12-13).

Kant, “nesneleri değil de genel olarak nesneleri *apriori* bilişimizle uğraşan her bilgiye transsendental” diyor. Bu gibi kavramların bir sistemi de Transsendental Felsefe olur (Kant, 2002b, s. 21-29). Böylece Kant Metafiziğin olanaklı olup olmadığını transsendental dört ana soruyu sorarak başlar araştırmasına: “Saf Matematik nasıl olanaklıdır?” sorusuyla saf görüleri, yani uzam ve zamanı ortaya koyar. “Saf Doğa Bilimi nasıl olanaklıdır?” sorusuyla kategorilerin *apriori* olduğunu göstermeye çalışır: “anlama yetisi (*apriori*) yasalarını doğadan almaz, onları doğaya buyurur”. Böylece Hume’un nedenselliğin kaynağını alışkanlığa devrettiği yerde o, nedensellikle birlikte on iki kategorinin olduğunu iddia ediyor. Kant’a göre bunlar *factum*dur, gerçektir, kendisi bulmamıştır. “Metafizik genel olarak nasıl olanaklıdır?” ve “Bilim olarak Metafizik nasıl olanaklıdır” sorularıyla ise idelerin varlığını kanıtlamaya girişir.

Kant’a göre Metafizik, kısaca deneyle verilemeyecek ve aklın kendi kendini soruşturmasında bulabilecek savlarla, dolayısıyla nesnel gerçekliklerini (sırf hayal ürünü olmadıklarını) hiçbir deneyin doğrulayamayacağı kavramlarla ilgilidir (Kant, 2002b, s. 80-81). Kant, ‘ide’ derken, nesneleri hiçbir deneyde verilemeyecek olan zorunlu kavramları anlıyor. Bu kavramlar aklın doğal yapısında bulunurlar. *Anlama yetisi*, deney edinmek için kategorileri gereksediği gibi, aynı şekilde akıl da *idelerin temelini* kendinde taşır.

Saf akıl kavramları şu ihtiyaçtan kaynaklanır: “Deneydeki hep koşullu kullanılışından tam tatmin olamayan akıl, bu koşullar zincirinin tamamlanmasını ister ve deneyin büsbütün dışında numenler (*noumenon*lar) arar; öyle ki bu zinciri onlara bağlayabilsin, böylece de en sonunda artık deneyin koşullarından bağımsız olarak tutunduğu şeyi yine de tamlatabilsin”. Bunlar Transsendental İdelerdir¹⁴ (Kant, 2002b, s. 86). Ancak Kant’a

tasarımplanamayacağını” deniyor Kant ve çok geçmeden de “neden-etki kavramının, anlama yetisinin şeylerin bağlantılılığını *a priori* olarak düşünmesini sağlayan tek kavram olmadığını aksine Metafiziğin baştan sona kadar bunlardan oluştuğunu” ‘görüyor’ (Kant, 2002b, s. 3-12).

¹⁴ Kant, transsendental ideler derken, deneyin büsbütün dışındaki numenleri, yani Psikolojik, Kozmolojik ve Teolojik İdelerin tümünü niteler. İlk ide bizi TÖZ’e götüren Psikolojik, ikincisi EVREN’e götüren Kozmolojik, üçüncüsü TANRI’ya götüren Teolojik İdedir.

göre akıl, sorduğu sorulara cevap bulamaz ve deney alanını aşarak Tanrı ve özgürlük gibi idelere *sıçrama* yapar.

“Bu ideler, kolayca yanlış yollara sürükleyebilecek bir kuruntuyu birlikte getirirler”. Kısacası akıl “yanlış yollar”a sürüklenebilir, bundan sakınmak ise mümkündür. Kant *sınırları* belirginleştirmeye çalışarak bu yanlış yollara sürüklenmekten sakınacaktır, çünkü Metafizik ancak bu *sınırlar çizilirse* olanaklı olacaktır. Çünkü “idelerin, yani saf akıl kavramlarının kategorilerden (saf anlama yetisi kavramlarından) ayırt edilmesi, bütün *apriori* bilgilerin sistemini kapsayacak bir bilimin temellendirilmesinde” o kadar önemlidir ki, böyle bir *ayrım* yapılmazsa, Metafizik olanaksız olur (Kant, 2002b, s. 81). Kant’a göre, “bunlarda gizlenebilecek yanılgıyı saf akıldan başkası bulamaz; bu da çok zordur. Çünkü akıl ideleri aracılığıyla doğal bir biçimde diyalektik olur ve bu kaçınılmaz kuruntu, şeylerin herhangi bir araştırılmasıyla değil, sırf öznel bir araştırılmasıyla”, yani “idelerin kaynağı olan aklın kendisinin araştırılmasıyla *sınırlar içinde* tutulabilir” (Kant, 2002b, s. 82).

Kant, teorik akıl ve pratik akıl ayrımları yaparak, Teorik Akıl ile Tanrı, Ölümsüzlük ve Özgürlük İdelerinin kanıtlanamayacağını (Kant, 2002b, s. 102-104) şu şekilde ifade eder: “Teorik akıl özgürlük kavramını, ancak sorunlu bir biçimde, düşünülmesi olanaksız olmayan bir kavram olarak ortaya koyabilmiş, ama ona nesnel gerçekliğini” sağlayamaz (Kant, 2009, s. 3). Bu sorunları Pratik Akıl ile aşmaya girişen Kant, bunun mümkün olduğu sonucuna varır.

Kant’ın dilinde isteme, pratik akıldır: “Yasalardan eylemleri türetmek için akıl gerekli olduğundan, *isteme pratik akıldan başka bir şey değildir.*” Kant’a göre insan için nesnel zorunlu olduğu bilinen eylemler, öznel olarak da zorunludur; yani “isteme, eğilimlerden bağımsız olarak ancak aklın pratik bakımından zorunlu, yani iyi olduğunu bildiği seçme yetisidir”. Bu, kısacası isteme eğilimler tarafından değil de akıl tarafından belirlenir, demeye gelir. “İsteme için zorlayıcı olduğu ölçüde nesnel bir ilkenin tasarımına emir (aklın emri), bu emrin formülüne de **buyruk** denir” (Kant, 2002a, s. 29). Kant, buradan koşullu ve kesin buyruk ayrımına, ödeve ve oradan da pratik buyruğa kadar gider.

Kant’ın tüm bunları söyleyebilmesinin arka planında yatan ve genelde gözden kaçan bir düşünce vardır; o da insanın *mutlak değere* sahip bir varlık olduğudur: “Kendi varoluşu *mutlak bir değere sahip olan*, kendisi amaç olarak bazı yasaların nedeni olabilecek bir şey varsayılırsa, olanaklı bir kesin buyruğun, yani pratik yasanın nedeni onda ve ancak

onda bulunur.” Kant bunu söyler söylemesine de, insanın pek kutsal olmadığını da gayet iyi bilir. Ancak Kant, düşüncesini sağlam bir temele dayandırmak için insanın mutlak değerli¹⁵ oluşunu varsaymak zorunda görür kendini:

“Ahlak yasası kutsal(çiğnenemez)dır. Gerçi *insan pek de kutsal değildir*, ama onun kişisinde insanlık onun için kutsal *olmalıdır*. Yaratılmış dünyada insan her şeyi ister ve elindeyse, sırf araç olarak kullanabilir; yalnızca insan ve onunla birlikte her **akıl sahibi yaratık**, kendi başına **amaçtır**. Yani o, özgürlüğünün özerkliği sayesinde, kutsal olan ahlak yasasının öznesidir”. (Kant, 2009, s. 96).

“İnsan, yaşamdan herhangi bir tat aldığından değil, artık yalnızca **ödevden dolayı** yaşar. İşte **saf pratik aklın halis güdüsü** bu yapıdadır. Bu güdü, duyularüstü varoluşumuzun yüceliğini bize sezdireni; öznel olarak da aynı zamanda duyusal varoluşumuzun ve bunun sonucu olarak tutkularca uyarılan doğal yapılarının bağımlılığının bilincinde olan insanlara, onların daha yüksek bir belirlenimi için saygı uyandıran **saf ahlak yasasının** kendisinden başka bir şey değildir” (Kant, 2009, s. 96-97).

Kant, *amaç* ve *araç* ve böylece *kişiler* ve *şeyler* ayrımını işte tam da bu “mutlak değerli varlık” varsayımı sayesinde yapabilmektedir. Akıl sahibi olduğu için insanı mutlak değerli bir varlık olarak varsaymış ve bundan dolayı pratik buyruk, özgürlük, ahlak yasası gibi kesinliklere varabilmiştir¹⁶. Kısacası Kant, pratik buyruktan ahlak yasasına varır ve ahlak yasasıyla özgürlüğü ortaya koyar. Özgürlük ise “istemenin özerkliği, istemenin kendi kendine (istenen nesnelerin her türlü özelliğinden bağımsız olarak) bir yasa olma özelliği”dir (Kant, 2002a, s. 58), yani istemenin kendi yasasını (ahlak yasası) kendisinden almasıdır.

Kant’a göre özgürlük kanıtlandıktan sonra diğer tüm ideler özgürlük aracılığıyla temellendirilebilir: “özgürlük kavramı”, pratik aklın zorun(luk)lu bir yasasıyla gerçekliği kanıtlandığı kadarıyla saf aklın sisteminde bütün yapının *kilit taşı* meydana getirir. “Sırf ideler olarak teorik akılda desteksiz kalan bütün öbür kavramlar (Tanrı ve ölümsüzlük

¹⁵ Hegel şöyle der bu konuda: “İnsanın sonsuz/mutlak değer taşıması doğu dinlerinde yoktur, sadece Hristiyanlıkta vardır” (Hegel, 2003, s. 135).

¹⁶ “İnsan ve genel olarak her akıl sahibi varlık, şu veya bu isteme için rastgele kullanılacak sırf bir amaç olarak değil, kendisi amaç olarak vardır ve gerek kendine gerekse başka akıl sahibi varlıklara yönelen bütün eylemlerinde hep aynı zamanda amaç olarak görülmelidir. (...) Varoluşları bizim istememize değil de doğaya dayanan varlıkların, akıl sahibi olmayan varlıklar olunca, yine de araç olarak ancak göreceli bir değeri vardır, bu yüzden onlara *şeyler* denir; oysa akıl sahibi varlıklara *kişiler* denir. Çünkü onların doğal yapısı bile, onların kendilerini amaçlar olarak, yani sırf araçlar olarak kullanılamayacak şeyler olarak gösterir”. Kant, “insanın kendisi amaç olduğundan, en yüksek pratik temel olarak, istemenin bütün yasaları bundan çıkarılabilmeli” diyor. Pratik buyruğu da şöyle ifade ediyor: “her defasında insanlığa, kendi kişisinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun” (Kant, 2002a, s. 45-46).

kavramları) da şimdi özgürlük kavramına bağlanır, onunla birlikte ve onun aracılığıyla dayanak bulur, nesnel gerçeklik kazanır, yani bunların olanaklılığı, özgürlüğün gerçek olmasıyla kanıtlanır”. **Çünkü “özgürlük idesi, ahlâk yasası yoluyla kendini ortaya koyar (–bilinir)”**¹⁷ (Kant, 2009, s. 3-4).

Kant’ın “saf akıl”, “pratik akıl”, “teorik kullanışında saf akıl”, “pratik kullanışında saf akıl”, “deneysel olarak koşullanmış akıl” veya “saf pratik akıl” derken neyi kastettiği anlaşılmadan onun açıklamaları konusunda kafa karışıklığından kurtulmak mümkün değildir. Şunu söyleyelim en başta: Kant için saf akıl ya da pratik akıl diye bilinen sonuçta tek ve aynı akıldır¹⁸; dolayısıyla ikisinin birliği *saf pratik akıl* diye ifade edilebilir. Saf akıl teorik kullanışında sınırlarını bilir, başka bir deyişle kullanışı içkindir ve kuruntuya düşmez, ama pratik aklın idelerini kanıtlamayı da beceremez; saf aklın ancak pratik kullanışında ideler ortaya konabilir. Deneysel olarak koşullanmış akıl ise sınırlarını aşar, başka bir deyişle kullanışı aşkındır ve istenci belirleyebileceği kuruntusuna kapılır. Peki, aralarında nasıl bir ilişki vardır ve saf akıl nasıl pratik olabilmektedir?

Kant, özgürlüğü ortaya koyabildiğini düşünür, ama yine de “özgürlük idesinin nasıl *olanaklı* olduğunu, insan aklı hiçbir zaman kavrayamaz”, diyor. Özgürlük istemeyi, isteme ise pratik aklı işaret ettiğinden saf aklın [saf teorik aklın] pratik [saf pratik] akıl olduğu söylenmiş olur¹⁹ ki böylece özgürlük aracılığıyla saf [teorik] aklın pratik olduğu özgürlük idesiyle tesis edilmiş olur, ancak bunun *nasıl* olduğu anlaşılamaz: “Saf aklın, nereden olursa olsun alınabilecek başka güdüler olmaksızın, kendi başına nasıl pratik

¹⁷ “Özgürlük aynı zamanda, teorik aklın bütün ideleri içinde, doğrudan doğruya kavrayamasak da olanaklılığını *apriori* olarak bildiğimiz tek idedir. **Çünkü özgürlük ahlâk yasasının koşuludur**”. Yani özgürlük olmasaydı ahlâk yasası olmazdı (özgürlük ahlâk yasasının ontolojik nedenidir: *ratio essendi*); ve ahlâk yasası olmasaydı özgürlüğün olduğunu bilemezdik (ahlâk yasası özgürlüğün epistemolojik/bilinme nedenidir: *ratio cognoscendi*). Tanrı ve ölümsüzlük ideleri ise ahlâk yasasının koşulları değil, yalnızca bu yasanın belirlediği bir istemenin zorunlu nesnesinin koşulları, yani saf aklımızın sırf pratik kullanışının koşullarıdır. Bu yüzden Tanrı ve ölümsüzlük idelerinin gerçekliği şöyle dursun, olanaklılığını bile bildiğimizi ve doğrudan doğruya kavradığımızı söyleyemeyiz. “Ama yine de bu ideler, ahlâkça belirlenmiş istemenin, kendisine *apriori* verilmiş nesnesine (en üstün iyiye) uygulanmasının koşullarıdır. Dolayısıyla, teorik olarak bilinmese ve doğrudan doğruya kavranamasa da bu idelerin olanaklılığı, bu pratik açıdan kabul edilebilir, edilmelidir de”. Bunun için hiçbir olanaksızlık (çelişme) taşımamaları, pratik bakımından yeterli (Kant, 2009, s. 4).

¹⁸ “Saf akıl kendi başına pratik olabiliyorsa ve *ahlak yasası bilincinin* gösterdiği gibi, gerçekten pratikse, yine de, ister teorik ister pratik amaçla olsun, *apriori* ilkelere göre yargıda bulunan bir ve aynı akıldır”.

¹⁹ Kant kitabın en başında bu kitaba “Saf Pratik Aklın Eleştirisi” adını vermeyişinin sebebi olarak şunu gösteriyor: “Bu eleştiri tam olacaksa, pratik aklın saf akılla birliğinin ortak bir ilkede aynı zamanda ortaya konabilmesi gerek. Çünkü eninde sonunda, sırf uygulamada ayrılması gereken, ancak bir ve aynı akıl olabilir” (Kant, 2002a, s. 6).

olabileceğini açıklamak, insan aklının gücünün tamamen ötesindedir; buna açıklama aramak için gösterilen her çaba, verilen her emek de boşa gider.” (Kant, 2002a, s. 80-81). Kant kısaca, saf aklın böyle bir istemeyi nasıl başarabildiğinin, yani saf aklın nasıl olur da durduk yerde –kendi başına- isteyebildiğini ve böylece pratik olabildiğini bilemeyeceğimizi söylüyor.

Kant, saf aklın *nasıl* pratik olabildiğinin açıklanamayacağını belirtmiş olsa da buna yönelik bazı girişimlerde bulunur. Bu yukarıda söylendiği gibi özgürlükle olanaklıdır, çünkü özgürlük²⁰ kendi yasasını kendisinden alır. Hem özgürlük ve nedensellik hem de pratik akıl ve teorik akıl arasındaki ilişkiyi soruşturarak saf aklın pratik olabildiğini göstermeye çalışır: Kant’a göre insan aynı anda *numen* ve *fenomen* olarak tasarımılandığında özgürlük ile nedensellik arasında çelişki ortadan kalkmaktadır. Özgürlük olarak nedensellik ahlâk yasası aracılığıyla; doğa mekanizmi olarak nedensellik ise doğa yasası aracılığıyla; bu iki nedenselliğin bir ve aynı öznde, yani insanda birleştirilmesi, ancak insanın özgürlükle ilişkisinde saf bilinçte kendi başına varlık (*numen*), doğa mekanizmi ile ilişkisinde deneysel bilinçte görünüş (*fenomen*) olarak tasarımılandığı sürece olanaklıdır. Kısaca iki tür nedensellik vardır, biri ahlâk yasasıyla belirlenen özgürlüğün nedenselliği, diğeri ise doğa mekanizminin nedenselliğidir ve bu ikisi bir ve aynı kişide yalnızca saf bilincin *numen*, deneysel bilincin *fenomen* olarak görülmesiyle mümkündür. Öyleyse özgürlükteki nedensellik *numen*, doğa mekanizmindeki nedensellik *fenomen* dünyasına aittir²¹ (Kant, 2009, s. 6).

Kant, özgürlüğün gerçekten insanın (ve bütün akıl sahibi varlıkların) istemesine özgü bir özellik olduğu kanıtlanabilmesi durumunda, saf aklın pratik olabileceğini düşünür. Ayrıca bu durumda, *deneyle kısıtlı akıl* değil de yalnızca saf aklın pratik olduğu görülebilecek. “Pratik aklın bir bütün olarak eleştirisinin görevi, *deneysel olarak koşullanmış akıl*, istemenin belirlenme nedenini ancak ve ancak kendisi verme savından alıkoymaktır”. Yani pratik aklın eleştirisi, deneysel olarak koşullanmış (deneyle kısıtlı) aklın değil de pratik olan saf aklın istemeyi belirlediğini ortaya çıkaracaktır.

²⁰ Kant’ta özgürlüğün bir yasayla saf aklın içerisine yerleştirilmesi, kendisine gelene kadar, özgürlüğün hep duygularla değil, akılla belirlendiği göz önüne alındığında, onun durumu da daha iyi anlaşılır: Söz gelimi stoacıların düşünceleri ya da Spinoza için özgürlüğün tam da akla göre hareket etmek olması gibi.

²¹ Schopenhauer’ın numene kör istenç demesi Kant’ın özellikle bu sözleriyle ilişkili olsa gerek. Kant’ın *numen*’i gördüğü yerde Schopenhauer’ın ‘kör isteme’yi veya istemenin cisimleşmesini görmesi bununla alakalı görünüyor.

“Var-olduğu ortaya çıkarıldığı takdirde, yalnızca *saf aklın* kullanılışı içkindir; kendisinin tek egemen olduğu *kuruntusuna* kapılan *deneysel koşullu aklın* kullanılışı ise aşkindir ve kendi alanını bütünüyle aşan ölçüsüz beklentiler ve buyruklar kendini açığa vurur; bu ise, teorik kullanımında saf akıl üzerine söylenebilecek olana ters düşen bir durumdur”. Şunu demek istiyor Kant: teorik kullanımında saf akıl içkindir ve istemeyi belirlemez, çünkü ideler hakkında konuşulamayacağı sonucuna varır; ama pratik kullanımında istemeyi belirler, çünkü özgürlük vardır. Deneysel koşullu akıl (deneyle kısıtlı akıl) bu ikisinden farklı olarak –bu ikisi (saf ve pratik akıl) zaten birdir- kuruntuya kapılır ve kullanılışı aşkindir ve özgürlük hakkında buyruklar verebileceğine inanır. Kısacası Kant akli böyle ortaya koyarak özgürlük hakkında “deneyle kısıtlı aklın” bir buyruğunun ve böylece söz hakkının olamayacağını düşünür. O akli saf ve pratik olarak ayırdıktan sonra saf ve pratik olanın aynı akıl olduğunu, ama onun teorik olarak kullanılması durumunda ideler konusunda konuşulamayacağını, pratik olarak kullanılması durumunda ise ahlak yasası ve dolayısıyla özgürlük sayesinde buyruk verilebileceğini ifade eder (Kant, 2009, s. 16-17). Öyleyse “saf akıl *kendi başına pratiktir* ve (insana) ahlâk yasası diye adlandırdığımız genel bir yasa verir” (Kant, 2009, s. 36) diyecektir Kant.

Kant, saf aklın pratik olduğunu teorik ve pratik kullanımındaki önceliklerine bakarak da soruşturur: Ona göre aklın teorik kullanımının sağladığı yarar, nesnenin en yüksek *apriori ilkelere* kadar uzanan *bilgisidir*; aklın pratik kullanımının sağladığı yarar ise, en son ve en yetkin *amaçla* ilgili olarak *istemeyi* belirlemesidir. “Eğer pratik aklın, teorik aklın kavrayıp kendiliğinden ona sunabildiğinin dışında hiçbir şeyi kabul etmesine ve verilmiş olarak düşünmesine izin verilmiyorsa”, öncelik teorik akılda demektir (Kant, 2009, s. 131). Ancak daha önce de söylediğimiz gibi durum böyle değildir ve pratik akıl, teorik aklın ona veremediği idelere sahiptir ve öyleyse “saf teorik akıl ile saf pratik aklın bir bilgide bağlanmalarında, öncelik pratik akıldadır” (Kant, 2009, s. 132).

Sonuç olarak Kant’ın **istemeyi akla indirgediğini** ve böylece Hegel’e yürüyeceği yolu açtığını söyleyebiliriz. Kant, bu konuda Spinoza’dan da ileri giderek irade ve zihnin *paralel* değil, aynı olduğunu düşünür. Kant, saf aklın bizatihi pratik olduğunu ‘göstermekle’ bir anlamda istenç ve akıl (Descartes’ın diliyle söylersek beden ve zihin) arasındaki ikiliği aşmış ve saf aklın nasıl pratik olabildiğini açıklamayı denemiştir²².

²² Schopenhauer ve Nietzsche gibi düşünürler, dünyayı ve dolayısıyla insanı tek bir ilkeye (kör istenç ve güç istenci) indirgediklerinden böyle bir sorunla karşılaşmazlar. Onlarda saf aklın nasıl pratik olabildiği gibi bir sorun olamaz, çünkü kör istenç ya da güç istenci zaten kendiliğinden bir

Bu çalışmada daha çok “akıldışı” üzerinde durulduğundan Hegel’in düşüncesine kısaca, o da yine duyum, duygu, düşünce ve böylece tin ile ilişkisi bağlamında değinilecektir. En başta şunu söyleyelim: Hegel, her ne kadar sınırdan sınırsızlığa sıçrama yapmış görünüyorsa da gerçekte yapmaya çalıştığı şey, sınırsızlığa bir sınır çizme gayretidir.

Kant, sınırlarını belirginleştirdiği akılda görüleri, kategorileri ve ideleri yerli yerine koyarak hiçbirinin sınırlarını aşmaması ve kuruntuya düşülmemesi için çabalamıştı. İnsan ve saf bilincin kendisi de *numen* şeklinde tasarımlanmıştı onda (Kant, 2009, s. 6). Aslında Kant genel olarak insanla, daha doğrusu insanın nasıl bildiği ile ve böylece akılla sınırlandırmıştı soruşturmasını. Ancak Hegel ve Schopenhauer, Kant’ın “gözlük”leriyle tüm evrene bakmaya çalıştıklarında, biri “numen”in yerine “ide”yi, diğeri de “kör istenç”i koyma gereği duydu ve böylece tüm sınırlar yerle bir oldu. Hegel, belki Kant’ın dikkat ettiği sınırları aşmıştı, ancak gerçekte akli tüm evrene yansıtmakla her şeyi idenin sınırları içine hapsetmiş oluyordu. Onda hiçlik dahi ussallaştırarak onun düşünsel sistemine dâhil edilmiştir.

Hegel, “kendini bil” buyruğunu yerine getirdiğini düşünmüş olsa gerek: “Tin’in özüne seslenen en yüksek buyruk, ‘kendini tanı’dır, kendi neyse onu bilip meydana getirmektir” (Hegel, 2003, s. 76). “Özgürlük, kendini bilmedir” diyor. Peki, “kendi” nedir gerçekte? Hegel’e göre tin maddenin karşıtıdır ve nasıl maddenin tözü ağırlık ise tinin tözü de özgürlüktür (Hegel, 2003, s. 59). Özgürlük, kendi kendisinin ereğidir. Özgürlük, tinin biricik ereğidir, çünkü özgürlük bu ereğe erişmenin zorunluluğunu kendinde taşır (Hegel, 2003, s. 65). Özgürlük dolaysız ve doğal bir şey değildir; o da bilinç gibi sonsuz bir dolayım ile oluşur. (Hegel, 2003, s. 116). Tin olarak insan da dolaysız değildir; insan ve tin, önce dışlaşarak ve sonunda kendine dönerek kendini bilmeye çalışır. Hayvan, gözünü açıp kapayınca kadar gelişimini tamamlar, ama insan tin olarak dolaylıdır ve “kendini bil”mekle insan olur (Hegel, 2003, s. 60). Tin, dolaylı olmak ve döngüsünü tamamlamak zorunda olsa da kendi ereğini içinde bulundurur, yani ereğini bilmek anlamında *aprioridir* (Hegel, 2003, s. 64).

Hegel, tini ve kendini tanıdığını düşündüğü gibi duyum ve düşüncenin ilişkisi de açıktır ona göre: Tin bireyden bireye, halktan halka ve devletten devlete geçen bir kendini bilme sürecidir. Tinin kendi üzerindeki ilk bilgisi de insan bireyi kılığında iken

‘güdü’ gibi tüm hareketin kaynağını oluşturur. Aklın ‘devinimi’ meselesi Husserl için bir sorun teşkil eder. Ancak o bilincin temel yapısının “yönelimsellik” olduğunu söyleyerek, “bilincin, hep bir şeyin bilinci” olduğunu ifade eder ve böylece bilincin devinimini açıklamış olur.

duyumsamasıdır. Kısacası tinin ilk adımı, kendini bilmeye yönelik ilk bilgisi, *duyu* yoluyla elde ettiği bilgidir. Hegel, duyumdan sonra içgüdüye şöyle varır:

Aynı zamanda [duyumsadığım vakit, yani kendimi bilmeye yönelik ilk bilgimi edindiğim vakit] **varlık** belirlenimim özellik kazanıyor, çünkü **özgürlük** konusunda eksikliğimi fark etmekle **varlık** konusunda da **eksikliğimi** fark ederim. *Varlık* konusunda *eksikliğimi* fark ederek bunu ortadan kaldırmaya çalışmak bizatihi *varlığımı içgüdüye dönüştürür*. *Varlığım* artık *içgüdü*nün ta kendisidir” (Hegel, 2003, s. 59).

Öyleyse duyumsayan ben artık duyumsamakla daha karmaşık bir duruma, yani içgüdüye varırım Hegel’e göre. Duyumdan içgüdüye vardığımıza göre içgüdü duyusal bir şeydir. İçgüdü bizi dışımızdaki bir nesneye yönelttiğine göre bizi kendi dışımıza koymuş olur ve böylece dışsal oluruz. “İçgüdüde kendisinin bilinci yoktur, ama insanın kendisiyle ilgili bilgisi vardır”, öyleyse içgüdüsünü aşan bir varlıktır insan (Hegel, 2003, s. 59). Aşar, çünkü düşünen bir varlıktır: Düşünme, genel olanın bilinmesidir ve insan içgüdü ile tatmini arasına düşünceyi koyar (içgüdü tatminden önce veya tatmin olmaksızın ortaya çıkar, böylece içgüdü ve tatmin arasına düşünce konabilir), ama hayvan koyamaz. Hayvanda içgüdü ile tatmin bir aradadır (Hegel, 2003, s. 60).

Hegel’e göre genel olan, duygunun değil, düşünmenin konusudur (duyguya indirgemek, rastlantısala indirgemektir) –ki Hegel tikel olanı genele indirgemeye çalıştığına göre, onun işi duyguyla değil, düşünmeyle ilgili olacaktır, çünkü *tinin en yüksek noktası düşünce* [ya da] *kavramdır*. Ancak her şey, yani düşünmenin konusu olabilen her şey, ilkin duygu biçiminde insanda bulunur. Duygu, düşünmenin içeriği olan –her şeyin *kaynağı* değildir; sadece bu içerikleri bulma tarzıdır. Her şeyin *kaynağı* ide ve öyleyse akıldır [temel olan akıldır]. Akıl da dolayımı olduğuna göre duygu biçimine de madde biçimine de girebilir. Duygu en kötü formdur Hegel’e göre, yani hayvanlarla ortaklaşa sahip olduğu formdur. “Duygu, bir içeriğin girebileceği en aşağı biçimdir; bu biçim onu yok denecek gibi bir hale getirir. (...) Duygu aşamasında kaldığı süreç, tinsel içerik örtülüdür ve bütünüyle belirsizdir. İnsanın duygu yoluyla sezdiği şey bütünüyle öznel ve öznel bir biçimde vardır”. Yine de Hegel’e göre “duygu çok özel durumlar için tümüyle haklıdır.” (Hegel, 2003, s. 47-49).

Nihayetinde Hegel, idenin tin alanında kendini açmasını duyum, içgüdü, düşünce ve özgürlük ile açıklar ve tüm düşüncesinde olduğu gibi bunlar da dolayımı bir şekilde gerçekleşir. “Genel olan başta değil sonda” (Hegel, 2003, s. 157) olduğuna göre güneş altında yeni bir şey yoktur (Hegel, 2003, s. 72). Başka bir deyişle akıl her şeyin

kaynağıdır, temelde olandır ve böyle bir durumda Hegel'in adım adım göstermeye çalıştığı ve vardığı *sonda* karşımıza “genel” çıkar, ki bu genelin sınırlarını Hegel ‘belirlediğinden’ güneş altında yeni bir şey ile karşılaşmayı beklememeliyiz.

Özet olarak diyebiliriz ki *cogito*’yla “ben”e varan bilincin kapısı açılmış, bu bilincin “tabula rasa” olduğu düşünülmüştü; ancak Kant aklın olması için onun bizatihi *apriori* bilgilerinin olması gerektiğini düşünüyordu. Kant, evren ve tanrı idelerine ancak özgürlükle ilişkisi bağlamında bir temel bulunabileceğine inanıyordu, ama Hegel, özgürlükten, saf akıldan²³ ve böylece benden tanrıya ve evrene kendinden emin bir şekilde *sıçrama* yapar. Kısacası Hegel, Kant’ın temkinli davranarak dayanaksız bıraktığı tanrı ve evren ideleri (Kant, 2009, s. 4) dahil “her şeyi” açıklayabileceğini düşünüyordu. Bu durumda idenin teke indirgenmiş olduğunu (kendini açmasıyla hem özgürlük hem tanrı hem de evren açıklanmış olur) ve kendini mantık, doğa ve tin olarak açtığını, öyleyse onun dışında kalan hiçbir şeyin olmadığını, aklın en coşkulu atılımında her şeyin kapsandığını söyleyebiliriz. Bu durumda irade de aklın bir tezahüründen, gerçekleşmesinden başka bir şey değildir.

Akıl konusunda genel bir çerçeveyi bu şekilde çizdikten sonra aşağıda, aklın hâkimiyetinin kurulduğu bu duruma karşı ortaya çıkan ve akıldaki (ve dünyadaki) o çatlağa, o ele geçirilemez ve böylece akla tahvil edilemeyecek olana odaklanabiliriz artık.

²³ Özgürlük pratik akıl ile ortaya konmuş ve pratik akıl ise saf pratik akıl olduğuna göre, kısacası özgürlük saf aklın kendisinden geliyordu ve öyleyse özgürlük Sartre’ın çok sonradan söyleyeceğine benzer şekilde (bilincin mutlak boşluk olması ve özgürlüğü düşünülün) saf akılla özdeşleştirilebilirdi.

1. BÖLÜM: NIETZSCHE – GÜÇ İSTENCİ ve ÜSTİNSAN

“Her bir sonsuzluk hamlesi tutkuyla gerçekleşir ve hiçbir düşünce bir hareket oluşturamaz”.

Kierkegaard

Cogito bir kez harekete geçti mi tüm evrene hâkim olmadan duramazdı. *Cogito*’nun devinimi, aklın egemenliğiyle son bulunca çok geçmeden buna karşı düşünceler de ortaya çıktı: Akı aşan bir şeyler olmalıydı! Kierkegaard duygunun, Schopenhauer kör istencin, Nietzsche ise güç istencinin akıldan daha temel olduğunu ve böylece akı aştığını iddia ettiler.

Schopenhauer her ne kadar “kör istenç”i şeylerin temelinde varsaymış olsa da gerçekte o da Hegel gibi (karşıt yönden) “bütün”ü tek bir ilkeye indirgemişti. Nietzsche’nin “güç istenci” *şeylerin kökünü* ifade etmek anlamında Schopenhauer’un düşüncesiyle benzerlik taşır. Kierkegaard’da ise bir temelden hareketle her şeyi açıklama çabası gözlenmez. O, aklın hükümlerine karşı duygunun daha temel olduğunu “iman” mefhumu ile açıklamaya girişir. Kierkegaard tutkulara, özellikle “korku ve titreme”ye ve “kaygı”ya, aklın ve mantığın sınırlılığını işaret etmek ve bunlardan daha *fazlasının* olduğunu göstermek için başvurur. İmanın paradoksluğundan hareket ederek “korku ve titreme”²⁴yi; mevrus günden hareket ederek “kaygı”yı ele alır.

Kierkegaard düşüncesini daha çok Hegel’e karşıtlık üzerinden biçimlendirdi. Ona göre “Sokrates *yüceydi*, çünkü kavradığı ile kavramadığını ayırt etmiştir” (Kierkegaard, 2006, s. xvi), ancak Hegel “ne pahasına olursa olsun her şeyi açıklamak zorunda” hisseder kendini (Kierkegaard, 2006, s. 12). Bu anlamda Kierkegaard’a göre ele geçirilemeyen,

²⁴ Kierkegaard’a göre iman bilinçten *fazladır*: “Teslimiyet iman gerektirmez, ancak benim ebedi bilincimden biraz fazlasını elde etmek için iman gerekir. Bu (fazlası) paradokstur.” (Kierkegaard, 2009, s. 92-93). Peki, iman bilinçten fazlasıysa ve tutku ile ona ulaşıyorsa, gerçekte tutku ve iman arasında nasıl bir ilişki söz konusudur? Kierkegaard, “korku ve titreme”nin, yüce karşısında duyulduğunu söyler. Dolayısıyla korku ve titreme iman karşısında hissedilir. Çünkü “insanoğlundaki en yüce tutku imandır” ve yalnızca tutkunun sonuçlarına güvenilebilir, yani tutkudur inandırıcı olan (Kierkegaard, 2009, s. 151).

anlaşılamayan vardır ve her şey mantığın *sınırı* içine *sokuşturulamaz*. Hegel düşüncesini ortaya koymak için devinime ihtiyacı olduğunu biliyordu; ona göre devinim için gerekli olan zaten idenin içindeydi, çünkü her şey karşıtını içinde barındırıyordu. Bunun için “Mantık”ta ifade ettiği gibi “başlangıç”, “saf varlık”tır ve saf varlık da saf hiçliktir. Öyleyse düşünce hareketine buradan başlayabilir. Kierkegaard işte tam da buna karşı çıkar, ona göre duygudur asıl *devindirici* olan, düşünce değil: “Her bir sonsuzluk hamlesi tutkuyla gerçekleşir ve hiçbir düşünce bir hareket oluşturamaz”. “Tutku yaşamdaki hamleyi açıklayan bir adımdır” (Kierkegaard, 2009, s. 81). Öyleyse “mantık ile hiçbir devinim gerçekleşmez, çünkü mantık ya da mantıksal olan her şey, sadece vardır. Mantığa devinim atfetmek Hegel’in marifetidir”, diyor (Kierkegaard, 2009, s. 5).

Spinoza’nın duygular üzerine derin görüşleri varsa da ilk kez Kierkegaard akıl yerine duyguları felsefi soruşturmanın temeline yerleştirmiştir. Hegel ile aklın zirveye çıktığı yerde o, akıldışıyla ve duyguyla, akla itiraz etmiştir. Ona göre yüce vardır ve yüce aklın *ötesine* düşer.

Schopenhauer, Kierkegaard kadar Hegel’e uzak değildir. Nasıl ki Hegel’in “ide”si kendisini açıp sonra kendine dönüyorsa Schopenhauer’da da isteme insanın tasarımında dünyaya dönüşüyor. Öyleyse ide ve isteme birbirlerinden her ne kadar farklı iseler de gerçekte aynı güdüyle aynı yöne doğru giden iki kavramdır. Hegel’in idesi ussal olanı temsil ediyorken, Schopenhauer’ın istemesi akıldışını işaret eder.

Schopenhauer “en alt basamakta istemenin kendini **kör bir istek** olarak, doğrudan bilinebilene ilişkin alanın dışında, bulanık, bön bir dürtü olarak açığa vurduğunu” söyler. “Bu onun nesneleşmesinin **en yalın, en zayıf biçimidir**. İsteme inorganik doğada baştanbaşa bu **kör isteme** olarak, bilisiz didinme olarak görünür”. İstemenin en yüksek nesneleşme biçimi ise insanda gözlenir (Schopenhauer, 2005, s. 78).

Schopenhauer’a göre insan da doğanın bütün başka parçaları gibi istemenin nesneleşmesidir ve öyleyse *insanın tüm doğası istemedir* (Schopenhauer, 2005, s. 221-222). Başka bir ifadeyle “insan, doğanın kendisidir; o ‘kendini bilme’nin en üst basamağındaki doğadır. Doğa da olsa olsa, nesneleşmiş yaşama isteğidir.” (Schopenhauer, 2005, s. 208). “İsteme, kendinde şey olarak, insanın iç doğasını, gerçek, yıkılmaz özünü kurar. Ama isteme kendinde bilinçsizdir. Çünkü, bilinç anlama yetisiyle koşulludur. Anlama yetisi de bizim varlığımızın bir ilineğidir yalnızca. Çünkü o, beynin

bir işlevidir”. Bu durumda isteme insanın tözü, anlama yetisi ise insanın ilineğidir²⁵, başka bir deyişle isteme birincil, anlama yetisi ya da bilinç ikincildir, diyebiliriz (Schopenhauer, 2005, s. 105-106). Kısacası ona göre düşünme istemeden sonra gelir. Öyle olmasaydı, yani isteme yalnızca bilmeden ileri gelseydi, “hayvanlar ya da onların en alt basamaklarında bulunanlar bunca az bilgiyle nasıl ateşli bir istek sergileyebilirdi”, diye sorar (Schopenhauer, 2005, s. 110). Dolayısıyla bütün bunların ışığında, Schopenhauer’u *akıldışının* tarafında sayabiliriz.

Schopenhauer, istemeyi ve böylece bilinçsizliği ya da akıldışını her şeyin temelinde görüyorsa da bazı kişilerde bilen bilincin isteme karşısında üstün hale gelebildiğini söyler. Bu durumda bilen bilinç “kendini isteyen bölümden büsbütün ayırır” ve kendi başına, özgürce eyleme geçer. Artık istemeyle etkinleştirilmez ve sonuçta ona hizmet etmez. “Bilen bölüm saf nesnel olur ve dünyanın temiz bir aynasına dönüşür”. Sonuç olarak isteme doğal anlamda daha önce gelir, ama bilinç yine de ona hizmet etmekten kurtulabilir. Böylece her ne kadar *köken* olarak *akıldışına* ait olsak da bilinçle akıldışının ötesine geçebiliriz ve özgür olabiliriz (burada akıldışını işaret eden ve kendisi özgür olan isteme özgürlüğü engelleyicidir, çünkü kendini *yeter neden ilkesi* çerçevesinde gerçekleştirir). Öyleyse kendisi özgür olan istemenin bir nesneleşmesiyiz ve ona tabi olmakla özgür değiliz, ama bilinçle ve bilgiyle ona dur demekle özgür olabiliriz. “Saf bilinç”, başka bir deyişle “deha” olarak özgür olabiliriz (görünen o ki Schopenhauer’a göre sadece dehalar özgür olabiliyor) (Schopenhauer, 2005, s. 110).

Kierkegaard ve Schopenhauer’la ilgili bu kısa giriş bize Nietzsche’nin akla itiraz eden ilk düşünür olmadığını gösterdiği gibi, akla getirilen eleştirilerde duygu ve istencin önemini işaret etmesi bakımından da önemlidir. Aklın Descartes’tan Hegel’e gelene kadarki ‘hareket’inde, duygu ve istenç çoğunlukla aklın tahakkümü altında resmedilmişti. Ancak özellikle Kierkegaard ve Schopenhauer ile bu tahakküm kırılmış – ve böyle bir zamanın tininde, Nietzsche aklın yetersizliğini göstermekte en az onlar kadar etkili olmuştur.

²⁵ Nietzsche’de beden akıldan, Schopenhauer’da ise isteme akıldan derindir: İsteme önce gelir, özgürdür; bilgi ve öyleyse akıl “istemenin bir görüngüsüne ait bir araç olarak ikinci sırada onu izler” (Schopenhauer, 2005, s. 226-227). “Her bilgi ister ussal ister yalnızca algısal olsun, kökende istemenin kendisinden ileri gelir. Özünde istemeye hizmet etmeğe, onun amaçlarını yerine getirmeye yönelik olan bilgi, neredeyse her şeyde istemenin uşağı olarak kalır. Bütün hayvanlarda, hemen hemen bütün insanlarda böyledir” (Schopenhauer, 2005, s. 95).

1.1. OLUŞ

“Etkinliğimi artırmadan ya da doğrudan doğruya canlandırıp (yaşamıma) bir şey katmadan bana yalnızca bilgi veren her şeyden nefret ediyorum.”

Goethe²⁶

Nietzsche’nin düşüncelerini belirli bir yapı içerisinde vermek güçtür kuşkusuz. Ancak burada bir soruşturma yürütebilmek için yine de belirli bir perspektifle, bağlantılar kurmak icap eder. Her ne kadar güç istencinden başlayarak oluş, evrim, duygular ve bilinç bağlamında “akıldışı” ve “ben”e (böylece insana) odaklanacaksa da niyetimiz ne Nietzsche’nin tüm fikirlerini güç istencine indirgemek ne de onu burada tüm yönleriyle ele almaktır.

Schopenhauer’da “isteme” Nietzsche’de Dionysos, “saf ben”in işaret ettiği “akıl” ise Apollon olarak karşımıza çıkar. Kuşkusuz aralarında birçok farklılık var. Schopenhauer her ne kadar “kör istenci” her şeyin temelinde görse ve bu anlamda akıldışının filozofu ise de, aslında aklın tarafını tutar, çünkü ancak akılla “kör isteme”ye dur denilebilir –ki denilmelidir. Nietzsche ise ne akıldan ne de istençten vazgeçer; Dionysos kadar Apollon da gereklidir; yaşama isteği ve gücü ancak ikisinin ilişkisiyle artabilir; peşinde koşulması gereken de bu güçtür. Hayatın kendisi Nietzsche’ye göre bir “güç istenci” ise onu, Schopenhauer gibi yadsımak değil, aksine ona “Evet” demek gerekir.

Öncelikle, Nietzsche için “güç istenci”nin (inorganik dünya dahil) her şeyin temelinde mi, yoksa sadece organik dünya için mi söz konusu olduğu açığa çıkarılmalıdır. O, “nerde canlı gördüysem, orda güç istemi gördüm” (Nietzsche, 1998, s. 138) diyorsa da sadece organik dünyanın değil her şeyin güç istencine kadar götürülebileceğini düşünür: “*Bu dünya güç istencidir-ve başka hiçbir şey değildir!* Ve siz kendiniz de bu güç istencisiniz -ve başka hiçbir şey değil!” (Nietzsche, 2014b, s. 651). Peki, güç istenci nedir gerçekte? Bu soruya cevap verebilmek için ona birçok cepheden bakmak gerekecektir. Ama önce Nietzsche’nin güç istenci olduğunu söylediği “oluşun” dünyasına bakmamız gerek. Ardından onun, akıldışı ve ben ile ilgili düşünceleri üzerinde duracağız.

²⁶ (Nietzsche, 2001b, s 63).

“Dünya bir *organizma* değil, bir *kaostur*” diyor Nietzsche (Nietzsche, 2014b, s. 453). Onun tasavvuruna göre dünyaya baktığımızda bir organizmadan beklediğimiz *belli bir amaca yönelik olmayı, örgütlü bir birliği* bulamayız. “Her şey olmaya gelmiştir” (Nietzsche, 2015b, s. 24-25). Sonsuz bir döngü içerisinde her şey tekrarlanır.

Parmenides’in dünyası her taraftan sınırlanmış, bir top gibi varlıkla dopdolu bir dünyaydı, onda ne değişim ne de herhangi bir akış vardı. Nietzsche’nin dünyası, bunun tam tersidir. Nietzsche, “varlığı olan hiçbir şeyi içeri almamalıyız” diyor (Nietzsche, 2014b, s. 451-452). Varlık, oluşun değerini bozar, çünkü hiçbir şey bir varlık halinde değildir, hiçbir şeyin belirli bir varlığı yoktur, eğer illa bir özden bahsedeceksek bu güç istencinin kendisinden başka bir şey olamaz. İlerde göreceğimiz gibi Heidegger’de iki varlık tarzı vardır; bu anlamda Nietzsche’de tek bir varlık tarzı söz konusudur – çünkü her şey *varoluş* halindedir. Nietzsche’nin dünyasında ne mutlak bir varlık (“tek olanaklı varlık, mutlak varlıktır” bu anlamda) ne de mutlak bir doğru vardır (Nietzsche, 2015b, s. 24-25).

Hegel, Parmenides’e göre “değişim”i, “hiçlik”i ve “oluş”u kendi düşüncesine katmışsa da Nietzsche’nin dünyası, Hegel’in dünyasından tamamen farklıdır, çünkü Hegel’de her ne kadar “varlık” ve “hiçlik” her şeyde ‘var’ ise ve onların birliği “oluş” diye adlandırılıyorsa da onda belli özler ve *sınırlar* söz konusudur.

Dünyanın bir amacı yoktur dedik, bunun nedeni Nietzsche’ye göre, “eğer böyle bir amaç olsaydı zaten çoktan bu amaca” varılacağıdır. Dünya için veya oluş için bir denge haline ulaşmak mümkün değildir, çünkü “uzay”ın kendisi buna olanak vermez; küresel bir uzayda bu amaca ulaşılması gerekirdi. “Ebedi hareketin ve nihayetinde bütün ‘kusurların’ nedeni uzayın biçimi olmalı”, diyor Nietzsche. Tin de bu anlamda oluşun bir amacının olmadığını gösterir: “*Oluşun bir parçası olarak ‘tin’ gerçeği, dünyanın hiçbir son hedefinin, hiçbir son halinin olmadığını, sonunun varlığa muktedir olmadığını kanıtıdır*” (Nietzsche, 2014b, s. 647).

Oluşun nihai bir amacı yoksa her şey “o” halde kalacaktır – *oluş halinde*; bu dünya hiçbir zaman var-olmaz; bir varlığın nihai durağanlığına varmaz, hep değişim halindedir; Nietzsche’nin deyişiyle oluş, “varlığın içine akmaz” (Nietzsche, 2014b, s. 452). Dünya olur, ama asla olmaya başlamamıştır; dünya geçip gider, ama asla geçip gitmeyi bırakmayacaktır; “kendini her ikisinde de muhafaza eder” (Nietzsche, 2014b, s. 649). Nietzsche, “metafizik açıdan söylemek gerekirse: oluş kendini *varlıkta* veya *hiçlikte*

çözebilse”, bu duruma ulaşılmış olurdu, diyor. Başka bir ifadeyle, dünya varlık ya da hiçlikten herhangi birinin durumuna gelebilse *denge* haline gelmiş olacak ve değişim artık olmayacaktır (Nietzsche, 2014b, s. 650). Ama değişim öze aittir; çünkü güç ve aynı kalma birbiriyle çelişir. Bir dengeye ulaşmak mümkün olmadığından zamansızlık da mümkün değildir, çünkü zamansızlık ancak varlık ya da hiçliğin dengesine ulaşıldığında olanaklıdır (Nietzsche, 2014b, s. 648).

Nietzsche güç kavramının sonsuz güç kavramı ile bağdaşmadığını, çünkü sınırsız bir gücü düşünemeyeceğimizi söyler. Öyleyse “dünya, sonsuz yenilik kabiliyetinden de yoksundur.” “Enerji tasarrufu [korunumu] kanunu²⁷, *ebedi tekerrürü* gerektirir”, diyor (Nietzsche, 2014b, s. 648). Her şey ebedidir; *ebedi tekerrür*²⁸ düşüncesi, sonsuz gücün olmaması ve böylece yeniliğin olmamasıyla ilişkilidir (Nietzsche, 2014b, s. 649). Nietzsche, “benim dünyam” dediği bu dünyayı şöyle ifade eder:

“Enerji canavarı, başlangıcı olmayan, sonu olmayan; büyümeyen veya küçülmemeyen kendini genişletmeyen, sadece dönüştüren bir güç büyüklüğüdür. Bir *sınır gibi etrafta “hiçlikle” çevrilmiş*; belirli bir güç olarak belirli bir mekâna oturtulmuş ve orası burası boş olabilecek bir mekâna değil her yerde güç olarak, güçlerin bir oyunu ve güçlerin bir dalgası olarak, kendi biçimlerinde bir medcezirle birlikte ebediyen değişen, ebediyen geri akan, birbirine akan ve koşturan bir güçler denizi. Bu, benim ebedi **kendini yaratmanın**, kendini yok etmenin Dionysos tarzı dünyamdır; benim dairenin zevki bizzat bir hedef haline gelene kadar hedefi olmayan “iyinin ve kötünün ötesinde”liğimdir; bir halka kendine karşı iyi bir istenç hissedene kadar istençsiz— bu dünya için bir *isim* mi istiyorsunuz? Tüm bilmeceleri için bir *çözüm*? ... *Bu dünya güç istencidir-ve başka hiçbir şey değildir!* Ve siz kendiniz de bu güç istencisiniz—ve başka hiçbir şey değil!” (Nietzsche, 2014b, s. 651).

Nietzsche’nin dünyası güç istencidir, güçtür; sınırsız bir güç değildir ama. Özü değişim olsa da yenilik yoktur, öyleyse ebedi tekerrür ile her şey ne varlığın ne hiçliğin dengesine ulaşabilir ve böylece zamansızlık söz konusu olamaz. Oluş, “her zaman aynı eşit değerdedir; değerlerinin toplamı daima aynı kalır”, başka bir deyişle oluşa bir “bütün”

²⁷ Fizikte, enerjinin korunumu kanuna göre izole bir sistemde toplam enerji sabit kalır – zamanla değişmez. Enerjiye ne yaratılabilir ne de yok edilebilir; sadece bir formdan diğerine dönüştürülebilir.

²⁸ “Dünya, belirli bir güç miktarı ve belirli sayıda güç merkezleri olarak düşünülebilirse— bundan çıkan sonuç, varoluşun zar oyununda, bir dizi hesaplamalardan geçmesi gerektiğidir. Sonsuz zamanda mümkün olan her türlü kombinasyon herhangi bir zamanda gerçekleşecektir, hatta: sonsuz kez gerçekleşecektir... kendini sonsuz kez tekrarlayan ve oyununu *in infinitum* oynayan dairesel bir dünya. Bu anlayış sadece basit bir mekanikçi anlayış değildir; çünkü böyle olmuş olsaydı, özdeş durumların sonsuz bir tekerrürünü değil, nihai bir durumu meydana getirirdi. Dünya bu duruma *ulaşamadığından*, mekanikçi kuram kusurlu ve sadece geçici bir hipotez kabul edilmelidir” (Nietzsche, 2014b, s. 650) [Einstein mekaniğin eksik olduğunu daha sonra kanıtlar].

olarak baktığımızda onun toplam değeri (büyüklük olarak) sabittir, değişmez, her ne kadar kendisi sürekli bir değişim içindeyse de (Nietzsche, 2014b, s. 648). Gücün ise hiçbir değeri yoktur, “dünyanın toplam değeri değerlendirilemez”; böyle bir ölçü yoktur çünkü (Nietzsche, 2014b, s. 452).

1.2. GÜÇ İSTENCİ

Schopenhauer’un kör istemesi, Nietzsche’de nasıl güç istenci oldu? Sadece “kör bir didinme” diyordu Schopenhauer, ama Nietzsche amaçsız gibi görünen bu istemenin en azından bir *yönünün* olduğunu düşünüyordu; bu isteme kör değildi, güç istiyordu. Güç ya azalır ya da artar ona göre, öyleyse bu güce ya “evet” ya da “hayır” denilmeliydi. Nietzsche tüm düşüncesini bu artış ve azalışa göre bina eder. Gücü azaltan her şey “kötü” ve artıran her şey “iyi”dir. Hristiyanlık, oluş, akıl, duygular, nihilizm ya da üstinsan üzerine söylediği ne varsa gücün artış ve azalışı göz önüne alınarak söylenmiştir.

Güç istencini daha iyi kavramak için öncelikle Spinoza ve Schopenhauer’un düşünceleriyle kısa bir karşılaştırma yapmaya çalışacağız. Spinoza’nın *conatus* ile ilgili düşünceleri her ne kadar kör istenç ya da güç istencinden farklı ise de “şeylerin özü”nü işaret etme bakımından onlarla ilişkilidir. Spinoza, *conatus*’u, tüm varlıkların, varlıklarını kaybettirecek her şeye karşı koyma gücü olarak tanımlar. *Güç ya da çaba şeylerin özüdür*, öyleyse *conatus*’tur şeylerin özü. “Her şey kendi varlığında devam etmek için elinden gelen bütün çabaları yapar”, diyor Spinoza. “Her şeyin kendi varlığında sürüp gitmek için yaptığı çaba veya güç, o şeyin fiili (*actuel*) özü dışında bir şey değildir” (Spinoza, 2009, s. 137-138).

Schopenhauer içinse şeylerin özü istençtir – kör istenç, boş bir didinme. O isteme ve gücü karşılaştırarak Nietzsche’nin aksine istemenin güçten önce geldiğini düşünmüştü: “Şimdiye dek isteme kavramı genellikle güç kavramının altında görülürdü. Ama ben tam tersini yapıyor, doğadaki her gücün, isteme diye düşünülmesini istiyorum”. Schopenhauer’a göre güç fenomenler dünyasına aittir ve nedenselliğe dayanır. İsteme ise kendinde şeydir ve nedenselliğe dayanmaz, öyleyse önce gelen istemedir, yani güç, istemenin altındadır (Schopenhauer, 2005, s. 56).

Schopenhauer *yaşam* ve istemeyi de karşılaştırır; güç gibi yaşam da istemeye göre ancak ikincildir der. “Salt kendi başına göz önüne alındığında isteme bilgisizdir, yalnızca kör, karşı koyulmaz bir dürtüdür”. “Güç” ile ilgili yukarıda sözü edilen mantık geçerlidir: “İsteme kendinde şeydir, dünyanın özüdür; yaşam ise görünür dünya, görüngü, istemenin aynasıdır, kopyasıdır ancak”. Dolayısıyla “gölgenin gövdeye ayrılmadan eşlik etmesi gibi yaşam da istemeye eşlik eder. Öyleyse yaşam ancak yaşama isteği olabilir” (Schopenhauer, 2005, s. 206-207). Schopenhauer yaşamın “istenç”ten sonra geldiğini söylüyordu, benzer şekilde Nietzsche de yaşam istencinin “güç istenci”nin özel bir durumu olduğunu düşünür (Nietzsche, 2014b, s. 442).

Nietzsche “güç istenci”ni Schopenhauer’un istenci ile karşılaştırarak, “güç istenci bir ‘istenç’ türü müdür, yoksa ‘istenç’ anlayışıyla özdeş midir?” diye sorar. Nietzsche’ye göre Schopenhauer’un söz ettiği şekilde “istenç kesinlikle var değildir, kesin olan tek bir istencin gelişim fikrini kavramak yerine içinden içeriğini, [yani] ‘nereye?’ sorusunu çıkartarak istencin karakterini yok ettik” diyor (Nietzsche, 2014b, s. 442). Nietzsche’ye göre istenç *arzularına efendisiymiş gibi muamele eden ve ona yolunu ve ölçüsünü veren şeydir* (Nietzsche, 2014b, s. 78).

Schopenhauer istencin “kör” (kör bir didinme) olduğunu söyleyerek onun “nereye?” doğru hareket ettiğini görmezden gelmiş ve “istencin gelişimini göremediğinden gerçek istencin ne olduğunu anlayamamıştır”, diyor Nietzsche. İstenç hep bir *yöne* doğru *gidendir*, kör değildir, gücü ister. Ya artar ya azalır ve tüm yaşam da gücün artışı ya da azalışı ile değerlendirilebilir. Kısacası Schopenhauer’un “istenç” diye adlandırdığı şey, sadece boş bir sözcüktür (Nietzsche, 2014b, s. 442): “Schopenhauer ‘istençten’ bahsederdi, ama hakiki istencin yokluğundan başka hiçbir şey felsefesi için daha karakteristik değildir” (Nietzsche, 2014b, s. 86).

Nietzsche güç istemini “var olma istemi” ile de karşılaştırır. O, var-olma istemini “mutlak bir varlık olma”²⁹ ya da “üstinsan olma” ile ilişkili olarak düşünmez; “var-olma istemi” derken, “mevcut olma”yı anlar yalnızca. Ona göre böyle bir “var-olma” istemi olamaz, çünkü bu durumda sanki her şeyden önce isteme vardı da o, var olmak, “ama sadece var

²⁹ “Oluş” kısmında ele aldığımız itibarıyla Nietzsche, genel olarak varlık derken “mutlak bir varlığı” anlar, en azından bu türden bir varlığın yeterliliğini ve durağanlığını anlar, ancak kişilerin “isteme”leri hakkında düşündüğünde “mutlak bir varlığı” değil, “salt var-olmayı” anlar.

olmak” istiyordu: “Kör bir var olma istemi”. Nietzsche ise bunun saçma olduğunu düşünüyor, daha doğrusu zaten var-olanın var-olmayı isteyemeyeceğini, var olmayanın ise var olmadan isteyemeyeceğini söylüyor. Kısacası ona göre güç istemi, “var olma istemi” değildir. Çünkü zaten varız ve bunun için bir *isteme* gerek yoktur:

Gerçeği “var olma istemi” ile vurmak isteyen, vurmamıştır elbette: öyle bir istem yoktur da ondan!

Var olmayan isteyemez de ondan; var olana gelince, - daha ne varlığı için çırpınsın!

Ancak hayat olan yerde, istem de olur: hayat istemi değil ama, - bak ne diyorum – güç istemi! (Nietzsche, 1998, s. 137-139).

Schopenhauer, istenci kendiliğinden bilinebilir, yalın bir şey olarak düşünüyordu³⁰; Nietzsche ise aksine isteme için “her şeyden önce, karmaşık bir şey, yalnızca sözde kalan birliğe sahip” der (daha sonra “ben” veya “özne” için de aynı şeyleri söyleyecektir). Bunlar bilindiği sanılan, ama gerçekte bilinmeyen ve bilindiği tarzıyla da gerçek olmayan, uydurulmuş kavramlardır. Nietzsche’ye göre “her istemede önce, duyumların çokluğu, yani ardımızda bıraktığımız duyumların duyumu, ona doğru yöneldiğimiz durumların duyumu, bu bırakmamızın ve yönelmemizin kendilerinin duyumu vardır.” Nasıl ki birçok duyum istemenin yapı taşları olarak tanınacaksa, “düşünme”yi de yine istencin yapı taşları arasında saymak gerektiğini ifade eder. Çünkü “her isteme aktında buyurucu bir düşünce vardır; bu düşünce istemeden koparılamaz, yoksa geriye isteme diye bir şey kalmaz”. Ayrıca isteme, yalnızca duyum ve düşünme karmaşası değil, bir duygusallıktır da, buyruğun özgür olduğuna dair bir duygusallıktır. Özgür olduğuna dair duygusallık ve düşünmenin bir arada oluşunu şöyle ifade eder: “Özgürüm, o itaat etmeli- bu bilinç istemde bulunur; isteyen insan, kendi içindeki boyun egecek ya da boyun egeceğine inandığı bir şeye buyurur” (Nietzsche, 2001c, s. 23-24). Nietzsche’ye göre Schopenhauer’un düşündüğü gibi arzu, içgüdü ya da dürtü ile istencin özü belirlenmiş değildir (Nietzsche, 2014b, s. 78). “İstençli olmak”; “arzu etmek”, çabalamak ya da talep etmek değildir; daha önce de ifade edildiği gibi istenç:

“bunlardan emir verme etkisiyle ayrılmıştır. Aslında ‘istençli olmak’ diye bir şey yoktur; sadece *bir şeye* istençli olmak vardır: hedefi, koşulun tamamından söküp atmamalıyız – epistemologların yaptığı gibi. Onların anladığı şekliyle ‘istençli

³⁰ “İsteme ile anlağın doğaları arasındaki temel fark özünde istemenin yalın, özgün olması, tersine anlağın karmaşık, ikincil nitelikte olmasıdır”. İsteme, birincil ve yalın; anlağın ikincil ve karışıktır (Schopenhauer, 2005, s. 95).

olmak', tıpkı 'düşünmek' gibi bir gerçeklik değildir: salt kurgudur" (Nietzsche, 2014b, s. 424).

Nietzsche'ye göre ne zayıf ne de güçlü istenç diye bir şey vardır, çünkü "bir" tane istenç yoktur, sürekli olarak yükselen veya güçlerini kaybeden istenç antlaşma taslakları³¹ vardır (Nietzsche, 2014b, s. 455). Bunu şöyle ifade ediyor: "impulsların çokluğu ve ayrılması ile aralarında herhangi bir sistematik düzenin var olmaması 'zayıf istence' neden olur; tek bir baskın impuls altında toplanmaları ise (yönün kesinliği ve anlaşılabilirliği söz konusudur) 'güçlü istence' neden olur" (Nietzsche, 2014b, s. 50). Bununla bağlantılı olarak Nietzsche'nin, insanı güç ve istenç bolluğunun miktarına göre değerlendirmesi daha iyi anlaşılır: *Ben, bir istencin gücünü ne kadar dirence, acıya, işkenceye dayandığına ve bunları kendi avantajına nasıl çevireceğini bilmesine bakarak değerlendiririm* (Nietzsche, 2014b, s. 256). Böyle olunca güçlü istenç çoğunlukla ahlaksızlıkla kesişecektir onun için: "İnsan kendini ne kadar sağlıklı, güçlü, zengin, verimli ve girişken hisse derse, o denli 'ahlaksız' olacaktır." (Nietzsche, 2014b, s. 264). Tüm tarih de böyledir; zamanın sularının alıp götürmediği tüm büyük işler ve eylemler – hepsi de en derin anlamda ahlaksızlıktı ona göre (Nietzsche, 2014b, s. 265).

"Güçlü istenç ahlaksızlıkla sonuçlanmak zorunda mıdır Nietzsche'de?" diye sordüğümüzda, onun için yaşamın "güç istenci" olarak "ölmek isteyen bir şeyden sürekli ayrılma" olması, yeterince açıklayıcıdır. Yaşam, Nietzsche'ye göre zayıf olan ne varsa, onlara karşı acımasız ve ödün vermez olmaktır: "Yaşam ölene ve sefile, eskimişe hiç saygı duymamak; daima bir katil olmaktır" (Nietzsche, 2002b, s. 47). Öyleyse güçlü istenç, zorunlu bir şekilde ahlaksızlıkla sonuçlanacaktır.

*

Nietzsche "iyi" ve "kötü"yü de zayıf ya da güçlü istence neden olmaları bakımından değerlendirir: "İyi nedir? 'İnsanda güç duygusunu, güç istemini, gücün kendisini yükselten her şey'" diyor. "Kötü nedir? 'Zayıflıktan doğan her şey'" (Nietzsche, 2014a, s. 10). İyi olan her şey yaşama hevesi verir; yaşama karşı yazılmış iyi bir kitap bile güç verir, yaşamak için tahrik edici bir uyarandır (Nietzsche, 2011c, s. 21). "Fizyolojik olarak düşünüldüğünde, çirkin olan her şey insanı zayıflatır ve kederlendirir: Çürümeyi,

³¹ Willens-Punktuationen: "Anlamı belirsiz; belki de anlatılmak istenen, istencin tek bir varlık değil daha çok sürekli yükselen bir dürtüler federasyonu veya birliği olduğudur". [Kaufmann'ın dipnotu]

tehlikeyi, güçsüzlüğü anımsatır ona; gerçekten güç kaybettirir bu sırada”. Güç duygusu, güç istenci, yürekliliği, cesareti – çirkinle azalır, güzelle artar bunlar. Nedeni Nietzsche’ye göre bunun öncüllerin, içgüdüde bol miktarda birikmiş olmasıdır: “Çirkin olan, dejenerasyonun bir işareti ve belirtisi olarak anlaşılır: en uzaktan bile dejenerasyonu anımsatan, bizde ‘çirkin’ yargısını doğurur”. Öyleyse her tür tükenmişlik, ağırlık, yaşlılık, yorgunluk belirtisi, çözümlenin, çürümenin kokusu, rengi, biçimi, simgesel denecek kadar seyrelmiş olsa bile bizde “çirkin” değer yargısını doğurur. Bu durumda bir nefret çıkar ortaya ve kişi burada “kendi tipinin çöküşünden” nefret eder. “Türünün en derindeki içgüdüleriyle nefret ediyordur; bu nefrette ürperti, özen, derinlik, uzağı görüş vardır - nefretinin en derinden gelenidir bu” (Nietzsche, 2015f, s. 71-72). Nietzsche, Platon’a da atıfta bulunur bu konuda: “tüm güzellik (en tenselinden en tinseline) döllemeyi kışkırtır” (Nietzsche, 2015f, s. 73). Nietzsche’ye göre acıma, yaşam duygusunun gücünü artıran gerilim verici duyguların karşıtı bir duygu olduğundan, yani istenci zayıflatığından, onun çöküntü verici bir etkisi vardır. Bu nedenle de acıma ve Hristiyanlığı mahkûm eder. “Kişi, acıma duyduğunda, gücünden yitirir”, diyor (Nietzsche, 2014a, s. 12-13-14).

Nihayetinde şuraya varıyoruz: Her canlı varlık *daha fazla olmak* için elinden geleni yapar (Nietzsche, 2014b, s. 439). Çünkü yaşam, aslında güç toplama istencidir, yaşamın tüm süreçleri buna bağlıdır: hiçbir şey kendini *korumak* istemez, “her şey eklenecek ve toplanacaktır”. Yaşam, azami güç duygusu için çaba gösteren özel bir durumdur; aslında daha fazla güç için çaba göstermektir; “çaba göstermek, güç için çaba göstermekten başka bir şey değildir; *en temel ve en içsel şey hâlâ bu istençtir*” (Nietzsche, 2014b, s. 441):

“İnsan mutluluk için çaba göstermez, güç için, gücün artırılması için çaba sarf edilmektedir. Keyif [mutluluk/haz], sadece elde edilen güç duygusunun bir semptomudur, bir farklılığın bilincidir (keyif için çaba gösterilmez; ne var ki keyif, çaba gösterilen şeye ulaşıldığında keyif meydana gelmektedir: keyif tamamlayıcıdır, keyif güdü değildir)” (Nietzsche, 2014b, s. 439-440).

“Güç artışı” için çaba göstermek gerekiyorsa bu nasıl başarılabilir, peki? Nietzsche’ye göre haz ve rahatsızlık birbirine sıkı biçimde bağlıdır; birini olabildiğince edinmek isteyen, diğerini de olabildiğince edinmek zorundadır³². Kişi acısını azaltmak ve aşağı çekmek istediğinde, aynı zamanda sevinç duyma yetisini azaltıp aşağı çekmiş olur

³² “Keyif güç duygusunun bir engelle (daha da güçlüsü ritmik engeller ve direnişlerle) uyandırılmasından başka bir şey değildir—ki güç duygusu bu şekilde kabırır. Böylece bütün keyifler acıyı da kapsar. — Keyif çok büyükse, acıların oldukça uzun olması ve yayın gerilimi olağanüstü olmalıdır” (Nietzsche, 2014b, s. 417).

(Nietzsche, 2002b, s. 34-35). İnsanın her büyümesiyle birlikte, diğer yönü de büyür. Böylece “en yüce insan varoluşun *antitez* karakterini en güçlü şekilde temsil eder”. Sıradan bir insan ise böyle bir kişinin sadece ufacık bir kuytu köşesini temsil edebilir: “Küçük insanların birçok üzüntüsü, sadece güçlü insanların duygularında bir toplamı oluşturur”, diyor (Nietzsche, 2014b, s. 601). Öyleyse insan ancak **daha iyi ve daha kötü** olursa yücelir (Nietzsche, 2014b, s. 558).

Bu durumda güç artışını işaret ettiklerinden ani heyecanların hepsi [şefkat, öfke, intikam...] yararlıdır, kimileri doğrudan, kimileri dolaylı olarak; yine de yararlılık açısından herhangi bir değerler terazisi kurmak mümkün değildir (Nietzsche, 2014b, s. 583). Öyleyse karakter büyüklüğü, ani heyecanlara sahip olmamaktan değil, aksine onlara en yüksek derecede sahip olmak ve onları kontrol altında tutabilmekten oluşmaktadır (Nietzsche, 2014b, s. 582). Çünkü kişi ne kadar güçlü ise tutkularına da o kadar fazla özgürlük tanır. Nietzsche’ye göre büyük insan, “arzularının özgür oynama payı ve amacıyla bu muhteşem canavarları zorla hizmetine nasıl alacağını bilen daha büyük bir güç sayesinde büyüktür”. İyi insan ise “medenileşmenin her aşamasında zararlıların ve yararlıların bir kombinasyonudur ve insan türünün genel bilincinin bir dışavurumudur” (Nietzsche, 2014b, s. 584).

İnsan hayvanlara kıyasla kendi içinde fazlasıyla *aykırı* dürtüler ve itkiler büyüt müştür: bu sentez sayesinde dünyanın efendisidir. “En yüce insan, tahammül edilebilecek en büyük kuvvette en büyük dürtü çeşitliliğine sahip olacaktır” (Nietzsche, 2014b, s. 601). Bu yüzden de büyük insan, ona göre “*büyük gerilimli yayın*, özellikle zıtlıkların ve bu zıtlıkların neden olduğu duyguların varlığından dolayı” gelişebilir (Nietzsche, 2014b, s. 602). İnsan, doğanın güçlerine hâkim olmakla, kendi yabaniliğine ve şehvet düşkünlüğüne hâkim olur. Böylece arzular, itaat etmeyi ve yararlı olmayı öğrenmiş olur. Nietzsche’ye göre “insan öncesi insanla karşılaştırıldığımızda – olağanüstü bir güç miktarını temsil ederiz – ‘mutluluk’ artışını değil!” (Nietzsche, 2014b, s. 449).

Nietzsche, bilginin dahi istencin gücüyle ilişkili olarak artıp azaldığını düşünür. Güç istenci bir tür içinde ne kadar büyürse, bilgiye duyulan arzusu da o denli büyür. Böylece bir tür, başka bir türün efendisi olabilmek (ya da başka bir amaç uğruna) belirli bir miktar gerçekliği kavrar (Nietzsche, 2014b, s. 325). Öyleyse “hayat, sadece bir şeylere giden bir *araçtır*; gücün büyüme biçimlerinin bir dışavurumudur” (Nietzsche, 2014b, s. 449).

Nietzsche'ye göre her ne kadar hedef “bilinçte artış” değil de, *gücün artması* ise de bu artışa bilincin yararlılığı dâhil olduğundan bilinç zorunlu olarak artar (Nietzsche, 2014b, s. 453). “Yüreklilik nasıl büyüklüğü ölçüsünde ileri atılırsa, güç de tıpkı onun gibi büyüklüğü ölçüsünde *doğruya* yaklaşır. Zayıflar için, zayıflıklarının verdiği esinle, gerçekten korkup kaçmak, yani ‘ülkü’ nasıl bir zorunluluksa, güçlüler için de böyledir bilmek, gerçeğe ‘evet’ demek...” Bu durumda zayıflar hakikati yüklenemezler; bilmek dahi *güç* gerektirir: “Bilip bilmemek elinde değildir zayıfların: Yalansız edemez *décadent* dediğin, onun yaşamda kalma koşullarından biridir bu” (Nietzsche, 2003, s. 62).

1.3. EVRİM, DÜŞÜK TÜRLER ve YÜCE TÜRLER

Burada Darwin veya (Darwin ile sınırlı olmayan şekilde genel olarak) evrime değinmemizin nedeni, bu konudaki düşüncelerin Nietzsche'nin insan ve dolayısıyla üstinsan ile ilgili yargıları üzerinde etkili olmasındandır. Nietzsche, Darwinci değildir; hatta Darwin'in temel prensiplerinden olan “doğal seçim”³³ düşüncesinin tam tersini savunur. Üstinsan düşüncesi yüzünden kendisini Darwincilikle suçladıklarını söylüyor: “Bilgiç geçinen kimi büyük baş hayvan, beni onun [üstinsan] yüzünden Darwincilikle suçladı” diyor (Nietzsche, 2003, s. 51). Üstinsan güçlü olanı işaret ediyorsa, “doğal seçim” ilkesinden hareketle evrimin üstinsanın yararına işlemesi gerekir; hâlbuki doğa, Nietzsche'ye göre üstinsanın değil, sıradan olanın yararına işler.

Nietzsche'nin görüşlerinde evrim düşüncesinin izleriyle sıklıkla karşılaşırız: “Kendimizde bin yılların tortusunu taşıyoruz” ona göre. Nietzsche, evrimin ve böylece atalarımızdan aldığımız birçok şeyin duygu ya da düşüncemiz üzerindeki etkisinin farkındaydı: “Bizler, bireyden fazlasıyız: Zincirin tamamıyız hem de zincirin tüm geleceklerinin görevleriyle birlikte.” (Nietzsche, 2014b, s. 439). Birey olmak, zincirin tamamı olmaktır bu anlamda – herhangi bir halka olmak değil. Her birey, öyleyse sadece doğumla başlayan bir şey değildir; o evrimin tüm seyrinden oluşur (Nietzsche, 2014b, s. 250). Şöyle diyor bu konuda: “Biz ancak bizden önceki kuşakların tortusu, kalıntısı olduğumuzdan, aynı zamanda bu kuşakların yanlış davranışlarının, tutkularının,

³³ Doğal seçim'e göre belirli bir türde dış çevreye uyum konusunda daha elverişli özelliklere sahip olanlar, bu elverişli özelliklere sahip olmayan diğerlerine göre yaşama ve üreme şansları bakımından daha yüksektir ve bunun sonucu olarak genlerini yeni kuşaklara aktarabilirler.

yolsuzluklarının, hatta cinayetlerinin de tortularıyız, kalıntılarıyız; kendimizi bu bağlardan tümüyle koparmamız olanaksızdır.” Her ne kadar kendimizi bu bağlardan büsbütün koparmak olanaksız olsa da geçmişimizle bağları koparmak için onunla savaşa girip yeni bir içgüdü, ikinci bir doğa edinebiliriz Nietzsche’ye göre: “Bu durumda birinci doğamız etkisiz kalır” (Nietzsche, 2001b, s. 92).

Ego ya da birey zincirin tamamı, başka bir deyişle zincirin kendisiyse, *türler* de bu zincirlerin çeşitliliğinin ve kısmen benzerliklerinin sadece *soyut* bir düşüncesidir. Birey türler uğruna feda edilmez Nietzsche’ye göre (Nietzsche, 2014b, s. 433). İnsan da tür olarak ilerlememektedir; insan tür olarak başka herhangi bir hayvanla karşılaştırıldığında ilerlemeyi de temsil etmemektedir. “Hayvanlar ve bitkiler krallığı, en düşükten en yükseğe doğru gelişmez –aksine hepsi bir anda, tamamen düzensiz olarak, birbirinin üstünde ve birbirine karşı gelişirler.” (Nietzsche, 2014b, s. 435).

Nietzsche’ye göre “daha yüce tür”, ki bu “en zengin ve en karmaşık türler” anlamına gelir, çok daha kolay yok oluyor. Sadece en düşük türler, görünürde bir bozulmazlığı muhafaza ediyorlar. Yüce türlere, ancak çok nadiren erişilebiliyor ve üstünlüklerini zorlukla koruyorlar. Düşük türler ise uzlaşmacı ve kalıcılığa daha yatkınlar (Nietzsche, 2014b, s. 435-436). Nietzsche’nin “düşük türler” dediği *sürü*, arasından dejenere olup çıkanlara, söz gelimi suçlulara ve üstünden yükselenlere karşı kendini korumaya çalışır ve kendini her iki tarafta da savunur – (suçlular daha aşağı olanları, üstün kişiler daha yüksek olanları işaret eder). Öyleyse “sürünün eğilimi, durağanlık ve korumaya yönelik olup, içinde yaratıcı hiçbir şey yoktur” (Nietzsche, 2014b, s. 205). Daha yüce türler ise - insanlar dâhil- evrimin şanslı talihlileridir ve şansları değiştiği gibi kolayca yok olurlar. Bunlar her türlü çöküşe açıktırlar. Çünkü aşırı uçadırlar ve aşırı uçta olmak çöküş anlamına gelir. Dâhiler, yüce türler kalıtsal değildir. Ancak tür kalıtımsaldır; çünkü tür aşırı uçta olan bir şey değildir, “şanslı bir talih” değildir. Daha yüce tür “**kıyaslanamaz** büyüklükte bir bütünlüğü temsil eder— daha büyük bir koordine edilmiş toplamalar bütünü: böylece parçalanışı da kıyaslanamaz şekilde muhtemeldir. ‘Dahi’, mevcut en yüce *makinedir*— dolayısıyla da en kolay kırılabileni” (Nietzsche, 2014b, s. 435-436). Dolayısıyla Nietzsche [doğal] seçimin, Darwin’in savunduğunun tersi istikametinde olduğunu savunacaktır:

“İnsanın geniş kapsamlı alinyazılarını incelediğimde beni en çok şaşırtan şey, karşımda daima Darwin’in ve ekolünün bugün gördüğü veya görmek istediği şeyin: yani daha güçlü olan, daha iyi durumda olan lehine seçimin ve türün ilerlemesinin **tam tersini** görmek oluyor. Tam tersi hissedilmektedir: şanslı talihlilerin yok edilişi, daha gelişmiş türlerin yararsızlığı, vasat olanların, hatta vasatın altında olanların kaçınılmaz egemenliği. Bize insanın yaratıklar arasında neden bir istisna olduğu gösterilmediği takdirde Darwin ekolünün her yerde yanıldığına dair önyargıya eğilim gösteriyorum” (Nietzsche, 2014b, s. 436-437).

Sonuç olarak Nietzsche en ‘güçlü’ [sağlam] kişiliklerin tipin varlığını koruduğunu, daha ‘zayıf’ [kırılgan] olanların ise onun daha fazla geliştirilmesine yardım ettiğini düşünür. İnsan için de durum böyledir; yozlaşmanın, bozulmanın ya da fiziksel bir kusurun olduğu durumlarda, söz konusu “birey” genellikle diğer bakımlardan bu açığı kapatacak şekilde evrilir: “Tek gözü olan bir insanın daha güçlü bir gözü olur; kör biri içini çok daha derinden görür ve her koşulda daha keskin biçimde işitir.” Nietzsche bu durumda, Darwin’in “meşhur hayatta kalma mücadelesi”nin, bir bireyin ya da bir ırkın gelişimini ya da güçlenişini açıklayabilecek tek görüş açısı olmadığı sonucuna varır: “Her türlü ilerlemeyi esasen mümkün kılanlar, tam da daha narin ve özgür olan daha zayıf tiplerdir” diyor (Nietzsche, 2015b, s. 184). Ancak unutulmamalıdır ki bu “zayıflık” *narinlik* anlamındadır, yani “daha büyük bir koordine edilmiş toplamlar bütünü” ifade eder. Çünkü onun ‘gerçek zayıflar’, yani ‘sürü’ ile ilgili düşünceleri malumdur: “İnsan sevgimizin baş ilkesi, zayıfların yıkılıp gitmesidir” diyor; “üstelik onlara yıkılıp gitmeleri için yardım da edilmelidir” (Nietzsche, 2014a, s. 10).

Nietzsche’nin “en büyük günah da zayıflara acımadır; acıma güçlülerin, dâhilerin zararına zayıfları koruduğundan en büyük kötülüktür” (Nietzsche, 2014a, s. 10) türünden düşünceleri, ileride kimilerince ‘zayıfların’ öldürülmelerine meşruiyet sağlamak için yorumlanacaksa da nihayetinde onun “acıma”, “değer”, “iyi”, “kötü”, vb. konusundaki görüşlerinde (genellikle Darwin’in anladığının tersine) evrimin önemli bir yer tuttuğunu söylemek mümkün.

1.4. DUYGULAR ve AKIL

Nietzsche içgüdülere ve duygulara büyük önem verir, ama bu, daha önce de söylendiği gibi onun akli göz ardı ettiği anlamına gelmez. Duyular, duygular, içgüdü ve aklın

birbirleriyle veya güç istenci ile ilişkisi, bir anlamda akıl ve akıldışının ilişkisini işaret ettiği için önemlidir. Burada bunlar üzerinde duracağız.

Nietzsche'ye göre içgüdüsüz yaşam ya da (onun hastalık diye nitelediği) *akılcılık*, içgüdülerle savaşmak zorundadır; dekadansın formülü tam da budur. Kendisi ise “yaşam yükseldiği sürece, mutluluk eşittir *içgüdü*” diyecektir (Nietzsche, 2015f, s. 17). Çünkü “tutkuların köküne vurmak, yaşamın köküne vurmaktır” (Nietzsche, 2015f, s. 27-28). Bu “kök”le bağı sağlam tutmak, Dionysos ile bağı güçlü tutulmasıdır.

Güç istenci her şeyin temelinde olduğundan tüm dürtüleri ve duyuları güç istencine kadar takip etmek mümkündür ona göre: “Bir hayvanda tüm dürtülerini güç istencine kadar geriye doğru takip etmek mümkündür; aynı şekilde organik hayatın tüm fonksiyonlarını da bu tek kaynağa kadar geriye doğru takip etmemiz mümkündür” (Nietzsche, 2014b, s. 401). Kısacası “güç istenci” ani heyecanın en ilkel biçimidir ve tüm diğer ani heyecanlar bunun sadece gelişimleridir (Nietzsche, 2014b, s. 439).

Nietzsche'ye göre anlamaya en büyük katkısı olan duygumuz *korkudur*: “Korku insan hakkındaki genel bilgiyi aşktan daha fazla teşvik etti, çünkü korku başkasının kim olduğunu, ne yapabileceğini, ne istediğini tahmin etmek ister: Bu noktada yanılmak tehlikeli ve aleyhte olur”. Aşkta ise başkasını mümkün olduğu kadar güzel görmek ve onu mümkün olduğu kadar yüceltmek için gizli bir içtepi var: “Aşk için bu konuda yanılmak bir zevk ve avantaj olur ve böyle de yapar” (Nietzsche, 2013, s. 196). Korku olmadan insanlardan ve hayvanlardan zevk alamazdık ona göre. Çünkü “sevinç ve hoş bir hayret, nihayet gülünç olma duygusu duygudaşlığın sonradan doğan çocukları ve *korkunun* çok sonraki kardeşleridir” (Nietzsche, 2013, s. 115-116). Nietzsche, “korkaklığın derecesi zekâ ölçüsüdür”, diyor ve beyaz cildin oluşumunu dahi bununla ilişkilendiriyor: “Daha zeki olan ırklarda sık sık dehşete düşme ve sararma, sonuçta beyaz cildin oluşmasını sağlamış olamaz mı?” (Nietzsche, 2013, s. 176).

Sadece dürtüler, ani heyecanlar değil, tüm erdemler de güç istencine kadar götürülebilir³⁴. Erdemler, inceltilmiş birer tutku ve çoğaltılmış hallerdir Nietzsche'ye göre. Söz gelimi

³⁴ “En berbat veba bile bir gün kibrin elinden gitmesi kadar zarar vermez insana. Kibir ve bencillik olmadıkça nedir ki insan erdemleri? Lafı dolaştırmadan söylemek gerekirse, sadece adları ve maskeleridir kibrin ve bencilliğin” (Nietzsche, 2014c, s. 143).

insanın merhameti ve sevgisi, cinsel dürtünün³⁵, adalet ise intihar dürtüsünün gelişiminden başka bir şey değildir. “Şeref”i, benzer ve güç açısından eşit olanların tanınması olarak ifade eder Nietzsche (Nietzsche, 2014b, s. 189). Bilgi, duyu, hafıza ve içgüdüğü ise kendine mal etme ve fethetme dürtüsüyle ilişkilendirir: “Bilgi dürtüsü, kendine mal etme ve fethetme dürtüsüne kadar geriye doğru izlenebilir: **duyular**, hafıza, içgüdüler vs. bu dürtünün bir sonucu olarak gelişmiştir” (Nietzsche, 2014b, s. 282).

Bunlarla ilişkili olarak “değer” arzu ile ilişkilidir Nietzsche’ye göre: “Arzu, insanın arzu ettiği her şeyi büyütür; tatmin edilmediğinde bile büyümeye devam eder” diyor. Ona göre en büyük fikirler en şiddetli ve süresi en çok uzatılmış arzular tarafından yaratılanlardır. “Bir nesneye karşı arzumuz ne kadar büyürse, bu nesneye o denli değer veririz” (Nietzsche, 2014b, s. 231). Kısacası Nietzsche, duyguların erdemlere dönüştüğünü, başka bir ifadeyle erdemlerin dahi temelinde olanın duygular ve böylece “güç istenci” olduğunu düşünür.

Tüm dürtülerin ve duyguların güç istencine kadar geriye götürülebileceğini söylemiştik. Ancak güç istencinden duygulara giden yol, tüm tarih ve böylece evrim ile kat edilmiştir. Söz gelimi Nietzsche “duyguların arkasında bize duygular biçiminde kalıtım yoluyla gelmiş olan yargılar ve değerlendirmeler bulunur. Duygudan kaynaklanan ilham bir yargının torunudur -ve çoğunlukla yanlış bir yargının!”, diyor. Bu durumda Nietzsche’nin tabiriyle duygularımız dahi “bizim çocuğumuz değil!”, bize ait değil (Nietzsche, 2013, s. 37-38). Duygularımız kendilerinde atalarımızdan *yargılar* barındırırlar; bu durumda aklımıza veya deneyimimize değil de onlara güvenmemiz tartışmalıdır.

Duyularımız ya da duygularımız güç istencine kadar geri götürülebilse de (dünyayı kavramak açısından) güçlerinin yeterli olduğu söylenemez. Nietzsche, duygularımızın hapisanesinde olduğumuzu söylüyor: “Kulağımız bizi küçük bir alana hapseder, benzer bir şekilde dokunma duygumuz da. Hapishane duvarları gibi, her birimizin içine duygularını hapsettiği bu ufuklara göre dünyayı ölçer; bunu yakın, onu uzak, bunu büyük, onu küçük, bunu sert ve onu yumuşak diye adlandırırız. Bu ölçme işine duyumsama deriz.” “Bunların hepsi hatadır!” Nietzsche’ye göre, çünkü duygularımıza göre mesafeleri,

³⁵ Freud’un ve psikolojinin yararlanabileceği muazzam kaynaklar sunar Nietzsche.

sesleri ya da örneğin kokuları çok farklı duyumsayabilir ve böylece çok daha farklı değerlendirmelerde bulunabilirdik:

“Duyularımızın alışkanlıkları bizi duyumsamanın yalan dolanına sardı. Bunlar tekrar bizim bütün yargılarımızın ve ‘bilgilerimizin’ dayanağı. *Gerçek dünyaya* tümünden kaçış, sığınma ve *sızma yolu yok!* Ağımızın içindeyiz, birer örümcek olan bizler ve ne yakalarsak yakalayalım, ağımıza takıldan başka bir şey yakalayamayız” (Nietzsche, 2013, s. 94-95).

Bütün bunlar, duyularımızın ve aklımızın hapishanesinde dönüp dolaşırken ele geçirebildiğimiz ‘hakikat’ın fazlasıyla sınırlı olduğunu gösterir: “Büyük aklı olanların bile sadece beş parmak genişliğinde deneyimleri var, hemen onun yanında düşünüp taşınmaları son bulup, sonsuz boş uzamları ve aptallıkları başlar” (Nietzsche, 2013, s. 284).

Nietzsche’ye göre duygularımız ve duyularımız her ne kadar yetersiz olsalar da yine de elimizdeki en önemli kaynaklar onlar: “Söyleyebileceğimiz tek şey, en güçlü ani heyecanların, daha büyük güç kaynakları olmadığından, en değerli olanlar olduğudur” (Nietzsche, 2014b, s. 583). Burada belirtmemiz gereken Nietzsche’nin duyu, duygu, içgüdü ve akıl arasında en çok güvendiğinin içgüdü olduğudur: “Şimdiye dek keşfedilmiş tüm zekâ çeşitlerinin arasında ‘içgüdü’ en zekidir” (Nietzsche, 2001c, s. 130) diyor.

Toparlarsak Nietzsche’ye göre duyular ifade edildiği gibi dünyayı anlamamızda ilk ve en önemli kaynaklardan olsalar da onların hapishanesinde olduğumuz da bir gerçek. Duyular Nietzsche’nin tabiriyle “hiç yalan söylemezler. Onların tanıklığından [çok] bizim ne yaptığımızdır, yalanı asıl oluşturan; örneğin birlik yalanını, şeysellik, töz, süreklilik yalanını...” Peki, biz duyuların bize söylediklerini nasıl ‘yalan’a dönüştürebiliyoruz? Nietzsche’ye göre bunu “akıl” aracılığıyla yapıyoruz. Duyular sınırlı bir kavrayışı işaret ediyorlarsa da söz konusu kavrayış aklın aynasına düşmediği müddetçe doğruyu söyler, ancak akıl düşünceler aracılığıyla son sözü söyleme hakkını elinde bulundurduğundan kavranan gerçeği çarpıtır. Şöyle diyor bu konuda Nietzsche: “Duyular oluşu, yok oluşu, değişimi gösterdikleri sürece yalan söylemezler”, ancak “akıl” duyuların tanıklığını çarpıtmamıza neden olur (Nietzsche, 2015f, s. 20). Duyuların yalan söylemeyip duyguların ise (arkalarında kalıtım yoluyla gelen yargılar sebebiyle) yanlış olabileceği, duyu ve duyum arasındaki farklılığı işaret etmesi bakımından ayrıca önemlidir.

Akıl, Nietzsche tarafından en çok saldırıya uğrayanların başında gelir. Ona göre dünya hiç de Hegel'in sandığı gibi aklın hükümleriyle belirlenmez: “Akıl dünyaya nasıl geldi? Akılsız bir şekilde, rastlantı sonucu, kazara” (Nietzsche, 2013, s. 99). Rastlantı sonucu bir parça akıl karışmışsa her şeye, şeyleri ve ‘gerçekleri’ salt aklın tahakkümünden kurtarmak gerekir. Bir anlamda ‘hakikat’e yaklaşıırken (Heidegger’in de daha sonra yapacağı gibi) işin içine duyguları ve içgüdüyü de katmalıyız. Akıl yetersizse, bu onun narinliğini ve dolayısıyla sonradan ortaya çıktığını işaret eder. Aklın evrendeki ve zamandaki o anlık parıltısını ve ortadan kalkışını (en azından ortadan kalkma ihtimalini) şöyle vurgular Nietzsche:

“Sayısız güneş sistemleriyle parlayan evrenin ücra köşesinde bir zamanlar üzerinde akıllı yaratıkların bilgiyi icat ettikleri bir yıldız vardı. Bu, dünya tarihinin en kibirli ve en yalancı anydı, ama yine bir andı. Doğanın birkaç nefesinden sonra taş kesildi o yıldız ve akıllı yaratıklar ölüp gitti” (Nietzsche, 2015a, s. 12-13).

Aklın evrende (tıpkı deha gibi) sağlam temellerden yoksun ve bu kadar ‘narin’ olması, onun oluş dünyasında olmasıyla alakalıdır. Nietzsche’ye göre her şey gibi akıl da *oluş* halindedir ve öyleyse gelişecek ve aşılabacaktır. “Bilinç, organik alanın en son ve en geç gelişim ürünüdür; dolayısıyla en bitmemiş, en zayıf durumdadır”, diyor. Aklın bu bitmemişliği, onun içgüdülere göre zayıflığını gösterir. Çünkü içgüdüler arasındaki koruyucu birlik, bilinçtekinden çok güçlüdür. Dolayısıyla aklımız değil, içgüdülerimiz sayesinde yok olmaktan kurtulabiliyoruz. Hatta Nietzsche’ye göre içgüdülerdeki birlik ve mükemmellik olmasaydı bilinç diye bir şey de olmazdı: İnsan, “belki de daha güçlü bir olasılıkla bilincine kavuşmadan çoktan yok olup gitmiş olacaktı”.

Nietzsche’ye göre bilinci insanın merkezinde duran çekirdek olarak düşünmek; onun kalıcı, ebedi, en sonda ve en başta olan ne varsa ondan geldiğini düşünmek hatadır. Bilinç, verilmiş, belirlenmiş, belli bir büyüklük değildir. O mükemmel değildir. “Onun gelişimini, belli aralıklarla oluşumunu yadsırız!”, diyor. Dolayısıyla akıl, en üst dereceye, ancak içgüdüsel kılınırsa gelebilir: “İnsanın bir görevi var, *bilgiyi bir araya getirici bütünlüğe ulaştırmak ve içgüdüsel kılmak*.” (Nietzsche, 2002b, s. 33-34).

Görüldüğü gibi Nietzsche, aklın dahi içgüdüsel kılınması gerektiğini düşünüyor, ancak ona göre insanlık tam da bunun tersi istikamette ilerlemekte ve yaşamın duygu, içgüdü ve *istençle* bağı yitirilerek her şey *akla* ve böylece *çözülüşe* doğru ‘akmakta’. “Her şey

olmaya gelmiştir, değişkendir, sabit değildir” ve insanda her şey ona göre, tek bir yöne doğru akmaktadır. Duygular körelip, bir akıl varlığı ortaya çıkacaktır:

“Sevme, nefret etme alışkanlığı hâlâ içimizde geçerliliğini koruyabilir, ama giderek artan bilginin etkisi altında giderek daha zayıf hale gelecektir. Yeni kavrama, sevmeme, nefret etmeme, göz yumma alışkanlığı içimizdeki aynı toprağa yavaş yavaş tohumlarını serpmektedir ve muhtemelen birkaç bin yıl içinde, insanlığa bilge, masum bir insan ortaya çıkarma kudretini kazandıracak kadar güçlü olacaktır” (Nietzsche, 2015b, s. 99).

Akla doğru bu türden bir ‘akışı’ sadece duygularda değil, duyularda ve hatta bedende dahi takip etmek olanaklıdır Nietzsche’ye göre: Göz ve kulak düşüncelere ne kadar açık hale gelirse, duygusuzlaşacağı sınıra da o kadar yaklaşır; haz yerinden edilip beyne sürülmekte, duyu organları bizatihi sönükleşip zayıflamakta, sembolik olan var olanın yerini giderek daha fazla almaktadır (Nietzsche, 2015b, s. 170-171).

Nietzsche her ne kadar bunları söylüyorsa da tam zıddı istikamette söylediklerine de tanık oluruz. Sözelimi her şey ona göre daha yetersiz olduğunu düşündüğü *akla* doğru hareket ediyorsa da kimi zaman duyuları daha keskinleştirmeyi umut ettiği de olur: “Nasıl da hassas gözlem aletleridir duyularımız! Bugün bilimde, duyuların tanıklılığını kabul etmeye karar verecek kadar ilerideyiz -onları daha da keskinleştirmeyi, silahlandırmayı, sonuna dek düşünmeyi öğrenecek kadar” (Nietzsche, 2015f, s. 21).

Nietzsche aklın duygu ile ilişkisini yitirmesi durumunda (Kant’ta deneysel olarak koşullanmış aklın kuruntuya düşmesini çağırıştırır şekilde) kurgusal olana *sıçrayacağını* ve böylece yanlışa düşeceğini, öyle ki aklın, hakiki olanın yerine kurgusal olanı gerçek kabul edeceğini ifade eder. Nietzsche bu anlamda kurgulanan, tasarlanan tüm kavramlara en büyük darbeyi vuran kişidir: “Tanrı öldü” bizatihi bu türden bir yargıdır. O yaşamın derin özüne bakarken ben, özne, ide, bilinç veya tanrı gibi kavramların yalnız birer kurgu, birer ‘ad’ olduğunu ve sabit, gerçek bir varlıkları olmadığını savunur. Halbuki yaşamla bağı kurmak için duygulara, güç istencine bağlı kalmak gerekir: “Duyularımıza ve onlara duyduğumuz inanca sıkıca sarılmak istiyoruz – ve sonuçlarını sonuna kadar düşünüyoruz! Felsefenin tensel olmayışı bugüne kadar insanın en büyük duyarsızlığıdır” (Nietzsche, 2014b, s. 637).

Nietzsche’ye göre dünyayı düşünceyle mantıklı kılmaya çalışmak, bizatihi hayat tarafından engellenir her defasında. Çünkü onun deyişiyle “usauyarlık” yoktur şeylerin temelinde: “Dünya bize mantıklı görünüyor, çünkü onu biz mantıklı yaptık” (Nietzsche,

2014b, s. 344) diyor. Şimdiye kadar “güç istemi”nin hayata boyunduruk vurma, onun başını eğme, *tüm varlığı düşünülebilir kılmaya* yönünde bir çaba olduğunu ifade eder. Ama bu olanaksızdır. Hayatın kendisi bir ırmak gibidir, bu türden bir güç istemini parçalayıp atar:

“Irmak değildir, iyi ile kötünüzün sonu değildir sizin tehlikeniz, ey en bilge kişiler: o istemin kendisidir, güç istemidir, – o bitmez tükenmez, doğurgan hayat istemi.”

En bilge kişiler için tehlike güç isteminin kendisidir, çünkü güç istemi tükenmez, doğurgan hayat istemidir ve *varlığı tümünden düşünülebilir kılmaya olanak tanımaz* (Nietzsche, 1998, s. 137-139).

Nietzsche’ye göre düşüncenin yalnızca *varlığı* tanımak değil, onu *düzene sokabileceğini* kabul etmek de çılgınlıktır (Nietzsche, 2002a, s. 139). Bu anlamda o, Parmenides’in görüşlerinin tam karşısını savunur. Düşünmenin ‘ürünlerinin’ kurgu olduğunu ve böylece ona şüpheyile yaklaşmak gerektiğini şöyle ifade ediyor: “Parmenides, insan ‘olmayan bir şey hakkında düşünemez’, demiştir; biz diğer uçtayız ve şöyle diyoruz: ‘Hakkında düşünebildiğimiz şey, mutlaka bir kurgu olmalıdır’.” (Nietzsche, 2014b, s. 354). Çünkü düşünce, dünyayı önce “bir şeylere”, kendisiyle *özdeş* olan bir şeylere dönüştürmemiş olsa, bilgi diye adlandırabileceğimiz hiçbir şey olmazdı. Düşünce dünyayı kendisiyle *özdeş* olana dönüştürmüşse dünyayı bir anlamda Schopenhauer’un *tasarımına* dönüşmüştür ve öyleyse dünya artık kendi hakikatinden uzaklaştırılmış, bir kurguya indirgenmiştir. Nietzsche bu açıdan baktığından, “sadece düşünce olduğu için gerçek olmayan bir şeyler de vardır”, diyecektir (Nietzsche, 2014b, s. 374).

Bütün bunların bir sonucu olarak Nietzsche, “düşünüyorum, öyleyse varım” yerine “yaşıyorum, öyleyse düşünüyorum³⁶”u tercih eder. Çünkü insan ona göre boş bir düşünce varlığı değildir (Nietzsche, 2001b, s. 162) ve öyleyse yaşam, bilgiye egemen olmalıdır: “Yaşam daha yüksek ve egemen olan bir güçtür, çünkü yaşamı yok eden bilgi, kendi kendisini de ortadan kaldırmış olacaktır. Bilgi yaşamı şart koşar.” (Nietzsche, 2001b, s. 164). Dolayısıyla nihai olarak Nietzsche’nin akla karşıt olmaktan çok aklın zayıflığına, yetersizliğine dikkat çektiğini ve dünyayı kavramak için akıldan daha derin ve açık bir kavrayışı olanaklı kılan duyguları ve içgüdüleri yeğlediği (en azından aklın onlarla bir bütün olarak göz önünde bulundurulması gerektiğini savunduğu) söylenebilir.

³⁶ “Vivo, ergo cogito”.

1.5. BEN ve ZORUNLULUK

Nietzsche'nin sistematik bir düşüncesinin olmadığı, görüşleri arasında bağlantı kurmanın zor olduğu söylenir; bizse aynı yerden yola çıktığımızda farklı bir sonuca varıyoruz: Nietzsche'nin sistematik bir düşüncesi yoksa da tüm düşünceleri birbiriyle fazlasıyla bağlantılıdır. İşte bu yüzden onları belli ayrımlar çerçevesinde bir araya getirmek zor oluyor. Çünkü o “oluş”tan bahsettiğinde güç istenci, duygular, akıl, ben, üstinsan gibi birçok önemli kavramdan da neredeyse aynı anda söz eder. Buna rağmen Nietzsche'yi daha anlaşılır kılabilmek adına, elden geldiğince ayrımlara başvurarak ondaki *insanı* nedensellik ve zorunluluk bağlamında ‘tanımaya’ çalışacağız.

Nietzsche insanın kendisini tanımasının imkânsızlığını şöyle işaret eder: “Bilimin Tümü ‘Kendini Tanı’ Demektir. — İnsan ancak bütün nesneleri tanıdıktan sonra kendini tanımış olacak. Çünkü nesneler insanın sadece sınırlarıdır.” (Nietzsche, 2013, s. 46). Öyleyse baştan kabul etmek gerek, kişinin “kendini tamamen tanımasının olanağı yok”, hem bu (Kierkegaard, Nietzsche ve Heidegger gibilerinin sayesinde) uzun süredir bilinmekte. İnsan belli bir ‘şey’ değilse ve onu mutlak anlamda “ele geçirmek” olanaklı görünmüyorsa, bu dünyanın bir akış içerisinde ve dolayısıyla *oluş* halinde olmasından kaynaklanır kuşkusuz.

Nietzsche'ye göre fikirlerin katılığından kurtulmak için tıpkı hayatın kendisi gibi ‘ruhu’ da “akış” vaziyetinde tutmak gerekir ve böylece kişi “genelde fikirlere değil, yalnızca kesinliklere ve aklında dikkatlice ölçülen *olasılıklara* sahip olacaktır” (Nietzsche, 2015b, s. 350). Olasılıkların, rastlantının, akışın ve nihayetinde *oluşun* çocuğu olan insan için bir sınır yoktur şüphesiz, öyleyse bir öz de yoktur –oluşun özü olan değişimi saymazsak!

Oluşun özü değişimse Nietzsche'nin özgürlüğü savunduğu düşünülebilir; ancak tam tersi söz konusudur: Her şey zorunlulukla gerçekleşir ve yenilik yoktur bu oluşta; zorunluluğun olduğu bir dünyada güç de sınırlı olduğundan yenilik olanaklı değildir ve öyleyse her şey *ebedi* olarak tekrarlanır. Anlaşılan “ebedi tekerrür”, böyle bir mantık yürütmeye yola çıkan Nietzsche'nin düşüncesinde zorunlu olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla insan özgür değildir. Her şey ebedi olarak (nedensellik gereği) insan için ve dünya için tekrarlanacaktır.

Nietzsche'nin “zorunluluk” ve “rastlantı” ile ilgili düşünceleri kafa karıştırıcı olabilmektedir. “Rastlantı göğü durur her şeyin üstünde” dediğinde onun, zorunluluğun olmadığı bir dünyadan söz ettiğini düşünebiliriz:

“Rastlantı göğü durur her şeyin üstünde, suçsuzluk göğü, tehlike göğü, umursamazlık göğü.”

“Rastlantı” – yeryüzünün en eski soyluluğu: geri verdim onu her şeye, her şeyi ben amaç tutsaklığından kurtardım.

“Nesnelere buyruk yürüten, nesnelerle isteyen sonrasız bir İstem yoktur.”

“Her şeyde olmayacak tek şey vardır, - usauyarlık!”

“Bir parça us, besbelli, yıldızdan yıldıza serpilmiş bir bilgelik tohumu, - bu maya karışmış her şeye: delilik uğruna, her şeye bilgelik karışmış!

Doğrusu, bir parça bilgelik olabilir; ama şu kutlu güvenliği buldum her şeyde: rastlantının ayaklarıyla hora tepmeyi yeğ tutuyorlar.

Ey üstümdeki gök! Ey tertemiz, yüce gök! Senin tertemizliğindir bence, sonrasız bir us – örümceğinin, us – ağının olmaması: -

-Bence tanrısal rastlantıların hora teptiği yer olman, bence tanrılar masası olman, tanrısal zarlarla oyuncular için!” (Nietzsche, 1998, s. 195).

Buradaki “rastlantı”nın ilk bakışta, Nietzsche'nin hep savunageldiği “zorunluluk”la çeliştiği akla gelebilir. Ancak Nietzsche'nin kendisiyle çeliştiğini söylemek için acele etmemek gerekir. Kuşkusuz Nietzsche bir yanılsa düşmemek için “mantığa sonuna kadar sadık kalmaya” çalışan biri değildir. Mantık için düşüncesinin ‘fakirleşmesine’ razı olmayacağı tahmin edilebilir. Ancak yine de Nietzsche'nin düşüncelerinin çelişkili olduğunun ifade edilmesinde, onun anlaşılmadığı zaman çelişkiye düştüğü şeklinde yorumlanmasının da payı vardır³⁷.

Rastlantı ve zorunluluk arasındaki ilişki de bu türden bir yoruma mahal verir. Ancak buna karşı onların şu şekilde uzlaştıkları savunabilir: “Rastlantı – yeryüzünün en eski soyluluğu, geri verdim onu her şeye, her şeyi ben *amaç* tutsaklığından kurtardım” ifadesindeki kilit sözcük “amaç”tır. “Amaç tutsaklığı”nın olmaması, *rastlantıyı* işaret

³⁷ Bir düşünürün çelişkili fikirlerinin olması olağandır. Hiçbir düşünür sonuna kadar mantığa sadık kalmaz. İlla bir yerde bir açık verir. Çünkü aklın kendisi ne mutlak kesinliklerin kaynağı ne de düşünceler hakikatin dile gelişidir. Sözgelimi Nietzsche'nin sözleri arasında kafa karışıklığına neden olan o kadar çok ifade vardır ki, bunları çelişki diye bir tarafa atmak, işin kolayına kaçmak olur. Nietzsche'yi anlamak adına onun düşünceleri arasındaki bağlantılara odaklanmak gerekiyorsa da söz konusu düşünceler arasında ‘çelişkiler’ olduğunu söyleme konusunda ihtiyatlı davranmak gerekir. Nedensellik, rastlantısallık ve zorunluluk ile ilgili görüşleri bu dikkati gerektiren en önemli kavramlardandır.

eder diye değerlendirebilirsek, onun sözleri de daha iyi anlaşılır. Ki böylece oluşun ve dünyanın ve nihayet insanın bir amacının olmadığı ifade edilebilir. Dolayısıyla Nietzsche’de “rastlantı göğü”, zorunlulukla değil, amaç ve “usauyarlık” ile ilgilidir. “Nesnelere buyruk yürüten, nesnelerle isteyen sonrasız bir İstem yoktur” ifadesi, dünyanın kökeninde bir ereğin olmadığı ve öyleyse “tanrının öldüğü” yargılarıyla ilgilidir. Bununla dünyada “usla belirlenmemiş” bir devinimin olduğu imlenmektedir. Ne tanrısal bir istemenin ne de mutlak aklın yönlendirdiği bir dünyadır karşımızdaki. Bu anlamda dünya, “amaç tutsaklığı”ndan kurtulmuşsa o, tamamen suçsuzdur. Suçsuzluğu böylece amaçsızlıktan ve zorunluluğun bir amaç olmaksızın (“bir güç canavarı”ymışçasına) devinmesinden ileri gelir. Nietzsche “rastlantı” derken böyle bir amaçsızlığı, usa-uyamazlığı kast etmiştir ve öyleyse bu rastlantı göğünün altında her şey suçsuzca ve usla yönlendirilmeden *zorunlulukla* gerçekleşir, diyebiliriz.

Görüldüğü gibi Nietzsche’nin düşüncesinde hâkim olan unsurlar, hayatın bir zar oyunu, dünyanın göğünün rastlantı olmasıdır. O, usun değil, usdışının hâkim olduğunu düşünür. Ama bu her şeyi usdışına havale ettiği anlamına da gelmez: “Derindir dünya: - daha derin, gündüzün düşündüğünden. Her şey söze dökülmez gündüzün önünde!” diyor (Nietzsche, 1998, s. 195-196). Öyleyse şunu söyleyebiliriz Nietzsche için: us vardır, ama “derindir dünya, ustan daha derin”.

Nietzsche’nin zorunluluk ve rastlantı ile ilgili düşüncelerini genel olarak bu şekilde ifade ettikten sonra bunların üstinsan, bengi dönüş, özgürlük, vb. ile ilişkisi üzerinde tartışmak onun fikirlerinin daha anlaşılır kılınması açısından yararlı olacaktır. Söz gelimi “nedenselliğin hüküm sürdüğü bu *oluş* dünyasında *üstinsan* savunulabilir mi?” sorusu kendisini dayatan sorulardan biridir. Çünkü burada da yine zorunluluk ve rastlantı arasındaki ‘uzlaşmazlığa’ benzeyen türden bir sorun olduğu varsayılabilir: Bu dünyada zorunluluk geçerliyse üstinsanı, daha doğrusu üstinsana giden yolu salık vermenin bir gereği var mı? Çünkü üstinsan ya zorunlulukla kendiliğinden ortaya çıkacaktır ya da ortaya çıkmasının hiçbir olanağı yoktur. Dolayısıyla zorunluluğun olduğu yerde herhangi bir *amaç* ortaya koymanın bir anlamı da yoktur. Bu türden düşüncelere karşı ancak şunlar söylenebilir: “Zorunluluk olan yerde duygular, akıl ve anlam varsa bir erek ortaya koymanın bir anlamı da vardır. Dolayısıyla Nietzsche’nin üstinsanı ileri sürmesi zorunludur; üstinsanlar Zerdüş’tün çocukları oldukları gibi zorunluluğun da çocuklarıdır –her şey gibi!”.

Üstinsan ile zorunluluğun bir arada oluşu bu şekilde açıklansa dahi bu defa “peki, üstinsan ile bengi dönüş arasında bir çelişki yok mu? Nietzsche, üstinsanı bengi dönüşün olduğu yerde hangi hakla savunabiliyor ki?” diye düşünülebilir. Kuşkusuz bengi dönüş nihayetinde nedensellikte birlikte olanaklıdır. Buna karşı “benig dönüş” ve “nedensellik” üstinsanı da (daha önce de söylendiğı gibi amaçsızlığı işaret eden) ‘rastlantıyı’ da olanaksız kılmaz diyebiliriz. Çünkü durum, hangi açıdan bakıldığına göre değişir: “Bengi dönüş”te Nietzsche ebedi bir şekilde üstinsanı tekrar tekrar savunacak ve üstinsanlar gelecekse şayet, bu sonrasızca tekrarlanacaktır.

Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere zorunluluğun dünyasında özgürlük yoktur Nietzsche için. “İnsan, en son hücreğine kadar zorunluluğun içindedir ve tamamıyla bağımlıdır” (Nietzsche, 2015a, s. 70). Öyleyse hiçbir karakter sıçramalar yapmaz, sıçramalar yapıldığı sanılan yere bakıldığında bağlantı noktaları görülecektir illa (Nietzsche, 2014c, s. 103-104). Bu konudaki görüşleri gayet açıktır Nietzsche’nin: “Bir şelaleye baktığımızda, dalgaların sonsuz kıvrılmalarında, kovalamacalarında ve kırılmalarında irade özgürlüğünü ve seçme özgürlüğünü gördüğümüzü sanırız” ama hepsi gereklidir. Her hamle Laplace’ın Şeytanında³⁸ olduğu gibi matematiksel olarak hesaplanabilir. Laplace gibi Nietzsche de “eğer dünyanın çarkı bir an için dursa ve bu duraksamadan faydalanabilecek her şeyi bilen ve hesaplayan bir kavrayış var olsaydı, her varlığın geleceğini olabilecek en uzak zamanlara dek açıklayabilirdi ve bu çarkın geçeceği her yolu tanımlayabilirdi” diyor (Nietzsche, 2015b, s. 97). Bu durumda *isteme* dahi özgürce gerçekleşmez. Nietzsche’ye göre “istemek” de sonuna kadar zorunluluğun içine batmıştır; isteme nedenselliğın dışına çıkamaz:

“Güneş doğduğu anda odasından çıkıp, ‘güneş doğsun istiyorum’ diyene ve bir tekerleğı durduramayıp, ‘onun dönmesini istiyorum’ diyene ve güreşte yere fırlatılıp ‘burada yatıyorum, ama burada yatmak istiyorum!’ diyene güleriz. Ama bütün kahkahalara rağmen! ‘İstiyorum’ sözünü kullandığımızda bu üçünden başka bir şey mi yaparız?” (Nietzsche, 2013, s. 100).

Anlaşılan zorunluluğun elinden kaçan bir şey yok, hiçbir yerde özgürlüğü bulamadık, ama en azından düşünce alanı özgürlük alanı olamaz mı? Hayal gücümüz ve düşüncemiz oradan oraya ‘sıçrar’ durur, elimiz kolumuz mekânda ve zamanda bağılyken, düşüncede

³⁸ Bilim tarihinde, ilk defa 1814 tarihinde Pierre-Simon Laplace tarafından bilimsel determinizmi ifade etmek için ileri sürüldü. Determinizme göre eğer biri (Şeytan, kötü bir ruh) evrendeki bütün atomların herhangi bir zamandaki kesin konumunu ve momentini bilirse onların geçmiş ve gelecek değerlerini de klasik mekaniğın yasalarına göre hesaplayabilir.

bizi tutan bir engelle ‘karşılaşmayız’. Nietzsche düşüncede de özgürlüğün olmadığını söyleyecektir kuşkusuz. Çünkü ona göre düşünce diyarı *temel* değildir, başka bir deyişle bilinç ve düşünce çok sonradan ortaya çıkmışlardır. Bilinç sadece bir yüzeydir (Nietzsche, 2003, s. 45): Onun deyişiyle düşünceler diyarı “sadece bir yüzeysellik ve yetinme diyarıdır” (Nietzsche, 2013, s. 100). Ve tümü de nedenselliğin temelinde oynar durur:

“Yapabileceğimiz ve yaşayabildiğimizden çok daha fazla şey düşünebiliriz... yani düşüncemiz yüzeysel olup, yüzeyden memnundur, yüzey olduğunu fark bile etmez. ... Susuz kalan kimsenin suyu yoktur, ama düşünce imgeleri daha kolay temin edilebilecek bir şey yokmuş gibi onun gözünün önüne hep su getirirler... aklın yüzeysel ve kolay memnun edilen türü gerçek acı veren ihtiyacı anlayamaz ve kendisini buna rağmen üstün hisseder: Daha fazla yapabildiğinden, daha hızlı koştüğundan gururlanır... ve böylece düşünceler diyarı, yapma, isteme ve yaşama diyarıyla karşılaştırıldığında, özgürlük diyarı olarak ortaya çıkar: Aslında; belirttiğimiz gibi, sadece bir yüzeysellik ve yetinme diyarıdır” (Nietzsche, 2013, s. 100).

Özgürlüğü ne istemede ne düşünmede bulabildik; besbelli duygularımıza baktığımızda da özgürlüğü bulamayacağız. Peki, suçluluk bilinci, pişmanlık, tedirginlik gibi hisleri nasıl hissedebiliyoruz; neden sorumluluk hissediyoruz? Schopenhauer “belli eylemler beraberlerinde bir tedirginlik duygusu (bir suçluluk bilinci) getirdikleri için, sorumluluk var olmak zorundadır” der (Schopenhauer, 2005, s. 60). Oysa Nietzsche’ye göre “bir kişi hiçbir şeyden sorumlu tutulamaz – ne varlığından ne nedenlerinden ne eylemlerinden ne de o eylemlerin sonuçlarından”. Eylemden sonra gelen bir tedirginlik hiç de rasyonel değildir, çünkü söz konusu eylemin zorunlu olarak meydana gelmek zorunda olmadığı gibi hatalı bir varsayıma dayanır, diyor. Bu yüzden insanlar özgür oldukları için değil, kendilerini özgür olarak kabul ettikleri için, pişmanlık ve vicdan azabı yaşarlar. Bu tedirginlik ortadan kaldıracabilecek bir alışkanlıktır; pek çok insan onu gerçekten hissederken pek çok insan için de bu alışkanlık hiç de mevcut değildir. Dolayısıyla da “hiç kimse eylemlerinden, hiç kimse yapısından sorumlu değildir³⁹” diyebilmektedir Nietzsche (Nietzsche, 2015b, s. 60-61).

*

Nietzsche’nin ifadelerine baktığımızda onun her yerde zorunluluğu gördüğünü söylemiştik. Ancak Nietzsche’nin “daha güçlü olan istenç, daha güçsüz olanı yönlendirir.

³⁹ Her şey zorunlulukla meydana geldiğinden “sorumluluk” kavramı boş bir kavramdır.

İstencin istenç üzerindeki nedensellik türü dışında kesinlikle başka bir nedensellik yoktur” (Nietzsche, 2014b, s. 417) sözleri, onun burada ifade edilen nedensellik dışındaki herhangi bir nedenselliği kabul etmediğini düşünmemize yol açabilir. Yukarıda Nietzsche’nin “özgürlük”, “bengi dönüş” gibi konular dâhil olmak üzere tüm dünyanın zorunlulukla işlediğini düşündüğü ifade edilmişti. Bu durumda Nietzsche “zorunluluk” ve “nedenselliği” birbirinden bağımsız mı düşünüyor? Yoksa o tüm dünyayı ve insanı güç istenci olarak gördüğünden “daha güçlü istencin daha güçsüz olan üzerinde nedenselliği” olduğunu düşünmekle, nedenselliğin en temelde devrede olduğunu farz ederek zorunluluğun bu şekilde her şeye sirayet ettiğini mi kabul ediyor?

Nietzsche’nin nedenselliğe bu türden bir karşı çıkışına, “güç istencini temel olarak görmekle ondaki nedenselliğin her şeye sirayet ettiği” yönündeki bir karşılık verilebilir kuşkusuz. Ancak bunun dışında onun “nedensellik” derken Hume tarzındaki bir kavramı işaret ettiği de ileri sürülebilir. Şöyle ki Nietzsche’nin nedenselliğe bu türden karşı çıkışı, onun “bilinç”, “özne”, “ben” gibi kavramların *varlığını* yadsımasına benzer. Böylece Nietzsche’nin hiçbir yerde Hume’un da işaret ettiği tarzda bir nedenselliğin söz konusu olamayacağını düşündüğü söylenebilir. Hume şöyle diyordu: “değişime ilişkin herhangi bir nedenin bize görünmez olduğu yerde nedenselliğin olduğunu ileri sürüyoruz” (Hume, 2009, s. 345). Nietzsche de işte buna benzer “duyguların ve düşüncelerin ardışıklığı, bir nedensel zincirle bağlantılı değildir” der: “Bilinç bize asla neden ve etki örneği vermemiştir” (Nietzsche, 2014b, s. 345). Tüm bunların sonunda “daha güçlü istencin daha güçsüz olan istenç üzerindeki nedensellik türü dışında kesinlikle başka bir nedensellik yoktur” ifadesine dayanarak, Nietzsche’nin “bağlantı noktaları” şeklinde diye ifade edilebilecek ve zorunluluğu ‘sağlayan’ nedenselliğin güç istencinde olduğunu, ancak kavram olarak nedenselliğin ise tıpkı özne ve tin kavramlarındaki gibi var-olmadığını düşündüğü söylenebilir.

“Zorunluluk”, “nedensellik” ve “rastlantı” gibi konularda karşılaştığımız zorlukları yukarıdaki gibi aşmaya çalışırken Nietzsche’nin duyum ve düşüncelerin “meydana gelmediği” yönündeki yargılarıyla karşılaştığımızda, kendimizi bir anda daha büyük bir zorluğun içerisinde buluruz. “Düşünme” *meydana gelmez*: düşünme, “sürecin içinden bir elementin seçilip, kalanlarının yok edilmesinden oluşan tamamen *keyfi* bir kurgu; anlaşılabilirlik amacıyla yapılmış suni bir düzenlemedir” diyor (Nietzsche, 2014b, s. 322). Nihayetinde Nietzsche, özgürlüğe sonuna kadar itiraz edip, içsel dünyanın dahi

zorunlulukla işlediğini söylemesine rağmen *düşüncelerde* nedensel bir bağlantının ‘olmadığını’, düşüncenin meydana gelmeyip *keyfi* bir şekilde ortaya çıktığını söyler.

Nietzsche’ye göre “hakkında *bilinç sahibi* olduğumuz şeyler *uçtaki* bir fenomendir, bir sondur ve hiçbir şeye neden olmaz; *bilinçte birbirini takip eden* her *fenomen* tamamen *atomiktir*”. Aynısı *keyif* (haz) ve *acı* için de geçerlidir: “Keyfin ve acının tepkilerin nedeni olduğuna ve keyifle acının amacının tepkilere neden olmak olduğuna inanıyoruz. Binlerce yıl boyunca keyif ve keyifsizlikten kaçınma, her eylemin güdülerini olarak ileri sürülmüşlerdir. Hâlbuki ‘keyif ve keyifsizlik’ tepkilerin nedeni değildir”. Nietzsche bizim “sanki düşünmekten, hissetmekten, istençli olmaktan başka hiçbir şey gerçek ve etkili değilmiş gibi!” dünyaya yaklaştığımızı söylüyor (Nietzsche, 2014b, s. 323-324).

Daha önce de ifade edildiği gibi tüm duyguların, hatta erdemlerin “güç istenci”ne kadar geri götürülebileceğini söylemişti Nietzsche⁴⁰ (Nietzsche, 2014b, s. 189). Peki, eğer düşünme meydana gelmiyorsa ve düşünme ile güç istenci arasında nedensel bir bağlantı kurulamıyorsa, başka bir deyişle düşünme *keyfi* ise düşünme ile güç istenci arasında nasıl bir bağ kurulabilir ki?

Nietzsche’nin deyişiyle düşünce ve duyum (keyif ve acı nihayetinde birer duyumdur) uçtaki fenomenler olduğundan onların ötesine geçemiyorsak, onların türetilmeyeceğini, meydana gelemeyeceğini söyleyebiliriz: “Düşünce, tıpkı duyumlar gibi türetilemez; ne var ki bu, başlangıçta var olduğunun veya ‘kendi içinde varlığının’ kanıtı değildir! Bildiğimiz tek şey, bunun ötesine geçemediğimizdir, çünkü *düşünce* ve *duyum* dışında hiçbir şeyimiz yoktur” (Nietzsche, 2014b, s. 374). Peki, Nietzsche’nin kendisi daha önce nasıl onların ötesine geçip tüm *duyguların* güç istencine geri götürülebileceğini öne sürebilmiştir?

Meseleyi anlamak için öncelikle bazı şeyleri ayırmak ve belirginleştirmek gerekir. Duyum, duygu ve düşünce derken dikkatli davranmazsak işin içinden çıkamayabiliriz. Nietzsche duyum ve düşüncenin meydana gelmediğini ve onların birer uç fenomen olduğunu, dolayısıyla haklarında (duyumu ‘duyumsamakla’) *bilinç* sahibi olduğumuzu, öyleyse onların uç olmakla hiçbir şeyin nedeni olmadığını, ama *keyfi* olarak ortaya çıktığını (ki bunun bilincin bir yüzey alanı olmasıyla ilişkisi vardır) söyler. Duygu ise

⁴⁰ Sadece dürtüler, ani heyecanlar değil tüm erdemler de güç istencine kadar götürülebilir.

daha temel bir ‘yerleri’ işaret ettiğinden bir yüzey alanıyla alakalı değildir ve duyguların güç istenciyle bağlantılı olduğu ve böylece meydana geldikleri söylenebilir. Bu ayrımı yapmak en azından duyguların güç istenci ile olan ilişkisini açıklığa kavuşturmak açısından yararlıdır. Ancak duyum ile düşüncenin ilişkisi ve onların güç istenci ile ilişkisi muğlak kalmaya devam eder.

Nietzsche’nin nedenselliği, zorunluluğu işaret eden anlamda şeylerin bağlantılılığı olarak her yerde kabul edip, kendi başına bir “ide” olarak inkâr etmesi anlaşılabilir; ancak duyum, düşünce ve güç istenci arasındaki ilişkiyi *bağılantısız* bırakarak ve üstelik düşünmenin keyfi olduğunu, türemediğini, meydana gelmediğini, duygu ile düşünmenin ötesine geçemeyeceğimizi söylemesi bakımından ya ortada bir çelişkinin olduğunu ya da bilincin bir yüzey alanı yönündeki ifadelerinin yetersiz olduğunu savunabiliriz. Düşünceler *keyfi* ise onun özgürlüğün alanı olmadığı kabul edilebilir, çünkü yukarıda zaten bilincin bir yüzey olması nedeniyle oradaki ‘görece özgürlüğün’ gerçek anlamda bir özgürlük olarak kabul edilemeyeceği ortadadır. Ama nihayetinde düşüncelerin güç istenciyle bir bağıntısı yoksa, (her ne kadar bilinç bir yüzey alanıysa da) düşünceler de tıpkı *belirsizlik kuramında* olduğu gibi nedenselliğin elinden kaçan bir yerleri mi işaret eder?

Sonuç olarak keyif ve acı (başka bir deyişle haz ve acı) duyumları, Locke ve Condillac gibi düşünürlerde temelde yer alarak daha karmaşık olan duygu ve düşüncelerin nedeni iken Nietzsche’de bunlar birer uç fenomen olduklarından herhangi bir şeye neden olmazlar. Başka bir deyişle onlar ne duygulardan önce gelerek onların oluşmasına neden olurlar ne de başka herhangi bir şeye. Peki, duyum ve düşüncelerden *başka bir şeyimiz* yoksa duygularımız nedir? Korku, nefret, sevgi ya da şefkat birer duygu değil mi ve onları *duyumsamıyor* muyuz? “Onları duyumsadığımızdan onları salt bir duyum olarak kabul edebilir ve böylelikle duygunun kendisini bilemediğimizden, yalnızca onun verdiği duyumsamayı bilebiliriz” gibi bir düşünceye karşılık, korkuyu, kaygıyı ve diğer birçok duyguyu hissettiğimizi ve onları yalnızca acı ve haz duyumu olarak da hissetmediğimizi söylememiz gerekir. Söz konusu her duyguya acı veya haz eşlik edebilir, ancak onlarda kendilerine özgü ve böylece onları diğer her şeyden ayırt etmemize yarayan ve dolayısıyla acı ve hazdan *daha fazla* bir ‘şey’lerin ‘var’ olduğu açıktır.

Görünen o ki bu oluştta, bu ebedi akışta Nietzsche'nin bakış açısıyla neye el atsak elimizden kayıp gidiyor. Üstelik Nietzsche'nin sözleri o kadar ucu açık ki, onları bir yere sıkıca bağlamaya, böylece konuşabilmek için sağlam bir zemin kurmaya olanak bulamıyoruz. Nietzsche, hiç sakınmadan yeri geldiğinde “tin”, “nedensellik”, “ben”, “düşünme”, “bilinç”, “ruh”, “isteme” gibi felsefedeki en temel ‘kabulleri’ işe yaramayan kurgular diye bir kenara atabiliyor.

Tüm bunlar kuşkusuz Nietzsche'nin düşüncesinin çeşitliliğinden kaynaklanıyor ve onu düz bir çizgi boyunca takip etmeyi zorlaştırıyor. Ancak tüm bunlardan sonra meseleyi kısaca toparlamaya çalıştığımızda nedensellik için şunları söyleyebiliriz: Nietzsche “nedensellik” diye kendi başına bir şeyi kabul etmese de onun için bağlantı noktaları vardır; ona göre şelaledeki dalgaların sonsuz kıvrılmalarında dahi bu bağlantılar görülebilir (Laplace'ın Şeytanı'nda olduğu gibi). Bu türden bağlantı noktalarına her yerde tanık olunabilmesine rağmen düşüncenin bundan münezzeh olduğu, bütün bilinç sürecinin bu türden uç fenomenleri işaret etmesi nedeniyle bu yüzey alanında bir nedensel ilişkinin bulunamayacağı söylenebilir.

Duyumlar da uçtaki fenomenlerdir, ancak bu onların keyfi olduğunun değil, yalnızca onlardan öncesinin *bilinememekten* dolayı *türetilmeyeceklerini* gösterir. Onlar bir şeye neden olmazlar, onlara neden olan şeyler ise bilinemezler. Düşünceler de bir şeye neden olmazlar, ancak onlar Nietzsche'ye göre duyumlardan farklı olarak keyfi şekilde bir sürecin içinden seçilirler. Tüm bunlardan sonra “düşüncenin keyfi olarak ortaya çıkması”, Nietzsche'nin “zorunlulukla” ilgili düşünceleriyle bir uyumsuzluğa işaret ediyor görünmektedir; “düşünce ve duyum dışında başka bir şeyimizin olmaması” duygunun ne olduğu ve bu durumda nerede konumlanacağı konusunda kafa karışıklığına neden olabilir ve nihayet “duyum ve düşüncenin uçtaki bir fenomen olması ve böylece onların türetilmemeleri” duyum ve düşüncenin “güç istenci” ya da başka her hangi bir şey ile (şayet varsa) olası ‘bağı’ konusunda ortada bir muğlaklık olduğunu gösterebilir.

Belki de Nietzsche'nin düşüncelerinde karşılaşılan zorlukların nedeni, çelişkilerden ziyade bizatihi düşüncesinin vardığı derinliklerle alakalıdır. Zira ona göre “cehaletimizin başladığı, ileriye göremediğimiz noktaya bir sözcük yerleştiriyoruz, örneğin ‘Ben’ sözcüğü, ‘ediyorum’ sözcüğü, ‘acı’ sözcüğü: bunlar belki de bilgimizin ufkudur, ama ‘gerçekler’ değildir” (Nietzsche, 2014b, s. 326-327).

1.6. BEDEN ve RUH

Nietzsche'nin yukarıda zorunlulukla ilgili düşünceleri, nihayetinde insanın bir 'ben' olarak kendinden şüphelenmesine yol açıyor. Bir "ben" olarak var olduğumuzu ve böylece bir şeylere "sahip" olduğumuzu düşünüyoruz. Ama özgür değilsek neye sahip olabiliriz ki, bir ruha ya da bir "ben"e sahip olabilir miyiz gerçekten; duygularımız, düşüncelerimiz dahi 'bizim' değilse gerçekte *neyiz* 'biz'? Nedensellik özgürlüğümüzü elimizden alırken 'ruhumuz' da peşinden sıvışmadı mı? Geriye kalan – zorunluluğun içinde savrulup duran bir "gövde" değil mi yalnızca? İşte bu soruların ışığında ruh, özne, tin, ben ve beden konusunda Nietzsche'nin ne düşündüğünü soruşturacağız.

Nietzsche'ye göre özne olarak *çokluk*, birey olarak *bölünürlük*, karakter olarak *değişim* söz konusudur. Bu ise oluş ve güç istenci konusundaki düşünceleriyle uyumludur. İlla özne diyeceksek "çeşitlilik olarak özne" diyebiliriz onun görüşüne göre (Nietzsche, 2014b, s. 330). Birey *individuum* [bir-ey, bölünemeyen] bir şey olarak anlaşılacaksa bu yanılgıdır. Birey kendi başına bir şey, bir atom, "zincirin bir halkası" değildir; tamamen parçalardan oluşur. Birey "kendisine kadar varan tüm bir insanlık çizgisinin bizzat kendisidir" (Nietzsche, 2015f, s. 79-80). İnsan bir bütün değildir, o "artan ve azalan yaşam süreçlerinin kaçınılmaz çeşitliliğidir." Gençlik ve yaşlılık diye bir zamansal çizgi yoktur, onlar bile birbirine geçmiştir (Nietzsche, 2014b, s. 232). Öyleyse karakterin değiştirilemez olduğu dar anlamda doğru değildir; eğer kişi binlerce yıl yaşayabilseydi, "onda tümüyle değiştirilebilir olan bir karakterle karşılaşacaktık: böylece ondan aşamalı olarak bir farklı bireyler bolluğu ortaya çıkacaktı" (Nietzsche, 2015b, s. 62). Bu durumda değişim olmakta, ama bir insan ömrü için genellikle sınırlı değişimler olabilmektedir.

Nietzsche'de "ego olarak tin"⁴¹ ruh ve özne ile benzer anlamları işaret ediyor; kısacası bunların üçü de aynı 'alanı' imliyor (Nietzsche, 2014b, s. 418). Beden ise bunlardan daha derin bir 'yerleri', ruhun veya benin *temelini* imliyor. Nietzsche'ye göre "tin evriminin tamamı bir beden meselesidir; duyarlılığımızda ortaya çıkan daha yüce bir bedenin gelişim tarihidir". Beden gittikçe daha yüce seviyelere yükselmektedir. "Doğayı tanıma arzumuz, bedenin kendini mükemmelleştirmek istediği bir araçtır". İnsan bir deneme ise bedenin gelişmesi ve uyumu için tüm tarih bir deneydir (Nietzsche, 2014b, s. 430).

⁴¹ Ego olarak tin: genel tinsellik değil de bireysel tinsellik kastediliyor.

(Öyleyse bu aslında bir insan meselesi dahi değildir. Mesele gerçekte güç istenci meselesidir):

“Gövdeyim ben, ve can” – böyle der çocuk. Peki, neden çocuklar gibi konuşmamalı?

Oysa uyanmış, bilen kişi der: “Baştan aşağı gövdeyim ben, başka hiçbir şey değilim; can da ancak gövdedeki bir şeyin adıdır.”

Gövde büyük bir ustur, tek anlamlı bir çokluk, savaş ve barış, sürü ve çoban.

Senin küçük usun dahi gövdenin bir aracıdır, kardeşim, o senin “ruh” dediğin, - büyük usunun küçük bir aracı ve oyuncaktır.

“Ben” diyorsun ve bu sözden gurur duyuyorsun. Oysa daha büyüktür ondan – senin inanmak istemediğin – gövden ve gövdenin büyük usu: o “ben” demez, “ben” eyler. [ben olarak eyler]

Ne ki duyu duyar, ne ki ruh bilir, kendi başına erek değildir hiçbir zaman. Oysa duyu ve ruh seni, her şeyin ereği olduklarına inandırmak isterler; öylesine kendini – beğenmiştir onlar.

Araç ve oyuncaktır duyu ve ruh: arkalarında Kendi vardır daha. Bu Kendi, duyuların gözleriyle arar, ruhun kulaklarıyla dinler.

Hep dinler Kendi ve arar: karşılaştırır, boyun eğdirir, yener, yıkar. Egemendir ve ben’in dahi egemenidir.

Düşüncelerinin ve duygularının gerisinde, kardeşim, zorlu bir hakan, bilinmeyen bir bilge vardır, - ona Kendi denir. O senin gövdende barınır, o senin gövdendir (Nietzsche, 1998, s. 49-50).

Nietzsche, kendi, gövde ve beden ile hep aynı şeyi kasteder; öyleyse beden (kendi), ne “ben”dir ne us ne de duyudur. Beden (gövde) bütün bunlardan daha derindir; asıl olan odur. Evrimle bin yılların istemleri, güdüler bedende yer edinmiştir; ruh ve akıl, beden için ancak araçtır Nietzsche’ye göre:

Senin gövdende, değme bilgeliğinden daha çok us vardır. Ve gövden kim bilir neden ille de bu değme bilgeliğini gereksinir.

Kendi’n, ben’ine ve onun mağrur sıçrayışlarına güler. “Düşüncenin bu sıçrayışlarından ve uçuşlarından bana ne?” der kendi kendine. “Amacım için dolambaçlı bir yol. Ben yöneten ipiyim ben’in ve kavramlarını fısıldayanım.”

Kendi, ben’e der: “Ağrı duy!” derken ben acı çeker ve daha fazla acı çekmemenin yolunu düşünür, - ve düşünmesi yalnız bunun içindir.

Kendi, ben’e der: “Sevinç duy!” Derken ben sevinir ve sık sık sevinmenin yolunu düşünür, - ve **düşünmesi** yalnız bunun içindir.

Bir çift sözüm var gövdeyi hor görenlere. Hor görmelerini doğuran saygılarıdır. Saygıyı ve hor görmeyi ve değeri ve istemi yaratan nedir?

Yaratıcı Kendi, saygıyı ve hor görmeyi yarattı kendine, sevinci ve acıyı yarattı kendine. *Yaratıcı gövde*, istemine el olsun diye, **kendine ruhu yarattı** (Nietzsche, 1998, s. 50).

Sonuç olarak Nietzsche, “yaratıcı kendi” denilen ve bin yılların istemlerini, güdülerini kendinde barındıran gövdenin akıllı, duyguyu, istemeyi, düşünmeyi ve hatta ruhu yarattığını ve onları bir *araç* olarak kullandığını açık bir şekilde ifade etmiş oluyor.

Nietzsche “atomcu gereksinme” diye nitelediği ruh⁴², bilinç, ben ve özne gibi kavramların gerçekte anlaşıldığı haliyle var olmadığını söyler. “Ruh atomculuğu” derken ruhun tahrip edilemez, öncesiz ve sonrasız, bölünemez bir monad, bir atom olmasını kast ederek böyle bir şeyin olmadığını ifade eder (Nietzsche, 2001c, s. 18). İstenç, ben ve bilincin varlığına nedensellikten yola çıkarak varırız ona göre. Söz gelimi “ben”; isteyen, devinen, düşünen veya hisseden bir ‘şey’ değil. Ben, her olayın altında bir eylemci (bir “özne”, bir “ben”) görmekten ve tüm eylemlerin bir istencin sonucu olduğunu düşünmekten doğdu Nietzsche’ye göre (Nietzsche, 2015f, s. 35-37). Buna neden olan genel olarak dildir, gramerdir. Dilden dolayı bir *neden* olarak “istiyorum” ya da “düşünüyorum”un arkasına “ben”i koyarız. Beni koyduktan sonra onun *varlığını* da koymak zorunda kalırız ve “varlık” kavramı “ben” kavramının ardından, ondan türetilmiş olarak gelir⁴³ (Nietzsche, 2015f, s. 22-23). Söz gelimi “özne” verilen bir şey değil, olan şeyin arkasına eklenen ve uydurulan ve yansıtılan bir şeydir. “Özne, içimizdeki birçok etkinin tek bir maddenin benzer birçok durumu olduğuna dair kurgudur” diyor Nietzsche (Nietzsche, 2014b, s. 328). Madde anlayışı ise özne anlayışının bir sonucudur. Özneyi bulduktan sonra kaçınılmaz bir şekilde maddeye vardık. Ancak bu ikisi de genel itibariyle ruh inancına bağlıdır ona göre: “Ruhu terk edersek, ‘maddenin’ ön koşulu olan ‘özne’ genelde yok olur” (Nietzsche, 2014b, s. 361).

İstenç, ben, bilinç veya ruh kavramları arasından en önemlisi istençtir, çünkü diğerleri istencin olduğu kabul edildikten sonra doğmuştur. Ancak “bugün artık tüm bunların tek sözcüğüne bile inanmıyoruz”, diyor Nietzsche (Nietzsche, 2015f, s. 35). İstencin etkileyen bir şey olduğunu sanıyoruz (Nietzsche, 2015f, s. 22-23), ama istenç *devinen* bir şey değil, dolayısıyla bir şeyi de açıklamıyor. İstenç salt olaylara *eşlik* eden bir şey, etmeyebilir de⁴⁴.

⁴² Nietzsche için ruh olmadığı gibi madde de yoktur. O ne materyalist ne de idealisttir bu anlamda. Gerçek olan ise oluşturma; ‘var’ olan değil! Oluş ‘var’ değil, *oluş* – adı üstünde.

⁴³ Varlık ayrıca alınamaz diyordu Heidegger, Husserl’e karşı çıkarak. Nietzsche de bir bakıma varlığı ayrıca almamız gerektiğini düşünüyor. Ama o “varlığı” ayrıca alınca her şeyi salt “güç istencine” indiriyor.

⁴⁴ Buradaki istenç sadece insan ve diğer canlı varlıklar için geçerli olan isteme hissi; halbuki “güç istenci” daha temel, daha doğrusu en temel olan şeyi, öyle ki Heidegger’in Varlık’ı tarzındaki bir temeli işaret ediyor.

“Güdü” dahi böyle bir yanılgıdır ona göre; güdü bilincin salt bir yüzey fenomeni, eylemin sadece eşlikçisi, bir eylemin *antecedentia*’sını [öncel, hazırlık] oluşturmaktan çok, onları gizliyor.

Ben ve özne birer kurguysa insanı nasıl tanımlayabiliriz peki? Nietzsche’ye göre Descartes “insanın tinden, tanrısallıktan türetilecek bir varlık olmadığı” konusundaki düşünceleri bakımından haklıdır. İnsanın yeri hayvanların arasındır, diyor: “En güçlü hayvandır o bizim için, çünkü en kurnazıdır”. Tinselliği de en güçlü hayvan oluşunun bir sonucudur sadece. “Yaratıcı gövde, istemine el olsun diye, kendine ruhu yarattı” (Nietzsche, 1998, s. 50) sözü hatırlanırsa, burada ne demek istediği daha iyi anlaşılır. Çünkü insan en güçlü hayvan olarak gövdesinin ‘yarattığı’ ruhu sayesinde diğer hayvanlardan daha güçlü olabilmiş, zamanın daha geniş bir ufkuna sahip olarak düşünebilmiştir.

Daha güçlü oluş, Nietzsche için “yetkinlik” bakımından daha üst bir basamakta olmayı ifade etmez. Ona göre her varlık, insanla eşit bir yetkinlik basamağında durur. Hatta insan “göreceli olarak, en bozuk yapıli hayvan, en hastalıklı hayvandır, *içgüdülerinden en tehlikeli biçimde uzaklaşmış* olan hayvan”dır. Descartes hayvanı makine olarak kabul etmişti; Nietzsche insanı da onun yanına koyar, “insan fizyolojik olarak bir makinedir” diye düşünür: “Bugün insanla ilgili kavranan ne varsa, onun makina olarak kavrandığı kadarıyla geçerlidir.” Dolayısıyla bedeni ve yeryüzünü göz ardı ederek saf tini öne sürmek “safı yalandır” onun deyimiyle. İnsan bedeninden ve duyuların yeryüzüyle ilişkisinden uzaklaşınca geriye saf tin kalmaz; bilinçlenme de bu durumda bir yetkinlik durumu değildir:

“Bilinçlenme, tin, bizim için, organizmanın göreceli bir *yetkinsizliğidir*; bir deneme, tadına bakma, yanılma, bir sürü sinir kuvvetinin gereksizce harcandığı bir çabalamadır, —bir şeyin yalnızca bilinçlendirilmekle yetkin hale getirileceğini yadsıyoruz. ‘Saf tin’, safi aptallıktır: sinir sistemini ve duyuları; ‘ölümlü beden’i hesap dışı bırakmak; yanlış hesap yapmaktır —başka bir şey değil!” (Nietzsche, 2014a, s. 19-20).

Saf tin yalansa bilinç mutlak ya da yüce değildir. Bilince ve akla birçok cepheden saldıran Nietzsche “bilinç, mükemmelliğin yüceltilmiş, üstün durumu, ön koşulu değil, tam tersidir. (...) İstendiği oranda, bilinçli olduğu oranda hiçbir harekette mükemmellik yoktur” diyor (Nietzsche, 2014b, s. 294). Mükemmel hayatı en az bilinçli hale geldiği yerde aramalıyız ona göre (yani mantığının, nedenlerinin, anlamlarının ve niyetlerinin,

yararlılığının en az farkında olduğu yerde) (Nietzsche, 2014b, s. 299). Bu anlamda deha, içgüdüde yaşar, “insan sadece içgüdüsel olarak hareket ettiğinde mükemmel bir biçimde hareket eder” (Nietzsche, 2014b, s. 299).

Kısacası bilinç ikincil roldedir; Nietzsche “kaderinde belki de kayıplara karışmak ve mükemmel bir otomasyona yol açmak vardır” diyor bilinç için (Nietzsche, 2014b, s. 345). Bilinç ona göre sadece bir iletişim aracıdır: bilinç, toplumsal ilişkiler [dış dünya ve etki tepkileri] sayesinde ve toplumsal ilişkilerin menfaatleri doğrultusunda yavaş yavaş *gelişir* (Nietzsche, 2014b, s. 346). Bilinci bir *alet* ve toplam yaşamın belli bir *açısı* olarak görmek gerekir; bilinç üstün değerde yaşamın bir standardı ve koşulu olarak ileri sürülemez (Nietzsche, 2014b, s. 451).

1.7. İNSAN ve ÜSTİNSAN

Nietzsche’nin düşünceleri tanrının olduğu kadar insanın ölümünü de imler. Çünkü oluşta gerçekte ne tanrıya yer vardır ne de sabit bir varlık olarak insana. Bunların hepsi oluşun girdabında birer kurgudur, birer addır yalnızca. “Tanrı”, “özne” ya da “ben” diye bir şey yoksa, onun ifadesiyle “tanrı öldü”yse insan da ‘var’ değildir. Nietzsche, tanrının yerine bir şey koymak gerektiğini düşünür. Nietzsche’nin delisi “bir yön kalmadı bizim için; artık geriye doğru, yana, ileriye doğru, bütün yönlerle doğru uçurumun eşiğinde değil miyiz?⁴⁵” diye sorduğunda, insanın sonsuz bir yokluk içinde, her taraftan sıkıştıran bir uçurumun ortasında kaldığını haykırarak oluyordu. Pazar yerindeki o delinin ağzından “insan tanrıyı öldürdüyse, sırf buna değerli olmak için bile tanrı olması gerekmez mi?” diye soruyor:

“Tanrı öldü. Tanrı ölü duruyor. Hem onu biz öldürdük. Şimdi biz katiller katili, nasıl avutalım kendimizi? Acunun şimdiye dek edindikleri arasında en kutlu, en güçlü olanı can verdi bıçaklarımız altında. Kim silecek bu kanı üstümüzden? Su var mı arıtacak bizi? Nice yazık-silme yortuları, nice kutsal oyunlar bulmamız gerek bunun için? Bu işin büyüklüğü, bize göre pek büyük değil mi? Buna yalnız değerli görünmek için bile Tanrı olmamız gerekmez bizim?” (Nietzsche, 1998, s. 5-6).

Kuşkusuz üstinsan bir çeşit tanrıdır, en azından tanrıların olmadığı bir dünyada en üstün varlıktır. Oluşun özü değişimse insan da değişmektedir; öncesi ve sonrası ile belirlenmemiştir o. Nietzsche, “bireyin kendisi en son yaratmadır daha” diyor (Nietzsche,

⁴⁵ “Deli” parçasından alınmıştır (Nietzsche, 1998, s. 5-6).

1998, s. 77). O bir yaratmaysa Nietzsche ona, en büyük erek olarak gördüğü “üstinsan” a giden yolu göstermeyi ister.

Nietzsche için tek bir varlık tarzı var demiştik: ‘var’-*oluş*. Heidegger’den çok önce şöyle de konuşabilirdi Nietzsche: insan var-olmaktadır; onun özü ‘var’-oluşundadır. Bireyin bir amacı olmadığından, bir özü olmadığından kendisi yaratmadır daha: “İnsanlığın ereği yok daha. Ama deyin bana, kardeşlerim, insanlığın ereği daha yoksa, yok değil midir daha – insanlığın kendisi de?” (Nietzsche, 1998, s. 78). Nihayetinde “üstinsan, insanın daha üst bir derecede ‘var’ olmasına yönelik bir *girişimdir!*” diyebiliriz. Nietzsche’nin yıkıcılığı, “çekiçle felsefe” yapması üstinsanda sonlanır: İnsanlığın ereğini, o tek ereği, o bin boyunduruğa vurulacak boyunduruğu ve böylece insanlığı yokluktan, yok oluştan kurtaracak ereği söyler kendi cephesinden – ve onu ‘kurtarır’ Nietzsche.

Üstinsan, insanın yerine gelecek yeni bir tip değildir ama. Çünkü varlıklar sıralamasında “insan bir sondur zaten”. Nietzsche’ye göre sorun, “hangi tip insanın, daha yüksek değerlidir, yaşamaya daha değerlidir, geleceği daha sağlamdır diye yetiştirilmesi gerektiği, istenmesi gerektiği sorunudur” (Nietzsche, 2014a, s. 10). Gerçek yaşamda yalnızca güçlü ve zayıf istemeler söz konusu ise (Nietzsche, 2001c, s. 26) güçlü istemelerin ‘yetiştirilmesi’ gerekir, diyecektir. Böylece en büyük istemeler gerçekleşecektir, çünkü “insan kuvveti bilincinin en büyük yükselmesi, insanüstü insanı yarattığı zamandır” (Nietzsche, 2014b, s. 646).

İnsan bir denemedir ve Nietzsche de zaten üstinsanı bir ‘deneme’ olarak salık verir. Beden bize (miras) *kalmıştır*, bu durumda gövdeleşen birçok şey de bize miras kalmıştır. Nietzsche dünyanın nihai bir ereği olmadığını düşünüyordu ve işte bu dünyada yolunu bulmaya çalışan “beden”, birçok kez yanlış yollara sapmıştır, ona göre. Bedenin de dünya gibi belirli bir amacı yoktur. Nietzsche bu hiçliğin dünyasında tanrının zaten ölü olduğunu görmüştü. Herkesin bilmezlikten geldiği bu en büyük gerçeği, yani tanrının ölümünü ilan ederek beden (başka bir deyişle ‘insan’ın) önüne bir erek koymuştur – üstinsanı:

“Ruh da erdem gibi yüzlerce kez kaçmış ve yanlışlara saplanmıştır şimdiye dek. Ah, bütün bu delilikler, bu yanlışlar gövdenizde barınır daha: gövde ve istem olmuştur orda.

Ruh da erdem gibi yüzlerce kez denemiş ve yorulmuştur şimdiye dek. Evet, *denemeydi* insan. Ah, bizde pek çok bilgisizlik ve yanılma gövdeleşmiştir!

Binlerce yılın yalnız usu değil, çılgınlığı da kopar bizim içimizde. Tehlikelidir mirasçı olmak.

Adım adım rastlantı deviyile çarpışıyoruz daha, bütün insanlığa şimdiye dek anlamsızlık, anlam-yokluğu buyruk yürütmüştür.

Ruhunuz ve erdeminiz yeryüzünün anlamına hizmet etsin, kardeşlerim: ve her şeyin değeri sizce belirlensin yeniden! Bundan ötürü savaşçı olmalısınız siz! Bundan ötürü yaratıcı olmalısınız siz!” (Nietzsche, 1998, s. 96).

Nietzsche, nihai bir ereğin ve böylece usun ya da herhangi mutlak bir istemenin söz konusu olmadığı bu anlamsızlığın dünyasında, *bedenin* (ruh ve erdem gibi araçlarıyla) sürekli yanlış yollara saptığını ve bu yolları reddettiğini söylüyor. Bedenin saptığı yollarda ‘karşılaştıklarını’ reddetmesi, nihayetinde (bedenin) ne olmayı *istediğini* bilmesede olmayı *istemediği* şeyi ise bildiğini gösterir. Çünkü “kendi”nin (gövdenin) zaman zaman batmak ya da ölmek istemesi, “kendi”nden *öte* yaratmayı istemesindendir. Ve öyleyse beden (gövde) hep daha fazla gücü ve kendinden öteyi yaratmayı ister, ancak bunu nasıl yapacağını da bilmez. İşte Nietzsche, şuursuzca bir o yöne bir diğerine savrulup duran “bu bedene” gideceği yönü göstermekle onu ve böylece insanı kurtarmayı ister:

“Deliliğinizle ve hor görmenizle dahi, ey gövdeyi hor görenler, Kendi’nize hizmet ediyorsunuz. Size diyorum: kendi’nizdir [gövdenizdir] ölmek isteyen ve hayattan ayrılmak isteyen”.

[Çünkü] “En çok yapmak istediği şeyi yapamıyor artık: - *kendinden öte yaratmayı*. En çok istediği budur, bütün özlemi budur” (Nietzsche, 1998, s. 50).

Bunlara baktığımızda hem insanın ereksiz olduğunu hem de bedeninin bir şekilde “kendinden öte yaratmayı” istediğinden gerçekte muğlak olsa da bir ereğinin olduğunu fark ederiz. Bu bir çelişki değildir, çünkü “beden” ya da “kendi” her ne kadar kendinden öte yaratmayı istese de birçok yanlış ve delilikle yolundan sapmıştır. Onun isteği *salt bir yaratmadır* – üstinsan ile yönü tayin edilmemiştir. Ki böyle belirli bir ereği olsaydı dahi birçok yanlış onda gövdeleştiği için yönünü bulmakta zorlanacaktı. İşte böyle bir durumda Nietzsche üstinsanı, insanın önüne bir erek olarak ortaya koyar ve böylece hem onun ereğini sabitler hem yönünü tayin eder.

Peki, erek belirlendikten sonra o *her yöne çekilebilen insan*, ne yapmalıdır gerçekte, nasıl yol almalıdır? Bu konuya dair bir tartışma buradaki çalışmanın asıl ilgilendiği “akıldışı”yla doğrudan ilişkili olmadığı için kısaca şunlara söylemekle yetinebiliriz: Nietzsche, “üstinsana varmak için insanı alt etmek gerekir”, diyor. Savaş gereklidir ona

göre ve acımayı alt etmek gerekir. Tanrı öldüyse iyi ve kötü, artık sabit değillerdir; üstinsan için onların ötesine gidilebilir. Yeni değerler yaratmak için *kötülük* gereklidir. Son bir evet, varılan hedefe varmak için her türlü savaşa ve cinayete de *evet* demektir. Hem “yaşamın kendisi daima bir katil olmak” değil midir? (Nietzsche, 2002b, s. 47).

Bütün bunların ışığında, Nietzsche’nin “üstinsan”ı, insan daha *var olmadığı* için –belli bir şey olmadığı için- öne sürdüğünü söyleyebiliriz. İnsan, Nietzsche için “sevimli bir hayvan”dır: “Sık sık onu nasıl ilerleteceğimi, onu nasıl daha güçlü, daha kötü, daha derin, üstelik daha güzel kılacağımı düşünüyorum” diyor (Nietzsche, 2001c, s. 207). Dolayısıyla “olmayan insan”, “üstinsan”ı gerektirir. Sınırı olmayan insana bir sınır çekmeye çalışmaz Nietzsche; sadece yularını takıp bir ereğe doğru sınırlarını *genişletmeye* çalışır. Onun insanı, Kant’ın insanı gibi mutlak değerli bir varlık değildir. Bu “insan” için belirli bir yasa ya da değer yok. O bir deneme, her şekle sokulabilir bir hamurdur. Bu yüzden de Nietzsche “o, neden ‘üstinsan’ yapılmasın ki!” diye düşünür.

1.8. SONUÇ: HIÇLIĞIN ORTASINDA

Nietzsche’nin *oluş* dünyası güç istenciyle devinir durur. Bu dünyada her ‘varlık’ oluş halinde olmakla birbirine bağlıdır. Birey de bu zincirde bir halka değil, zincirin kendisidir. Zorunluluğun zincirinde kişi her şeyiyle zorunluluğun yasalarına tabidir. Ancak her şey zorunlu olsa da bir ereği yoktur şu dünyanın ve bu bakımdan *rastlantı* göğü durur onun üstünde. Ereksiz olan yeryüzü nasıl anlamsızca dönüyorsa, ereksiz olan insan da yönünü bilmeden savrulur. Bu devinim, zorunluluk gereği ebediyen *tekerrür* eder.

Bir ereğin ve anlamın olmadığı bu yeryüzünde, her şey ancak güç derecesi ile belirlenir. Çünkü “yaşamda güç derecesi dışında değeri olan bir şey yoktur” (Nietzsche, 2014d, s. 195). Kuşkusuz akıl, bu zorunluluğun zincirinde çok sonradan ortaya çıkmıştır; o sonradan *olmuştur* ve *olmaya devam edecektir*. Öyleyse o bir yetkinlik durumu değildir, bir bitiş, bir son hiç değildir; mükemmel de değildir. Sonradan ortaya çıktığına göre bu dünya aklın buyruklarına göre devinmez; insan aklın buyruğunda eylemez. Gövdedir kişi, gövdesinde taşır tüm tarihini. Bir akıl varlığı değilse de insan, gövdesi akli kendisi için bir *araç* olarak ‘yaratmıştır’. Duygular, içgüdü ve isteme daha *temel* olanı işaret

ettiklerinden akıldan daha yetkindirler. Nietzsche, mükemmelliğin ancak içgüdüde aranabileceğini söyler bu yüzden, akılda değil.

Her şeyin temelinde güç istenci vardır; akıl ya da duygular (ve her şey) bu anlamda güç istencine kadar geri götürülebilse de Nietzsche duyum ve düşüncenin uç fenomenler olduğunu ve onlardan öncesini bilemeyeceğimizi söyler. Bu bakımdan o Locke, Hume ve Condillac gibi düşünmez. Çünkü onlar izlenimlerin kaynağını duyumlarda görerek duyumlardan duygulara, istence ve düşüncelere ve böylece akla giden zorunlu bir yol görüyorlardı. Nietzsche ise düşüncelerin meydana gelmediğini, onların düşünme süreci içerisinde keyfi olarak seçildiğini ve onlardan öncesini bilemeyeceğimizi söyleyerek güç istenciyle aradaki bağlantıyı belirsiz bırakır.

Yaşam güç istenciye insan buna göre yaşamalıdır. Halbuki şimdiye kadar bundan habersiz yaşamıştır. Nietzsche'nin gördüğü şekliyle insan tanrısız, ereksiz, bir başına durur dünyada. Hiçliğin ortasında şu yöne de diğerine de gitmenin bir anlamı olamaz. Tanrı yoksa her şey mubahtır, diyordu Dostoyevski; Nietzsche ondan çok farklı düşünür bu anlamda. Tanrı öldüyse ve yeryüzü amaçsızsa hiçbir şey mubah değildir, eyleyebilmek için önce bir erek ortaya koymak gerekir. Nietzsche bu ereği hemen 'bulmamıştır'. O uzun bir süre boyunca erdemin, iyiliğin boşunalığını, yeryüzündeki anlam yokluğunu, hakikatin sahteliğini ve nihayetinde her yönden sıkıştıran hiçliği en derin şekilde önce kendisi hissetmiştir. Dolayısıyla nihilizmin hüküm sürdüğü bir dünyadır Nietzsche'nin dünyası.

Aklın dünyayı açıklayacağı varsayılmıştı, ama aklın mutlaklığı ya da en azından hakikati söyleyeceği varsayıldığı vakit, tanrının yokluğu da itiraf edilmek zorundadır. Descartes'ın *cogito*'sunda ortaya çıkan 'kesinlik', "tanrının yokluğu"dur her şeyden önce. Bu yüzden tanrının ölümünü her ne kadar Nietzsche ilan etmişse de *akıl* çok daha önce öldürmüştü bu tanrıyı. Ancak bunu söylemek Nietzsche'nin delisine düştü⁴⁶. Bunu söyleyebilmek için bir 'deli' gerekiyordu da ondan. Hiçbir 'akıl sahibi' böyle bir sözü

⁴⁶ Tanrının böyle bir mutlak akılla 'öldürülmesi', kuşkusuz Nietzsche'nin aklın mutlaklığına inandığı ve böylece aklın tanrıyı ortadan kaldıracığına itimat ettiği anlamına gelmiyor. Nietzsche, böyle bir dünyayı fark etmiştir sadece. Tanrı yoktu zaten onun için; dünya oluş dünyasıydı ve böyle bir dünyada tanrıya yer olamazdı. Oluş dünyasında gerçekte ne mutlak bir tanrıya ne de mutlak bir akla yer vardır. Görünen o ki akla güven duyanlar, tanrıya söz söyleme cesaretini bulamamışlardı. Bu *parrhesia*, akla karşı kuşku besleyen birine kalmıştı.

söylemeyi göze alamazdı belki de. Descartes'tan Hegel'e varan aklın gittikçe artan tahakkümünde “mutlak olan”, aklın kendisiydi, tanrı değil; zira tanrı mutlak değilse, ona gerek de yoktu. Ama söz konusu düşünürler, tanrıyı ister istemez düşüncelerinin şurasına burasına sıkıştırma gereği duymuşlardı.

Böyle bir tanrısızlıkta, hiçlikle, anlamsızlıkla ve nihayetinde umutsuzlukla dünyaya bakan Nietzsche, aklın yetersizliğini, oluş halindeki dünyanın *hiçliğini* gördüğünden şunları söylemek ihtiyacı hissetmiştir: “Şimdiye kadar titizlikle ilerleyen bir nihilist olduğumu kendime ancak yakın zamanda itiraf ettim” (Nietzsche, 2014b, s. 38). Ama Nietzsche nihayet bu anlamsız ve ebedi hiçlikten kurtulmanın bir yolunu bulduğuna inanmıştı. Yaşama “evet” diyen ve gücün hep daha fazlası için çabalayarak acımasının üstesinden gelen bir varlıktı düşlediği. O *üstinsanı*, hiçliğin her yönden sıkıştırdığı insanlığı ‘kurtarmak’ ve böylece onu *daha fazla* ‘var’ kılmak için bir erek olarak tasavvur etmiştir.

2. BÖLÜM: HEIDEGGER – VARLIK ve VAROLUŞ

Hegel “ide”, Schopenhauer “kör istenç” veya Nietzsche “güç istenci” kavramıyla “dünyayı” açıklamaya çalıştıklarında aslında onu tek bir “ilke”ye indirgemiş oluyorlardı. Ama “temel” ya da “başlangıç olanı arayacaksak Thales’e kadar geriye gidebiliriz; *arkhe* su da olabilir ateş de. Üstelik bir ilkenin kendini gerçekleştirme modern felsefenin bir yeniliği değildir; Spinoza, Hegel ya da Schopenhauer’dan çok önce Plotinos’ta “Bir”in sudur etmesi (burada çok farklı bir ‘gerçekleşme’ söz konusuysa da) böyle bir anlayışı işaret eder. Bu şekilde bakıldığında *arkhe* ya da herhangi bir “ilke”, varlıklar arasında ayrım görmez, tümünü aynı “varlık tarzı”na indirger. Kuşkusuz genel olarak insan *düşünen* bir varlık olarak diğerlerinden farklı kabul ediliyordu, ama bu hiçbir vakit daha kesin bir ayrımı ifade eden “varlık tarzı” şeklinde ortaya konulmamıştı. Böyle bir ayrım, öz düşüncesiyle yer edindi⁴⁷. İlk defa Heidegger *varolan* ve *varoluş* ayrımı yaparak insanı *özü* bakımından diğer “varolan”lardan ayırdı. “İnsanın özü nedir?” sorusu, varoluşçuluğun başat sorularındansa varoluşçu düşüncenin ilk defa “kendini bil”meyi *temel alan* bir felsefe disiplininin doğuşunu işaret ettiği söylenebilir. Evet, tüm felsefe Heidegger’in deyimiyle insanı merkeze alması bağlamında “hümanist” sayılabilir; ancak her ne kadar kendisinin asıl amacı insanı soruşturmak olmasa da düşünceleri *insanın özünün* ortaya konmasında en etkili olanlarındandır.

Heidegger’in düşüncesinde ontolojinin önemi ve bu çalışmada asıl olarak akıldışı üzerinde durulduğu göz önüne alındığında onun düşünceleri ile ilişkisi bakımından Husserl’in fenomenolojisine ve Hegel’in “varlık” ve “hiçlik” ile ilgili görüşlerine kısa da olsa da değinmenin yararlı olacağını düşünüyoruz. Heidegger’in ontoloji ilişkisinde, *akılın sınırının ötesindekini düşünmeye* yönelik girişimleri ise daha çok Varlık, hiç, duygu, hesaplayıcı düşünme, özlü düşünme, akıl, Dasein ve öz gibi kavramlar üzerinden tartışılacaktır.

*

Hocası Husserl’in ve dolayısıyla fenomenolojinin Heidegger’in düşünceleri üzerinde büyük bir etkisi vardır. Husserl’in fenomenolojisinde, fenomenlerin özlerini ifşa ettiği

⁴⁷ (Modern felsefedeki) öz kavramı Heidegger’in değil, hocası Husserl’in baskın kıldığı bir kavramdır.

(böylece numen-fenomen ayrımının reddedilmesi), söz konusu özlerin tüketilemezliği (başka bir deyişle betimlemenin sonsuzluğu), bilincin mutlaklığı ve fenomenolojik indirgeme yapılırken varlığın ayrıca alınması gibi yargılar, Heidegger'in düşüncesine yön veren başat yargılardandır.

Husserl'in fenomenolojisi hakkında bir görüş elde edebilmenin belki de en kolay yollarından biri, onu, Descartes, Kant ve Brentano ile karşılaştırmak ya da onlarla ilişkili olarak düşündürmektir. Husserl, fenomenolojiyi kesin bir bilim olarak kurmak, yani aracısız ve kesin hakikatlere ulaşmak istiyordu. Ona göre elde edilen ilk gerçeklik “düşünüyorum o halde varım” değil “bir şey düşünüyorum”dur, yani ilk mutlak veri ‘cogitatio’dur⁴⁸.

Husserl'e göre Descartes⁴⁹ tek bir hakikati güvence altına aldığına inanırken, aslında sonsuz bir kesinlikler alanını (bilinç akışı) keşfetmişti. Kısacası “ego cogito, cogito ergo sum”a vararak bütün varolanları buradan tümdengelsel yöntemle kanıtlamaya çalışmasına gerek yoktu (Russell, 2010, s. 142). Çünkü tüm varolanlar öz bakımından zaten bilinçteydi. Yine buna benzer şekilde Kant transendental öznellikte dünyanın *a priori biçimini* keşfetmişse⁵⁰ de, Husserl en geniş anlamda dünyanın kökenlerini bu transendental öznelğin içine yerleştirir (Russell, 2010, s. 143). Husserl'in, *mutlak anlamda bir öznellik* şeklinde nitelenebilecek bu öznelğinin, numen-fenomen ayrımı gibi özne-nesne ayrımını da ortadan kaldırdığı savunulabilir.

Husserl, fenomenolojiyi kesin bir bilim olarak görür ve kesinlikler alanına, yani “saf ben”e fenomenolojik indirgeme ve *epokhe*⁵¹ ile varır. *Epokhe*den sonra bir tek varlık kalır

⁴⁸ Husserl ve Heidegger ile ilgili bazı konular yüksek lisans tezimde de tartışıldığı için söz konusu tezden (“*Varoluşçuluğun Fenomenolojisiyle Temellendirilmesi Üzerine*”) yer yer yararlanılmıştır.

⁴⁹ Husserl, Descartes'ın metodik şüphesinin mümkün olduğunca genişletilmesi gerektiğini söylüyordu. Ona göre Descartes, şüphesinin son sınırına varmamıştı. Eğer varsaydı bulacağı ilk gerçeklik ‘cogito ergo sum’ değil ‘ego cogito cogitatum’ olacaktı. Şurası da unutulmamalıdır ki Husserl'in “şüphe”si Descartes'inki ile aynı değildir. Çünkü Husserl, Descartes gibi ne savlar ileri sürer ne de bunlardan şüphe duyarak ilerleyip yargıda bulunur. Husserl Descartes'ın tersine yargıdan çekinir ve onun gibi adım adım ilerlemez; fenomenolojik indirgeme bir çırpıda yapılan bir işlemdir.

⁵⁰ Kant'ta transendental bilinçteki *a priori* şemanın ve kategorilerin elde edilmesi ya da kazanılması gibi bir sorun yoktur. Onların *deus ex machina* olarak, yani bilincin yapı ve harcında var oldukları önceden *kabul edilir*. Oysa Husserl'de *a priori* bilgi alanının ilkin yöntemle kazanılması gerekmektedir (Adorno, 2010, s. 112).

⁵¹ İndirgeme (Reduktion), transendental fenomenolojinin temel yöntemidir. Husserl indirgemeyi ‘fenomen’ler alanına varmak için yapılan yönetsel bir işlemi ifade etmek için kullanmaktadır. Antik Yunan terimi olan “epokhe”, fenomenolojik indirgeme ile birlikte kullanıldığında ‘ayraca alma’, ‘paranteze alma’, ‘yargıdan kaçınma’, ‘askıya alma’, ‘vazgeçme’ gibi anlamlara gelmekte ve genel olarak dış dünyaya ait bütün bilgimizin, inançlarımızın, düşüncelerimizin veya ruhsal durumlarımızın ‘ayraca alınma’sını, yani yargıdan kaçınmayı ifade etmektedir. Özler alanına

geriye: *transcendental salt-ben* ya da “*bilinç*”. Bu *transcendental salt-ben* (*bilinç*) mutlak varlıktır, bağımsızdır, kendiliğindendir. *Transcendental ben*’e ait olmayan her şey, bu ben için, bu ben’de *kurulan* bir *fenomenden* başka bir şey değildir (Uygur, 2007, s. 78-79). ‘Saf ben’, indirgemenin dokunamadığı, ayrıca alamadığı ‘mutlak ben’dir. Mutlak ben veya “saf ben, biz kendisini bilelim bilmeyelim, kendisi olmadan hiçbir varlık olmayacak olan sarsılmaz, vazgeçilmez, kendinde bir varlıktır” (Husserl, 1982, s. 20). Bu ego, bütün tasarımlara eşlik edebilen bir ben’dir ve dünyasal, psişik bir ben değildir. Her şey onda *kurulduğundan* hiçbir şeye ihtiyaç duymaz, bu yüzden o *mutlak ben*’dir.

Husserl’in saf ben’i daha önce de söylediğimiz gibi Kant’ın *transcendental ego*’suna benzer. Bir anlamda Hegel’in idesi, Kant’ın *transcendental egosunu* aşarak tüm evrene dağılır. Bu ideyle her şey (iç ve dış dünya) ve böylece hakikat ‘kurulur’. Husserl ise aynısını tersten gerçekleştirir. O, tüm evreni getirir, Kant’ın *transcendental egosunun* içine sokuşturur. Başka bir ifadeyle ayrıca alınan bütün gerçeklikleri, madde, doğa ve insanı doğrudan doğruya ‘bilincin kendisi’ temellendirmektedir. “Dünyanın özü bilincime bağlıdır” şu anlama gelir: “Dünyanın ve onunla birlikte tek tek nesnelerin ‘mutlak bir öz’ü yoktur”, söz konusu özler bilincimize bağlıdır. Böylece ‘bilinç’ ‘varlığın temel kategorisi’dir (Husserl, 1983, s. 118).

“Dünyayı kuran, ama kendisi, doğal davranışa yapışık her çeşit dünya içeriğinden ‘temizlenmiş’, ‘arınmış’ olan saf ben, dünyanın zenginliğini içinde taşır”. Dünyaya, gerçek ve yürürlükte olan bir varlık gözüyle bakmamak gerekir. Çünkü dünya, saf ben’de, bir ‘geçerlik-fenomeni’ olmuştur. Dünya *varlıkça* yürürlükten düşmüştür ama bir *fenomen* olarak vardır. Bundan dolayı da ‘*transcendental öznellik*’ görelidir; aksine gerçek dünya, özü açısından düşünüldüğünde *varlığını* bu “mutlak varlık” olan *transcendental öznelliğe* borçludur (Husserl, 1982, s. 52).

Dünya bir *fenomen* olarak vardır dedik; peki, fenomen nedir? Husserl’e göre fenomen, “*görünümlerin özü* anlamında ‘görünüşe gelen’ şeyin kendisine gönderme yapar”. Fenomenoloji açısından görünüşe gelme, şeylerin varolabildiği yollar olup, şeylerin ortaya çıktığı yollar da, şey olmanın parçasıdır: Yani şeyler, *ne iseler o* olarak tezahür ederler ve tezahür ettikleri halleriyle, *ne iseler odurlar*. Burada fenomenleri betimlemenin deneysel bir işlem olmayıp *a priori*, yani deneyden bağımsız bir etkinlik olduğu

varmak için dış dünyanın bilgilerinden, ön yargılarından tamamen kaçınmamız gerektiğini söyler Husserl (Husserl, 2000, s. 189).

unutulmamalıdır. Öyleyse şeyler yalnızca varolmazlar, ayrıca ‘ne iseler o olarak’ kendilerini ifşa ederler. “Fenomenoloji açısından yargıda bulunmak, bir kavram ya da idealin zihinde düzenlenmesi değil, dünyanın bir parçasının huzura çıkışını ifade eder”. Kısacası fenomenolojiye göre, “salt görünüşler varolmadığı gibi, hiçbir şey de sadece görünüşten ibaret değildir. Görünüşler gerçektir ve varlığa aittir” (Sözer, 1994, s. 27).

2.1. VARLIK ve HİÇ

Husserl’in fenomenolojisi, fenomenlerin özlerini ifşa ettiği ve fenomenolojinin de özleri betimleyebildiği temeli üzerinde inşa edilmiştir. Husserl, daha önce de söylendiği gibi fenomenlerin özlerini görülebilmek için onların varlığını ayrıca almaktaydı. Ancak Heidegger’e göre Varlık ayrıca alınacak türden bir şey değildir. Heidegger özlerin tüketilemez olduğu konusunda Husserl’le uyuşur, ancak bunun sebebi betimlemenin sonsuzluğu değil Varlık’tır (Varlık özlerin tüketilemezliğine, başka bir deyişle betimlemenin sonsuzluğuna ‘neden’ olur). Ancak Varlığın anlamının soruşturulmasıyla, yani Varlığın kendini açmasıyla varolanlar, Varlığın açıklığında bize kendilerini açabilmektedirler. Varlığın kendini açtığı ölçüde varolanlar *görülenebilirler*. Bir başka deyişle Varlığın kendini şöyle veya böyle açması tarzında varolanlar bize görünebilmektedir.

Dolayısıyla Heidegger’in asıl amacının Dasein’ı soruşturmak olmadığı açıktır; Dasein Varlığı soruşturmak için bir araçtır yalnızca. Çünkü ona göre asıl, *ayırt edici anlamda fenomen* olan Varlık’tır ve Husserl’in yaptığı gibi *alelade varolanların*, yani Varlık dışındaki fenomenlerin soruşturulması değildir öncelikli olan. Hiçi tecrübe, bu tecrübeye Varlığın açığa çıkması ve zamansallık gibi Varlığı ‘ifşa’ eden ya da şöyle diyelim, “Varlığın kendini açmasına yol açan” tüm soruşturmalar ancak Dasein⁵² aracılığıyla olabildiği için Dasein soruşturulmaktadır. Dolayısıyla buradaki çalışma akıldışı ve ben’e giden yol kaçınılmaz olarak Varlık, Hiç ve Zamandan geçtiğinden söz konusu ‘fenomen’leri mümkün olduğunca açık bir şekilde ifade etmek gerekiyor.

⁵² Heidegger’e göre “Varlık sorusunu çalışmak: bir varolanın kendi varlığı içinde şeffaf kılınmasıdır” (Heidegger, 2008, s. 6-7). Bu varolan insandır. Heidegger, insana doğrudan “insan” demiyor da “başka varlık imkânlarının yanı sıra, soru sorma varlık imkânına da sahip bir varolan olan insanı”, terminolojik olarak *Dasein* diye niteliyor. Böylece Varlığın anlamını soruşturmak için Dasein’ın kendi ‘varlığı’ açığa çıkarılmalıdır (Heidegger, 2008, s. 7).

*

Heidegger asıl olarak ilgilendiği Varlığı neredeyse hiçbir zaman doğrudan doğruya karşısına alarak soruşturmaz. Dolaylı yollarla Varlığın yöresine berisine sokulmaya çalışır. *Metafizik Nedir?*'de, genel olarak “Hiç”i sorgular; *Varlık ve Zaman*'da ise “Dasein”ı sorgular, ama her ikisiyle de ayrı yönlerden, ayrı soruları sorarak Varlığın hakikati üzerine düşünmeye geçişi başarmaya çalışır. Ancak ne Hiç ne de Dasein Varlığı tamamen “açıklığa” çıkarabilir, bu ise Varlığın kendisinden kaynaklanır.

Varlık sorusuna ontik ve ontolojik bakımdan baktığımızda, varolan ve varolanın varlığı ayrımı önem kazanır. Heidegger bilindiği üzere varolan ve varlık arasında ayrım yapar; olan, yani varolan tüm nesneler ve kişiler – Tanrı dahil – “varolan” olarak ifade ediliyorken, varolanın varlığı ise tüm varolanların olması olgusudur. Varlık öyleyse hiçbir varolanla özdeş değildir ve bu anlamda o var değildir, çünkü eğer var olsaydı bir var-olan olacaktı. Böylece “varolanın varlığı *ontolojinin* ‘nesnesi’ yken, varolanlar *ontik* bilimlerin konusudur” Heidegger’e göre (Levinas, 2012, s. 25).

Her ne kadar varolanın varlığı ontolojinin nesnesiye de genel olarak Varlığın kendisi şu anlamda ontolojiden dahi önce gelir ve “temel”dir: Varlık sorusu, “bilimlerin *a priori* koşullarını amaçladığı gibi, ontik bilimlerin öncesinde yatan ve onların temellerini atan ontolojilerin imkân koşullarını da amaçlar”, diyor Heidegger (Heidegger, 2008, s. 11). Bu durumda, ontoloji ontik bilimlerinden öncedir ve onların temelini atar; Varlık ise ontolojilerin de temelinde bulunur, diyebiliriz. Varlık hem ontolojilerin (ve böylelikle ontik bilimlerin) hem de varolanlarla ilgilenen bilimlerin *a priori* koşullarını belirler. Öyleyse temel soru “Varlığın anlamı” sorusudur ve bu sorunu soruşturmak ise *temel ontoloji* olarak ifade edilebilir.

Varlık ve Zaman'da yapılan “Temel Ontoloji”dir, diyor Heidegger (Heidegger, 2002, s. 22). Bir başka deyişle, örtük olanın (yani Varlığın) açığa çıkarılması için metafiziğin soru sorması temel ontolojidir (metafizik ve Varlık ilişkisi aşağıda ele alınmıştır). Önemli olan, metafizikten Varlığın hakikati üzerine düşünmeye geçişi başarmaktır. Ontolojinin fenomenoloji olarak anlaşılması gerektiğini ise şöyle ifade etmektedir: “Ontoloji ile fenomenoloji, felsefenin diğer disiplinleri arasında yer alan herhangi iki farklı disiplin değildir. Tersine bu iki terim, felsefenin kendisini inceler.” Heidegger, buna *fenomenolojik ontoloji* diyor (Heidegger, 2008, s. 39).

Heidegger, Varlığın temel oluşunu bir benzetmeyle ifade eder: “Varlığın hakikatine, felsefe ağacının, kökü olarak tutunduğu ve felsefenin beslendiği temel adı verilebilir”, diyor (Heidegger, 2002, s. 8). Felsefe bir ağaca benzetilirse, tutunduğu Varlık hakikatidir:

“Bulutların göğün bulutları olduğu gibi”, felsefe de Varlığın felsefesidir, Varlığa tutunmaktadır. “Metafizik, varolanı varolan olarak sorguladığı için varolanda takılıp kalır ve Varlık olarak Varlığa yönelmez. Ağacın kökü olarak metafizik, bütün özsu ve güçleri gövdeye ve dallara gönderir. Felsefe ağacı, metafiziğin köklü toprağından çıkar. (...) Kök, kendi tarzında kendini toprak unsurunun eline bıraksa da, ağaca aittir” (Heidegger, 2002, s. 8).

Öyleyse metafizik, Varlık ile felsefe arasındaki köprüdür. Varlık, ağacın tutunduğu *temele* işaret ederken “ağacın kökü”, metafiziğe işaret etmektedir. Bu durumda felsefe ağacı, metafiziği de kapsar ama Varlığı kapsamaz; Varlık ona açılır, diyeceğiz.

*

Heidegger Varlık, düşünme ve dil arasındaki ilişkinin temel bir ilişki olduğunu düşünmektedir. Ona göre “düşünme” metafizikten daha derin olana yönelir: “Varlığın hakikati üzerine düşünen bir düşünme gerçi artık metafizikle yetinmez; fakat metafiziğe karşı da düşünmez. Metafizik, felsefenin ilk adımı olarak kalır. Düşünmenin ilk adımına ise ulaşamaz” (Heidegger, 2002, s. 9). Düşünme, “Varlığı düşünme” olduğuna göre metafizik Varlığa ulaşamaz. “Metafizik, Varlığın hakikati üzerine düşünme ile aşılmıştır” (Heidegger, 2002, s. 9). Dolayısıyla metafizik, “düşünme” değildir; düşünme felsefeden ve dolayısıyla metafizikten daha asli bir şeydir. Sonraki yıllarda Heidegger *Varlık ve Zaman*’da yaptığını azımsamış ve Varlık hakkında pek bir şey söylemediğini ifade etmişse bu “düşünme” derken onun Varlığın hakikatinin ‘enginliği’ konusundaki ‘sezgisiyle’ ilgili olsa gerek. Heidegger, böylece Varlığı *açıklığı*nda ortaya koymanın *zorluğuna* dikkat çekmiştir. O, *Varlık ve Zaman*’da “düşünmenin ilk adımına” ulaşmaya çalışmıştır.

Bu düşünmenin gerçekleşmesi için dil en önemli araçlardan biridir. Çünkü Heidegger’e göre söz gerçekte ne fikirleri ifade etmenin ne de insanlar arasındaki iletişimin aracıdır. Dilin rolü, şeyleri göründükleri ve aydınlıkta ortaya çıktıkları gibi muhafaza altına almaktan ibarettir. Bu da bizi fenomenin kendini ifşa etmesi olgusuna ve dolayısıyla dil ile fenomenoloji arasındaki özsel ilişkiye götürür: İfşa edilen “şey”, Varlığın “dil”i ile muhafaza edilebilmektedir. Görülen fenomenin insana açılmanması *dil* ile mümkün olabildiğinden fenomenin *dile* göndermede bulunduğu açıktır. Böylece dil yetisi, saklı olanı ortaya çıkarır ve “ortaya çıkarma hakikati ile düşüncenin (bu anlamda düşünce,

bilimden bir uçurumla ayrılmıştır) dar anlamda şiire yakın olduğu” ifade edilebilir (Verneaux, 1994, s. 43).

Heidegger, dil ile Varlık arasındaki ilişkiyi şöyle açıklamaktadır: “Dil, Varlığın evidir” (Heidegger, 2005, s. 239). Bu söz, *logos*⁵³un “söz, akıl ve ilişki” gönderimli anlamlarıyla göz önüne alındığında logos ve Varlık arasındaki ilişki daha açık kılınmış olmaktadır. Bu sözle, Varlığın tümünden dilden ibaret olduğu değil, Varlığın kendini açmasının dilde olduğu ve fenomenin kendini dil ile ifşa etmesiyle mümkün olduğuna benzer şekilde, Varlığın da dil ile kendini açtığı, Varlığın dilin evinde barındığı ifade edilmiş olur. Çünkü düşünme, Varlığı düşünmeyse ve dilin logos olarak anlaşıldığında onun akıl ile olan bağı ve aklın düşünmeyle olan bağı birlikte düşünülürse, tüm bu kavramların (Varlık, dil, düşünme) birbiriyle ne kadar bağlantılı olduğu, hatta neredeyse “düşünmenin ilk adımı”nda aynı anlama geldikleri dahi savlanabilir. Öyleyse “bulutların göğün bulutları olduğu gibi, dil de Varlığın dili” olacak (Heidegger, 2005, s. 276) ve bu durumda dil, Varlık ile insan arasındaki aracı olacaktır. Varlık, ancak insana açıldığından ve hep sınırlı olarak açıldığından Wittgenstein’in, “Dilimin sınırları, dünyamın sınırlarını imler” (Wittgenstein, 2008, s. 133) deyişinde ifade edildiğine benzer şekilde, Varlığın kendisini açmasının sınırlı olması, dilin sınırlılığını imlemektedir. Öyleyse Metafiziğin biricik çabası, Varlığın hakikatinin dilde ortaya konması için, yani düşünmeye geçişi başarmak için soru sormaktır (aşağıda ele aldığımız “Hiç” ile ilgili soru).

Nihayetinde diyebiliriz ki “dil, Varlığın evidir” (Heidegger, 2005, s. 239), “bulutların göğün bulutları olduğu gibi, dil de Varlığın dili olacak” (Heidegger, 2005, s. 276) ve

⁵³ Fenomenoloji, “fenomen” ve “logos” kavramlarından oluştuğuna göre bu kavramların soruşturmasına büyük önem verir Heidegger: “Fenomen”i, 1-Kendini gösteren, 2-Görünüm, yani kendini gösterme, olarak ele alıyor ve bu iki anlamın nasıl bir bağ içinde olduğunu soruyor. Ona göre fenomen, “kendini-kendinde-gösteren” olarak ifade edilebilir. Heidegger’e göre “Kant’ın zaman ve mekân görüleri kendilerini birer fenomen olarak gösterebilmelidir” (Heidegger, 2008, s. 32).

Logos ise 1-Söz (temel anlamı), 2-Akıl: yalın olarak görünür kılmak, 3-İlişki, bağıntı [yönelimsellik] olmak üzere üç anlama gelebilmektedir (Heidegger, 2008, s. 33). Logos’un bu anlamları önemlidir. Çünkü Logos, ilk anlamıyla (söz) Varlık soruşturmasının yöntemi olan “hermeneutik”e; ikinci (akıl: yalın ve böylece kendinde olduğu gibi görünür kılmak) anlamıyla “fenomenoloji”ye, üçüncü (ilişki) anlamıyla “Varlık, Dasein ve varolan” arasındaki ilişkiye göndermede bulunmaktadır.

Heidegger’in dile ilişkin düşünceleri göz önüne alındığında “Logos”un anlamlarının böyle gönderimlerde bulunabileceğini kabul etmek gerekir. Dil, insan ve Varlık arasındaki o çözülmesi olanaksız bağlantıyı en iyi kavrayan Heidegger’de *Varlık ve Zaman*’ı anlamının zorluğu, bizatihi onun dilinin aydınlatığı “alan”ın, gönderimlerinin ve kavramlarının arasındaki ilişkinin sınırsızlığından kaynaklanmaktadır.

“düşünme, Varlığı düşünmektir” (Heidegger, 2005, s. 241) ifadelerinin tümü dil, Varlık, düşünme ve fenomenoloji arasındaki özsel ilişkiye işaret etmektedir.

*

Heidegger’in Varlığı ‘açığa’ çıkarmak için yöneldiği en önemli veçhelerden birisi de Hiçliktir. Heidegger’e göre metafiziğin temel sorusu, “Niçin hep varolan var da Hiç yok?” sorusudur. *Metafizik Nedir?*’de Hiçin soruşturulmasının “biricik konu” olduğunu ifade etmektedir (Heidegger, 2002, s. 24). Varlığın hakikati üzerine düşünmeye *geçiş*i başaran metafizik, Hiçin unutulmuşluğunu fark eder ona göre. “Metafiziğin içinde kalmaksızın alışılmış metafizik biçimde değil de, metafiziğin hakikatinden ve özünden çıkarak Varlığın hakikati üzerinde düşündüğümüz kabul edilirse”, yani metafiziğin düşünmeye adım attığını kabul ederek düşündüğümüzde: “bir varolan olmayan, Varlığın kendisi olarak anlaşılan Hiçin unutulmuş” olduğunu fark ederiz (Heidegger, 2002, s. 24) diyor. Bu anlamda Varlık-unutulmuşluğu gibi Hiçlik-unutulmuşluğundan da söz edebilir ve *düşünmenin ilk adımı*nda ‘Hiç’in Varlığın kendisi olduğu söylenebilir.

Heidegger Hiçi ‘düşünmeye’ çalıştığında onun bilimsel düşünceden atılmış olduğunu fark eder: “Bilimi ilgilendiren sadece varolandır, Hiç bilim için endişeden başka bir şey değildir” (Heidegger, 2002, s. 29). Bilim, Hiç hakkında hiçbir şey bilmek istememekte ve bu da Hiçin bilimsel olarak tam kavranmasıdır. Bilim kendi özünü dile getirmeye çalıştığında Hiçe başvuruyor. Hiç, için dır, dir kullanılmamalı, çünkü Hiç varolandan tamamıyla farklıdır (Heidegger, 2002, s. 30). Bu nedenle “Hiç, Hiçer”i kullanıyor Heidegger.

Düşünme, “Mantık” yönünden ele alındığında ise Hiç hakkında şöyle söylenebilir: “Hep bir şeyi düşünmek olan düşünme, düşünme olarak Hiçi düşündüğünde kendi özüne aykırı davranmış olur” (Heidegger, 2002, s. 30). Hiçi kökünden kavramak için en yüksek merci olarak “mantık”, araç olarak *anlama yetisi* ve yol olarak da *düşünme* kabul edildiğinde, Hiçi nesne edinmek bize tamamen yasaklanmış olur. Bu ifadeler Heidegger’in düşünmesinin *aklın* ne kadar *ötesine* düştüğünü göstermek bakımından önemlidir.

Heidegger, anlama yetisinin (bilimin kabul ettiği) Hiçi ‘değilleme’nin altına soktuğunu, ancak Hiçin ‘değilleme’den daha köklü olduğunu, yani ancak ‘değilleme’nin Hiç’in altına konabileceğini söylüyor. “O halde, anlama yetisi edimi olarak ‘değilleme’nin imkânı ve onunla birlikte anlama yetisinin kendisi, belirli bir şekilde Hiçe bağlıdır. – Hiç (Hiçin kendi) herhangi bir şekilde sorgulanacaksa, o halde önceden verilmiş olmalı” (Heidegger,

2002, s. 31). *Anlama yetisinin iktidarının yıkılması* bu anlamda dile getirilmektedir. Hiçe bağlı olmak, kökensel düzen anlamında Hiçin altında bulunmak; bu zaten bütün varolanlar için geçerli olduğu gibi anlama yetisi için de geçerlidir. Çünkü Dasein ve varolanlar Varlığın ışığında, onun açıklığında görünebilirler ve Varlığın kendini açması da Hiçin tecrübesiyle mümkün olduğuna göre varolanların ve Dasein'in kökensel olarak Varlığa, Zamana ve Hiçe bağlı olduklarını, bu fenomenlerin altına yerleştiklerini, kökensel olarak onlara bağlı olduklarını söyleyebiliriz. Hiçin *önceden verilmiş olması* onun anlama yetisinden önce geldiğine işaret eder. Öyleyse 'değilleme' den önce gelmek, 'değilleme'nin *imkânını* oluşturmaktadır.

Hiçin temel olan Varlığa 'yakınlığı' bakımından, kendisinin de ne denli temel bir fenomen olduğunu, mantık, anlama yetisi ve "değilleme" ile ilişkisi bakımından ele aldık. Peki, Hiçi nasıl ortaya koyabiliriz ya da onu nasıl 'tecrübe' edebiliriz? Heidegger, varolanın bütününi kendi başına mutlak olarak kavrayamayacağımızı, çünkü kendimizi bütünüyle ortaya çıkmış varolanın ortasına konmuş (fırlatılmış) olarak bulduğumuzu ifade ediyor. Kendi başına varolanın bütününi kavramak temelde olanaksızdır, ama kendini varolanın bütününi ortasında bulmak farklıdır. Varolanın bütününi ortasında olmak (dünya-içinde-varolmak) sürekli kendi 'varolma'mızda (Dasein'ımızda) olup bitmektedir. Günlük yaşam varolanı "bütününi" birliğinde tutar. "Varolmanın (Dasein) uçurumlarında sessiz bir sis gibi oradan oraya yayılan derin iç sıkıntısı (Langeweile) bütün şeyleri, insanları ve bunlarla birlikte bir insanın kendisini de garip bir kayıtsızlık içine sürükler. Bu *iç sıkıntısı varolanı bütününde açığa çıkarır*" (Heidegger, 2002, s. 32) ona göre. Heidegger, iç sıkıntısının dışında 'sevinç'in de varolanı bütününde ortaya çıkarttığını söylemektedir. Öyleyse bunlar (iç sıkıntısı veya sevinç), bizden Hiçi gizlemektedirler.

Heidegger'in iç sıkıntısı, sevinç gibi duyguları bu şekilde ele alması, duyguların onun *düşünmesindeki* önemini göstermek açısından da önemlidir. Dasein ile ilişkisi bağlamında duyguların Heidegger'in düşüncelerindeki yeri daha sonra ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Ancak şimdilik, Heidegger'in bazı duyguları felsefesinin 'yapı taşları' şeklinde tasarladığını ve duyguların böyle ele alınışının (Husserl'in fenomenolojisindeki) *epokheyi* çağrıştırdığını söyleyebiliriz. Çünkü kendini Hiçin içine bırakan var-olma ile varolanın tümünün ötesine geçilir. Böylece Hiç, "Varlığın peçesi" olduğundan *epokhe* ile bu 'peçe'nin kaldırılması gerekir. İşte bu durumda kaygı belirir, ancak kaygı anlarında

Hiçin tecrübesi mümkündür. Heidegger, bu Hiç tecrübesinde her şey kaybolur, ama kalan bir şey vardır diyor –*varolma*:

“Hiçin açığa çıkması temel heyecan olan kaygı (Angst) anlarında mümkündür. Kaygı, korkudan (Furcht) temelde farklıdır. Korku varolanla ilgilidir, varolandan korkarız ve bu şaşkınlığa neden olur ancak kaygı şu veya bu varolandan kaygıya kapılmak değil de ...dan kaygıya kapılmaktır, bu da varolandan değil ...adına kaygı duymaktır (Varlık adına kaygı duymak). Böylece kaygı, şaşkınlığa izin vermez, kendine özgü bir sessizliği getirir. Varolan artık bir şey söylemez (dünya artık bir şey söylemez). Her şey kaybolur ve kaybolmakla bize yeniden, geri gelir. İşte bizi kaygıda sıkıştıran bütününde varolanın kaybolması bize eziyet eder. Geriye hiç dayanak kalmaz. Geriye kalan ve bizim içimizi -varolanın raydan çıkması esnasında- kaplayan, bu ‘Hiç’tir. Kaygı Hiç’i açığa çıkarır. Bu Hiç’likte sadece ‘varolma’ (Dasein) hâlâ mevcuttur” (Heidegger, 2009, s. 34-35).

Dolayısıyla Heidegger’deki bu *epokhe*’nin, Husserl gibi bilincin bir ‘hareketi’ ile değil de temel bir “duygu”yla gerçekleştiğini ve böylece varolanların (Varlığın açıklığında yeniden gelmek şartıyla) kaybolduğunu söyleyebiliriz. Husserl’in bilinçte özler alanına varması gibi Heidegger de Hiçin tecrübesinde Varlığın açıklığına varır ve varolanlar asıl yüzleriyle, bir bakıma özleriyle bize geri gelir. Bu kayboluşta içimizi kaplayan Hiç (Hiçliğin kaygısı) ile sahih bir var-olmaya varırız ve öyleyse artık bir varolan değil, Dasein oluruz. Bu sebeptendir ki Heidegger, bu kayboluşta, bu ‘Hiç’te “var-olma”nın hala mevcut olduğunu ve var-olmanın şu anlama geldiğini söyleyecektir:

“Hiçin içine bırakılma. Kendini Hiçin içine bırakan varolma, hep, bütününde varolanın ötesindedir. Varolanın ötesinde olmaya, biz, aşış adını veriyoruz. Varolma kendi özünün temelinde aşmayı gerçekleştirmeseydi, yani kendini önceden Hiçin içine bırakmasaydı, hiçbir zaman varolanla ve tabii ki kendisiyle de ilişkiye giremezdi. Hiç köklü bir şekilde açığa çıkmaksızın, kendi-olma da, özgürlük de yoktur” (Heidegger, 2009, s. 37-38).

Varolma kendi özünün temelinde, yani Varlıkta aşmayı gerçekleştirir. Çünkü temel olan Varlıktır ve Varlık *transcendens*’in ta kendisidir (Heidegger, 2008, s. 39). Hiç ise Varlığa aittir ve varolma kendini önceden (çünkü varoluş Varlığın açıklığı içinde durur) hiçin içine bıraktığından varolma aşmayı gerçekleştirir. Varolma bu aşma sayesinde hem diğer varolanlarla hem de kendisiyle ilişkiye geçebilmektedir. Kendi olma ve özgür olma öyleyse Hiç ile ilgilidir, başka bir ifadeyle özgür olma ve kendi olma, (insan özgür değilse nasıl kendi olabilir) aşmak ve dolayısıyla ilişkiye geçebilmek ile ilgilidir⁵⁴.

Anlaşılabacağı üzere Heidegger’e göre insan özü itibariyle *aşkındır*. Bu da onun Hiçin içinde olmasından kaynaklanır. Çünkü kendini Hiçin içine bırakan *varolma* (Dasein),

⁵⁴ Bunlardan yola çıkarak Sartre, varolmanın kendi özünden hiçlikle ayrıldığını ve öyleyse onun kendinde-varlık ya da “mutlak doluluk” olmadığını söyleyecektir.

yani insan, varolanın ötesinde durur ve bu, onun aşkın olmasından kaynaklanır. İnsan önceden kendini Hiçin içine bırakmasaydı, yani kendi özünün temelinde aşmayı gerçekleştirmeseydi ne varolanlarla ne de kendiyle ilişkiye geçebilirdi; bu durumda kendini aşmayan ve ilişkiye geçmeyen bir varolan olurdu ve bilindiği gibi varolan kendini Hiçin içine bırakamaz. Varolan Hiç ile ilişkiye geçemez, ancak bu varolanların hiçbir şekilde Hiç ile ilişkisinin olmadığı anlamına gelmemelidir. Heidegger, “Hiç, varolanın karşıt kavramını vermek şöyle dursun, kökten onun özünün (Varlığın) kendisine aittir” (Heidegger, 2002, s. 39) derken, diğer varolanların Dasein tarzında bir ilişkiye geçmeyi gerçekleştiremediğini, ancak varolanların *varlığının* özsel olarak Hiç ile ilişkide bulunduğunu ifade etmiş olur.

Da-Sein diye ifade edilen var-olmanın, Hiç ile ilişkisi özeldir. Hiçte bütünlüğünde bulunan ve değillenen varolanın aksine Da-Sein olarak var-olma bu Hiç’te hala ‘vardır’ ve öyleyse söz konusu Hiç, insanın Dasein olarak *var-olma*’sının, öyle ki *kendi-olmasının olanağıdır*. Çünkü var-olma (Da-Sein) zaten hep özü itibarıyla Hiçin içinde olmaya işaret eder. Hiçin içinde olduğundan Dasein özgür olabilmektedir, zira Hiç açıklıkla vardır ve açıklıkta da özgürlük vardır.

Buraya kadar Hiçi kısaca özetlersek Hiç, varolanların tümünden değillesi anlamında, düşünmenin özüne aykırı olan ve böylece hakkında konuşulamayan Hiç değil, varolanın bütününe raydan çıkaran Hiçtir. Hiç, varolanların özü olan Varlığa aittir, öyleyse Hiç, varolanların da özüne aittir. Hiç, değillenmenin kökenidir. Hiç ve Varlık soruları alanında anlama yetisinin iktidarı ve felsefe içinde de “mantığın” egemenliği bu şekilde *yıkılır*.

*

Heidegger, varlık ve hiçi Hegel’in saf varlık ve saf hiçlik ile ilgili düşünceleriyle ilişkisi bakımından da ele alır. Varlık ve hiçlik, Hegel için olduğu gibi Heidegger için de ‘başlangıç’ ve ‘temel’ olarak nitelendirilebilir; bunlar en üst kavramlardır. Heidegger “Varlık’ın hakikatine, felsefe ağacının, kökü olarak tutunduğu ve felsefenin beslendiği temel adı verilebilir” diyor (Heidegger, 2009, s. 8). Ancak Hegel’de varlık ve hiçlik, bir düşünceye temel ve başlangıç olacak şekilde mantığın içerisinde düşünülürken Heidegger’de durum tamamen farklıdır; bunlar mantık dairesi içine *sokuşturulamazlar*. Onda özsel düşünme mantıkla sınırlı değildir: “Mantığın gücünün yetmediği hesaplanamayandan da söz edilebilmelidir. Düşünür, Varlığı söyler. Öyleyse bu söyleme,

hesaplayıcı değil *özlü düşünmedir*” (Heidegger, 2009, s. 51-54). Hesaplayıcı düşünmenin sınırları içerisinde kalarak varlık ve hiçi *düşünemeyeceğimiz* açıktır.

Heidegger “Hiç, var-olanın karşıt kavramını vermek şöyle dursun, kökten onun özünün (Varlığın) kendisine aittir” der (Heidegger, 2009, s. 39). Hiç Varlığa aittir; bu da hiçin Hegel’deki gibi varlığın karşıtı değil de bizzat varlığın temeli üzerinde ‘var’ olabildiğini, daha doğru bir ifadeyle ‘düşünülebildiğini’ gösterir.

Hegel’in “Saf Varlık ve Saf Hiç öyleyse aynıdır” tümcesi doğrudur Heidegger’e göre, “ancak -Hegel’in düşünmesinde olduğu gibi- her ikisi de belirsizlik ve dolaysızlıklarında üst üste geldikleri için değil, **Varlık özünü sürdürürken sonlu olduğundan ve kendini Hiçe bırakan var-olmanın aşısında (Varlık) kendini açığa çıkardığından birbirlerine aittirler**” (Heidegger, 2009, s. 43). Varlık sonlu olduğundan, Hiç var-olmada (Dasein) tecrübe edilebilir. Öyleyse Varlık sonludur ve Hiç sonludur⁵⁵ (Heidegger, 2009, s. 43). Hiç, şu anlamda Varlıktır, diyor Heidegger:

“Tüm var-olanlardan tamamıyla başka olan Varlık, *varolan-olmayandır*. Fakat bu *Hiç*, özünü Varlık olarak sürdürür. Hiç bir “hiç-olan” ve özden yoksun olanla bir tutmamalıyız. Hiçin içinde her var-olana olma güvencesini veren Varlıktır. *Varlık olmasaydı var-olanın tümü Varlıksızlık içinde kalırdı*. Varlık, özünü hiçbir zaman var-olansız sürdürmez ve bir var-olan hiçbir şekilde Varlıksız olmaz. Var-olanın kendisine geri dönebilmesi için yani var olabilmesi için Varlık gereklidir. Çünkü **var-olan Hiçin içindedir ve Varlık olmaksızın ondan söz edilemeyecektir**. Ama **Hiç**, özünü Varlık olarak sürdürdüğünden, yani **Varlığa ait olduğundan sonsuz, mutlak ve ‘hiç olan hiç’ten söz edilemez**” (Heidegger, 2009, s. 49-50).

Anlaşılan Heidegger’e göre Hegel’den farklı olarak, Varlık ve Hiç ne soyut ne sonsuz ne de aynıdırlar, ama onda da Zamansallıkla birlikte Varlık ve Hiç en üst, en asıl fenomenlerdir. İkisinde de Varlık “Hiç’lik”ten daha esastır, bunu temellendirme tarzları ise tamamen farklıdır. Hegel bunu *akıl* aracılığıyla (soyutlamalarla) yapıyorken, Heidegger daha çok *duygularla* ‘temellendirir’. Çünkü Hiç yukarıda belirtildiği gibi ancak Dasein’in kaygısında (*Angst*) ortaya çıkabilir ve Varlık da Hiçin tecrübesiyle kendini açığa çıkarır (Heidegger, 2009, s. 44), başka bir deyişle var-olandan başka-olan olarak duran *Hiç*, *Varlığın peçesidir* (Heidegger, 2009, s. 55). Böyle olunca varlığı, Dasein’in kaygısıyla ‘gizli’ bir şekilde tecrübe edebiliriz, çünkü o her zaman Hiçin

⁵⁵ Heidegger’e göre varlık ve hiç sonsuz veya mutlak olduğunda, ne diğerinden söz etme imkânı kalacak ne de hiçlik tecrübe edilerek varlığın kendini açığa çıkarması mümkün olacaktır. Bu durumda bir ilişkiden de söz edilemeyecektir.

peçesinin altında kalmaya devam eder (Hiçin tecrübesi, peçenin Varlığın üzerinden tümünden kaldırılmasına yönelik olmaktan çok, peçeyi az da olsa sıyırmayı işaret eder).

Sonuç olarak Hegel’de ‘akıl’ daha baştan her şeyi bilebiliyor ve varlığın sınırını (ereğini bildiği için) çizebiliyorken Heidegger’de varlık düşünmenin ürünü değildir; varlığın olagelmesidir (özel) düşünce. Böylece Hegel’de düşünce varlığı çepeçevre *kuşatabiliyorken*, Heidegger’de düşünce varlığa bir sınır çizemez de varlığın ifşasıyla *sınırlanır*; daha doğrusu “düşünme”, bizatihi “varlığı düşünmedir”. Ayrıca Hegel tüm sistemini varlık ve hiçlik ile başlatırken ve böylece varlık ve hiçlik her şeyin ‘içerisinde’ yer alırken Heidegger varlık ve hiçliğin her şeyin ‘içerisinde’ olduğunu düşünmez. Heidegger’de varlık ve hiçlik tüm var-olanlarla *ilgilidir*, ama onların *içerisinde* değildir, çünkü o bir var-olan değildir. İçlerinde mantıksal bir akıl yürütmeye varlık ya da hiçliğe ulaşamaz. Sadece Dasein’da kaygıyla hiçliğin tecrübesi olanaklıdır ve bu tecrübeye Varlık açığa çıkar.

Nihayetinde “varlık ve hiçlik nedir?” sorusunu gerçekten cevaplayabildik mi? Heidegger’e kulak verirsek bunun bir cevabı olmadığını kabul etmek durumunda kalırız: “Barizdir ki bu şey (Varlık), öncelikle ve çoğunlukla kendini göstermeyendir; öncelikle ve çoğunlukla kendini gösterene kıyasla gizli/saklı olandır” (Heidegger, 2008, s. 36). Ama sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Heidegger’deki varlık ve hiçlik düşüncesi Hegel’dekinden birçok açıdan farklıdır. Hegel, varlık ve hiçliği, mantığın başına koyarak tüm sistemini bunun üzerine bina ediyorken Heidegger’in varlık ve hiçliği ise daha çok geride durarak, perde arkasından sahnedeki kuklaları yöneten gizemli tanrılar ya da bu tanrıların elleri gibidir: Burada ellerin sahibi asıl olarak “varlık” iken, “hiç” bu ellerin tuhaf bir görüntüsünü yakalamamızı sağlayan karanlık ve ‘olmayan’ bir aynadan ibaret. Üstelik söz konusu “varlık”, aynanın dışında bir yerde ‘var’ değilse de aynanın kendisi dahi varlığını ona (Varlığa) borçlu. Nietzsche, “bin yüzlü bir aynayla yakaladım bakışını” derken (Nietzsche, 1998, s. 138) gerçeğe ne kadar sahip ise Heidegger de hiçliğin tecrübesiyle varlığa ancak o kadar sahip olabilir:

“Nedir Varlık? O, ‘kendisi’dir. Geleceğin Düşünmesi bunun tecrübesini edinmeyi ve bunu söylemeyi öğrenmelidir. ‘Varlık’ –bu, Tanrı değildir, dünyanın temeli de değildir. Varlık özce bütün Varolandan daha uzaktır ve aynı zamanda insana ister kaya, hayvan, sanat eseri, makine, ister melek veya Tanrı olsun, her Varolandan daha yakındır. Varlık en yakın olandır. Yine de bu Yakınlık insana *en uzak* olarak kalır. İnsan boyuna ve sadece Varolana sarılır. Fakat Düşünme, Varolanı Varolan olarak tasarımıladığında kendini Varlıkla ilişkiye sokar” (Heidegger, 2013, s. 23).

*

Şimdi de Varlığa zaman, açıklık, tanrılık ve imkân veçhelerinden bakmaya çalışalım. Sadece Heidegger’de değil tüm felsefe ve bilim tarihinde de zamanın ‘elle tutulur’ bir izahının bulunduğunu söylemek zor görünüyor. Zaman mekânla mı, yoksa Varlıkla mı ilgilidir veya zaman mekân ve Varlıktan tamamen farklı mıdır? Varlık soruşturması Heidegger’i zorunlu bir “istikâmet” olarak zamanın soruşturmasına yönlendirir. “Zaman, her türlü Varlık anlayışının olası ufkudur” (Heidegger, 2008, s. 2) derken bu *istikâmeti* kastetmektedir. *Varlık ve Zaman*’daki “Varlık”, “Zaman”dan başka bir şey değildir, çünkü “Zaman”, Varlığın hakikatının “ilk adı olarak kullanılır; bu hakikat de Varlıkta özünü sürdürendir ve böylece de Varlığın kendisidir” (Heidegger, 2002, s. 18) diyor Heidegger. Nasıl ki *düşünmenin ilk adımında Hiç’in Varlığın kendisi olduğu* söylenmişse buna benzer şekilde *Varlığın hakikatının ilk adının Zaman olduğunu* ifade eder Heidegger. Böylece Varlıkta özünü sürdüren olarak Zamanın Varlık olduğu anlaşılmaktadır.

“Zaman özünü sürdürür. Buna göre Varlık olarak Varlık, zamandan açığa çıkar”. Bu Varlığın her tecrübesinin ve dolayısıyla ufkunun zaman olduğuna işaret eder. “Böylece zaman açıklığa, yani Varlığın hakikatine işaret eder. Fakat şimdi düşünülmesi gereken zamanın tecrübesi, varolanın değişmekte olan akışında edinilemez”. Burada Heidegger’in ifade etmek istediği, zamanın tecrübesinin varolanın değişimiyle olmadığı, onun zamansal olmadığıdır. Düşünmenin “Hiç”i düşünürken metafizikten daha derin bir temeli, yani Varlığı işaret etmesi gibi “Zaman”ı düşünürken de yine daha derin olan o temel (Varlık) imlenmektedir: “Anlaşılan zamanın özü tamamen farklıdır; bu öz, metafiziğin zaman kavramında henüz düşünülmediği gibi, hiçbir zaman düşünülemez de. Böylece zaman, daha tecrübesi edinilecek olan Varlığın hakikatine verilmesi gereken ilk ad olacaktır. Zaman mekânın yanında yer almadığı gibi, onunla birlikte yer alması da söz konusu değildir” (Heidegger, 2002, s. 18-19).

Zaman, Hiç ve Dasein Varlığa giden yolları imler; bunlar, Varlığın veçheleridir. Varlık kendini Dasein’a ancak “Zaman” ve “Hiç”in aracılığıyla ifşa eder. Zaman, her türlü Varlık anlayışının ufkuydu, her türlü Varlık anlayışı Dasein’a “Zaman” şeklinde görünüyor demektir. Ve Hiç, Varlığın peçesiye, bu “gizli” olanın yöresine ancak *kaygıyla* yaklaşılabilir. Kuşkusuz bunlar Dasein’ın, (daha sonra ayrıntılı ele alacağımız) sahil varoluşuyla olanaklıdır. Bu sahil varoluştaki Dasein, Varlığı ancak “Zaman” ve “Hiç” şeklinde tecrübe edebilir. Bir benzetmeyle şöyle söyleyebiliriz: Dasein, Varlığa

baktığında onu hem Zaman olarak hem de Hiç olarak *görür*. Bunlar, Varlığın ‘görünüm’leridir. Ancak Varlığın bundan ibaret olmadığı, başka yönlerden bakınca başka başka *yüzlerinin* de fark edilebileceği iddia edilebilir. Belki, “geleceğin düşünmesi, felsefe olarak anlaşılan metafizikten daha esaslı düşünecektir” (Heidegger, 2005, s. 276) dendiğinde, geleceğin düşünmesinin Varlığı *Zaman* ve Hiç’ten farklı ‘yüzleriyle’ de ele alabileceği ifade edilmek istenmiştir.

*

Heidegger’de “açıklık” kavramı, hakikati işaret etmesi bakımından önemlidir. Ona göre “düşünceden de önce açıklık var”dır, yani her şeyin *olanak* bulduğu biricik yer, açıklığın ‘*alanı*’dır. “Düşünce açıklıkla karşılaşmakla kalır yalnızca, onu oluşturmaz” (Towarnicki, 2008, s. 75). “Düşünme, Varlığı düşünmek” olduğuna göre Varlık ‘açıklık’ı oluşturmaz ama bu, ‘açıklık’ın Varlığın *koşulu* olduğu veya onu *oluşturduğu* anlamına gelmemelidir. Çünkü Varlık, varolan türünden bir şey değildir: Varlık ‘açıklık’ta kendini *açar*. “Açıklık hiçbir biçimde kendi içinde ne olduğuyla değil, verdikleriyle duyumsanır yalnızca. Kendi içinde ne olduğu geri çekilişte durur. Felsefenin ‘açıklık’ konusunda az şey biliyor olmasının nedeni de budur” (Towarnicki, 2008, s. 75). Husserl’in ifadesiyle bilinç, bir şeyin bilinci olmakla bilindiği gibi, Varlık da açıklıkta verdikleriyle bilinir. Bu durumda Varlığın hakikatinin ‘*aletheia*’, yani açıklık olduğunu söyleyebiliriz. Anlaşılması, daha doğrusu unutulmaması gereken şudur: Heidegger’i anlamaya çalışırken ‘varolan’ türünden *şeyler* düşünmemeliyiz. Örneğin Varlık, Zaman, Hiç ve Açıklık’tan hiçbirisi varolan değil, varolanların onlar sayesinde bize göründükleri, ayırt edici anlamda fenomenlerdir.

“Varlık ne Tanrı ne de dünyanın esasıdır” (Heidegger, 2005, s. 252) diyor Heidegger. Çünkü o hiçbir belirli varlık ya da varolan değildir. Bu anlamda o Hiç diye isimlendirilmiş olabilecektir. Varlığın hakikati, Varlığın kendinden başka bir şey değildir. Çünkü hakikat, “ortaya çıkmadır”. Ortaya çıkan da Varlıktır. Başka bir deyişle Varlığın ortaya çıkması *hakikattir*. Varlık, Dasein’da ortaya çıktığına göre insan hakikate ‘Varlığın kendini ifşa ettiği kadarıyla’ erişme olanağına sahiptir.

Heidegger’de tek ve değişmez bir hakikat deneyiminden söz etmek mümkün görünmüyor çünkü o, hakikatin dünyada-olma haliyle çevrelenmiş olmanın ufku içinde soruşturulabileceğini düşünmektedir (Pöggeler, 2001, s. 28). Ayrıca hakikatin bir özü varmış, bu hakikat tek ve kendi birliği içinde kavranabilir bir şeymiş izlenimi edinmek

olanaklıdır Heidegger’de. Ancak onda “hakikatin özü” diye bir şeyden söz etmek mümkün değil (Pöggeler, 2001, s. 58). Çünkü Heidegger Varlığın özü veya Hiçin özü derken belirli bir şeyden söz etmez. O, Batı metafiziğindeki “özcülük” anlayışını eleştirir. Varolanlar ancak Varlığın kendini açmasıyla bize *şöyle veya böyle* görünüyorsa, Heidegger’de klasik anlamda bir *özcülükten* söz edilemeyeceği açıktır.

*

Heidegger’in düşüncesinde açıklık, hakikat, tanrılık ve Varlık arasında köklü çağrışımlar bulmak mümkün. Heidegger metafiziğinin sonlu ve ateist bir metafizik olduğu kabul edilir. Ancak onun, Eckhart Usta’ya (Meister Eckhart) olan ilgisi göz önüne alındığında Varlık ve Tanrılık arasında bir karşılaştırma yapmanın Heidegger’in (Varlığın ‘karanlık’ yolunda) yürüdüğü “patika”ları ıslıklandıracağı umulabilir.

Eckhart Usta’nın Tanrı ve ‘Tanrılık’la ilgili söylediklerine baktığımızda Heidegger’in açıklık ve Varlığını çağrıştıran çok ifade buluruz:

“*Her yerin ötesinde* bir yerdeki Tanrılık...; Tanrılık’ın *ışık saçan* huzuru...; Tanrı işinin başındadır ama Tanrılık hiçbir şey yapmaz. O bir şey yapmaya gerek duymaz... Tanrı’yla Tanrılık iş yapmakla yapmamak kadar birbirinden farklı... (...) Tanrılık’ın gizli yöresine, ırmağına ve kaynağına vardığımda kimse bana nereden geldiğimi ya da nereye gitmiş olduğumu sormaz. Orada kimsenin benim yokluğuma üzülmeye gerekmedi, çünkü orada, gerçekten de Tanrı bile yok oldu. (...) Artık Tanrı her şeyin merkezi olarak değil, Varlığın sınırlarından biri olarak karşımıza çıkıyordu.” (Towarnicki, 2008, s. 80-81).

Tanrı ve Varlık bir özdeşlik oluşturmuyor Eckhart Usta’ya göre ve onun bu gözü pekliği Heidegger’i hayrete düşürüyordu. Eckhart Usta, “Varlık Tanrı’ya ait değildir” demişti. “Hiçbir şeye bağımlı olmayan ve hiçbir şeyin bağımlı olmadığı şey özgürdür” (Towarnicki, 2008, s. 81).

Varlığın Tanrı’dan bağımsız olduğunu ve bu anlamda özgür olduğunu, hatta Tanrı’nın Varlığa bağımlı olduğunu, Tanrı’nın ancak Tanrılık’ta görüldüğünü söylemekle “Tanrılık ile Varlık” arasında bir ilişki kurulabildiği gibi “Tanrı” ile “Tanrılık”ın açıklığında görünen varolanın bütünü” arasında da ilişki kurulabilir. Eckhart Usta’nın Tanrı ve Tanrılık hakkındaki fikirlerinin Heidegger üzerinde hiçbir etkisinin olmadığını iddia etmek zor görünüyor. Eckhart Usta ve Heidegger’in düşünceleri arasında benzerlik kurulabilir kuşkusuz. Hatta Eckhart Usta’nın Heidegger’in “düşünme”sini güçlü bir şekilde yönlendirdiği de söylenebilir. Hem Heidegger, Varlığın bir kez daha bir Tanrı’nın

ortaya çıkmasına olanak tanıyıp tanımayacağını sormakla (Towarnicki, 2008, s. 81) bunu zaten ifşa etmiştir.

Eckhart Usta'dan başka Nietzsche'nin düşünceleri de (Heidegger'in Nietzsche'ye olan ilgisi ile birlikte düşünüldüğünde), onun Varlık ile ilgili düşüncelerinin gökten zembille inen türden düşünceler olmadığı, daha doğrusu bu düşüncelerin bazı önemli kaynaklarının olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Nietzsche şöyle diyor bu konuda: "Tanrı'nın varolmayışının kanıtlanması –gerçekte, çürütülen yalnızca ahlâk Tanrısı'ydı (...) Tanrılık'ın kendine özgü varlık biçimini sergilercesine kaynağını Varlığın hakikatinden aldığını varsayalım ve artık meydana getireduran olarak düşünülen Varlık da varolan her şeyin temeli ya da nedeni olmaktan ayrı bir şey-‘dir’." (Towarnicki, 2008, s. 83).

Doğrusu, Nietzsche'nin de Varlık ve Tanrılık kavramlarını Heidegger'e yakın anlamlarda kullandığına tanık olmak şaşırtıcı. Ancak Heidegger'e göre Nietzsche Varlığı, varolanların Varlığı olarak, daha doğrusu temel ontolojinin araştırma konusu olan Varlık olarak düşünmüyordu. Ona göre Nietzsche, "açıklığında Varlığın bir düşünürü olmaktan çok, tutkuyla bir Tanrı arayan son Alman filozofu oldu" ve "onun varlık yorumu, Varlığı, "güç istenci" suretindeki İstenç'ten ibaret olmaya indirgiyordu" (Towarnicki, 2008, s. 83).

*

Varlığı en son olarak *imkân* ile ilişkisinde ele alacağız. Daha önce de ifade edildiği gibi Heidegger, soruşturmasını Husserl'in fenomenolojisiyle yürütmektedir. Fenomenolojinin özü Heidegger'e göre öncelikle felsefi bir "istikamet" değil, *imkândır*. İstikamet gerçekliği işaret ediyorken imkân gerçeklikten daha yüksek bir mertebeyi işaret eder. "Fenomenolojiyi anlamamanın yegâne yolu, onu bir *mümkünlülük* olarak yakalayıp kavramaktır" diyor (Heidegger, 2008, s. 39-40) Heidegger. "Fenomenolojinin özü imkândır" ve "*Varlık transcendens'in ta kendisidir*" (Heidegger, 2008, s. 39) sözleri birlikte düşünüldüğünde, Varlığın ancak fenomenolojiyle soruşturulabileceği anlaşılır. Çünkü Varlığın kendisi bir *varolan* değildir ki özü *istikamet* olan bir yöntemle soruşturulabilsin; özlü düşünme Varlığı düşünmek ise ve özlü düşünme mantıktan daha derin ise gerçeklikten daha yüksek mertebede olan Varlık da ancak gerçeklikten yüksek bir mertebede olan *imkân* ışığında soruşturulabilir. Bununla ilişkili olarak Dasein'in özü varoluşunda yattığına göre Dasein da ancak fenomenolojiyle soruşturulabilir (Heidegger,

2008, s. 44). Çünkü Dasein, Heidegger'in deyişiyle hep belirli *imkânların* içine düşürmüştür. Heidegger, "Dasein kendisine verilmiş olan bir mümkün olmaklıktır; o baştanbaşa fırlatılmış imkândır" diyor (Heidegger, 2008, s. 152). Bunlar fenomenoloji, Varlık ve Dasein'in "imkân" açısından ne denli özsel bir ilişki içerisinde olduğunu gösterir.

Heidegger istikamet ve imkân karşılaştırmasını teknik ve özlü düşünme bakımından da yapar. Ona göre, düşünme, *teknik* anlamda düşünme değildir. "Bilimler, düşünmezler" (Heidegger, 2002, s. 31) dediğinde bu, fenomenolojinin özünün felsefi bir "istikamet" değil, *imkân* olduğu gerçekliğinden dolayıdır. Fenomenolojinin olanaklılık olarak kavranması da Varlığın aşkınlıkla ilişkisi bağlamında anlaşılmalıdır: "Felsefenin temel konusu olarak Varlık, herhangi bir varolanın cinsi olmadığı halde, yine de her varolanı ilgilendirmektedir, çünkü aşkındır ve böyle olmakla her varolanın Varlığıdır. Varlığın 'evrenselliği' daha üst *mertebelerde* aranmalıdır", yani *imkânda* (Heidegger, 2008, s. 39). İmkân, aşkınlık ile birlikte düşünüldüğünde asıl aşkınlık olarak Varlığın her açılması, transsendental bilgi olacağını söyleyebiliriz. Çünkü Varlık, kendini Dasein'a açacaktır ve "düşünme, Varlığı düşünme" olduğuna göre, bu açılma, bilgi olacaktır. "Fenomenolojik hakikat (yani Varlığın açılma [kendini açması: *aletheia*]), *veritas transcendentalis*'tir" (Heidegger, 2008, s. 39). Böylece fenomenolojik hakikat, Varlığın açılmasına, bu açılma ise bizi hakikatin aşkınlığa götürür.

2.2. DASEIN

Varlık ve Hiç ile ilgili Heidegger'in düşüncelerini yukarıdaki gibi ele aldıktan sonra şimdi bu düşüncelerin ışığında onun Dasein ile ilgili görüşlerine odaklanabiliriz. Heidegger'in Varlığı ayrıca almadığını ve Varlık ile münasebetinde Dasein'ın özünü ortaya çıkarmaya çalıştığını ifade etmiştik. Ona göre "Dasein'ın özü varoluşunda" (Towarnicki, 2008, s. 56) olduğundan ve Varlık da işte bu var-oluşta söz konusu olduğundan Dasein çözümlemesi yapmak gerekir. Varlık, hakikatinden, yani ortaya çıkmasından farklı değildir ve bu ortaya çıkma da ancak insan için olanaklıdır. İnsana açılış ise daima sınırlıdır, denmişti. Bu sınırlı olanı Hiçin tecrübesi, imkân, aşkınlık, düşünme ve zaman gibi birçok veçheden ele aldık. Bunların hepsi de kuşkusuz Dasein aracılığıyla yapılabildi. Peki, Dasein'ın kendisi nedir?

Heidegger'e göre "Varlık sorusunu çalışmak: bir varolanın kendi varlığı içinde şeffaf kılınmasıdır" (Heidegger, 2008, s. 6-7). Bu varolan insandır. Heidegger, insana doğrudan "insan" demiyor da başka varlık imkânlarının yanı sıra, soru sorma varlık imkânına da sahip bir varolan olan insanı, terminolojik olarak *Dasein* diye niteliyor. Böylece Varlığın anlamını soruşturmak için *Dasein*'in kendi 'varlığı' açığa çıkarılmalıdır (Heidegger, 2008, s. 7).

Heidegger'e göre "İnsan nedir?" sorusunu sadece felsefe sorabilir; sadece felsefenin buna hakkı vardır, çünkü *Dasein*'in eksistensiye (existenzielle) analizi her türlü psikoloji, antropoloji ve biyolojinin "önünde"dir. "İnsan" söz konusu olduğunda onun *a priori* temellerini sorabilecek olan sadece felsefedir (Heidegger, 2008, s. 47). *Varlık ve Zaman*'ın neredeyse tümünde (her ne kadar asıl varmak istediği Varlık ise de) insanın özü soruşturulur.

Dasein'in sahihlik (Eigentlichkeit) ve gayrisahihtik (Uneigentlichkeit) olmak üzere iki varlık *hali* vardır. Bunun yanında *Dasein*'in genel olarak mevcut-oluşun (*existentia*) neliğinden (*essentia*) öncegelişi⁵⁶ ile hep-benimkilik olmak üzere iki *niteliğinden* söz edilebilir (Heidegger, 2008, s. 44-45). *Dasein*'in 'neliği' (*essentia*), kendi *varlığından* (*existentia*) hareketle kavranmalıdır (Heidegger, 2008, s. 44).

Heidegger, *existentia* ve *essentia* kavramlarını bu şekilde ele aldıktan sonra varlıkları, karakterleri bakımından ele alır. Heidegger, iki varlık karakteri olduğunu, daha doğrusu varlık karakterlerinin iki temel imkânı olduğunu düşünmektedir. Çünkü "insanın sonlu bir varlık olmasının ışığında *kaygının* bize ifşa ettiği *Dasein*'in özüne dair işaretler, varolanlarınkinden farklıdır". Heidegger'e göre "varolanlar ya birer 'kim' (varoluş) ya da birer 'ne'dir (en geniş anlamda mevcut-olma)". Hayvanların özü ne'liğinde kabul edilebilir, yani *essentianın* neliği işaret ettiği ve böylece neliğin 'en geniş anlamıyla' mevcut-oluş şeklinde yorumlanabileceği düşünüldüğünden *varoluş* sadece *Dasein* için kullanılmaktadır. Buna göre *Dasein*'in varlık karakterleri *eksistensiyaller*; *Dasein* dışındaki varolanların varlık karakterleri ise *kategoriler*dir. Böylece Heidegger, Kant'ın kategorileri türünden kategorilerin varolanlar için geçerli olduğunu, insanlar içinse eksistensiyallerin geçerli olduğunu ifade etmiş olmaktadır (Heidegger, 2008, s. 47). En başta *imkânın* kendisi olmak üzere (Heidegger, 2008, s. 152) dünyasallık da bir

⁵⁶ Heidegger'in *mevcut-oluşunun* *neliğinden* öncegelişi ifadesi, Sartre'ın *varlık özden önce gelir* ifadesiyle birlikte düşünülebilir.

eksistensiyaldır. “Dünya”, Dasein dışındaki varolanların değil de yalnız Dasein’ın bir karakteridir (Heidegger, 2008, s. 66). Ancak dünyasallık ya da “Dünya” ile ilgili Dasein’ın diğer karakterlerine bakmadan önce “öz”, “varoluş” ve “töz” arasındaki ilişkiyi daha belirgin kılmamız gerek.

Heidegger, tözün tanımını vererek Dasein’ın böyle bir töz olmadığını ve öyleye onun *dışarıya* muhtaç ve böylece her şey ile ilişkili olduğunu gösterir. “Töz”ün varlığı, muhtaçsızlıkla karakterize edilmektedir: “Kendi varlığı bakımından başka bir varolana esasen muhtaç olmayan bir şey, töz düşüncesinin sahih anlamını tatmin etmiş olur – işbu varolan, *ens perfectissimum*’dur” (Heidegger, 2008, s. 95). Halbuki “İnsan varlığının özü *varoluşunda* yatar” (Heidegger, 2008, s. 44). Dasein’ın özü (Essenz) varoluşunda yattığından, tözü (Substanz) ne yukarıdaki gibi muhtaçsızlıkla karakterize edilebilir ne de o, ruhla beden sentezi olan tindir; Dasein’ın tözü *varoluşun* kendisidir (Heidegger, 2008, s. 123). Varoluş ise şudur:

“Varlığın açıklığı içinde durmayı, içinde durmaya katlanmayı (ihtimam-göstermeyi) ve en uç olana dayanmayı (ölüme doğru ‘var-olma’yı) birlikte -varoluşun tam özü olarak- düşünmek zorundayız. Varoluş tarzındaki varolan, insandır. Sadece insan varolmaktadır. Kaya vardır, fakat varolmamaktadır. Ağaç vardır, fakat varolmamaktadır. At vardır, fakat varolmamaktadır. Melek vardır, fakat varolmamaktadır. Tanrı vardır, fakat varolmamaktadır. Bilinç ne varolanın açıklığını yaratır ne de insanın varolan için açıkta durmasını sağlar” (Heidegger, 2009, s. 16-17).

Heidegger, “Dasein”ı “yeryüzü-konukluğu” diye ifade ediyor (Heidegger, 2015, s. 11). Yeryüzü konukluğu, dünyayla *bağı* işaret eder. Dolayısıyla “dünyasız ne bir ‘var’ vardır, ne de sade bir özne verilidir. Ve sonuç itibarıyla, yalıtılmış bir ben de ötekiler olmadan verili değildir” (Heidegger, 2008, s. 122). Ona göre “İnsan nedir?” sorusu, felsefi olarak, insan için *a priori* olan dünya-içinde-varolma (In-der-Welt-sein) fenomeninin görünür kılınmasıyla müzakere edilebilir ancak (Heidegger, 2008, s. 47). “İnsan varlığının özü *varoluşunda* yatar” (Heidegger, 2008, s. 44) ifadesi de Dasein’ın dünya-içinde-varolması bağlamında ele alınmalıdır. Böylece onun bilince indirgenemeyeceği anlaşılır.

Heidegger, *Varlık ve Zaman*’da “bilinç” yerine “Dasein” kelimesini kullandığını, çünkü “Dasein” ile “bilinç” kelimelerinin aynı şey olmadıklarını söylüyor. “Dasein” diye adlandırılan “şey”, “bilinç” adı altında tasarımılananın yerine geçmez: Tersine “Dasein” diye adlandırılan, her şeyden önce yer olarak (ölümlü olarak oturulan yer), yani Varlığın hakikatının yeri olarak tecrübesi edinilen ve buna uygun olarak düşünülmesi gerektir. “Dasein’ın ‘özü’ Varoluşundadır” (Heidegger, 2009, s. 15) ifadesi öncelikle bir “yer”i

imler. Dolayısıyla Heidegger'e göre, Varlık ile olan bağından dolayı "Dasein" (orada olma) kullanılmalıdır. Tekrarlarsak bütün bunlardan Dasein'ın bilince indirgenemeyeceği, bilinçten daha derin bir 'şey'i işaret ettiği anlaşılır.

Heidegger'in fenomenolojiyi çektiği yeni yön, her şeyden önce "transcendental Ben"i "varoluş" olarak kavramasıyla karakterize olur. Husserl için "transcendental Ben", bilinçtir, 'salt görme'dir, varolanın varlığı *eidosun* sonucudur ve bu *eidos* bilincin kendisine ait değişmez 'görme'siyle (Schauen) kavradığı tümelliktir; bu 'görme', her türlü değişme içinde hep aynı kalan, değişmez olan bir 'görme'dir. Husserl, fenomenlerin çözümlenmesinde sadece gözlerimize güvenmemiz gerektiğini söyler, ama somut varoluşu bile kuran Salt Ben'in kendisi, kendi 'varlık tarzı' içinde nasıl bir 'görme'den hareketle görülebilir sorusunu cevapsız bırakmıştır. Bu salt ben, bir şeyi, diyelim bir masayı nasıl salt halde "görebilir" ki? Heidegger ise bu Ben, bir *salt görme* değildir, der (Pöggeler, 2001, s. 13). Bu somut bir insandır, somut bir varoluştur.

Transcendental ben, "somut varoluş"u aşan, bu varoluşu "kuran" bir şey değildir; "tam tersine bu transcendental Ben sadece ve sadece bu somut varoluşun kurduğu bir şey olarak vardır". Heidegger, Greklerden beri insanın hep bir *theoria*'dan, bir transcendental ben'den anlaşılabilceği kanısının felsefede egemen olduğunu söylemektedir (Pöggeler, 2001, s. 14). Ona göre hocası Husserl de bu ön yargıdan kaçınmamıştır. Öyleyse Husserl'i eleştirmek, bir anlamda geleneksel felsefeyi de eleştirmektir.

Nihayetinde Heidegger için insanın özü, insan *akıllı* bir canlı olarak tasarımılandığı sürece, ondan *daha fazla* olmasında yatar (insan, "animal rationale"den fazladır); kendini *özneellikten* çıkararak kavrayan insanla ilişkisinde ise *daha azdır*. Heidegger'in, "özneellikten çıkararak kavranması bakımından insanın daha az" olanı ifade ettiğini söylemesi, özneelliğin burada bir "mutlak ben" şeklinde tasarlanmasıyla ilgilidir. O insanı bir töz (*ens perfectissimum*) olarak görmediğinden onun mutlak olmadığını düşünür haliyle. Ki insanın öznel kavrayışın ifade ettiğinden "daha azı" olduğunu söyledikten hemen sonra "insan, Varolanın efendisi değildir. İnsan, Varlığın çobanıdır" diyecektir. İnsan böylece akıl sahibi olmaktan fazla, özneelliğin kavradığı tarzdaki mutlaklıktan ise daha azdır. Ancak bu aralıkta, Heidegger'in deyimiyle "Bu 'daha az'da insan hiçbir şey yitirmez, tam tersi Varlığın Hakikatine *ulaştığı* için kazançlıdır" (Heidegger, 2013, s. 34).

Heidegger'in insanın akıl sahibi olmaktan fazlası olduğunu düşünmesindeki en önemli etmenlerden birisi duygulardır. Heidegger, "*duygu* dediğimiz, ne bizim düşünen ve

isteyen davranışımızın gelip geçici bir yan olayıdır, ne bizi böyle davranmaya iten herhangi bir dürtüdür, ne de kendisiyle şöyle ya da böyle uzlaşacağımız mevcut bir durumdur”, diyor (Heidegger, 2009, s. 33). Heidegger’in ele aldığı heyecanlar, hem varolanın bütünü (iç sıkıntısı ve sevinç ile) elde etmek hem de Hiçin tecrübesiyle varolanın bütünü (kaygı ile) raydan çıkarmakta iş görürler. Bu bakımdan Heidegger’in düşüncelerinde üzerinde durduğu üç temel duygu var diyebiliriz: iç sıkıntısı (Langeweile), ihtimam-gösterme (Sorge) ve kaygı (Angst). Varolanı bütününde açığa çıkaran *iç sıkıntısı*, hiçi açığa çıkaran *kaygı* ve sahil varoluşu işaret eden *ihitimam-gösterme*. Heidegger şöyle ifade eder ihtimam-göstermeyi: varlık tarzı varoluş olanın (insanın), Varlığın açıklığı içinde açıkta (kaygısıyla ve dolayısıyla hiçliğiyle) durmaya katlanmasını sağlayan *ihitimam-göstermedir*.

Dolayısıyla Heidegger’de duygular, Dasein’in en asli imkânlarıdır. Daha önce de söylendiği gibi Husserl’in bilinçle, bir anlamda ‘zorlama’ bir şekilde, bilinç aktıyla gerçekleştirdikleri, Heidegger’de duygular aracılığıyla ‘kendiliğinden’ gerçekleşir. Nihayetinde ona göre insanın özü Husserl’deki gibi öznellik ve akılcılık içine sığdırılmaz. Daha önce ifade edilen Hiçin anlama yetisinin iktidarını yıkması da yine duyguların anlama yetisinden ve mantıktan daha derin bir temele işaret etmesiyle de ilişkilidir (mantık ve özlü düşünmeye daha sonra ayrıntılı olarak değineceğiz).

*

Heidegger için duyguların ne denli önemli oluşuna değindik. Ancak ihtimam-gösterme, sahil imkânını sağladığı için üzerinde ayrıca durulmayı gerektirir. Heidegger, ihtimam-göstermenin irade, emel, meyil ve iştahtan türetilmeyeceğini düşünmektedir, çünkü bunların kendisi ihtimam-gösterme üzerine temellenirler (Heidegger, 2008, s. 193). Ona göre ihtimam-gösterme ile *kaygı* arasında bir ilişki var: İhtimam-gösterme fenomeninin ortaya çıkarılabilmesi için onun kaygıyla ilişkisi çözümlenmelidir. Heidegger, “kaygının nedeninin bizatihi dünya-içinde-varolmak” olduğunu düşünmektedir. “Tehditkâr olanın *hiçbir yerde oluşudur* kaygının nedenini karakterize eden”. Ve böylece “kaygının nedeni bizatihi dünyanın kendisidir” (Heidegger, 2008, s. 197). Kaygı, dünyada-olmak veya dünyaya *fırlatılmış* olmaktır. *Kaygı* (Angst) korkuyu mümkün kılar. “Korku ‘dünyaya’ düşkün, gayrisahih ve bizzat kendine kapalı kalmış kaygıdan başka bir şey değildir.” Öyleyse korku, gayrisahih yaşamdaki kaygının kendisini işaret ediyorken kaygının kendisi, sahil yaşamın *imkânına* işaret etmektedir (Heidegger, 2008, s. 200). Çünkü Heidegger, kaygının münferitleştirici ve bu

münferitleşmenin (Vereinzelung) de Dasein'ı kendi düşkünlüğünden⁵⁷ (verfallen) çekip çıkartarak ona sahihlik ile gayrisahihliği kendi varlığının imkânları olarak açınımladığını ifade etmektedir. Bir başka deyişle *kaygı* hem sahihlik hem de gayrisahihlik imkânını Dasein'a açılar (Heidegger, 2008, s. 201).

Yukarıda ifade edildiği gibi, ihtimam-gösterme irade, meyil, iştah gibi fenomenlere indirgenemez; ancak Heidegger'e göre ihtimam-gösterme *Angsta* da indirgenemez. Varlık varolanlardan hareketle "açıklanamadığı" gibi, ihtimam-göstermenin esaslı bütünlüğü de ontik bir "asli öğeye" indirgenemez (Heidegger, 2008, s. 207). Heidegger'e göre, ihtimam-göstermeklik bir kendilik üzerine temellendirilmek ihtiyacında değildir; onun tesis edeni *varoluştur* (Heidegger, 2008, s. 342). Öyleyse "ihtimam-göstermenin yapı çokluğunun birlik ve bütünlüğünü ontolojik olarak taşıyan *çok daha asli bir fenomeni* meydana çıkarmak gerekir" (Heidegger, 2008, s. 208). Bu *asli* fenomen "zaman"dır. Çünkü zaman, "Varlığın hakikatinin ilk adı olarak kullanılır; bu hakikat de Varlıkta özünü sürdürendir ve böylece de Varlığın kendisidir" (Heidegger, 2009, s. 18).

Nihayetinde burada, sahih varoluşun ancak ve ancak kişinin kendisine ihtimam göstermesi ile mümkün olduğunu ve bunun ise zaman ile ilgili olduğunu söyleyerek (konudan fazla ayrılmamak adına ihtimam göstermeye de zaman konusuna da daha fazla değinmeden), sözü Heidegger'in *Cura*⁵⁸'sına bırakmak uygun olacaktır:

"*Cura*, bir ırmağı geçerken killi bir toprak görür ve bunu *şekillendirerek*, "yarattığı" şey üzerine düşünüp taşınır. Bu sırada Jüpiter ona yanaşır. *Cura* Jüpiter'e şekillendirdiği kil parçasına *ruh* katmasını diler. Jüpiter bunu seve seve yapar. Fakat *Cura* birlikte yarattıkları bu şeye kendi adını (*Cura*:

⁵⁷ Düşkünlük *Varlık ve Zaman*'da lakırtı (Gerede), merak (Neugier) ve müphemiyet (Zweideutigkeit) fenomenleri bağlamında ele alınır. Heidegger'e göre düşkünlüğün bu halleri, gayrisahih varoluşun görünümleridir (Heidegger, 2008, s. 141).

⁵⁸ *Cura*, Latince ihtimam-gösterme, özen, bakım, dikkat, vb. anlamlarına gelmektedir. *Cura* öyküsü bağlamında *Sorge* kavramını ele aldığımızda, *Sorge*'nin "kaygı" değil de "ihtimam-gösterme" şeklinde Türkçe'ye çevrilmesi daha uygun görünmektedir.

Heidegger'in K. Burdach'tan (Burdach, Goethe'den, Goethe ise Herder'den esinlenmiştir) alıntılardığı *Cura* öyküsü, Dasein'la ilgili düşüncelerinin özünü vermek açısından önemlidir. Çünkü insan, yaşamaya devam ettiği sürece kendine ihtimam-göstererek sahih ve gayrisahih varoluşun imkânlarını gözetmek için hep mücadele etmek zorundadır. Bu her şeyden önce insanın ölümü, özgürlüğü ve özüne dair olanaklarıyla ilgilidir. Ve Dasein'ın özgürlüğü, ölüme yönelik varlığı ile özüne dair diğer tüm imkânları zaman içinde ortaya çıkarttığı, zamanla olanaklılık kazandığı için, Dasein'ın yaşamına yönelik olarak zamanın karar vermesinin ağırlığı ortaya çıkar. Dasein'ın zamansallıkla ilişkisi *Cura* öyküsünde ifade edilenler bağlamında anlaşılırsa, zamanın Dasein'ın varoluşundaki yeri daha iyi anlaşılmış olur. *Cura*'nın hayatına zaman *karar vermektedir*, ama zamanı zamansallaştıran da *Cura*'dır.

ihitimam-gösterme) vermek isteyince Jüpiter bunu yasaklar ve ona Jüpiter adının verilmesini ister. Hangi adı verecekleri konusunda münakaşa ederlerken, Toprak da dikelerek kendi adının verilmesini ister. Çünkü o, kile kendi bedeninden bir parça sunmuştur. Münakaşacılar kendilerine hakem olarak Satürn'ü ("zaman") seçerler. Ve Satürn de adil görünen şu hükmü verir: Jüpiter, kil parçasına ruhunu verdiğinden, o öldüğünde ruhuna; Toprak, bedenini hediye ettiğinden, onun bedenine sahip olacaktır. Fakat bu yaratılanı ilk önce *Cura* "şekillendirdiği" için, *yaşamaya devam ettiği sürece* "ihitimam-göstermeklik" (yani *Cura*) onun sahibi olmalıdır" (Heidegger, 2008, s. 209-210).

*

Dasein'in sahih varoluşunun ortaya konabilmesi için, onun *ölümü* de ele alınmalıdır. Tıpkı ihtimam gösterme gibi ölüm de doğaldır ki *zamansallıktan* bağımsız ele alınamaz. İnsan ölümlüdür; peki, ölüm onun varoluşuna ve böylece özüne ait midir; yoksa ölüm, onun yok oluşu mudur ve böylece onun varoluşunun tamamen dışında mı cereyan etmektedir? Heidegger ölümü, öncelikle Dasein'in *belirlenmemişliği* ve böylece noksanlığı bağlamında ele almaktadır: "Dasein var olduğu müddetçe, onda hep bir şeyler noksanıdır; o, şunu veya bunu olabilmektedir ve olmaktadır da. Söz konusu noksanlığa, bizatihi 'ölümün' kendisi de aittir. Dünya-içinde-varolmanın sonlanışı ölümdür." Dolayısıyla Dasein'in olası bir bütün-oluş imkânı *ölümdür*. Çünkü Dasein'in "özünün varolmasında yatması" belirlenmemişliğine işaret eder ve Dasein ancak ölümle *belirginleşme* olanaklılığını kazanır. Böylece ölüm sahihlik imkânını doğurur. Çünkü Heidegger'e göre "Ölümden hergünkü düşkün kaçınma, ölüme *yönelik gayrisahih bir varlıktır*." Ancak gayrisahihliğin temelinde, olası sahihliğin yatmakta olduğu unutulmamalıdır. Ölüm bir imkândır ve "sahih varoluş olarak *ölüme yönelik varlık* (Sein zum Tode), bahsedilen imkânı (ölümü) hafifletmeden onu bir imkân olarak anlamalı, bir imkân olarak geliştirmeli ve ona yönelik tutumlarda bir imkân olarak ona dayanabilmelidir" (Heidegger, 2008, s. 277). Böylece ölüm sadece Dasein için geçerlidir: "Dasein'sal bakımdan ölüm, sadece varoluşa-dair bir *ölüme yönelik varlık* içinde vardır."

Heidegger canlıların yaşamlarının son bulmasına *yok olma* (Verenden); Dasein'in yaşamının son bulmasına ise *vefat* (Ableben) demektedir: "Dasein asla yok olmaz" (Heidegger, 2008, s. 262). "Ölüm mevcut-olmayan değildir, asgariye indirgenmiş nihai noksanlık da değildir, ölüm daha ziyade bir *baş-a-gelmedir*" (Heidegger, 2008, s. 265). Böylece Dasein'in eksistensiyal yapısı olarak ölümün, Dasein'in bütün-olma-imkânının ontolojik konstitüsyonu olduğu anlaşılır (Heidegger, 2008, s. 248).

Ölümün Dasein'ın en *esası* imkânı olması ve kesinlik bakımından *belirsizliği*, Dasein'ın *ölüme yönelik varlık* oluşundan kaynaklanmaktadır denmişti. *Ölüme yönelik varlık* ise özü gereği *kaygı*dır (Heidegger, 2008, s. 281). Çünkü Dasein, kendisinin ve ölümünün belirsizliğiyle dünya-içinde-varolmaktadır ve bu kaygının-içinde, *belirsizliğin kaygısında varolmaktadır*. Öyleyse ölüm, kaygı ve Dasein olarak dünya-içinde-varolma, birbirlerine aittirler. Bu da Dasein'ın Varlığın tecrübesini, Hiç ve böylece *kaygı* sayesinde edinebilmesini göstermektedir.

*

Dasein'ı genel olarak ele aldıktan sonra en son onun bir dürtüyle ya da herhangi bir ilkeyle açıklanma ihtimalinin olup olmadığına bakalım. Nietzsche bir anlamda insanı “güç istenci”ne, Schopenhauer “kör istenç”e, Spinoza ise *conatus*'a indirgiyordu. Heidegger'de ise durum farklıdır; ona göre insan bu türden bir ‘dürtü’ye indirgenemez. “Yaşama” *dürtüsü*, dediği ve Spinoza'nın *conatus*'uyla benzerlik taşıyan böyle bir dürtü için “tahrikini⁵⁹ kendi beraberinde getiren ‘bir-şeye-doğruluktur’” der. Ona göre yaşama dürtüsü öteki imkânları dışlamaya çalışır. Diğer imkânlar dışlandığı için Dasein için sahil varolma imkânı ortadan kalkar. Ancak Dasein “salt dürtü” değildir, başka imkânlar vardır. Üstelik insan “salt dürtü içindeyken bile ihtimam-göstermeklikten hala kurtulmuş değildir. ‘Yaşama’ dürtüsü, yok edilmeme dürtüsüdür; dünya tarafından ‘yaşandırılma’ meylî, ortadan kaldırılmama meylîdir”. Her ikisi de yani dürtü ve meylî, ontolojik bakımdan sadece ve sadece ihtimam-göstermeklik üzerine bina edilmişlerdir. Ve üstelik Dasein, “tüm dünya-içinde-varolmanın bir modifikasyonu olarak hep ihtimam-göstermekliktir” (Heidegger, 2008, s. 207).

Görünen o ki eğer Dasein'ı ve böylece insanı Heidegger bağlamında bir şeye indirgeyeceksek bir dürtüye (yaşama dürtüsüne) değil de ihtimam göstermeye indirgeyebilirdik. Ancak ihtimam göstermenin kendisi (yukarıda da ifade edildiği gibi) *bir şeye* indirgenemediğinden, dahası o, Varlık, Hiç ve Zamansallık ile ilgili olduğundan insan bir ‘şey’e indirgenebilecek türden bir varlık değildir. Yine de o (insan), eksistensiye bakımdan ihtimam göstermeklik olarak yorumlanabilir⁶⁰.

⁵⁹ Tahrik, burada “yola çıkartma, hareket ettirme, kımıldatma” anlamında kullanılmıştır.

⁶⁰ Varlık ve Zaman'da “Dasein'ın eksistensiye bakımdan ihtimam-göstermeklik olarak yorumlanışının Dasein'ın öntolojik öztefsirinden hareketle doğrulanışı” diye bir başlık dahi bulunmaktadır (Heidegger, 2008, s. 208).

2.3. SONUÇ: AKLIN ÖTESİNDEKİ “VARLIK ve HİÇ”

Heidegger’in bilim, hiç, mantık ve özlü düşünme hakkında ne söylediğine yukarıda genel itibariyle değinildi. Burada onun düşüncelerinin özellikle akıldışı ile ilişkisini ele alacağız. Heidegger’in Varlığı soruştururken gerek kullandığı argümanlar gerekse vardığı sonuçlar neredeyse tümünden akıldışına göndermelerde bulunur. O deyim yerindeyse akıldışının sistemli bir düşünürü gibi hareket eder. Herhalde hiçbir felsefi düşünce, bu kadar kesinlik iddiasında bulunan bir yöntem (fenomenoloji) ve sistemli bir yapıdan aklın bu kadar ötesine sıçramamıştır.

Heidegger, Varlığı soruşturmak için Hiç ve Zaman hakkında ‘düşündüğünde’, bunu bilimin anladığı tarzdaki bir düşünmeyle ya da mantıkla gerçekleştiremeyeceğini biliyordu. Bu yüzden o yola çıktığı ilk andan itibaren aklın alanını bir anlamda terk etmiştir. Böylece onun tüm düşünmesi, eğer *akıl*, mantıkla veya Husserl gibi düşünürlerin düşündüğü şekliyle saf akılla sınırlı kabul edilecekse, tümünden akıldışının yöresinde gerçekleşir.

Hiç gibi Varlığın kendisiyle de bilimin ya da mantığın ‘sınırları’ içerisinde karşılaşamaz. Onlar ancak başka türlü bir düşünmeyle “dile” dökülebilirler. Heidegger’in “felsefenin hiçbir zaman bilim idesine göre ölçülemeyeceği” yönündeki düşünceleri de bununla ilgilidir. Felsefe, bilimin düşünemediğini düşünme ‘özgürlüğü’ne sahiptir. “Dasein’in baştanbaşa fırlatılmış imkân” olması (Heidegger, 2008, s. 152) ve “fenomenolojinin özünün imkân” olması, “Varlık transcendens’in ta kendisidir” (Heidegger, 2008, s. 39) yargısı ile birlikte düşünüldüğünde Dasein, Varlık ve fenomenolojinin nasıl bir düşünmeyle ifşa olabilecekleri daha iyi anlaşılır.

Heidegger “bilimsel varolma, ancak kendini önceden Hiçin içine bırakıyorsa mümkündür. (...) Bilim, kendinin ne olduğunu, ancak Hiç’ten vazgeçmezse anlayabilir” (Heidegger, 2002, s. 44) dediğinde, Varlık ve Hiç’in bilimden ve mantıktan önce geldiğini ifade etmiş oluyordu. Hesaplama, sayılabilenden başka bir şeyin ortaya çıkmasına izin vermediğinden, yani varolandan başkasıyla ilgilenmediğinden Varlık ya da Hiç ile ilgilenemez. Halbuki Heidegger’e göre hesaplanamayana ait olan *vardır*. Söz gelimi “varolanların bütünüünün birliği ve esrarlılığı bu *hesaplanamayana* aittir”. Dolayısıyla “mantığın gücünün yetmediği hesaplanamayandan” söz edilebilir. Heidegger işte bu yüzden “düşünür, Varlığı söyler. Öyleyse bu söyleme hesaplayıcı değil özlü düşünmedir” der (Heidegger, 2002, s. 51-54).

Varlık ve Hiçin dışında “duygular” da Heidegger’in düşüncelerinin akıldışı ile olan bağı göstermek açısından aydınlatıcıdır. Hatta “hiç” ve “duygu” gibi akıldışına göndermede bulunan düşünceleri yüzünden felsefesinin karşılaştığı eleştirilere yine kendisi cevap verir. Söz gelimi Hiçin kaygı ile tecrübe edilmesinden dolayı kendisine “tek bir temel heyecan olarak kaygı gösterilmekte ve kaygı da korkakların ve yüreksizlerin ruhsal durumu olduğundan” düşüncelerinin “bu bir ‘kaygı ve korku felsefesi’dir” (Heidegger, 2002, s. 48) şeklinde eleştirildiğini ifade etmektedir. Heidegger, duyguların bir araç olduğunu, asıl soruşturduğu Varlığı ancak bunlar sayesinde ‘düşünebildiği’ için böyle bir yol izlediğini belirtir. Bu anlamda Heidegger için duygular anlama yetisinden ve mantıktan daha derin bir temele işaret eder. Dolayısıyla düşüncelerinin “boş bir duygu felsefesi” şeklinde eleştirilmesine karşı (Heidegger, 2009, s. 48-51) Heidegger, “mantığın düşünmenin özünün sadece bir yorumu olduğu” karşılığını verir. Mantığa karşı çıkan ve anlama yetisinin hâkimiyetini elinden alan böyle bir düşünmede *duygular, mantıktan ayrı olarak, düşünmenin özünün başka bir yorumudur*.

Duyguların düşünmenin özünün bir yorumu olarak mantıktan daha derin oluşunu şöyle ifade ediyor Heidegger: “Karşı koymanın sertliği ve tiksinden acılığı, düşünmedeki değillemenin uygunluğundan daha derindir; hayır demenin sancısı ve yasak etmenin insafsızlığı daha sorumludur; mahrum kalmanın çoraklığı daha ezicidir” (Heidegger, 2002, s. 40). Anlama yetisinin bir edimi olarak “değillemeyi”, “anlama yetisini kendisini” ve “mantığı”⁶¹ genel olarak ‘düşünmenin’ aynı *aralığıyla* ilişkili kabul edersek, Hiç onlardan daha temel olanı işaret eder ve böylece onların düşünce aralığının dışındadır. Bunu Kant’ın aklı sınırlar içerisinde tutmak isteğiyle birlikte düşünürsek, Heidegger’in Varlığı da saf aklın ideleri gibi sınırların ötesine düşer. Ancak bu söz konusu Varlık (ve Hiç), Kant’ın idelerinden biri de değildir üstelik. Onları tanrı veya evren gibi özgürlük aracılığıyla ‘kanıtlamak’ hiç mi hiç olanaklı değildir. Heidegger’de kanıtlama sözcüğünün eğreti durması bir yana, Varlık bizatihi Kant’ın transendental aklından daha temel olanı işaret etmektedir. Öyleyse Varlık ya da Hiç Kant’ın transendental aklının ya da genel olarak öznelciliğin kavradığı şekliyle aklın düşünemeyeceği alanı aittir.

Toparlarsak Heidegger’e göre insan rasyonel düşünmeden müteşekkil değildir, öyleyse gerekli olan daha üst dereceden bir düşünme değildir; özsel düşünme derken onun

⁶¹ “Anlama yetisi edimi olarak ‘değilleme’nin imkânı ve onunla birlikte anlama yetisinin kendisi, belirli bir şekilde Hiçe bağlıdır. – Hiç (Hiçin kendi) herhangi bir şekilde sorgulanacaksa, o halde önceden verilmiş olmalı” (Heidegger, 2002, s. 31).

duyguları ve böylece varoluşuyla ele alınması kastedildiğinden Varlık ile insanın bağının *kuruluşu* ancak *varoluşun* aracı kılındığı bir düşünmeyle olanaklı olabilecektir. Böyle bir metafizik, daha düşünürce bir düşünme olacaktır; o zaman metafizik insan ile Varlığın bağını gerçekleştireceğinden, düşünmede ilk adımı gerçekleştirmiş olacaktır. Bunun için düşünmeyi, “Varlığın hakikatiyle bağında insanın özüne ulaşabilmesi için ‘yola çıkarmak’; Varlığın kendini hakikati içinde düşünebilmesi için düşünmeye bir patika açmak” gerekmektedir. Heidegger, *Varlık ve Zaman*’da denenen bu türden bir düşünmenin, Varlık ile insanın bağını kurmak amacıyla ‘yola çıktığını’ söylemektedir (Heidegger, 2002, s. 14).



3. BÖLÜM: FOUCAULT – İKTİDAR ve ÖZNE

“Nerde canlı gördüysem, orda güç istemi gördüm; uşağın isteminde dahi, efendi olma istemini gördüm”

Nietzsche

Nietzsche ve Heidegger’in daha soyut ve belki (en azından Foucault’yla karşılaştırıldığında) daha ‘metafizik’ sayılabilecek düşüncelerinden sonra, Foucault’nun gündelik hayata ve böylece güncel olana yakın istikamette duran fikir dünyasına ayak basıldığında, söz konusu aşinalık, felsefenin o soyut dünyasından uzaklaşmış olduğu hissini verebilir. Ancak Foucault’nun düşünceleri her ne kadar Nietzsche ve Heidegger’in düşüncelerinden daha gündelik olanı konu ediniyorsa da insanın iktidar tarafından özneleştirme pratiklerinde, onun (iktidarın) elinden kaçan, hep de akıldışıyla ilgili görünmektedir. Bu durumda iktidarın elinden kaçan, öyle ki öznenin sınırları dışında bırakılan ve hatta iktidarın özneleştirmek için zorlu bir mücadele yürüttüğü o hareketli sınır boylarına bakmak bu çalışma için yararlı olacaktır.

*

İnsan bir denemedir, Nietzsche’ye göre. Ereksiz, tanrısız insan, boyuna geriye doğru, yana, her yöne doğru çekilir. Nietzsche, bir ereği ve böylece sınırı, en azından bir *ufuk çizgisini* göstermeyi ister. Onun tanrının ölümünü ilan etmesinden kısa süre sonra Foucault insanın da öldüğünü duyurdu. Bu yüzden de Foucault insana baktığında, insanın yerine özneleştirme kiplerini görür: olmuş olmayan, ama sürekli olmakta, daha doğrusu özneleştirilmekte olandır insan. Bir sınırı yoksa yoktur kendisi de.

Modern felsefe insana odaklanırken duyum, duygu, istenç, akıl ve hatta varoluş ve öz ilişkisi gibi daha genel olanın peşine düşmüştü. Foucault ise özneleştirme kiplerini araştırdığını söyleyerek soruna farklı bir yönden yaklaşır. Artık duyum, duygu, istenç ya da akıl değil, bizatihi bunların daha tikel hallerini işaret ederek, onları daha görünür kılan “cinsellik”, “suç” ve “delilik” gibi aklın sınırlamakta zorlandığı ve böylece “ben”in neliğini daha somut bir çerçeve içerisinde sorgulamayı mümkün kılan soruşturmalara başvurur. Tümü de “iktidar ilişkileri” bağlamında ele alınır. Dolayısıyla nasıl ki Nietzsche

“nerede canlı gördüysem orada güç istencini gördüm” diyorsa, Foucault da nerede “özne” gördüyse orada “iktidar ilişkileri” görmüştür.

Burada akıldışına odaklanacağımız için daha çok Foucault’nun “özne” konusundaki görüşlerine odaklanacağız. Ancak nasıl ki Nietzsche’nin “güç istenci”, Heidegger’in de “Varlık” konusundaki görüşleri onları anlamak için bir anahtar işlevi görüyorsa Foucault’da da “iktidar ilişkileri” böyle bir ‘temeli’ işaret eder. Bu yüzden burada ele alınan her şey bir şekilde “iktidar” ile ilişkisinde ele alınmak zorundadır. Böylece onun akıldışına yönelik görüşlerine odaklanabilmek için “iktidar” ile ilgili düşüncelerini genel olarak ortaya koymak, ardından da özellikle “özneleştirme kipleri” ve “delilik” ile ilgili görüşleri üzerinde durmak uygun olacaktır.

3.1. GENEL OLARAK İKTİDAR

Foucault’ya göre kabaca iki tür iktidar⁶² olduğu söylenebilir: “klasik hükümrancılık” ve onu miras alan (“disiplinci iktidar”ı da kapsayan) “biyo-iktidar”. Şunu da belirtmek gerekir ki, Foucault disiplinci iktidar, disiplinci iş teknolojisi veya bedenın anatomo-politiği derken hep klasik hükümrancılıktan sonrayı ve yeni teknoloji, düzenleyici iktidar, yaşam iktidarı, ayarlayıcı iktidar, biyo-politik veya biyo-iktidar derken ise en son dönemi kasteder. Anlaşılabacağı üzere disiplinci iktidar ile biyo-iktidar arasında hem zaman hem

⁶² Kaç tür iktidar olduğu konusunda bir karışıklık var gibidir. Çünkü Foucault’nun “Toplumu Savunmak Gerekir” kitabında (s. 248) söyledikleri, klasik hükümrancılıktan sonra bedenın anatomo-politiğini ve biyo-iktidarı ayrı birer iktidar biçimi olarak ele alabilmemize olanak veriyorken, “Cinselliğin Tarihi” kitabında (s. 102-103) söyledikleri ise bu ikisini tek bir iktidar biçimi olarak ele almamıza olanak verir. Ayrıca bu iktidar biçimlerden başka, biyo-iktidarın sınırında yeni bir iktidarın daha belirdiğini de söyler Foucault. Ona göre, biyo-iktidarın sınırında beliren bu iktidar “atom iktidarı”dır. Üstelik bu iktidarın yaşamı ortadan kaldırma gibi bir ihtimali olduğundan bir paradoks da ortaya çıkar: “Geleneksel olarak her hükümrana verilmiş haklara göre, atom bombasını üretme ve kullanma iktidarında, öldüren bir hükümrancılık iktidarı, aynı zamanda yaşamın kendisini de öldürmeye yönelik bir iktidar olarak ortaya çıkar. Öyle ki, bu atom iktidarında, kullanılan iktidar, öyle bir işler ki yaşamı ortadan kaldırabilir. Ve bu durumda da yaşamı sağlama iktidarı olarak kendini bile ortadan kaldırabilir. Paradoks şöyle işler: Ya hükümrandır ve atom bombasını kullanır, ama bu durumda iktidar, biyo-iktidar, XIX. yüzyıldan bu yana olduğu gibi yaşamı sağlama iktidarı olamaz. Ya da öteki uçta, tersine, artık hükümrancılık hukukun biyo-iktidar üzerinde değil de biyo-iktidarın hükümrancılık hukuk üzerinde bir yetki aşımını görülür. Biyo-iktidarın bu aşırılığı, yalnızca yaşamı düzenleme değil, yaşamı çoğaltma, canlı üretme, canavar üretme, -hatta- denetlenemez ve evrensel yıkıcılığı ulan virüsler üretme olanağı insana teknik ve siyasal olarak verildiğinde ortaya çıkar. Bu ise biyo-iktidarın, atom iktidarına karşıt olarak, bütün insan hükümrancılığını açacak olan korkunç yayılmasıdır” (Foucault, 2006b, s. 258-259).

de bazı pratikler açısından farklar vardır, ancak bu iktidar biçimlerinin ikisi de çoğunlukla biyo-iktidar adı altında ele alınır.

Foucault'ya göre “XIX. yüzyılın en temel olaylarından biri, yaşamın iktidar tarafından göz önüne alınmasıdır. Canlı varlık üzerinde iktidar kurmanın, biyolojik olanın devletleştirilmesine götüren” bir eğilime yol açtığını söylüyor. Bunun anlaşılması için klasik hükümdarlık kuramına başvuruyor. Bu teoride, yaşam ve ölüm hakkı hükümdarın temel ayrıcalıklarındandır. Ancak burada bir paradoks var gibidir, zira uyruk ne canlı ne de ölü olduğunda iktidarın karşısında kendi üzerinde hak sahibidir. Yaşamı da ölmesi de yalnızca hükümdarın keyfi kararına kalmıştır. Yaşamı ona veren hükümdar değildir, öyleyse hükümdar hakkını yalnızca ölümden yana kullanabilir. Nihayetinde, “bu yaşam ve ölüm hakkının özünü kendi içinde barındıran *öldürme hakkı*dır, çünkü hükümdar öldürebildiği anda yaşam üzerindeki hakkını kullanır”. Öyleyse bu “esas olarak bir ölüm yargısı verme hakkıdır”. Bu durumda Foucault “demek ki yaşam ve ölüm hakkında, gerçek bir simetri yoktur” diyecektir. Simetrisizlik yaratan “klasik hükümdarlık”tır bu (Foucault, 2013, s. 245-246). Foucault “klasik hükümdarlık”ı kısaca *öldürme ya da hayatta bırakma* hakkı şeklinde ifade ediyor.

Foucault, XIX. yüzyılda siyasal hukukun en büyük değişikliklerinden birisinin bu klasik hükümdarlık hukukunu, yani öldürme ya da hayatta bırakma hakkını bir şekilde miras olarak tamamladığını ve onun neredeyse tersi bir hukuk ya da daha çok, tersi bir iktidar olarak ortaya çıktığını düşünür. Bu yeni iktidar, “biyo-iktidar”dır ve düsturu şudur: *yaşatma ya da ölüme bırakma*.

Foucault, değişimin XVII. Ve XVIII. yüzyılda, esas olarak beden üzerine, bireyin bedeni üzerine odaklanmış iktidar tekniklerinin ortaya çıkmasıyla gözlenebileceğini düşünür. Bunu derken, “bireysel bedenlerin uzamsal dağılımının (ayrıştırılmaları, sıraya sokulmaları, diziye ve gözetime sokulmalarının) ve bu bireysel bedenler dolayında bütün bir görünürlük alanının düzenlenişinin gerçekleştirildiği bütün usulleri” kast ediyor. Böylece, “bu bedenlerin bakımının üstlenilmesine, işe yarar güçlerinin alıştırma”, (Foucault, 2013, s. 246-247) terbiye vesaireyle yükseltilmesi çabasına yarayan teknikler söz konusudur. Foucault bunu, *disiplinci iş teknolojisi* olarak adlandırır ve bunun bir gözetleme, hiyerarşi, teftiş, yazı, tutanak sistemiyle oluştuğunu söyler. Bu teknoloji XVIII. yüzyılda yerleşmiş olup, söz konusu iktidarın “katı ekonomi ve ussallaştırma teknikleri”ni işaret eder.

Disiplinci olmayan, başka bir iktidar teknolojisi olan yeni bir şey, XVIII. yüzyılın ikinci yarısı boyunca ortaya çıkar. Bu iktidar teknolojisi, disiplinci tekniği dışlamaz, ama onu içine alarak, onu kısmen değiştirir. Bu yeni iktidar teknolojisi, bir biçimde eskisinin içine yerleşerek ve tam da “önceden var olan bu disiplinci teknik sayesinde iyice yerleşerek” onu kullanır. Bu yeni teknikle birlikte, disiplinci teknik ortadan kalkmaz, çünkü disiplinci teknik Foucault’ya göre başka bir düzeye aittir. Öyle ki disiplinci teknik, bu yeni teknikten, “başka bir ölçektir, başka bir dayanak yüzeyi vardır ve çok başka araçlardan yararlanır”.

Bu yeni iktidar tekniği, “bedenle ilgilenen disiplinden farklı olarak”, insan yaşamlarına uygulanır. Başka bir deyişle “beden-insanla değil de yaşayan insanla, canlı varlık insanla; hatta, bir anlamda, tür-insanla ilgilenir”. Disiplin, insanları çokluk olarak ele alır ve onların çokluğunu yönetmeye çalışır. Öyleyse bu çokluk “gözetlenecek, eğitilecek, kullanılacak, belki de cezalandırılacak bireysel bedenlere dönüşebilmeli ve dönüşmelidir”. Foucault’ya göre, yerleşen bu yeni teknoloji, “insanlar asal olarak bedenlerden ibaret oldukları için değil, tersine, yaşama özgü ve doğum, ölüm, üretim, hastalık vesaire gibi süreçler olan toplu süreçlerden etkilenen, global bir kitle oluşturmaları nedeniyle insanların çokluğuyla ilgilenir”. Demek ki, öncelikle, “bireyselleştirme yöntemiyle, beden üzerinde” iktidar kurulur ve ardından, “bireyselleştirici olmayan ama beden-insan yönünde değil, tür-insan yönünde gerçekleşen, bir anlamda yığınlaştırmacı olan” ikinci bir iktidar kurulur. İnsan bedeninin anatomo-politiğinin temeli XVIII. yüzyılda atılır ve bu yüzyılın sonunda, “artık insan bedeninin anatomo-politiği olmayan, ama insan türünün ‘biyo-politiği’ olarak adlandırılan” bir şey belirir (Foucault, 2013, s. 248-249).

Özetle Foucault’ya göre insan **bedeninin anatomo-politikası** ilk oluşandır; “bir makine olarak ele alınan bedeni merkez almıştır”. Bu beden, disiplinleri şekillendiren iktidar yöntemleriyle terbiye edilmiş, yetenekleri artırılmış, güçleri ortaya çıkarılmış, yararlı ve itaatkâr hale getirilerek, etkili ve ekonomik denetim sistemleriyle bütünleştirilmiştir. Nüfusun **biyo-politikası** ise bundan sonra ortaya çıkarak *tür-bedeni*, “canlı varlığın mekaniğinin etkisinde olan ve biyolojik süreçlerin dayanağını oluşturan bedeni merkez almıştır: Bollaşma, doğum ve ölüm oranları, sağlık düzeyi, yaşam süresi ve bunları etkileyebilecek tüm koşullar önem kazanmıştır”. Bunların sorumluluğu, “müdahale ve düzenleyici denetim yoluyla” yüklenilerek gerçekleşir. “Beden disiplinleri” ve “nüfus düzenlemeleri”, iki kutbu işaret eder, öyle ki yaşam üzerindeki iktidar bu kutupların

çevrelerinde örgütlenir. Klasik çağda çift taraflı olarak, “anatomik ve biyolojik, bireyselleştirici ve özgürleştirici, bedenın performanslarına dönük ve yaşamın süreçlerine bakan” bu büyük teknoloji ile birlikte, artık iktidarın en yüce görevinin “öldürmek değil de yaşamı yavaş yavaş kuşatmak” olduğu ifade edilebilir.

Foucault, biyo-iktidar çağında, disiplin konusunda, “ordu ya da okul gibi kurumlar; taktik üzerine, öğrenme, eğitim, toplumların düzeni üzerine” düşüncelerin belirdiğini, nüfus düzenlemeleri yönünde ise, “demografi, kaynaklarla nüfus arasındaki orantıya ilişkin tahminler, zenginliklerin ve bunların dolaşımının, yaşamların ve bunların olası uzunluğunun çizelgelere geçirilmesi”nin ortaya çıktığını söyler. Öyleyse biyo-iktidar, kapitalizmin gelişmesinin vazgeçilmez bir ögesidir. Çünkü kapitalizm, “bedenlerin denetimli bir biçimde üretim aygıtına sokulması ve nüfus olaylarının ekonomik süreçlere göre ayarlanmasıyla” güvence altına alınmış olur (Foucault, 2010a, s. 102-103).

Toparlarsak disiplinci iktidar tekniği daha çok birey ve onun bedeniyle ilgiliydi. Biyo-politikte ise mesele tam olarak toplum ya da beden-birey değildir. Biyo-politikteki ‘beden’ şöyle ifade edilebilir:

“Bu yeni bir bedendir: çok sayıdaki beden, sonsuz olmasa da en azından sayımı zorunlu olmayan sayıda bir sürü başı olan bir bedendir. Bu, ‘nüfus’ kavramıdır. Biyo-politiğin işi nüfustadır ve siyasal sorun olarak hem bilimsel hem siyasal sorun olarak, biyolojik sorun ve iktidar sorunu olarak nüfus, bu noktada ortaya çıkıyor” (Foucault, 2006b, s. 250-251).

Demek ki biyo-politik de aslında disiplinci mekanizmalar gibi, güçleri azamiye vardırma ve bunları elde etmeye yönelir, ancak disiplinci mekanizmalardan bütünüyle farklı yollardan yapar bunu. Sonuç olarak diyebiliriz ki biyo-iktidarla birlikte kısaca, yaşam, nüfusun biyolojik süreçlerini ele alarak onu disipline etmeye çalışmaz, bunun yerine nüfus üzerinde *ayarlamalar* yapmaya çalışır. Dolayısıyla hükümlanlığın iktidarı öldürme gücünden ibaret olan büyük, mutlak, dramatik ve karanlık olanı işaret ederken ondan sonra ortaya çıkan biyo-iktidar ise nüfus üzerinde, artık öldürme veya hayatta bırakma iktidarı olmayan, ama yaşatma iktidarı olan sürekli ve bilgili bir iktidar ifade işaret eder. Öyleyse bu iktidar, klasik hükümdarlığın tersine yaşatmaya ve ölüme bırakmaya yöneliktir. Foucault’nun ifadesiyle bu bir *ayarlama iktidarı*dır (Foucault, 2006b, s. 252-253).

İktidar biçimlerinin ölüm, yaşam hakkı, beden, dolayısıyla da nüfusla ilişkileri açısından bu şekilde kısaca ele alınmasından sonra iktidarın Hristiyanlık ile ilişkisi, iktidarın dönüşümünü anlamak açısından önemli olduğundan bu ilişkiye de değinmekte yarar var. Foucault'ya göre devlet iktidarı hem *bireyselleştirici* hem de *bütünleştirici* bir iktidar biçimidir (ki onun kuvvetini yansıtan nedenlerden birisi budur). Bu, “modern Batı devletinin, kökeni Hristiyan kurumlarında olan eski bir iktidar tekniğini yeni bir siyasi biçim altında benimsemiş olmasından kaynaklanır”. Bu iktidar tekniği *pastoral iktidar* şeklinde adlandırılır Foucault tarafından. Kısacası ona göre devlet iktidarı, kökeni bakımından pastoral iktidar diye adlandırdığı Hristiyan kurumlarına dayanır.

“Hristiyanlık, bir Kilise şeklinde örgütlenmiş tek dindir”, diyor. Böylece o, “başkalarına peygamber, yargıç, prens veya eğitimci olarak değil de papaz olarak” hizmet edebilmiştir. Bu ise çok özel bir iktidar biçimine göndermede bulunur (Foucault, 2011, s. 64-65).

Bu iktidar biçiminin (pastoral iktidarın) nihai amacı, bireyin öbür dünyadaki selametini emniyet altına almaktır. Dolayısıyla da salt emir veren konumundaki bir iktidar biçimi değildir; bunun yanında, sürünün yaşamı ve selameti uğruna kendini feda etmeye hazır olmak zorundadır. Foucault, öyleyse “tahtı kurtarmak uğruna tebaasından kendilerini feda etmelerini isteyen krallık iktidarından farklıdır” diyecektir. Sadece bütün topluluğu değil; ayrıca özel olarak toplumdaki her bireyi, ömrünün sonuna kadar gözeten bu iktidar biçimi, “insanların kafalarının içinde ne olduğunu bilmeden, onların ruhlarına nüfuz etmeden, onları içlerindeki en derin sırları açığa vurmaya yöneltmeden uygulanamaz”. Bu da bir vicdan bilgisini ve buna yön verme becerisini gerektirir Foucault'ya göre (Foucault, 2011, s. 65). Bu iktidar biçimi (siyasi iktidara zıt olarak), selamete yöneliktir. “Kendini adayıcıdır (hükümlerlik ilkesine zıt olarak); bireyselleştiricidir (hukuksal iktidara zıt olarak); yaşamla eş kaplamalıdır ve yine yaşamla süreklilik taşır; bir hakikat - bireyin kendisi hakkındaki hakikat- üretimiyle bağlantılıdır” (Foucault, 2011, s. 66). Nihayetinde Foucault, Hristiyanlıktan gelen pastorallığın, silinip gitmemişse bile, en azından asıl etkinliğini kaybettiğini düşünür. Yine de pastoral iktidarın iki yönünü birbirinden ayırmak gerekir ona göre: Hristiyanlıktan gelen pastorallık on sekizinci yüzyıldan beri ortadan kalkmış, en azından canlılığını yitirmiştir, ancak yine de bu pastoral kurumsallaşma kilise kurumunun ötesine yayılmış ve işlevi katlanarak artmıştır (Foucault, 2011, s. 66).

Foucault, bireyselleştirici iktidarın yeni bir dağılımla, yeni bir örgütlenmeyle ortaya çıkmasını, on sekizinci yüzyıldaki önemli bir fenomen olarak niteliyor. Bu, modern

devlettir. Modern devlet, bireylerin üstünde olan bir şey değildir; o bireylerin ne olduğunu görmezden gelmediği gibi varlıklarını da görmezden gelmez. Modern devlet, tam tersine bireylerin tek bir koşulla (“bu bireyselliğe yeni bir biçim verilmesi ve bir dizi çok spesifik örüntüye tabi kılınması koşuluyla”) dahil olabilecekleri çok gelişkin bir yapıdır, Foucault’ya göre. Devlet, bir bakıma, pastoral iktidarın yeni bir biçimi olarak görülebilir (Foucault, 2011, s. 66). Bu “yeni pastoral iktidar” hakkında genel olarak şunlar söylenebilir:

“İlkin bu iktidarın amacında bir değişiklik gözlemleyebiliriz. Sorun artık insanları öteki dünyadaki selametlerine götürme değil; daha çok, aynı selameti bu dünyada sağlamaktır. Bu bağlamda selamet sözcüğü farklı anlamlar kazanır. Sağlık, refah (yani, yeterli ölçüde bir servet, yaşam standardı), emniyet, kazalara karşı korunma. Geleneksel pastoralliğin dinsel amaçlarının yerini bir sürü ‘dünyevi’ amaç almıştı” (Foucault, 2011, s. 66).

Bunun dışında, ikinci olarak, bu iktidarın görevlilerinde de bir artış olmuştur Foucault’ya göre. Devlet aygıtı tarafından uygulanan bu iktidar biçimi, her koşulda polis gibi bir kamu kurumu tarafından uygulanıyordu⁶³. Bu iktidar bazen “özel şirketler, refah dernekleri, hayırsever kimseler ve genel olarak insanlara iyilik eden herkes tarafından uygulanıyordu”. Foucault o sıralarda, “pastoral işlevleri üstlensin diye eski kurumların, örneğin ailenin de seferber edilmiş” olduğunu söyler (Foucault, 2011, s. 66-67).

Foucault, Hristiyanlık gibi dinsel bir kuruma bin yıldan fazla bir süre bağlı kalmış olan pastoral iktidarın devlet ile birlikte aniden tüm toplumsal bünyeye yayılarak birçok kurumda destek bulduğunu düşünür. Ancak bu bizi yine de burada iki tür iktidar olduğu ve aralarında net ayrımlar olduğu yönünde düşünmeye sevk etmemelidir. Foucault’ya göre “birbirine az çok bağlı ve gene az çok rakip olan bir pastoral iktidar ile bir siyasi iktidar yerine, bir dizi iktidarı (ailenin, tıbbın, psikiyatrinin, eğitimin ve işverenlerin iktidarı) karakterize eden” bireyselleştirici bir “taktik” söz konusuydu (Foucault, 2011, s. 66).

*

İktidarın genel bir tanımını vererek Hristiyanlıkla ilişkisini ele aldığımıza göre şimdi Foucault’nun “iktidar” derken gerçekte neyi kastettiğine bakabiliriz. En başta söyleyelim,

⁶³ On sekizinci yüzyılda “polis gücü, salt yasayı ve düzeni korumak ya da hükümetlerin düşmanlarına karşı yürüttükleri mücadelelerine yardımcı olmak amacıyla oluşturulmamıştı”. Ayrıca kamunun ihtiyaç duyduğu temel araç gereçleri, “kamu sağlığını ve zanaatlarla ticaretin sürdürülmesi açısından zorunlu nitelikteki standartları güvence altına almak amacıyla da oluşturulmuştur” (Foucault, 2011, s. 67).

Foucault, iktidar derken tam olarak “iktidar ilişkileri”ni kasteder. “İktidar”dan söz edildiği zaman, “insanların aklına hemen bir siyasi yapı, bir hükümet, hâkim bir toplumsal sınıf, kölenin karşısındaki efendi, vb.” geldiğini söylüyor. Ancak “iktidar ilişkileri” terimini kullandığında Foucault’nun düşündüğü şey bu değil. Ona göre ne türden bir ilişki olursa olsun bütün insan ilişkilerinde iktidar hep vardır. Öyle ki iktidar derken, “bir kişinin başkasının davranışlarını *yönlendirmeye* çalıştığı” ilişki kastedilmektedir.

Dolayısıyla Foucault’ya göre bu türden ilişkiler, değişken ilişkilerdir, yani kesin ve değişmez bir biçimde verili olmadıkları gibi değişik biçimler altında değişik düzeylerde rastlanabilecek ilişkilerdir. Bundan dolayıdır ki, Foucault bir röportajında şöyle demektedir:

“Benim daha yaşlı olmam ve sizin ilk başta bu yüzden çekingen olmanız durumu konuşma içerisinde tersine dönebilir ve tam da daha genç olduğu için birinin önünde çekingen durumuna düşen bu sefer ben olabilirim. Demek ki iktidar ilişkileri değişebilir, tersine dönebilir ve kalıcı olmayan şeylerdir. Ayrıca, öznel özgür olmadıkça iktidar ilişkilerinden söz edilemeyeceği de belirtilmelidir” (Foucault, 2011, s. 235).

Foucault’ya göre belli bir özgürlük her iki tarafta da olmadığı sürece herhangi bir iktidar ilişkisi uygulanamaz. Öyle ki iktidar ilişkisi tamamen dengesiz olduğunda dahi, örneğin birinin diğeri üzerinde tüm iktidara gerçekten sahip olduğu söylenebildiği zaman bile, iktidarın ancak, uygulanacak kişi “kendini öldürme, pencereden atlama ya da ötekini öldürme imkânı” açık olduğunda uygulanabileceğini söyler Foucault. Bu demektir ki, “*iktidar ilişkilerinde mutlaka direniş imkânı vardır*”, kısacası hiç direniş imkânı olmasaydı iktidar ilişkisi de olmazdı. Bu bakımdan “iktidar her yerdeyse, o zaman özgürlük yoktur” itirazını anlamsız bulur Foucault. Çünkü “her toplumsal alanda iktidar ilişkilerine rastlanıyorsa, bunun nedeni her yerde özgürlüğün de olmasıdır”. Dolayısıyla “iktidarın her şeyi denetleyen ve özgürlüğe hiçbir şekilde yer bırakmayan bir *tahakküm* sistemi olduğu fikri bana atfedilemez” diyecektir⁶⁴ (Foucault, 2011, s. 235-236):

“Benim rolüm insanların sandıklarından daha özgür olduklarını, belli bir tarihsel dönemde yaratılmış bazı temaları hakikat ve apaçıklık olarak kabul ettiklerini ve bu sözde apaçıklığın eleştirilebileceğini ve yok edilebileceğini göstermektir. *İnsanların*

⁶⁴ Foucault’nun özgürlükle ilgili düşünceleri, şu cümlelerinde açıkça ortaya çıkar: “Ne olduğumu tam olarak bilmenin gerekli olmadığını düşünüyorum. Yaşamın ve çalışmanın temel önemini oluşturan şey, başlangıçtakinden farklı biri haline gelmektir. Bir kitap yazmaya başladığınızda sonunda ne söyleyeceğinizi bilseniz, onu yazmaya cesaret edeceğinize inanıyor musunuz? Yazı ve aşk ilişkisi için geçerli olan yaşam için de geçerlidir. Oyun, ancak nasıl biteceği bilinmiyorsa zahmete değer” (Foucault, 2011, s. 99).

düşüncesindeki bir şeyleri değiştirmek; işte entellektüelin rolü budur.” (Foucault, 2011, s. 99).

Bütün bunların sonucunda Foucault için iktidarın her yerde hazır ve nazır olduğu açıktır: “İktidar her an, her noktada, daha doğrusu bir noktayla bir başka nokta arasındaki her bağıntıda üremektedir. İktidar her şeyi kapsadığından değil, *her yerden geldiğinden* dolayı her yerdedir” (Foucault, 2010, s. 71-73). Öyleyse iktidar daha açık anlamıyla “iktidar ilişkileri”dir.

Bu anlamda her ne kadar iktidar “bilgi”, “kapatma”, “cinsellik” vb. araçlarla bireyleri ‘özneleştirmeye’ çalışsa da kişiler dayatılmış bu kimliklere karşı mücadele edebilir. Bu yüzden de Foucault’ya göre “*günümüzün sorunu artık ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir*” (Foucault, 2011, s. 68). Bu durumda iktidar yalnızca özgür özneler üzerinde ve söz konusu özneler de ancak özgür oldukları sürece işleyebilir. Nihayetinde bu özneler iktidarı reddedebilir sonucu ortaya çıkar (Keskin, 2011, s. 21). Bu iktidarın ne kadar reddedilebilir olduğu ve öyleyse özgürlüğün göreliliği ve hatta onun fazlasıyla sınırlı olabilme ihtimali, Foucault’nun düşüncesindeki bazı sıkıntıları işaret edebilir. Ancak bu sorunlar buradaki çalışmayla doğrudan bağlantılı olmadığı için tartışılmayacaktır. Yalnızca Foucault’nun özgürlük derken “farklı ve çeşitli davranış biçimleri ve tepkilerin gerçekleştirilebileceği bir imkânlar alanıyla karşı karşıya olmayı” kastettiğini söylemekle yetinelim. Anlaşılan iktidarın elinden kaçan en ufak bir ‘imkânı’ dahi, Foucault ‘özgürlük’ diye ifade edebileceğini düşünmektedir.

Nihayetinde Foucault işte bu sebeplerden dolayı “iktidar kötüdür”, diyen Sartre’dan farklı düşündüğünü açık bir şekilde ifade eder. Bunun kendisine atfedildiğini, ama kendisinin bunun tersini düşündüğünü söyler: İktidar kötü değildir. İktidar stratejik oyunlardır. Örnek olarak “cinsel ilişkiye ya da aşk ilişkilerine bakıldığında, şeylerin kolayca tersine çevrilebileceği açık bir stratejik oyunda bir başkası üzerinde iktidar uygulamak kötülük değildir. Bu, sevginin, tutkunun, cinsel zevkin bir parçasıdır”. (Foucault, 2011, s. 243).

3.2. ÖLÜM, SUÇ ve CİNSELLİK

Foucault ölüm, ırkçılık, suç ve cinsellik gibi kavramları “iktidar” ve “özneleştirme kipleri”yle ilgisi bakımından geniş olarak ele alır. Bu türden ‘araçlar’ ya da kavramlar iktidar tarafından bireylerin “özne”leştirilmesi için kullanılır. Bizse burada, çalışmamızın asıl üzerinde durduğu “akıldışı” konusundan çok sapmamak adına, genel bir çerçeve

çizerek söz konusu kavramlara kısaca değinmekle yetineceğiz. Öyleyse sırasıyla ölüm, ölüm ilişkisinde ırkçılık, suç ve cinsellik kavramları üzerinden Foucault'nun düşüncelerine odaklanarak akıldışını ele almaya çalışacağız.

Ölüm, Foucault'ya göre, *iktidarın elinden kaçan* bir alanı işaret ediyor. Ölüm, iktidar tarafından öznenin sınırları içerisine dahil edilemeyen bir süreçtir. Şöyle ifade ediyor bunu: “iktidar, etkisini yaşam üzerinde ve bu yaşam sürdükçe kurar; ölüm bunun sınırı, iktidarın elinden kaçan andır”; böylece ölüm varoluşun en gizli, “özel” noktası olur (Foucault, 2010, s. 102-103). Ölüm geçmişte neredeyse toplumun tamamının katıldığı görkemli törenlerden biriyken, artık bu özelliğini yitirerek “en mahrem ve en utanç verici” olan şeye dönüşmüştür. Hatta Foucault'ya göre, “bugün ölüm, cinsellikten daha çok tabu nesnesidir” (Foucault, 2006b, s. 252).

İktidar teknolojileri dönüştüğünden ölüm tabu haline gelmiş, bunun aksine cinsellik kullanım nesnesi haline gelmiştir. Foucault'ya göre “önceleri ölüme görkemini kazandıran (bu XVIII. yüzyılın sonuna dek sürmüştür), onu böylesine üst düzeyde ayinleştiren şey, bir iktidardan bir başkasına yapılan geçişin” gösterisidir:

“Ölüm, bu dünyadaki hükümdarın iktidarından, ötedeki hükümdarın iktidarına geçildiği andı. Bir yargı merciinden başka birine geçiliyordu, bir medeni hukuk ya da kamu hukukundan, yaşam ve ölüm hakkından, ebedi yaşama ya da sonsuz cehennem azabına ilişkin olan bir hukuka geçiliyordu. Ölüm aynı zamanda ölen kişinin iktidarının, hayatta kalanlara geçen iktidarın bir aktarımıydı: son sözler, son istekler, vasiyetler vb. Böylece ayinleştirilmiş olan, bütün bu iktidar görüngüleriydi” (Foucault, 2006b, s. 253).

Böylece ölüm, artık bir özneleştirme kipi olmaktan çıkmış, hiçliğe havale edilmiştir: “İktidara göre ölüm dışıdır”. Dolayısıyla ölüm, iktidarın tasarruflarının dışına düşmüştür ve onun üzerinde iktidar nüfusla alakalı olarak istatistiksel anlamda söz sahibidir (Foucault, 2006b, s. 252-253). Foucault, “iktidarın üzerinde etkide bulunduğu şey ölüm değil, ölüm oranıdır”, diyecektir. Bu “ölçü” içerisinde, “ölüm artık özel olanın, en özel olanın alanına ait” kabul edilerek dışarıya ‘atılmıştır’.

Foucault ölümü ırkçılıkla ilişkisinde de alır. Klasik hükümdarlığın *öldürme* ya da *hayatta bırakma hakkı* ve biyo-iktidarın *yaşatma* ya da *ölüme bırakma hakkı* olduğu hatırlanırsa, “öldürme” ve “ırkçılık” arasındaki ilişki daha iyi anlaşılabilir. Çünkü ırkçılık nihayetinde *öldürme hakkını* kendinde görmeye, başka bir deyişle *öldürmenin meşruiyetine* işaret eder.

Foucault devlet ırkçılığına varan süreci, başka bir deyişle “devlet ırkçılığının doğuşu”nu soruşturur. Ona göre hem kapitalizm hem sosyalizm ‘düşman’ diye bellediğine karşı ölümü meşrulaştırmak istediğinde ırkçılığı devreye sokma gereği duymuştur. Bu anlamda sosyalizm, yalnızca ekonomik koşulların değiştirilmesi söz konusu olduğunda, ırkçılığa, hemen ihtiyaç duymamıştır. Buna karşın, “sosyalizm, düşmana karşı savaşım, bizzat kapitalist toplum içerisindeki hasmın elenmesi sorunu üzerinde durmak zorunda kaldığı bütün anlarda, ırkçılık da birdenbire yeniden ortaya çıkmıştır”. Çünkü, sosyalizm de sonuçta kaçınılmaz olarak biyo-iktidar izleklerine çok bağlıydı ve böyle bir sosyalist düşünce için, rakibi öldürme nedeni ancak ırkçılık aracılığıyla kafada oluşturulabilirdi. Foucault’ya göre “onu yalnızca ekonomik olarak saf dışı bırakmak, ayrıcalıklarını yitirmesine yol açmak söz konusu olduğunda ırkçılığa gerek yoktur”, ama onunla fiziksel olarak mücadele etmek ve böylece kendi yaşamını riske etmek gerektiğinde, başka bir deyişle onu öldürmek gerektiğinde, bunun fikirsel temellerini ancak ırkçılık sağlayabilmiştir (Foucault, 2013, s. 268-269).

Sonuç olarak Foucault sosyalist devletlerin de kapitalist devletler gibi ırkçılıktan kaçamadığını ve asıl sorunun böyle bir sosyalist devlet arayışından çok, şu olduğunu ifade eder: “*Yolu ırkçılıktan geçmeksizin bir biyo-iktidar nasıl işletilebilir ve aynı zamanda savaş hakkı, öldürme ve ölüme bırakma hakları nasıl kullanılabilir?* Sorun hala budur” ona göre (Foucault, 2013, s. 269).

*

Suç da yine ölüm gibi iktidarın elinden kaçana ve böylece akıldışına işaret ettiğinden bedenın kapatılmasından ve böylece “cezalandırma”dan çok onun üzerinde duracağız. İktidarın en önemli ayaklarından biri olan hapishane, bedenın kapatılması, suç ve cezalandırma konusuna baktığımızda öncelikle iktidarın “beden” ve “ruh”u nasıl ‘kullandığı’yla karşılaşırız.

Foucault, bedenın başka bakımlardan olduğu gibi siyasal olarak da ele alınmış olduğunu belirtir. İktidar ilişkileri, bedeni kuşatmakla, damgalamakla, terbiye etmekle, ona azap etmekle, onu işe koşmakla, törenlere zorlamakla, ondan işaretler talep etmekle onun üzerinde doğrudan bir müdahale meydana getirmektedir. Bedenin bu şekilde siyasal olarak kuşatılması, onun ekonomik kullanımına bağlıdır. Beden genel itibarıyla üretim gücü olmasından dolayı iktidar ve egemenlik ilişkileri tarafından kuşatılmıştır. Ancak beden buna rağmen ancak bir tabiiyet ilişkisi içine alındığında, işgücü olarak

oluşabilmektedir. Beden böylece hem üretken hem de tabi kılınmış olduğunda yararlı güç haline gelebilmektedir. Bu tabi kılma durumu Foucault'ya göre “yalnızca ya şiddet ya da ideoloji araçlarıyla elde edilebilmektedir”.

Foucault, “bedenin tabi kılınması hesaplanmış, düzenlenmiş, teknik olarak düşünülmüş” olabilir diyor. Onun deyimiyle bedenin bu tabi kılınması ‘ince’ de olabilir, yani “ne silaha ne de teröre başvurabilir ve gene de fizik düzlemde kalabilir”. Öyleyse “tam olarak bedenin işleyişinin bilimi olmayan bir beden ‘bilgisi’ ile onun güçlerine egemen” olunabilir. Sonuç olarak “bu bilgi ve bu egemen olma, **bedenin siyasal teknolojisi** diye adlandırılacak şeyi oluşturmaktadır”. Bu teknoloji dağınık, sürekli sistematik söylemler halinde nadiren formüle edilmiş durumdadır. Ona göre bu teknoloji çoğu zaman “yamalı bohça gibidir”; çok dağınık usuller ile aletleri devreye sokmaktadır. Dolayısıyla kısaca, beden iktidar tarafından siyasal olarak kuşatılmıştır (Foucault, 2006b, s. 62-63).

Beden gibi ruh da iktidarın etki alanındadır. “İktidarın ruh üzerinden üretilmesi” nihayetinde ortada bir ‘ruh’un olduğunu gösterir. Ona göre, ruh bir yanılsama veya ideolojik bir etki değildir. Onun var olduğunu, bir gerçekliğe sahip olduğunu, “cezalandırılanlar üzerinde -gözetim altında tutulanlar, terbiye ve ıslah edilenler, deliler, çocuklar, okullular, sömürge halkları üzerinde, vb.- uygulanan bir iktidarın işleyişi aracılığıyla bedenin çevresinde, yüzeyinde, içinde sürekli olarak üretildiğini” söylemek gerekir. Bu ruhun tarihsel gerçekliği, Hristiyan ilahiyatı tarafından temsil edilen ruhun tersine, suçlu ve cezalandırılabilir olarak değil de daha çok ceza verme, gözetim altında tutma, cezalandırma ve zorlama usullerinden ötürü doğmaktadır. Foucault, bu ruh “iktidar ilişkilerinin mümkün bir bilgiye yer verdikleri ve bilginin de iktidarın etkilerini taşıdığı ve güçlendirdiği dişli düzenidir” diyor (Foucault, 2006b, s. 68). Ruh bir *atfedilme* alanıdır ve “bu gerçeklik-atıf üzerinde çeşitli kavramlar kurulmuş ve çözümleme alanları oluşturulmuştur”; söz gelimi psike, öznellik, kişilik, bilinç vs. bu kavramlardandır.

Foucault ruhun üzerinde teknikler ve bilimsel söylemler inşa edilmiş olduğunu söyler. Ona göre “özgürleştirmeye davet edilen insan, çoktan beri bizatihi kendinden daha derin bir tabi kılmanın sonucudur”. Bu kendisinden daha derin tabi kılma da kuşkusuz “ruh”tur. Çünkü bir “ruh” onda ikamet etmekte ve onu, iktidarın egemenlik alanı olarak bedene ve varoluşa taşımaktadır. Dolayısıyla “ruh, bir siyasal anatominin sonucu ve aletidir”, başka bir deyişle “ruh, bedenin hapishanesidir” (Foucault, 2006b, s. 67-68).

İktidarın beden ve ruha yönelik böyle bir yaklaşımı nihayetinde suç ve ceza ile ilişkilidir. Burada “kapatılma”nın Foucault tarafından ele alınan o geniş tarihini değil de yalnızca suç ve cezanın buradaki çalışma için yararlı olabileceğini düşündüğümüz genel bir görünümünü ortaya koymaya çalışacağız.

Foucault “klasik hükümrancılık”ta azap çektirmeye herkesin tanık olabilmesi için cezalandırmanın açık bir şekilde yapıldığını, çünkü iktidarın kendini bu şekilde ifşa etmek istediğini söylüyor. Böylece dar ağaçları, giyotin gibi cezalar hükümdarın intikamının bir göstergesi işlevini görmüştür. Ancak bu intikam daha sonra disiplinci iktidarın belirmesiyle birlikte toplumun savunulmasına doğru dönüşmüştür. Bu ise yasayla ilişkidir.

Suç işlendiğinde, yani yasanın ihlaliyle, birey toplumsal bünyenin kendisiyle bir bütün olarak karşı karşıya kalmıştır. Toplumun onu cezalandırmak üzere, *bütün* olarak ona karşı çıkma hakkı vardır. Kuşkusuz bu eşitsiz bir mücadeledir, çünkü tüm güçler, tüm iktidar, tüm haklar tek bir yanda yer almaktadırlar. Aslında böyle olması da gerekmektedir, çünkü herkesin savunulması söz konusudur. Böylece müthiş bir cezalandırma iktidarı oluşmaktadır, diyor Foucault. Zira yasayı ihlal eden ortak düşman haline gelmektedir. Öyle ki Foucault, toplumun onu bir düşmandan dahi beter gördüğünü ifade ediyor, “çünkü darbelerini toplumun içinden indirmektedir -bir haindir, bir canavardır. Toplumun nasıl olur da onun üzerinde mutlak bir hakkı olmaz? Toplum nasıl olur da onun düpedüz yok edilmesini istemez?” Dolayısıyla “cezaların ilkesinin antlaşmada yer alma zorunluğu bulunmasına karşılık”, her yurttaşın kendilerine bütün olarak saldıran “aralarındaki kişiler” için, mantıken en ağır cezayı kabul etmesi gerekir:

“Kötülük yapan her kişi toplumsal hukuka saldırarak, bu alçakça cinayetinden ötürü asi ve vatan haini haline gelmektedir; bu durumda devletin varlığını sürdürmesini onun varlığıyla uyusturmak olanaksızdır; ikisinden birinin yok olması gerekir ve suçlu yok edildiğinde, bu kişi bir yurttaş olmaktan çok bir düşman olarak yok edilmektedir.”

Dolayısıyla cezalandırma iktidarı hükümdarın intikamından, toplumun savunulmasına kaydırılmıştır. Fakat “bu durumda o kadar güçlü unsurlarla yeniden oluşturulduğu için”, adeta daha ürkütücü hale gelmektedir. “Suçlu, doğası gereği aşırı olan bir tehdidin elinden çekilip alınmıştır, ama şimdi neyin sınırlandıracağını görmenin mümkün olmadığı” bir cezalandırmaya teslim edilmektedir. “Müthiş bir üst-iktidarın geri dönüşü. Ve cezalandırma iktidarına bir ılımlılık ilkesi koyma gereği” söz konusudur artık. Böylece Foucault’ya göre *daha üstün bir iktidarın toplum ve devletle birlikte olduğu*

söylenbilir. Ceza hafifliyor ama iktidar artıyor. Eskiden ceza seyirlikken⁶⁵, yani hükümdarın intikamıyla suçlunun cezalandırılması aleni olarak yapılırken suçluyla duygudaşlık veya suçlunun kahramanlaştırılması olanaklıydı, ancak artık suçlu toplum nezdinde bir hain, bir canavardır (Foucault, 2006b, s. 148-149).

Foucault, “suçun bir canavarlık olarak soyutlamaya ve onun sorumluluğunu genelde en fakir sınıfın üzerine yıkmaya çalışan bir söylem” olduğunu, ancak özellikle Fourierciler tarafından bunun tersine çevrilmeye çalışıldığını söylüyor. Bu türden tartışmaların olduğu bir dönemde Fransa’da burjuvazinin bunun sorumlusu olduğu yönünde yayınlar yapılmış, öyle ki Foucault’nun aktarımına göre ceza sistemi karşıtı polemikler oluşmuş ve bu konuda Fourierciler diğer herkesten ileri gitmiştir.

Bu türden bir tartışma akıldışına (en azından aklın ‘güvenlikli’ bölgesinin ötesine) göndermelerde bulunduğu için bizim için önemlidir. Fouriercilerin iktidarla ilişkisi bağlamında suçla ilgili ileri sürdükleri görüşler, Foucault’nun ilgisini çekmiştir. Ona göre bu, suçun olumlu bir değerlendirmesi olan ilk siyasi teoridir. Fouriercilere göre suç “uygarlığın” bir sonucuysa da aynı zamanda bir silah olması nedeniyle uygarlığa karşıdır da:

“Suç kendinde bir güç ve gelecek taşımaktadır. Bastırma ilkesinin kaçınılmazlığının egemenliği altında olan toplumsal düzen, hükümlerine kulak asmayan veya reddeden doğadan sağlıklı kişileri, bu dar hücrelerde kapalı kalamayacak kadar güçlü kişileri cellat veya hapisane aracılığıyla öldürmeye devam etmekte ve çocuk olarak kalmak istemeyen adamları parçalamakta, kırmaktadır” (Foucault, 2006b, s. 419).

Demek ki diyecektir Fourierciler, “bir suçluluk doğası yoktur, bireylerin mensup oldukları sınıflara göre, onları iktidara veya hapisaneye götüren güç oyunları vardır”:

“Bugünün yargıçları zindanları fakirlerle doldurmaktadır. Ve forsalar iyi bir aileden doğsalardı ‘mahkemelere başkanlık ederler ve adaleti yerine getirirlerdi’.

Vergiye tabi fahişelik, doğrudan maddi hırsızlık, kapı kırarak yapılan hırsızlık, cinayet, haydutluk alt sınıflar içindir; buna karşılık becerikli soygunlar, dolaylı ve incelmış hırsızlık, insan cinsinden hayvanların bilgince sömürülmesi, büyük taktik gerektiren ihanet, yüksek dolaplar nihayet gerçekten iyi kazanç sağlayan ve yasanın yetişemeyeceği kadar yüksekteki tüm kötülükler ve suçlar, üst sınıfların tekelinde kalmaktadır” (Foucault, 2006b, s. 419).

⁶⁵ “Azap çektirmenin ortadan kalkması demek ki seyirlik unsurun silinmesidir; ama aynı zamanda bedeninin tutuklanmasıdır”. Böylece ceza uygulamaları genel olarak edepi hale gelmişlerdir. “Bedene dokunmamak veya her halükârda mümkün olduğunca az dokunmak ve onda bedeninin kendisi olmayan bir şeye ulaşmak” istenmiştir (Foucault, 2006b, s. 142)

Fouriercilere göre “suçun varlığı, ne mutlu ki sonuçta ‘insan doğasının baskı altına alınamaz’ olduğunu açığa çıkartmaktadır”; suçu bir zayıflık veya bir hastalık yerine diklenen bir enerji, “insan bireyselliğinin parlak bir itirazı” olarak görmek gerekir, zaten ona “herkesin indindeki garip cazibeyi” de herhalde bu vermektedir: “Bizdeki uyuşmuş bir sürü duyguyu ve yarı yarıya sönmüş tutkuları uyandıran suç olmasaydı düzensizlik, yani tembellik içinde daha uzun süre kalırdık.” Foucault da bunu savunurcasına şunu sorar: “Böylece suçun toplumumuzun örgütlenmesinde, zencilerin azat edilmelerinde olduğu kadar değerli olacak siyasal bir araç haline gelmesi mümkün olabilir; bu azat edilme suç olmadan meydana gelebilir miydi?” (Foucault, 2006b, s. 418-419). Bu durumda belki de Fouriercilere’e göre (Foucault’yu da buna katabiliriz) şunların söylenmesinde bir sakınca olmaz: Her devrim suçtur, her ilerleme, her ‘yücelme’ suçtur. Ama bunlardan daha da yüksek olan dinsel, felsefi, vb. ‘suç’lardır.

*

İktidarın ölüm ve ırkçılık, ardından da kapatılma ve böylece suç ve cezalandırma ile ilişkisiyle ilgili bu kısa değerlendirilmesinden sonra şimdi de Foucault’nun cinsellik ile ilgili düşüncelerini ele alacağız. Cinsellik ilk bakışta bize, iktidarın nüfuz alanından kaçan ve bununla ilişkili olarak aklın ele geçiremediği ‘karanlık’ bir bölgeymiş gibi gelebilir. Ancak Foucault’ya göre “cinselliği, ona boyun eğdirmek için uğraşıp duran ve çoğu zaman da ona tamamen egemen olmayı başaramayan bir iktidara karşı doğal olarak *yabancı* ve zorunlu olarak *itaatsiz* bir tepki olarak tanımlamamak gerekir”. Bu anlamda cinsellik iktidar için egemen olunamayan ve ‘yabancı’ bir tepki değildir. Cinsellik daha çok “erkeklerle kadınlar, gençlerle yaşlılar, ana-babalarla çocuklar, öğretmenlerle öğrenciler, papazlarla laikler, bir merkezi yönetimle halk arasındaki” iktidar bağıntıları için “son derece *yoğun bir geçiş noktasıdır*”. Dolayısıyla iktidar bağıntılarında “cinsellik en *saklı* öge değil, en büyük *araçsallığa* sahip olan öğelerden biridir” (Foucault, 2010, s. 79).

Cinsellikten yalnızca “mahkûm edilecek ya da hoş görülecek değil, yönetilecek, yararlılık sistemleri içine sokulacak, herkesin azami iyiliği için düzenlenecek, en yüksek verim doğrultusunda işletilecek bir şey olarak söz etmek gerekmektedir. Cinsellik yalnızca yargılanmaz, yönetilir de”. Foucault’ya göre ön planda olan cinselliği yasaklamak değil, yararlı ve genel (kamusal) söylemler yoluyla düzenleme gerekliliğidir (Foucault, 2010, s. 26). Kısacası çağdaş toplumda cinsellik bastırılmamış, aksine sürekli ortaya çıkarılmıştır. Foucault’ya göre toplumlarımızı bir *kan simgeselinden cinsellik çözümseline* getiren,

“klasik çağda geliştirilen ve XIX. yüzyılda uygulanan yeni iktidar yöntemleridir⁶⁶”. Dolayısıyla cinsellik tam da “normun, bilginin, yaşamın, anlamın, disiplinlerin ve düzenlemelerin yanındadır” (Foucault, 2010, s. 108-109).

Cinsellikten yola çıkarak bireylerin gözetlenmesi sağlanabilir; “cinsellik denetimi dolayısıyla -ve bahanesiyle- öğrenciler, yeniyetmeler, yaşamları boyunca, her an, uykudayken bile gözetlenebilirler”. Demek ki cinsellik, bir “disipline etme” aracı haline gelmiştir; diğer yandan, nüfusun üremesini sağlayan da cinselliktir. Cinsellik “on dokuzuncu yüzyıl sonunda toplumu bir üretim makinesi haline getirmek için birincil önemdeki siyasi bir parça haline gelmiştir” (Foucault, 2011, s. 153). Kısacası Foucault’ya göre “cinsellik, bedenin ve nüfusun buluşma yeridir ve demek ki disipline dayanır, ama aynı zamanda düzenlemeye de dayanır” (Foucault, 2006b, s. 256-257).

Böylece Foucault, “on sekizinci yüzyıldan itibaren yaşam artık bir iktidar nesnesi” haline gelmiştir, diye düşünür. Dolayısıyla “iktidar ölüm ve kanı geride bırakarak, kendini yaşam ve beden üzerinden” güncellemiştir. Eskiden sadece malları ve hatta hayatları ellerinden alınabilen hukuksal tebaa vardı; şimdi ise bedenler ve nüfuslar söz konusudur. Öyleyse cinsellik, ölüm gibi dışarıda bırakılmaz, o sonuna kadar kullanılır. Bu durum Foucault tarafından “iktidar materyalistleşmiştir” şeklinde ifade edilir (Foucault, 2011, s. 153).

3.3. ÖZNE ve BİLGİ

İktidarın öldürme ya da yaşatma hakkını nasıl kullandığı, kapatılmayı suç ve ceza bakımından nasıl tanımladığı ya da cinselliği bir araç olarak hangi şekilde kullandığı kuşkusuz önemlidir. Ancak iktidarın öznelere ‘üretirken’ dayandığı en etkili dayanaklardan biri “bilgi”dir. Foucault’ya göre “insan”, “ruh”, “birey”, “insan bilimleri” (insanın bilimsel bilgisi) gibi kavramlar da aslında iktidarın “insan bedenini kuşatmak için geliştirdiği söylemin, yani bilgi-iktidarın bir ürünüdür”. Bunlar, “bilgi ve iktidar ilişkilerinin eklemlendiği bir öge, iktidarın bilgiyi ortaya çıkardığı, bilginin de bu iktidarı genişletip güçlendirdiği bir çarktır. Öznellik, kişilik, bilinç gibi kavramlar ve analiz alanları bu öğeden (bilgi-iktidardan) çıkarılmıştır” (Keskin, 2011, s. 19).

⁶⁶ Eskiden iktidar daha çok kan ile, öldürme ile insanları yönlendirip özne haline getirirken, şimdi cinselliği düzenleyerek bunu yapmakta.

Foucault bu iktidar biçiminin “bireyi kategorize ederek”, bireyselliğiyle belirleyerek, “kimliğine bağlayarak, ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale” ettiğini söyler. Nihayetinde bu, “bireyleri özne yapan bir iktidar biçimidir”. Foucault’ya göre “özne” sözcüğünün iki anlamı vardır: “denetim ve bağımlılık yoluyla *başkasına tabi olan özne* ve vicdan ya da öz-bilgi yoluyla *kendi kimliğine bağlanmış olan özne*. Sözcüğün her iki anlamı da boyun eğdiren ve tabi kılan bir *iktidar* biçimi telkin ediyor” (Foucault, 2011, s. 63).

Foucault’ya göre iktidar ilişkilerinin kristalleşerek aldığı (ve bireyleri özne yapan) bu iktidar biçimlerinden en çok öne çıkanı “on altıncı yüzyıldan bu yana sürekli olarak gelişen devlettir”. Bu yüzden devlet genel kanının tersine bireyleri görmezden gelir ve bütünün (çoğunluğun) çıkarlarını gözetir. Devlet, aynı zamanda insanları bireyselleştirir, onları kurulmuş deneyimlerin özneleri haline getirir. Kısacası devlet, bilinç ya da öz-bilgi yoluyla bireyleri kendi dayattığı kimliğe bağlayarak, onları denetim altına alan bir iktidardır (Keskin, 2011, s. 20-22). Dolayısıyla Foucault “bilgi”nin, ne iktidar ilişkilerinin askıya alındığı yerde ne de iktidar ilişkilerinin emirlerinin, taleplerinin ve çıkarlarının dışında geliştiğini söyleyecektir. Ona göre *bilgiyi üreten iktidarın kendisidir* (Foucault, 2006b, s. 65).

*

Bilgiyle bağlantılı olarak hayal gücü ve benzerlik, süreksizlik, ifade ve söylem ya da hayat ve varlık arasındaki ilişkiler, akıldışını arayabileceğimiz önemli uğraklar gibi görünmektedir. Foucault, benzerliğin hayal gücü tarafından veya “hayal gücünün sayesinde ortaya çıkabildiğini ve hayal gücünün de bunun karşılığında, ancak ondan (benzerlikten) destek alarak” uygulanabildiğini düşünür (Foucault, 2006c, s. 114). Ona göre hayal gücü bir anlamda hem doğruya hem de hataya mahal verecek bir durumdadır:

“*Hayal gücü* insanda, *ruh ile bedenin bitişme yerinde* bulunmaktadır. Nitekim Descartes, Malebranche, Spinoza onu burada *hem hata yeri hem de gerçeğe ulaşma gücü* olarak çözümlemişler; bitimliliğin izini orada ya anlaşılabilir alanın dışına bir düşüş, ya da sınırlı bir doğanın işareti olarak tanımışlardır” (Foucault, 2006c, s. 116).

Foucault’ya göre “insan zihni, şeylerin arasında gerçekte bulduğundan daha fazla düzen ve benzerlik olduğuna inanmaya doğal olarak eğilimlidir. Doğa istisnalar ve farklılıklarla doluyken, zihin her yerde uyum, anlaşma ve benzerlik görür” (Foucault, 2006c, s. 91).

Ancak benzerlik asla kendinde istikrarlı olarak kalmamaktadır; “benzetmelerin en hafifinin doğrulanması ve sonunda kesin olarak gözükmesi için, dünyanın tümünün kat edilmesi gerekir” (Foucault, 2006c, s. 62-63). Bu durumda açık olan bir tek zihin, hakikatin benzerlik değil, farklılık olduğunu algılayabilir. Foucault’ya göre esas olan benzerliğin tersine *farklılık* olduğu gibi, dil ve imge de birbirine indirgenemez, çünkü dilin resimle olan bağlantısı sonsuz bir ilişkidir. Foucault “gördüğümüz şeyleri istediğimiz kadar anlatalım, görünen şey hiçbir zaman söylenen şeyin içine sığmaz” diyor (Foucault, 2006c, s. 36).

Foucault’ya göre eğer düşüncenin tarihi kesintisiz sürekliliklerden oluşsaydı, o zaman bilincin mutlaklığını öne sürülebilir ya da Descartesçi, Kantçı veya Husserlci anlamda bir bilinçten ve böylece idealardan, kesinliklerden, *cogito*’dan veya “transendental akıl”dan söz edilebilirdi. Ancak böyle sürekli kesinlikler olmadığı için, düşünce tarihi de bunlardan oluşmaz. Bu durumda belirli, kesin, kendiliğinden var olan, değişmez bir öznenen de söz edilemez. Çünkü bu özne, Foucault’nun dediği gibi hem sürekli bir tarihi (“böyle bir tarih, öznenin kurucu görevi için gerekli olan öncüdür”) hem “öznenen kurtulan her şeyin ona geri dönebileceğinin garantisini hem de zamanın, yeniden oluşturulmuş bir birliğin içinde özneyi yeniden kurmadan hiçbir şeyi dağıtmayacağının hakikatini gerektirir” (Foucault, 1999, s. 26).

Öyleyse düşünce tarihindeki kesinti, bilincin ve dolayısıyla öznenin bağımsız ve belirli birer varlıklarının olmadığını bize gösterir. Nihayetinde “bilinç” ve “özne” kurulmuşlardır ve tarihsellikten münezzeh değillerdir. Foucault bu konuda şu açık ifadeleri kullanıyor: “Hayır, hayır, beni gözetlediğiniz yerde değilim; fakat size gülerek baktığım buradayım. (...) Hiç kuşkusuz, benim gibi daha pek çok kişi, artık veçhe sahibi olmamak için yazıyor. Bana kim olduğumu sormayınız ve aynı kalacağımı söylemeyiniz” (Foucault, 1999, s. 32). Dolayısıyla Foucault’nun düşüncelerinin, hep bu ele geçirilemezliği, bu değişkenliği, süreksizliği, çatlağı ve yarığı işaret ettiğini söyleyebiliriz.

Foucault’ya göre süreksizlik, sadece düşüncenin tarihinde değil, ifadenin kendisinde de bulunur. İşte ifadede, olayda, söylemde ve özনে su yüzüne çıkan bu *çatlaktır* onun göstermek istediği. “Bir ifade daima ne dilin ne de anlamın sonuna dek kullanamayacağı bir olaydır.” Her olay tektir, fakat “tekrara, dönüşmeye, yeniden aktifleşmeye de açıktır;

üstelik her olay kendisinden önce gelen ve kendisini izleyen ifadelerle de bağılı bulunduğu için, olağandışıdır”⁶⁷ (Foucault, 1999, s. 43).

“Söylemler işaretlerden oluşur”, diyor Foucault; “fakat söylemlerin yaptıkları şey, *daha çok*, şeyleri göstermek için bu işaretleri” kullanmaktır. “Şeyleri dile ve söze indirgenemez kılan da bu *daha çok* sözcüğüdür” ona göre. “Gösterilmesi ve betimlenmesi gereken de bu *daha çok* sözcüğüdür” (Foucault, 1999, s. 69). Öyleyse söylem, “düşünen, bilen ve konuşan bir öznenin görkemli bir biçimde açılmış görünüşü değildir: tam tersine öznenin dağılışının ve kendisiyle birlikte süreksizliğinin belirlenebildiği bir bütündür” (Foucault, 1999, s. 75). Sonuç olarak Foucault’ya göre, ifade etmenin çeşitli kiplerini bir öznenin birliğine bağlayamayız: “*Ne özneyi ‘bilebiliriz’, ne de özne hakkındaki ‘bilgileri’*”.

Foucault’ya göre özne, bir cümlemin yazılı ya da sözlü ifadesi olan fenomenin sebebi olmadığı gibi, onun kaynağı veya hareket noktası da değildir; özne, sessiz bir biçimde kelimelere katılan, sezgisinin gözle görülebilir cismi gibi onları düzenleyen, anlatımsal hedef de değildir, aksine o, “*farklı bireyler tarafından doldurulabilen belirli ve boş bir yerdir*. Fakat bu yer, herkes için bir kez tanımlanacak ve bir metin, bir kitap ya da bir eser boyunca olduğu gibi değişmeden kalacak yerde, değişir” -ya da daha ziyade o bazen, “birçok cümle arasında kendisiyle aynı kalabilmek için, bazen her biriyle birlikte değişmek için, oldukça istikrarsızdır” (Foucault, 1999, s. 124). Sonuç olarak birbiriyle ilişkili olmak bakımından düşünce tarihi, ifade, söylem veya özne süreksizlikten münezzehe olmadıkları için istikrarsızlıktan kurtulamazlar.

Foucault’ya göre, hayat da böylece özne gibi bir sınırlılık ve istikrar alanı değildir. “Hayat, temsilin içinde sunulduğu ve çözümlendiği haliyle varlığın genel kurallarından kaçmaktadır. Hayatın yeniden başlaması, ardı arkası gelmeyen tekrarları, inadı, ona bir *sınır* konulmasını engeller” (Foucault, 2006c, s. 394). Hayata bir sınır konulamamasının nedeni ise onun hem *varlığın* hem *varlık olmayanın çekirdeği* olmasından kaynaklanır:

“Hayat, (...) tıpkı hareketin hareketsizlikle, zamanın mekânla, gizli iradenin görünür dışavurumla zıtlaştığı gibi, varlıkla zıtlaşan temel bir güç haline gelmektedir. *Hayat, her varoluşun köküdür* ve canlı olmayan, cansız doğa hayatın döküntüsünden başka bir şey değildir; düpedüz varlık, hayatın varlık olmayanıdır. Çünkü ***hayat, aynı anda hem varlığın hem de varlık olmayanın çekirdeğidir***. Hayat olduğu için varlık vardır. (...) Demek ki, hayat deneyi kendini varlıkların en genel yasası, onların oradan

⁶⁷ Bunlar bize Husserl’in “özlerin tüketilmezliğini” ve böylece “betimlemenin sonsuzluğunu” çağırıştır. Kuşkusuz Husserl aklın tarafında duruyordu, peki Foucault bu belirsizliğe dair ve öznde su yüzüne çıkan *çatlak* konusundaki ifadeleri bakımından nerede durur? Akıl mı akıldışı mı? Daha sonra bu konuya değinilecektir.

itibaren var oldukları şu ilkel gücün açığa çıkartılması olarak sunmakta, bütün varlıkların birbirinden çözölemeyen varoluşlarını ve varlık-olmamalarını söylemenin çaresini arayan vahşi bir varlıkbilim gibi işlev görmektedir. Fakat bu varlıkbilim, varlıkları meydana getiren şeyden daha çok, onları *bir ân için narin bir biçime taşıyan ve onları yok etmek üzere daha şimdiden içeriden mayınlayan* şeyi ifşa etmektedir” (Foucault, 2006c, s. 390-391).

Bu ifadelerden yola çıkarak Nietzsche’nin “güç istenci”ni veya Heidegger’in “Varlık”ı ‘temel’ gördüğü yerde, Foucault’nun onlara karşıt bir biçimde “hayat”ı daha esaslı kabul ettiği söylenebilir. Dolayısıyla her ne kadar “iktidar” Foucault’nun düşüncelerini anlamak için anahtar işlevi görüyorsa da ontolojik anlamda bir “temel”i işaret eden iktidar değil, “hayat”tır, diyebiliriz. Zira ona göre varlıklar *“hayata nazaran yalnızca geçici biçimlerden ibarettirler* ve varoluşları boyunca destekledikleri varlık da onların var olma sanıları ve iradelerinden başka bir şey değildir”. Bu anlamda şeylerin varlığı, bilgi açısından bir yanılsamadan ibarettir; başka bir ifadeyle *hayatın temel olduğu yerde, varlık görünüşten ibarettir* (Foucault, 2006c, s. 391). Ama hayatın kendisi de güven vermemektedir. O, vahşi bir varlıkbilim gibi işleyerek varlıkları “bir ân için narin bir biçime taşıyan ve onları yok etmek üzere daha şimdiden içeriden mayınlayan” şeyi ifşa ettiğinden, hayat, tüm varlıkları olduğu gibi insanı da narin bir biçime taşıyarak onu yok etmek üzere çözmeye bırakan şeyi ifade eder. Sonuç olarak bu dünya, temel itibarıyla (hayatın temel olduğu kabul edilirse), süreksizlik ve belirsizlikten kurtulamaz. Hayat, Nietzsche’nin dur durak bilmeyen “oluş”unu anımsatır gibi varlıkları, bir an varlığa getirir ve sonra onları tekrar gerisin geri o ‘varlık’ olma halinden *oluşun* girdabına düşürür.

3.4. ÖZNE ve İNSAN

Yukarıda genel olarak iktidarın ne olduğu ortaya koyulduktan sonra iktidarın bireyleri ölüm, suç, cinsellik ve (düşünce tarihi, ifade ve söylemden hareketle) bilgi aracılığıyla özneleştirmesini betimlemeye çalıştık. Hayatın kendisi güven vermeyen bir *temel* ise şayet, onun narin bir görünümünün kavramsallaştırılması olan özne de gerçekte kendisine sağlam bir *temel* bulamaz. Bu anlamda öznenin sınırları belirginleştirilerek ne denli kurulmaya çalışılırsa çalışılsın, o sabitleştirilemez. Peki, söz konusu öznenin üzerinde iş gördüğü insanın kendisi ne durumdadır; Foucault, insanı nasıl tanımlar? Burada genel olarak özne ve hakikat oyunları bağlamında bunu, yani insanı konu edineceğiz. Bu

anlamda daha önce söylenenlerin bir özeti sayılabilecek tarzda, Foucault'nun özne ile ilgili düşüncelerini burada toparlayarak hakikat oyunlarını ve insanı tartışacağız.

Foucault'nun özne ile ilgili görüşlerinden anlaşılacağı üzere kendisi hedefinin, ne “iktidar fenomenini analiz etmek” olduğunu ne de “böyle bir analizin temellerini atmak” olduğunu belirtir. Foucault amacının tam tersine “insanların, Batı kültüründe, özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini oluşturmak olduğunu” söylüyor. Bu anlamda yapıtlarında insanları özneye dönüştüren üç farklı kip üzerinde durmuştur. Bunlar kabaca “bilgi”, “iktidar” ve “etik” olarak adlandırılabilir. Foucault bu bağlamda önemli olanın ne bilgi ne iktidar ne de etik olduğunu, ama daha çok hepsini işaret eden “özneleştirme kipleri” olduğunu şöyle belirtir: “*Benim araştırmalarımın genel teması iktidar değil, öznedir*” (Foucault, 2011, s. 57).

Foucault'ya göre özneleştirme genel olarak karşıtı üzerinden kurulur. Özneleştirme biçimleri delilikle, suçla, hastalıkla ve bu türden karşıtlıklarla dayatılır. Normalizasyon toplumunda bazı kimlikler normal diye benimsetilir ve dayatılan bir kimlik edinmekle insanlar kendilerini bu normallikle sınırlarlar. Kısacası akıl konusunda delilik üzerinden, yasa konusunda suçluluk üzerinden, zevkler konusunda cinsellik üzerinden sınırlar belirlenir ve kişiler bu sınırlarla gönüllü olarak kendilerini sınırlar. İşte Foucault'nun amacı tam da bunların iktidar, bilgi gibi çeşitli biçimler altında öğretilmiş olduğunu ve bunların sorunsallaştırmalar yoluyla oyuna sokulduğu ve tam da bu nedenle her defasında kendilerinde değişebilme olanağı içerdiğini göstermektir. Çünkü ona göre Batı toplumunda hakikat oyunlarının belirleyici özelliği *açıklıktır* (Foucault, 2011, s. 242). Öyleyse (hakikat) oyun(ları) bir açıklığı ve dolayısıyla özgürlüğü işaret ettiğinden sınırlar kesin değildir ve iktidar her yerde ise özgürlük de her yerededir (Foucault, 2011, s. 236).

Foucault'ya göre “özne bir töz değildir; özne bir *biçim*dir ve bu biçim öncelikle ya da daima kendisiyle özdeş değildir”. Kişi kendisini “bir toplantıya katılan, orada oy kullanan ya da konuşma yapan siyasi bir özne olarak oluşturduğu zaman ve bir cinsel ilişkide arzularını doyurmaya çalıştığı zaman kendisiyle ilişkileri aynı değildir”. Bu “farklı tür özneler arasında birtakım ilişkiler ve birbirine müdahaleler olduğu kuşkusuzdur, ama söz konusu olan özne aynı tür özne değildir”. Her örnekte kişi kendisiyle “farklı bir ilişki biçimi kurar, her örnekte farklı bir biçim sergiler”. Foucault, işte tam da bu “farklı özne biçimlerinin, hakikat oyunları ile ilişkisi içinde tarihsel olarak nasıl kurulduğuyla”

ilgilenir (Foucault, 2011, s. 233-234). Foucault, hakikat ve oyunlarını⁶⁸ özgürlükle ve böylece iktidarla ilişkilendirerek şöyle der:

“Çeşitli hakikat oyunları ile ilgili olarak, Batı toplumunu Yunanlılar zamanından beri hep karakterize edegelen şeyin, bütün diğerlerini dışlayarak izin verilmiş **hakikat oyunlarının kapalı ve kesin bir tanımının olmaması olduğu** gözlemlenebilir. Belirli bir hakikat oyununda, başka bir şeyi keşfetmek, herhangi bir kuralı, hatta bazen hakikat oyununun bütünü az ya da çok derecede değiştirmek her zaman mümkündür” (Foucault, 2011, s. 242-243).

Foucault’ya göre diğer toplumlar karşısında Batı’ya başka hiçbir yerde rastlanamayacak türden gelişme olanakları kazandırmış olan etken budur. “Hakikati kim söyler? Özgür olan, belli bir konsensüs düzenleyen ve kendilerini belirli iktidar pratikleri ve kısıtlayıcı kurumlar ağına girmiş durumda bulan bireyler” (Foucault, 2011, s. 242-243). Dolayısıyla bilginin kişiyi dönüştürebileceği gibi, hakikat de dünyayı deşifre etmekle kalmaz, ayrıca “bilen”i de değiştirir⁶⁹ (Foucault, 2011, s. 136).

Foucault’nun bu türden düşüncelerinin vardığı sonuç, ‘insan’ın *imal* edilmiş bir varlık olduğudur. Foucault’ya göre insan XVIII. yüzyılın sonundan önce var değildi: “İnsan, bilginin evreni düzenleme çabası içinde, bundan iki yüz yıldan daha az bir zaman önce, kendi elleriyle [kendini] imal eden çok yeni bir yaratıktır” (Foucault, 2006c, s. 430). Foucault’nun insanın ‘olmaması’ ile ilgili ifadeleri kafa karışıklığına neden olabileceğinden dolayı üzerinde durulmayı gerektirir. Örneğin “hiçbir felsefe, hiçbir siyasal veya ahlaki tercih, hiçbir ampirik bilim, insan bedenine yönelik hiçbir gözlem, hiçbir duyu, hayal gücü veya tutku çözümlemesi, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda hiçbir zaman insan gibi bir şeye rastlamamıştır; çünkü bu sıralarda insan var olmamaktaydı (tıpkı hayat, dil ve emeğin de olmadıkları gibi)” derken tam olarak ne demek istediği başta pek anlaşılmaz. Ancak insan bilimlerinin, “bazı pratik çıkarların etkisiyle, insanın bilimsel nesnelerin cephesine geçirilmesine karar verildiğinde ortaya çıkmış” olduğunu

⁶⁸ Foucault, “oyun” derken “hakikat üretiminin kurallar bütünü”nü kasteder. “Bu, taklit etmek ya da eğlenmek anlamında bir oyun değildir... belli bir sonuç doğuran, ilkelerine ve prosedür kurallarına bağlı olarak geçerli ya da geçersiz, galip ya da mağlup sayılabilecek olan bir prosedürler bütünüdür” (Foucault, 2011, s. 242). Belki de kuantum mekaniğinin olasılık teorisi ile Foucault’nun hakikat oyunları arasında bir ilişki kurulabilir.

⁶⁹ Kendini dönüştürmekle ilgili şunları söylüyor: “Görüyorsunuz, bunun için tam bir köpek gibi çalışıyorum, çünkü sorunum kendimi dönüştürmek. Ayrıca insanlar, ‘Evet, birkaç yıl önce şöyle düşünüyordunuz, şimdi böyle söylüyorsunuz,’ dediği zaman, cevabımın, ‘Yoksa benim yıllarca aynı şeyi söyleyip hiç değişmemek için mi böyle çalıştığımı sanıyorsunuz?’ şeklinde olmasının nedeni de bu. İnsanın bilgisiyle kendi kendisini dönüştürmesi, bence estetik deneyime çok yakın bir şey. Bir ressam kendi resmiyle dönüşüme uğramıyorsa niçin çalışsın ki?” (Foucault, 2011, s. 136).

söylediğinde ne demek istediği konusunda bir fikrimiz oluşmaya başlar (Foucault, 2006c, s. 480). Böylece onun sözünü ettiği insanın “bilgi-iktidar”ın ürünü olarak “insan” olduğu ifade edilebilir.

Foucault’ya göre, “insan, insani bilgiye sorulmuş olan ne en eski ne de en sabit problemdir. On sekizinci yüzyılın sonlarında, bilginin temel düzenlemelerindeki bir değişiklik, insanın çehresinin ortaya çıkmasına olanak vermiştir” (Foucault, 2006c, s. 536-539). Söz gelimi doğal bilimler, insanı bir cins veya bir tür gibi incelerken, genel gramer, doğal tarih, zenginlikler çözümlemesi, vb. ise insanı tanımanın birer biçimi olarak ortaya çıktılar (gramer ve iktisat “ihtiyaç, arzu veya bellek ve hayal gücü gibi kavramlar” kullanıyorlardı). Ancak Foucault’ya göre yine de “insanın insan olarak, epistemolojik bir bilinci bulunmamaktaydı” (Foucault, 2006c, s. 430-431). İnsan, bilimlerin veya disiplinlerin dönüşümleri ile ortaya çıkmıştır:

Doğal tarih biyoloji haline geldiğinde, zenginlikler çözümlemesi iktisat haline geldiğinde, özellikle dil üzerindeki düşünce kendini filoloji haline getirdiğinde ve varlık ile temsilin ortak yerlerini buldukları şu klasik *söylem* ortadan silindiğinde, **insan** bir bilgi için nesne ve bilen için de özne olan ikircikli konumunun içinde, böylesine arkeolojik bir değişimin derin hareketinin içinde **ortaya çıkmıştır** (Foucault, 2006c, s. 435).

İnsan, özne-nesne konumunun içinde bu şekilde ortaya çıktığına göre Foucault onun, “yakın tarihli bir icat” olduğunu söyleyecektir. Ancak insan sadece yakın tarihli bir icat değil, ayrıca sonludur da – onun sonu yaklaşmaktadır (Foucault, 2006c, s. 539). Zira Foucault, “günümüzde ileri sürülen tanrının mevcut olmaması veya ölümü değil de ‘insanın sonu’dur” dediğinde, tanrının çoktan ölmüş olduğunu ve onun yerine geçenin insan olduğunu ifade etmek ister. “Tanrının ölümü” ile “sonuncu insan” birbirlerine bağlıdır: Çünkü “Tanrıyı öldürdüğünü ilan eden ve onun mekânına yerleşen sonuncu insandır” (Foucault, 2006c, s. 537). Tanrı ölmüş, onun mekanına yerleşen sonuncu insan ise “imal edilmiş olmak” anlamda *temelsiz* olduğundan sonuna doğru ilerlemektedir.

Foucault, XIX. yüzyıl boyunca, felsefenin sonu, insanın sonluluğu düşüncesi ve insanın bilginin içinde ortaya çıkışının ilişkili olduğunu düşünür. Hem Foucault’ya göre Nietzsche, “insan ile Tanrının birbirlerine ait oldukları, ikincisinin ölümünün birincisinin yok olmasıyla eşanlamlı olduğu ve üst insanın vaat edilmesinin her şeyden önce insanın ölümünün kaçınılmazlığını işaret ettiği noktayı bulmuştur” (Foucault, 2006c, s. 476). Dolayısıyla tanrı öldüyse bir *sınır yoktur* ve sınır yoksa insan da yoktur; o Heidegger’in

deyişiyile *varolmakta* ise *ölmektedir* de. Çünkü “insan, şu her zaman açık, asla bir kerede ebediyen sınırlanamaz, bir varoluş tarzıdır” (Foucault, 2006c, s. 450).

Nihayetinde hayat her ne kadar hiçbir varlığa sağlam bir temel sağlayamasa da Foucault’ya göre zaman içinde doğan ve kuşkusuz ölen bütün şeylerin içinde, yalnızca insan *her kökenden ayrılmıştır* (Foucault, 2006c, s. 462). Diğer varlıklar varlık bakımından narindirler, ama insan en narin varlık olmasının yanında bütün köklerden de ayrı düşmüştür. Bu anlamda, Heidegger nasıl Dasein’ı *varoluş* olarak ifade ederek onu, – özünün belirsizliği anlamında – diğer tüm varolanlardan farklı görmüşse, Foucault da insanı her kökenden ayırarak diğer varlıklardan farklı bir yere koyar.

3.5. DELİLİK ve AKIL

İnsanın ortaya çıktığı, sonunun yaklaştığı, dahası tanrının ölümünün insanın köksüzlüğünü işaret ettiği bir düşünce içerisinde kalarak düşündüğümüzde, söz konusu olan müphem varlık (insan) için deliliğin, onun özne olarak belirginleştirmesini kesintiye uğratan en önemli veçhelerden biri olduğunu söyleyebiliriz. Daha önce de ifade edilmiş olduğu gibi, deliliğin ne olduğu soruşturulmak istendiğinde (tıpkı akıldışının diğer tüm görünümleri gibi) illaki dönüp dolaşıp akılla karşılaşılır. Ancak yine de deliliği soruşturmanın dışında bırakarak, aklın kendisini ‘bilmeye’ girişmek boş bir çaba olacaktır. Çünkü aklın (her ne kadar her birinin görüşü diğerlerinkinden farklı ise de) Descartes, Kant, Hegel, Husserl ve Sartre gibilerinin anladığı şekilde (mutlak olsa dahi) ‘kesinliklerin’ ve böylece ‘hakikatin’ alanını mı işaret ettiği, yoksa Nietzsche gibilerinin düşündüğü gibi aklın da her şey gibi olmaya mı geldiği –ve böylece içgüdüsel olandan çok daha zayıf ve belirsiz bir şeyleri mi işaret ettiği dahi karara bağlanmış değildir. Belki de Heidegger’in “düşünme, Varlığı düşünmedir” sözünü temel aldığımızda genel olarak (özneliliğin kavrayışıyla anlaşılan) aklın, *mantığı* işaret ettiğini söyleyebiliriz. Bu durumda (özlü) düşünme de duygularla ilişkisindeki bir sezişi, bir vect halini imler. Böyle bir akıl yürütmede “düşünme” akıl alanını (mantık alanını) terk ederek (Varlığın olduğu tarzda) kendisi de gizemli bir hale bürünür. Öyleyse şimdilik kısaca, aklın ne olduğu konusunda genel geçer düşüncelerimizin olmadığını söylemekle yetinmemiz gerekir. Yine de Foucault’nun dolaylı bir yoldan ilerleyerek de olsa akıl ve delilik arasındaki *sınır* çizgisinde, ikisini de ‘ele geçirmeye’ çalıştığını varsayabiliriz. Ki Foucault’nun bu

sorgulamasının, nihayetinde deliliğin ve aklın birbirlerini karşılıklı olarak aydınlatmasına yarayabileceği söylenebilir.

Delilik de özneleştirilmenin diğer uğrakları gibi her dönemde farklı sınır çizgileriyle, farklı yaklaşımlarla tanımlanmış. Tarih boyunca delilik ile hayvansallık, sapkınlık, günah, suç, cinsellik ve hiçlik arasında ilişki kurulmuştur; tıpkı akılla, insanilik, ahlaklılık, iyilik, adalet, iffet ve varlık arasında ilişki kurulduğu gibi (Foucault, 2006a, s. 48). Ancak deliliğin genel olarak aklın, akıl-olmayan üzerinden kurulmaya çalışılmasının bir girişimi olduğu söylenebilir.

Foucault, toplumun deliliğe karşı ilk tepkisinin günümüzdeki ‘kapatılma’ pratiğinden farklı olduğunu ifade eder. Önceleri cüzzamla, daha doğrusu cüzzamlılarla ortaya çıkan dışlama, soyutlama, sürme ve böylece kendinden uzaklaştırma pratikleri, sonraları delilik ve cinsel hastalıklar için de uygulanmıştır. Bu nihayetinde kapatılmaya varacaktır. Cinsel hastalıklar ve delilik arasında geçişlerin olduğu ve sonradan deliliğin bu tür hastalıklardan ayrı ele alınarak onun akıl ve böylece öznenin kendisini kurmasındaki rolüne de değinir Foucault. Ancak şimdi deliliğin genel olarak “uzaklaştırma” ve “kapatılma” sürecine ve böylece deliliğin iktidar ve özneye ilişkisine bakmaya çalışacağız. Ardından akıl ile deliliğin ilişkisini ele alacağız.

Deliler de cüzzamlılar gibi teknelere bindiriliyor ve çoğunlukla *meçhule* gönderiliyorlardı: “Deliyi gemicilere teslim etmek, onun kent içindeki belirsiz dolaşmalarından kesinlikle kurtulmak, onun uzağa gideceğinden emin olmak, onu kendi yolculuğunun esiri kılmak demektir” (Foucault, 2006a, s. 36). Foucault suyun ve deliliğin ilişkisini şu şekilde ifade ediyor: “Su götürmekte, ama daha fazlasını da yaparak arındırmaktadır ve sonra su üzerindeki yolculuk insanı kaderin belirsizliğine teslim etmektedir; burada herkes kendi kaderinin ellerine bırakılmıştır. Deli, çılgın kayığının üzerinde öte dünyaya doğru yola çıkmaktadır; kayıktan indiğinde ise öte dünyadan gelmektedir” (Foucault, 2006a, s. 36-37). Deli kovulmakla kapatılmıştır:

[O] “dışın içine konulmuştur ve tersine. Kaçılması olanaksız teknenin içine hapsedilen deli, binlerce kolu olan nehre, binlerce yolu olan denize, her şeyin dışında olan şu büyük belirsizliğe teslim edilmiştir. Yolların en serbest, en açık olanının ortasında esirdir: sonsuz kavşağa sağlam bir ilde zincirlenmiş olarak. Deli, en mükemmel Yolcu’dur, yani geçidin mahkûmudur. Ve yanaşacağı kara, tıpkı ayağını bastığı yerde nereden geldiğinin bilinmediği gibi meçhul yerdir. Gerçeğine ve vatanına ancak, ona ait olması mümkün olmayan, şu iki kara arasındaki kısır geniş alanda sahiptir”.

Foucault su ve delilik arasındaki akrabalığın, “Avrupa insanının hayalinde, birbirlerine uzun zamandan beri bağlanmış” olduğunu söyler (Foucault, 2006a, s. 37).

Deliliğin su ile akrabalığı, görüldüğü üzere deliliğin uzaklaştırılma isteği ile ilişkili olduğu gibi ayrıca deliliğin suyun belirsizliğini ima etmesinden de kaynaklanır. Aklın anakarasından öteyi imleyen delilik, ancak su gibi akıcı ve hareketli bir varoluşa sahip olabilir. Böyle bir belirsizliği ve karanlığı işaret ettiği içindir ki Foucault, “deliliğin kurucu unsurları olarak tutku, hayal gücü ve hezeyanın aşkınlığı”ndan söz eder (Foucault, 2006a, s. 312). “Arzu, düşüncenin göbeğinde hep düşünülmeden kalan şey değil midir?” diye soruyor Foucault. Ona göre ne ölüm ne de arzu dar anlamda aklın bilgisine (“insanın ampirik alanını pozitifliği içinde kat eden bilgi”ye) tahvil edilemez. Çünkü bunlar insan hakkındaki bütün bilginin *olabilirlik koşullarını* işaret etmektedirler. “Olabilirlik koşulları” ise nihayet belirli bir istikamet değildir. Foucault’ya göre tam da böyle bir koşullar aralığında “deliliği mevcut durumu” içerisinde tanıyabiliriz. Çünkü dil, nasıl ki arzu ve ölümü anlatmaya çalıştığı her defasında söz konusu arzu ve ölüm, onun (dilin) anlam vermesinin dışında kalıyorsa, delilik de tıpkı onlar gibi dilin ‘elinden kaçan’ı imler. Söz konusu kaçış, bizatihi deliliğin mevcut durumunu imler. Öyle ki deliliğin “mevcut durumu” işte ancak böyle bir durumda zuhur etmiş olur. Kısacası bilincimiz dilin elinden kaçan deliliğin tam bu esnada bir ‘görüntüsünü’ yakalamış olur. Bu delilik görüntüsü ‘görüntünün netliği açısından’ neredeyse Kant’ın numeni ile Heidegger’in sınırlı bir şekilde açığa çıkan Varlığı arasında bir ‘şey’dir. Çünkü zuhur ediyorsa da o “hep saklanan nesne” olarak kalmaya devam eder:

[Bilincimiz] bize tehlikeli bir şekilde en yakın olanın [deliliğin] zuhur ettiğini görmektedir -sanki, bizatihi varoluşumuzun oyuğunun profilinin aniden belirlenmesi gibi-, ondan itibaren olduğumuz şeyi olduğumuz ve düşündüğümüz ve bildiğimiz sonluluk, aynı anda hem hakiki hem de olanaksız olarak, düşünemeyeceğimiz düşünce, bilgimiz için nesne, ama ondan hep saklanan nesne olarak aniden karşımızdadır (Foucault, 2006c, s. 522-523).

*

Deliliğin hayal gücü ile ilişkisini, Foucault “delilik hayal gücünün ayarının bozulmasına ilişkindir” (Foucault, 2006a, s. 345) şeklinde ifade eder. Hatırlanacağı üzere daha önce Foucault Descartes, Malebranche ve Spinoza’nın hayal gücünü “hem hata yeri hem de gerçeğe ulaşma gücü olarak” çözdüklerini söylemişti (Foucault, 2006c, s. 116). Böylece hayal gücü “hata ve gerçek” arasında bulunmakla zaten bir anlamda belli bir narinliği

veya şöyle söyleyelim, belli bir kırılganlığı kendinde taşıyordu. İşte bu ‘kırılgan’ olan hayal gücünün ayarı bozulduğu vakit akıl zarar görmüştür.

Aklın (yani maddi olanın) zarar görmesi, ruh ile beden birliğinin bozulmasıdır. Voltaire’a göre ruh da maddi ise, delilik duyguların zedelenmesidir: Ruhun organı beyindi ve öyleyse ruh, diğer duyulardan bağımsız değildir (Foucault, 2006a, s. 318). “Tutku, ayar bozukluğu, aylaklık, yozlaştırıcı kent hayatı, çok okumak, hayal gücünün suç ortaklığı, insanın hem kendinden tahrik olması hem de kaygı duyması; bütün bunlar aklın adeta kendiliğinden delilik tehlikesi içine girdiği, tehlikeli özgürlük oyunlarıdır” (Foucault, 2006a, s. 726). Tutkunun aşırılığı ya da hayal gücünün ayarının bozulması olmadan da kötülükten ileri gelen tutkuların (dehşet, kin, küçümseme...) kendisinde deliliğe giden bir yol saklıdır: Kötülük, şiddet ve kötü tutkuları doğurur; bunlarsa deliliği doğurur ve sürdürür/besler (Foucault, 2006a, s. 685). Bu anlamda “her sapkınlıkta deliliğe giden bir yol vardır”, diyebiliriz.

Deliliği birebir akılla ilişkisinde ele alırken Foucault, deliliğin aklın inkârı olmasına rağmen aklın dışına çıkamayacağını düşünür, çünkü kendi hakkında *söyleyebilecekleri* yine ancak akılla olur. Dolayısıyla delilik ne kadar elden kaçmaya çalışsa da söz söylemeye çalıştığı her defasında rasyonel bir alana çekilir (Foucault, 2006a, s. 361). “Akıl bozukluğu aklın *dışında* değil de tersine onun *içinde* kuşatılmıştır, onun tarafından sahiplenilmiştir ve şeyleştirilmiştir”. Delilik “akıl için en iç ve aynı zamanda en şeffaf” şeydir. “Bilgelik ve gerçek, akıl için her zaman belirsiz bir uzaklıktayken, delilik her zaman aklın kendinden neye sahipse, ondan daha fazla bir şey olmamıştır”. Foucault, “kralın uzun süre delisi olmuştur, ama bilgesi olmamıştır”, ifadesini buna örnek diye verir (Foucault, 2006a, s. 500).

Foucault, deliliği deliliğinden kurtarmak için başvurulardan en önemli tedavilerden birinin hep akla başvurmak, deliyi ve deliliği aklın aynasında nesnelleştirmek olduğunu söylüyor. Deliye deliliği gösterilir ve deliliğini ispat eden akılla deliliğinden kurtarılır. Kısacası o deli olduğuna ikna edilir. Sonuçta delilinin de bir akıllı vardır; yeter ki delinin elindeki ayna kendi üzerine çevrilsin ve kendi gülünçlüğüne yansısın. Kendini aynada gören deli, artık deli değildir, çünkü deli olduğunu bilmektedir (Foucault, 2006a, s. 707).

Foucault, “daha önceki yüzyıllar için deliliğin ilk örneğinin Tanrı’nın reddi” olduğunu (ki bu kâfirlik ve deliliği birbirine yaklaştırır), buna karşılık, “XIX. yüzyıl için bunun, insanın kendini Tanrı sayması” olduğunu söyler. Deli Tanrı olmadığını anladığı anda, akıl

bozukluğunu fark etmiş olduğu gibi bir de Tanrılığından olmuştur. Bu ise *çifte düşüştür*. Tımarhanenin görevi işte “bu delilik cemaatinin içine aynaları öyle bir şekilde yerleştirmektir ki, deli işin sonunda kendini deli olarak kavramaktan kurtulmasın” (Foucault, 2006a, s. 708). Delilik, kendinden ayrılmak ve bu *ayrılıktan* kendini seyretmeye olanak verir. Ki belki de bu yüzden, “delilik kendini ele geçirebilme ve kendini en saf ve gerçek biçimde ortaya koyabilme olanağı taşıdığı için, aklın, ama en uzak sınıra varmış aklın”, diğer bir vechesi olarak işaret edilir (Foucault, 2006a, s. 742-743).

Yukarıdaki görüşleri dikkate alarak düşündüğümüzde, deliliğin akılla bu şekilde zapturapt altına alınmaya, sınırlarının belirginleştirilerek belirlenmeye çalışıldığı durumda, delilik artık delilik olarak kalmaya devam edemez. Çünkü delilik, aklın aynasına her düştüğünde bizatihi akıl olarak kendisini ifade edebilir. Peki, deliliğin gerçekten de aklın elinden kaçabildiği hiçbir çatlak yok mudur? Delilikte **nedensellik** ortadan kalkmamış mıdır ve bu nihayet, onun ele geçirilemezliğine ve böylece onun akıl tarafından hep ıskalanmasına yol açmaz mı? En başta şunu söyleyelim, “delilikte nedenselliğin bulunmadığını söylemek için bir sebebimiz görünmüyor. Çünkü delilik eğer hayal gücünün ayarının bozulması, öyle ki aklın zarar görmesi ise “bozuk olanın nedensellikten münezzeh olduğu” diye bir kaide ileri sürmek mantıklı görünmemektedir. Bozuk olan, bizatihi nedensellik gereği bozuktur ve öyleyse yine nedensellikte bozuk bir şekilde işleyip durur. Ancak delilik nedenselliğin ortadan kalktığı bir durum olmasa dahi, Foucault onda hep aklın elinden kaçan bir ‘yerleri’n varlığını işaret eder. Heisenberg’in “belirsizlik kuramı⁷⁰”nda bir parçacığın konum ve momentumunun aynı anda hesaplanamamasına benzer şekilde, delilikte de gerçek ile hayalin arasındaki farklılık tam olarak ‘hesaplanamaz’. Zira akıl, deliliği yakalamaya çalıştığında, delilik kendini hep akıl

⁷⁰ Bu kurama göre bir parçacığın momentumu ve konumu aynı anda tam doğrulukla ölçülemez (momentum değişimi = kütle değişimi x hız değişimi). Şu şekilde yorumlanabilir bu kuram: Klasik (deterministik) fizikte her fiziksel niceliğe reel bir sayı denk geliyorken Kuantum fiziğinde her fiziksel niceliğe bir işlemci karşılık gelir. Kuantum mekaniğindeki bu işlemciler, klasik mekanikten ayrı olarak sayısal değerler ile değil de matrisler ile temsil edilir. Böyle olunca, kuantum mekaniğinde ölçülen fiziksel niceliğin ölçüm sırası önemli hale gelir. Örneğin (konum ve momentum gibi) herhangi iki fiziksel niceliği ele alalım. Şayet bu fiziksel niceliklere denk gelen iki işlemci yer değiştiremiyorsa, bu iki niceliğin (momentum ve konum) aynı anda ölçülmesinin olanaksız olduğunu işaret eder. Bu durumda kesin sonuçlardan değil, ortalama değerlerden yakınlarında dalgalanan değerlerden söz edebiliriz. Belirsizlik ilkesi determinizmin ‘her şeyi kesin olarak belirleyebilme’ önermesini yıkmıştır”.

olarak ifşa edeceğinden, akıl ona hiçbir zaman ulaşamayacaktır. Böylece akıl, Foucault'nun deyimiyle, delilikte hep bir şeyleri *ıskalayacaktır*:

“Hatanın varlık olmaması ile imgenin hiçliğinin anlık temasından başka bir şey olmayan delilik, sayesinde nesnel el konulmadan *kurtulduğu bir boyutu hep korumaktaydı*; ve onu en içlere çekilmiş özü içinde izleyerek, onu nihai yapısı içinde kuşatmak söz konusu olduğunda, **onu formüle etmek üzere hezeyanın kusursuz mantığı içinde seferber edilen aklından başka bir dile sahip olamıyordu: ve ona ulaşamayan akıl bu yüzden onu delilik olarak ıskalıyordu.**” (Foucault, 2006a, s. 742-743).

Foucault deliliğin ölçülemez olduğunu, onun ele avuca gelmediğini ve böylece akıl tarafından hep ıskalandığını söyleyerek dünyanın da bu durumda kendini meşrulaştırmasının zor olduğuna dikkat çeker: “Deliliği psikoloji aracılığıyla ölçtüğünü, meşrulaştırdığını sanan bu dünya, onun karşısında kendini meşrulaştırmak zorunda”dır. Zira delilik her defasında aklın kendini meşrulaştırma çabasına ket vurmaktadır. Foucault'ya göre akıl bozukluğunun kimi biçimleri tedavi edilebilse ve anlaşılabilse de psikanaliz, “kendini XVIII. yüzyılın sonundan beri yalnızca Hölderlin, Nerval, Nietzsche veya Artaud'nunkiler gibi eserlerin ani parıltılarıyla dışa vurabilen akıl bozukluğunun [özünü] açıklayamaz” (Foucault, 2006a, s. 723). Bu bakımdan, söz konusu yazarların “delilik eserleri”, dünyaya hiçbir vakit güvence vermez (Foucault, 2006a, s. 760).

Deliliğin güvence vermemesi ve onun ‘aklın’ elinden kaçması, Heidegger'in Hiç'inin anlama yetisinin sınırları içerisinde ‘düşünülememesi’ni akla getirir. Üstelik Foucault da deliliğin hiçlikle ilişkisi olduğunu şöyle işaret eder: “Akla nazaran hep hiçliğin ulaşılabilir alanına geri çekilmiş olan akıl bozukluğu” diyor bu konuda (Foucault, 2006a, s. 361). Yine bununla ilişkili Parmenides'in düşüncesine başvurabiliriz. Parmenides, “varlık vardır ve hiç ise yoktur” (Kranz, 1994, s. 76) ya da “varlık ve düşünme aynıdır” (Kranz, 1994, s. 81) dediğinde, hiçin *düşünülemeyeceğini*, çünkü hiçin varlığın olduğu gibi aklın da *ötesine* düştüğünü ifade etmek istiyordu. Foucault'nun deliliği de işte bu anlamda *kapatılmış olmakla*, aklın ötesine sürülmüş ve belirlenmiştir. Böylece delilik “özü itibarıyla ne olduğunu” dışa vurmuştur, yani “varlık-olmama”sı açığa çıkartılınca, başka bir deyişle bu “dışa vurumu dışa vurulduğunda”, o iptal edilmiştir, çünkü Foucault'nun deyimiyle “delilik kapatılmakla *hiçlik* olma gerçeğine iade edilmiştir”. Dolayısıyla “kapatmanın anlamı”nı Foucault, “hiçliğin yok edilme işlemi” diye ifade eder (Foucault, 2006a, s. 370). Delilik, hiçliğin varlık (var-olan) olarak tezahürüdür (Foucault, 2006a, s. 726). Öyleyse hiçin *varlığa* geldiği yerdir delilik, (Foucault, 2006a, s. 361) ölümün ve hiçliğin vücut bulmasıdır.

Yukarıda söylenenlerin ışığında, anlaşıyor ki delilik dünyaya güvence vermemekte, aklın kendini meşrulaştırma çabasına ket vurmaktadır, çünkü o varlık-olmama iken yok etme gücü haline gelmiştir. Delilik hiçlik iken akıl tarafından ıskalanıyordu, ama hiçlik yok etme gücü kazandığında şiddeti (ölümün ve sapkınlığın şiddeti) ile akli zorlamaya başladı. Yine de Foucault'ya göre “batı dünyası, Sade ve Goya ile aklını şiddet içinde aşabilme ve diyalektikten daha yüksek bir mertebede⁷¹ [aklı] yeniden bulabilme imkânını devşirmiştir” (Foucault, 2006a, s. 756).

Deliliğin hiçlikle ilişkili olması, nihayetinde ölümle de alakalı olduğunu gösterir. Yukarıda ölümün, arzu ile birlikte aklın bilgisinin dışında kaldığı söylenmişti. İnsanın ölümlü olması, onun aslında bir *hiç* olduğunu gösterir. Foucault, bu yüzden de ölümün karşısına deliliğin çıkartıldığını söyler. Ölüm insanı hiç mertebesine indiriyorsa da delilik insanın zaten varoluşunun da bir hiç olduğunu göstermekle ölümün dehşetini elinden alır: “Çünkü hayat kendini beğenmişlikten, boş sözlerden, zil ve çingirak gürültüsünden başka bir şey değildir. Kafatası haline dönüşecek olan baş daha şimdiden boştur. Delilik ölümün daha şimdiden gelmiş halidir” (Foucault, 2006a, s. 42-43). Delilik ve ölümü birleştiren varoluşun *hiçliğidir* aslında, ama bu hiçlik dışsal bir tehdit değil, varoluşun sürekli ve sabit biçimi olarak içten hissedilmektedir (Foucault, 2006a, s. 42-43).

Sonuç olarak deliliğin, teşhisi veya tedavisi için tımarhanelerin ortaya çıkması, deliliğin akıl bozukluğu olarak kapatılmaya çalışılması, vb. iktidarın kişileri “özneleştirmek” için kullandığı “bilgi-özne”nin en temel araçlarından biridir. Özne burada, (tıpkı ölümün iktidar için dışta olanı işaret etmesi gibi) deliliğin dışarıda bırakılmasıyla, onun kapatılmasıyla ya da bakışının bir aynaya yansıtılması sonucu onun (deliliğin) ‘etkisiz’ hale getirilmesiyle kurulmaya çalışılmıştır.

Dolayısıyla bütün bunların sonunda Foucault'nun “*Deliliğin Tarihi*”nde deliliği birçok açıdan ele alarak akıl ve delilik arasındaki çizgiyi belirginleştirmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Ancak yine de delilik arzu, ölüm, hayal gücü, hiçlik ve bizatihi akılla karşı karşıya getirildiği her defasında hep elden kaçmış, ıskalanmıştır. Varoluşu gereği aklın deliliği bu ıskalamasının Foucault'nun düşünceleri üzerinde önemli etkileri olmuştur. Akıl deliliği ıskaladığı gibi, o ölümü ya da duyguları da ıskalamaktadır. Bu bakımdan Foucault gibi Kierkegaard, Nietzsche ve Heidegger de aklın dar çerçevesi içinde

⁷¹ Bu daha yüksek olan mertebeyi, edebiyat, resim, müzik, vb. yani genel olarak sanat şeklinde anlayabiliriz. Heidegger'in mantığın dışındaki bir düşünmeyi özlü düşünme şeklinde ifade etmesi de bununla ilişkili olarak ileri sürülebilir.

kalmadan insanı salt bir akıl varlığı olarak görmekten imtina etmişlerdir. Zira delilik, duygu ve ölümün nihayetinde ‘insan’ın en özsel yapısıyla ilişkili olduğu yerde, akıl da bu yapılara bir bütünlük sağlama ve böylece ‘bilinç üreterek’ kişilerin “benlik” kavramını oluşturmaya çabalayan ‘diğer’ yerededir. Ama aklın buna yeterli olup olmadığı hala soru konusudur. Söz gelimi bu ‘olumsuz-yapılardan’ biri olan delilik her ne kadar “akıl için en iç ve aynı zamanda en şeffaf” şeyi işaret ediyorsa da bu, deliliğin akılla çevrelendiğini ve böylece aklın cenderesinden kurtulamayarak ‘ele geçirilmiş’ olduğunu ifade etmekten çok, bizatihi aklın “temelleri” bakımından deliliğin ‘yıkıcı’ gücüyle hep hemhal olduğunu ve böylece delilik kadar kendi yansımasını da yakalamasının zor olduğunu işaret eder.

3.6. SONUÇ: İKTİDARIN ve AKLIN ELİNDEN KAÇAN

Yukarıda iktidarın genel olarak ne olduğu ve bunun özne ile olan ilişkisi ele alındıktan sonra, söz konusu iktidarın özneyi belirginleştirmeye çalışırken nasıl bir yol izlediği ortaya konulmaya çalışıldı. Bilgi-iktidar, ‘imal ettiği insanı’ özneleştirmeye çalışırken insana dair bazı yönleri elinden geldiğince öznenin sınırları içerisine taşımaya, başarısız olduğunu sezdiği yerde ise söz konusu kipleri dışarıda bırakmaya çalışmıştır. Foucault da en çok öznenin kurulmasında sorun çıkaran işte bu türden izleklere odaklanmaya gayret etmiştir yapıtlarında. Bunlar nihayetinde kendi içlerinde akıldışına giden bir patikayı da barındıklarından konumuzla birebir ilişkilidirler. Söz gelimi “ölüm” türünden insani olgular, cinselliğin yönetilerek araçsallaştırıldığı tarzdaki bir kullanıma olanak vermediği için iktidar için dışarıda tutulmuş ve böylece öznenin kurulumunda sınırın öte yakasında tutulmaya çalışılmıştır. Böylelikle ölüm, öznenin o narin sınırlarına ‘zarar’ veremeyecektir.

Bilgi konusunda ise iktidar özneyi, ifade ve söylem gibi araçlarla belirginleşmeye çalışmış olsa da Foucault’nun hayal gücü, benzerlik ve süreksizlik ile ortaya koyduğu düşünceler, bunun nihayetinde pek de mümkün olmadığını göstermiştir. Kuşkusuz tüm bunlar bir şekilde hakikat oyunları ve iktidarın ancak özgürlüğün olduğu yerde olabilme imkânıyla alakalıdır.

Öyleyse tüm bunları bir arada düşündüğümüzde, (her ne kadar iktidarın özneyi üretetek belirginleştirmeye çalıştığı aşikâr ise de), Foucault'nun yaptığı “arkeolojik⁷²” soruşturmalarda dönüp dolaşıp iktidarın elinden kaçana odaklandığını söyleyebiliriz (bu, daha önce de ifade edildiği gibi nihayetinde iktidarın ontolojik bakımdan mutlak bir tahakküme olanak tanımamasıyla alakalıdır). Bu durumda Foucault'nun düşünceleri, iktidarın birer aracı gibi işlev gören *akıl* ve *dilin*, bilgi alanında “ifade” ve “söylem”, insanın ‘özel’ varlığı alanında ise “duygu”, “delilik” ve “ölüm” gibi insani veçhelerle karşılaştığında, ‘hakikatin içinde saklı olan ve ifşa olmakla hakikatin de ifşa olacağı’ şeklinde ifade edilebilecek o malum *yarığı* bir türlü aşmadığı anlaşılır. Öyleyse akıl, insana sınır çizmeyi bir türlü başaramaz. Nasıl ki Foucault'nun deyişiyle imge, dilin sınırları içerisine hapsedilemiyorsa, akıl da arzuyu, ölümü veya deliliği kendi sınırları içerisine dahil edemez ve böylece hep onlardaki bir ‘şeyleri’ ıskalar. Öyleyse *hakikat*, ne iktidarın ne de aklın mülküdür.

Foucault “benzetmelerin en hafifinin doğrulanması ve sonunda kesin olarak gözükmeleri için, dünyanın tümünün kat edilmesi” (Foucault, 2006c, s. 62) gerektiğini söylüyorsa bu, aklın (veya bilincin) hakikate vakıf olabilmesi için onun, mutlak bir ‘varlık’ (özelciliğin kavrayışındaki gibi mutlak bir akıl) olması gerektiğine işaret eder. Hakikat farklılıkta benzetmelerle, başka deyişle (Hegel’in yaptığı gibi) genellemelerle yol alınamaz. Bu durumda da tek bir hakikat için tüm yolun ve böylece dünyanın bütünü kat edilmesi zaruridir. Ki böyle bir yol, ancak tüm farklılıkları içinde barındıran bir “dünya-akıl” birliğiyle, öyle ki bir tür panteizmle kat edilebilir. Bu ise nereden bakılırsa bakılsın, insan varoluşuna aşkındır ve iktidarın özneleştirme pratikleriyle herhangi bir ilişkisi yoktur.

⁷² Foucault'nun kullandığı tarihsel yöntem, geleneksel tarih yöntemi değildir. İktidar sistemleri için *soybilim*, bilgi alanları için *arkeoloji* olan bu yöntem, geleneksel tarih yönteminden tamamen farklıdır. Zira “geleneksel tarih yöntemi sabit bir özün ve kimliğin olduğunu varsayarak, bu öz ile kimliği yakalamaya” çalışırken, Foucault'nun yöntemi sabit özleri reddeden ve farklı kimlikler olabileceğini varsayan bir yöntemdir. Geleneksel metafiziğe bağlı olan geleneksel tarih yöntemindeki gibi “verili bir kimliğin kökenini bulmak yerine, bu kimliği çözmeyi, ayrıştırmayı hedefler”.

SONUÇ

“There is a crack in everything / That’s how the light gets in”.

Leonard Cohen (Anthem)

Aklın Descartes’tan Hegel’e varana dek nasıl biçimlendiğini genel bir çerçeve çizerek göstermeye çalıştıktan sonra Nietzsche, Heidegger ve Foucault’nun, akıldışını işaret eden görüşleriyle birlikte belli başlı düşüncelerini de belirginleştirmeye çalıştık. Burada ise, ele aldığımız üç düşünürün amaçlarını önce kısa da olsa ifade ederek onların ‘dünyalarını’ biraz olsun betimlemeye çalışacak, ardından da akıldışına ait olduğunu veya en azından ona göndermede bulunduğunu varsaydığımız kimi görüşleri, üç düşünür üzerinden karşılaştırarak tartışacağız. Dolayısıyla burada yapacağımız, “duygu ve akıl”, “nedensellik ve *çatlak*”, “ontoloji ve epistemoloji” gibi kavramların ışığında akıldışına odaklanmak olacaktır.

*

Nietzsche’de geçmişin ve geleceğin sonsuzluğuna bakınca her şeyin üstüne çıkarak o ebedi yalnızlığı hisseden bilincin keskin bakışını hissederiz. Bu tanrısız, amaçsız dünyada hiçliği, boşunluğu, aklın yetersizliğini en derin şekilde fark eden bilincin korkunç yalnızlığı, nihayetinde bize acının somutlaşmış hali gibi gelir. Nietzsche, amaçsızca dönen bu dünyanın, amaçsızca ileriye atılmayı isteyen bu güç istencinin önüne bir erek koymanın, öyle ki “güçler canavarı” dediği bu canavarın boynuna yuları takmanın imkânsız olduğunu bilir. Zorunlulukla eyleyen bu oluş dünyası, sonsuzca olacağı şeye doğru akacak, ama hiçbir vakit herhangi bir anda sabitlenmeden gerisin geri yine eski haline gelecektir⁷³.

İnsanın kendisi de zorunlulukla eylediğinden kuşkusuz o da bu ebedi tekerrürden münezzeh değildir. Ancak Nietzsche tam da bunda kutlu bir düşünce bulmuştur; o,

⁷³ Nietzsche’nin dünyası belki de her şeyden önce acının somutlaşmış olduğu bir dünyadır. O, dünya hakkında kendisinin de ifade ettiği gibi Parmenides’in tam aksine düşünür. Ancak Nietzsche’nin dünyası, “amaçsızca bir hiçlik içinde acıyla devinmekle” Parmenides’in hani o yusuvarlak, hiçlikten boşalmış, değişimin olmadığı, her yanı varlıkla dolu dünyasını çağırıştırır günün sonunda. Onun dünyası ancak üstinsan ile anlam kazanır ve hiçlikten kurtularak artık acının değil, neşenin dünyasına dönüşür.

zorunluluk gereği üstinsanı savunacak ve bu dünyada yaşayan “sevimli bir hayvan”ı, (en azından onu) içinde bulunduğu hiçlikten, ereksizce yaşamaktan alıkoyabilecektir. Tanrı ölmüşse, öte bir dünya yoktur ve öyleyse insan öldüğünde tanrısızlıkta ancak hiçliğe karışmış olacaktır; böylece o gerçekte hiçten başka da bir şey değildir. İşte bunun acısıyla kıvranan Nietzsche, ebedi tekerrürle kurtuluşu bulduğunu düşünmüştür. Sevinçle bu düşünceye tutunur ve “evet” der; yaşamaya tümünden bir “evet”tir bu⁷⁴. Nihilizmin, nihilistik değerlerin ötesinden yeni değerler ortaya koyar. Bundandır ki insan üstinsana köprü olsun ister. Böylece acının ebediyen tekerrür ettiği bu dünyadan hiçlik ve anlamsızlık def edilerek sevincin, hora tepmenin dünyası devşirilir. Üstinsanla hiçlikten kurtulacaktır insan ve böylece üstinsan olma ereği ile güç istenci doğru yönde gerçekleştirilecektir.

Nietzsche’nin kendiliğinden “kör” ve “dilsiz” dünyasında kişi sessizliğin içinde durur. Hiçbir şey anlamlı değildir, hiçbir şey bir şey demez (ta ki Nietzsche bir erek ortaya koyana dek). Heidegger ise Hiçliğin ‘ortasında’, hiçbir şeyin bir şey demek istemediği bu yerde, Varlığın açıklığına varır. Böyle bir sahîh varoluşta artık kör ve sessiz değildir dünya. O sessizlikte sadece “Varlık söz söyler” ve anlamlı olan da budur; öyleyse yapılması gereken Varlığın söz söylemesini dinleyebilmek için onun anlamını soruşturmaktır. Nietzsche’nin deyişiyile “tanrının öldüğü” ve Heidegger’in deyişiyile “tanrının bile yok olduğu” o açıklıkta (Varlığın ‘o’ yöresinde) kendini dayatan bizatihi Varlıktır. Anlamın ve değerin ortadan kalktığı yerde, Nietzsche üstinsan ile yeni değerler ve anlamlar öne sürerken, Heidegger bu Hiç’te zaten ‘her şeye anlam veren’in – Varlığın kendisi olduğunu ‘fark etmiştir’.

Böylece Heidegger, Nietzsche gibi hiçliğin ağzını kapatmak için bir erek ortaya koymuş değildir; yalnızca ‘bulmuştur’ o ereği, tıpkı Kant’ın kategorileri ‘bulması’ gibi. Heidegger’in Varlığı, gizemli bir şekilde görünüp kaybolur durmadan. Dolayısıyla onu temaşa etmek ve “düşünmek” olmalıdır Dasein’in tek ereği. Bu düşünmeyi özlü düşünme diye niteliyor Heidegger. Ancak bu nihayetinde, “düşünme” ile “aklı” sanki iki farklı şeymiş gibi anlamamıza neden olabilir. Hatırlanacağı üzere mantık, Heidegger’e göre düşünmenin bir yorumuysa ve düşünme, varlığı düşünme ise, düşünmenin sınırları itibariyle anlama yetisinden çok daha geniş bir “açıklığı” işaret edeceğini söylemek mümkün. Belki burada düşünmeyi, Varlığın açığa çıkması şeklinde ifade edersek, onu,

⁷⁴ Nietzsche, determinizmin değil de kuantumun geçerli olduğu günümüz dünyasında ebedi tekerrürün düşük bir ihtimal olduğunu kabul etseydi, acaba nasıl avutabilecekti kendini?

aklın bir ‘ürünü’ değil de daha çok duygularla ilişkisindeki bir ‘düşünme’ gibi anlayabilir ve hatta Varlığın kendisini başka şekillerde açığa çıkarma ‘imkânı’nın mahfuz olduğu savıyla, düşünmenin başka başka biçimlerinin de ihtimal dahilinde olduğunu söyleyebiliriz.

(Özlü) düşünme şiirle benzerlik taşır. Heidegger şairin ‘açıklıkta özgürce söz söyleme’ imkânını, düşünürün Varlık gibi müphem bir ‘şey’i *düşünmesi* ile karşılaştırarak⁷⁵ “en uzak tepelerde birbirine yakın oturan” şairler ve düşünürleri aynı kökene ait görür. Öyle ki şiir ve düşünme, özlü bir şekilde açığa çıkabilmek için aynı titizliği talep eder.

Tüm bunlardan sonra Foucault’ya baktığımızda onun dünyası ‘metafizik bir dünya’dan en uzak olanıdır. Bu anlamda onun iktidar ve özne konusundaki soruşturmaları daha ‘gündelik’, daha ‘somut’ olana yöneliktir. Bu ‘somut’ olanda düşünmesini devindiren itici güç ise genel olarak “özgürlük ve tahakküm” ya da “açıklık ve kapalılık” arasındaki gergin ilişkidir. Daha önce de ifade edildiği gibi iktidar her ne kadar bireyleri özneleştirmeye çalışsa da Foucault yaptığı “arkeolojik” çalışmalarda dönüp dolaşıp iktidarın elinden kaçana odaklanır. Söz gelimi “iktidar” her ne kadar her yerden geliyorsa da söz konusu olan ‘her yer’, birçok bakımdan tahakküme ve böylece kapalılığa izin vermez. Hakikat oyunlarının böyle bir açıklık üzerinden iş görmesi, (Foucault daha çok epistemolojik soruşturmalar yapıyorsa da) söz konusu hakikatlerin ontolojik bakımdan açık olmalarını gerektirir. O yüzdendir ki iktidar bireyleri özneleştirmeyi başarabilse de deliliği aklın, imgeyi dilin ve duyguyu ise düşünmenin sınırları içerisine tümüyle hapsedemez. Aslında bu, tam da iktidarın varoluşunun koşuludur. Çünkü çemberin kapandığı durumda, (Foucault’nun anladığı tarzdaki) iktidar artık özgürlükle ilişkisini kaybederek mutlak bir tahakküme dönüşecek ve kendi koşulunu ortadan kaldırdığından kendisi de ortadan kalkacaktır.

Foucault’nun daha çok epistemolojiye mal edilebilecek soruşturmaları böylece iktidarın elinden kaçanı, genel olarak ontolojik boyuttan kopuk bir şekilde, Batıdaki hakikat oyunlarına havale eder. Ancak bu hakikat oyunları ise ‘varlığını’ ontolojik olarak düşüncenin açıklığına, daha doğrusu bizatihi şeylerdeki çatlağa borçludur. Böyle olunca

⁷⁵ “Uzun süre korunan dilsizlikten ve onun içinde aydınlanan alanın titizlikle açıklığa kavuşmasından, düşünürün söz söylemesi çıkar. Şairin adlandırması da aynı kökenden gelir. Lakin aynı olan ancak farklı olan olarak aynı olduğundan, şiir ve düşünme de söze dikkat etmede en saf şekilde aynı olduklarından, her ikisi de aynı zamanda kendi özlerinde birbirlerinden çok uzaktırlar. Düşünür, Varlığı söyler. Şair kutsal olanı adlandırır” (Heidegger, 2009, s. 54-55).

da Foucault'nun genel itibariyle işin 'görünen' kısmına odaklanmış olduğunu söyleyebiliriz.

Bütün bunların sonunda Nietzsche, Heidegger ve Foucault'nun düşünmelerindeki temel kavramları karşılaştırmaya çalıştığımızda "güç istenci" ve "iktidar" arasında benzerlik bulabiliriz. "Varlık" ise *düşünmenin* çok farklı bir veçhesini işaret eder. Foucault'nun "iktidar"⁷⁶ı (bir anlamda) Nietzsche'nin "güç istenci" gibi dünyanın işleyiş ilkesini belirtir. Bir farkla ki – Foucault'nun sözünü ettiği yalnızca "yaşam" ile sınırlıdır. Onun içindir ki o "*hayat, her varoluşun köküdür* ve canlı olmayan, cansız doğa hayatın döküntüsünden başka bir şey değildir; düpedüz varlık, hayatın varlık olmayanıdır" diyebilmektedir (Foucault, 2006c, s. 390-394). Halbuki Nietzsche "güç istenci"ni yaşam ile sınırlı tutmaz; güç istenci bütün dünya için geçerlidir ve bu anlamda Heidegger'in Varlığının tüm varolanları ilgilendirmesiyle koşutluk gösterir. Bu durumda Nietzsche'nin "güç istenci" ya da Heidegger'in "Varlık"ını işaret eden *temel* kavram, Foucault'da "hayat" olmaktadır. Zira "hayatın temel olduğu yerde varlık görünüşten ibarettir" (Foucault, 2006c, s. 391).

*

Söz konusu düşünürlerin dünyasını bu şekilde kısaca betimledikten sonra şimdi "akıldışı"na odaklanabiliriz. Daha önce de ifade edildiği gibi Descartes'tan Hegel'e kadar aklın adım adım belirginleştiği çizgide, duygu genel olarak aklın kabına dökülen bir şey gibi çoğunlukla duyumdan duyguya ve akla varan bir zinciri işaret etmiştir. Bu anlamda, söz konusu düşünürler arasında, duygudan sonra düşüncenin gelmesi ile duyum, duygu ve düşünce arasında nedensel bir ilişkinin varsayılmış olduğu söylenebilir. Ancak bu durum Nietzsche'de değişir. Nietzsche duyum ve düşünce arasında nedensel bir ilişki ya da bir ardardalık görmez. Ona göre her ikisi de uçtaki fenomenlerdir ve nedensel bağlantıları bilinmez. Bu anlamda duygu ile düşünce arasındaki ilişki belirsiz kaldığı gibi, onların "gövde" ile bağlantıları da açık değildir. Nietzsche, "düşünce meydana gelmez" dediğinde, düşünceyi bir anlamda gövdeden koparmış olur⁷⁷.

⁷⁶ Foucault iktidarın "her yerde hazır ve nazır" olduğunu söyler: "İktidar her an, her noktada, daha doğrusu bir noktayla bir başka nokta arasındaki her bağıntıda üremektedir. İktidar her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerdedir" (Foucault, 2010, s. 71-73).

⁷⁷ "Eğer düşünce keyfi bir kurgu ise o nasıl ortaya çıkmış olabilir ki?" sorusu, cevaplanmadığından ortada durmaktadır.

Heidegger içinse duyguların düşüncelerden veya akıldan daha ‘özlü’ bir ‘düşünme’yi sağladıkları söylenebilir. Angst ya da Sorge mantığının ya da daha genel olarak ‘saf’ aklın bize veremeyeceği kavrayışları sağlar. Heidegger duyum, duygu ya da düşüncelerden hangisinin önce geldiği ve birbirlerini nasıl etkilediği üzerinde durmadığından, aralarında nedensellik bakımından nasıl bir ilişki olduğu konusunda onun ne düşündüğünü söyleyebilmek zor görünüyor. Belki bu mevzu, aşağıda ele alacağımız “Varlık ile neden birdir” görüşüyle birlikte düşünülebilir.

Foucault her iki düşünürden farklı olarak duygulardan pek söz etmez. Söz gelimi *Cinselliğin Tarihinde*’de o, şehvet duygusundan çok, cinselliğin iktidar tarafından bireyleri özneleştirmek için kullanılması üzerinde durur. Yine de onun duygularda, düşüncenin elinden kaçan bir ‘şey’lerin olduğuna işaret ettiğini söyleyebiliriz: “Arzu, düşüncenin göbeğinde hep düşünülmeden kalan şey değil midir?” diye sorduğunda, arzunun düşünmenin elinden kaçışı, onun “imge dile indirgenemez” deyişiyle benzerlik gösterir. Böylece arzu düşüncenin elinden kaçıyorsa, arzu ile düşünce arasında ve nihayet duygu ve düşünce arasında birebir paralelliğin olmadığı söylenebilir. Belki arzudan ve duygudan düşünceye varan bir şeyler vardır, yani düşünce duygudan bir şeyleri özümseyip onu düşünceye dönüştürmüştür. Bu, Nietzsche’nin “düşünce, dünyayı önce ‘bir şeylere’, kendisiyle *özdeş* olan bir şeylere dönüştürmemiş olsa, bilgi diye adlandırabileceğimiz hiçbir şey olmazdı” deyişiyle benzerlik gösterir (Nietzsche, 2014b, s. 374). Böylece Foucault ve Nietzsche’ye dayanarak, düşünce hiçbir zaman duyguyu ne tümüyle kavrayabilir ne de onu tümüyle özümseyip kendisine mal edebilir, diyebiliriz. Öyle ki tıpkı imgenin dile indirgenememesi gibi duygu da düşünceye indirgenemez; *duygu düşünceyle tüketilemez*.

Duygu ve düşünce arasındaki ilişki gibi nedensellik ve akıl arasındaki ilişki de akıldışının *belirginleştirilmesine* yarar. Nedensellik Hume’la birlikte esaslı bir şekilde düşünceye davet edildi ve bir daha da ondan kurtulmak pek olanaklı olmadı. Bu anlamda Descartes’ın “cogito”ya kazandırdığı ivmeyi Hume da *nedenselliğe* kazandırmıştır. Hume, nedenselliğin bir izlenimi olmasa da nedenselliğin tasarımlar için devrede olduğunu söyler ve tasarımlar arasında neden-sonuç ilişkisinden daha güçlü bir ilişki olmadığını belirtir⁷⁸. Kant, Hume’un açtığı yolda, aklın *apriori* bilgisine varır. Ona göre

⁷⁸ “Nesnelerin arasında, düşlemde neden-sonuç ilişkisinden daha güçlü bir ilişki kuran veya neden-sonuç ilişkisinden daha kolay bir şekilde bir tasarımdan diğer bir tasarımı çağrıştırmasını

eğer *apriori* bilgi olmasa akıl da olamaz, çünkü akıl bilgisi ile *apriori* bilgi aynı şeydir (Kant, 2009, s. 12-13). Bu anlamda *nedensellik* anlama yetisinin kategorilerinden en önemlisi olarak aklın yapı harcında yer alır. Schopenhauer da bu fikirdedir: Kant'ın düşüncelerinden yola çıkarak “nedenselliği bilmek anlama yetisinin bir işlevidir, *biricik gücüdür*” der (Schopenhauer, s. 14) ve böylece ona göre “nedensellik” *tüm anlama yetisi kavramlarının ortak anlatımıdır*. Görünen o ki “nedensellik” o kadar önemlidir ki buradaki çalışmada akıldışını ele aldığımıza göre onun ne kadar sağlam *temellerinin* olduğuna bakmamız icap eder.

Nedensellik ve böylece zorunluluk üzerinde bu denli ısrarla durmamızın asıl nedeni gerçekte bir ‘çatlak’ arayışıdır. Akıldışına varmak için akılda ve nihayet dünyada “ele geçirilemez” bir şeylerin olup olmadığını anlamaya çabaladık bu çalışmada. Gerçi şimdiden söylemek gerekir ki *kat edilemeyen* herhangi bir ‘aralık’ bulunsu dahi işlerin pek o kadar basit olamayacağı çok geçmeden anlaşılır. Zira söz konusu ‘aralığın’ nerede olduğu önemlidir; eğer dünyada ise akıl veya ‘düşünme’ ne denli yetkin olsa dahi bu *yarığın* üstesinden gelemeyecektir; yok eğer akıl zaten kendi temellerinde böyle bir süreksizliği barındırıyorsa ve dünya gerçekte anlaşılmaya açık ise bu durumda da insanın hakikate muktedir olmadığı söylenebilecektir. Tabi hem dünyanın hem de aklın en özsel temelleri içre kat edilemeyecek bir açıklığı barındırmaları ise önemli olan diğer bir ihtimal.

Bilimde Heisenberg’in “belirsizlik kuramı”, bir parçacığın momentumu ve konumunun aynı anda tam doğrulukla ölçülemeyeceğini göstermesi bakımından determinizmin “her şeyi kesin olarak belirleyebilme” önermesini yıkmıştır, diye ifade edilebilmektedir. Burada, bilimsel bir soruşturma yapmadığımız için bunu sadece bir not şeklinde düştükten sonra şimdi Nietzsche, Heidegger ve Foucault’nun “belirsizlik” ya da “kesinlik” konusundaki görüşlerine bakabiliriz. Nietzsche her ne kadar “rastlantı göğü durur her şeyin üstünde” dese ve Herakleitos’un “taşları ileri geri sürerek oynayan bir çocuktur, zaman” (Herakleitos, 2008, s. 24) sözüne atıfta bulunsu da onun zorunlulukla ilgili düşünceleri bu sözlerle ilk başlarda pek uyumlu görünmez. Yukarıda Nietzsche’nin rastlantı ile zorunluluk arasında bir çelişkiye işaret eden düşünceleri “rastlantının daha çok dünyanın nihai bir *ereğinin* olmamasıyla ilişkili olduğu” savı üzerinden tartışılmış ve bu anlamda rastlantı ve zorunluluk arasında bir uyumsuzluğun olmayabileceği ileri

sağlayan başka bir ilişki yoktur” (Hume, 2009, s. 23). Dolayısıyla tasarımlar arasındaki ilişkiyi sağlayan üç özelliğten en güçlüsü neden-sonuç ilişkisidir.

sürülmüştü. Herakleitos'un "zaman" ile ilgili sözü göz önüne alındığında ise burada nedenselliğe ve böylece zorunluluğa karşı güçlü bir itirazın olduğu iddia edilebilir. Nietzsche zorunluluğu savunduğundan Herakleitos'un sözleri ile onun düşünceleri arasında bu durumda bir uyumsuzluğun olduğu söylenebilir. Nietzsche'nin genel olarak dünyanın işleyişi ile ilgili zorunluluğu devrede görüp, "güç istenci" söz konusu olduğunda, onun (güç istencinin) tıpkı "zaman" gibi zorunluluğa tabi olmadan 'davrandığı'nı ileri sürebiliriz. Dolayısıyla "güç (istenci), taşları ileri geri sürerek oynayan bir çocuktur" dediğimizde, mevzunun daha anlaşılabilir olduğu görülür. Aslında böyle bir düşünceyi, tam da Heidegger'in "bu *niçinsiz* Oyunun adı Varlıktır. Hiçbir şey nedensiz değildir. Varlıkla neden birdir. Varlık temellendiriyor, ama kendisinin temeli yok" (Heidegger, 2002, s. 55) sözlerine dayandırarak ileri sürüyoruz. Öyleyse "güç istenci" ve "Varlık" nedensellik ile ilişkileri bakımından (Herakleitos'un "zaman"ını imlercesine) benzer şekilde 'ola gelirler'. Onlar bizatihi temel olduklarından, kendilerinin bir temeli yok ve böylece nedensellik içerisinde kalarak 'gerçekleşmezler'. Kısacası onlar hem nedendirler hem de temeldirler. Üstelik Heidegger'in "Varlığın hakikatının ilk adının zaman olduğu" yönündeki sözleri, onun Varlık ve Zaman arasındaki ilişkiye Herakleitos'un görüşüyle yaklaştığını gösterir.

Nietzsche'nin dünyası zorunlukla işler dedik, ancak bu onun akılla belirlendiğini göstermez. Öyleyse şunu sorabiliriz: Nedensellik gerçekten de akli gerektirir mi? Nietzsche'nin dünyası zorunlukla işliyorsa ve onun deyişiyle 'akıllı' bir varlığın her şeyi bilebilmesi olasılık dahilinde ise kuşkusuz bu, nedenselliğin varlığın her zerresine hükmettiği bir dünyada mümkündür. Ama daha da önemlisi Nietzsche'nin şu dünyada bir çatlağa, başka bir ifadeyle aklın (mutlak aklın) elinden kaçabilecek bir şeye ihtimal vermediğinin de bir göstergesidir. Halbuki Heidegger ve Foucault bunun tam tersini düşünürler. Heidegger'e göre Varlık ve Hiç ya da Foucault'ya göre delilik, imge, insan vb. akılla baştan başa kat edilerek anlaşılabilir türden 'fenomen'ler değildirler. Hatta kesin bir bilim kurmak isteyen ve bilinci mutlak olarak kabul eden Husserl dahi "özlerin tüketilemezliği" ve "betimlemenin sonsuzluğu" gibi düşüncelerinin de bize gösterdiği gibi Nietzsche kadar, aklın hakikati tamamıyla ele geçirebileceğine ihtimal vermez.

Peki, bu durumda Nietzsche nasıl oluyor da Apollon ve Dionysos'un birliğini savunup aklın aşırı gelişiminde 'decadence'ı ileri sürebiliyordu? Nedenselliğin ve böylece zorunluluğun hâkim olduğu bir dünyada, "her şeyi bilebilen bir varlık düşüncesi" nihayetinde "aklın mutlak bir yeti olarak soyutlanması"yla düşünülebilir. Öyle ki böyle

bir soyutlama sayesinde, tam da onun eleştirdiği ‘saf akıl’ nedensellik gereği hakikati bilmeye muktedir olacaktır. Çünkü nedensellik, saf aklın temelini ya da ortak anlatımını imliyorsa söz konusu saf akıl, bir “makine” gibi her şeyi *hesaplayabilecektir*. Bu durumda aklın duyguyla ya da içgüdüyle herhangi bir bağı çok ta lüzumlu görünmemektedir.

Toparlarsak, Nietzsche aklın temellerinin sağlam olmadığını söylemekten çok, aklın bir bütün olarak tüm dünyayı bilmesinin olanaksızlığı üzerinde duruyordu; çünkü ona göre şeyler insanın sınırındır. Böylece yalnızca insanı değil, herhangi bir şeyi dahi bilebilmek için “diğer tüm şeyleri bilmek” gerekir. Dolayısıyla Nietzsche için gerçekte dünyanın temellerinde bir *çatlak* yoktur. Söz gelimi Hegel’in olmasa bile Heidegger’in anladığı tarzda “hiçlik” böyle bir çatlağı işaret eder. Nietzsche’deki hiçlik ise ontolojik değildir, epistemolojik bile sayılmaz, olsa olsa etiğin konusu olabilir. Böylece Nietzsche’nin aklın yetersizliğini savunurken ileri sürdüğü temel nedenlerin şunlar olduğunu söyleyebiliriz: Akıl yetersizdir, çünkü o, zorunluluğun dünyasında bir oluş süreciyle ‘kazara’ ortaya çıkmıştır ve böylece hiçbir şey diğerinden bağlantısız olmadığı gibi saf tin, saf akıl veya saf bilinç ya da transandantal bilinç tarzındaki bir varoluş da olanaklı değildir. Akıl biyolojik bir sürece dahildir ve öyleye o, gövdeye ve bedene bağlıdır.

Heidegger ise Nietzsche’den farklı bir düzlemde düşünür. Onda ontolojinin dahi temellerini işaret eden ve kendisi “temel” diye ifade edilen “Varlık”, akıl için sağlam herhangi bir zemini sağlamaz. Öyle ki kendisi de zaten *bu akılla* kavranamaz. Heidegger’de Varlığın açıklığına ulaşmak için gereken “Hiç” tecrübesi, ontolojik olduğu gibi (onunla ilişkili olarak) epistemolojik anlamda da dünyanın temellerinin ‘sağlam’ olmadığını ve öyleyse şu dünyanın hakikatinde, kesinliklerden çok belirsizliklerin egemen olduğunu işaret eder.

Heidegger ve Nietzsche’den farklı olarak Foucault’da “nedensellik”le ilişkilendirecek pek bir şey bulamayız. Onun “aklın yetersizliği” ile ilgili düşünceleri ise Nietzsche ve Heidegger ile birlikte düşünülebildiği gibi Husserl ve Sartre’in düşünceleriyle de ilişkili düşünülebilir: “Benzetmelerin en hafifinin doğrulanması için dünyanın baştan başa kat edilmesi gerektiği”, Nietzsche’nin “şeylerin insanın sınırı olması” ya da Husserl ve Sartre için söyleyebileceğimiz “özlerin tüketilemezliği” ve “betimlemenin sonsuzluğu” ifadeleri, hep aynı düşünüş biçiminin yargılarıdır. Bunların tümü de dünyadaki bir çatlakla değil, hep bütünü görececek bir aklın var-olmaması ile alakalıdır.

Bunlarla paralel bir yargı olan Heidegger’de Dasein’ın dışarıya muhtaç olması ve dünyasallığı ise temelden ‘kapanmaz bir aralığı’ işaret etmesi bakımından diğerlerinden ayrılır. Çünkü Dasein’ın temelleri nihayetinde Varlık ve Hiçe dayanır. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki Foucault’nun “imgenin dile indirgenememesi” ya da “en küçük benzerliğin doğrulanması için dünyanın baştan başa kat edilmesi gerektiği” yargıları, mutlak bir akılla olanaklı olabilirken, delilik böyle bir olanağa imkân vermez. Dolayısıyla Foucault ‘mevcut’ aklın yetersizliğini savunduğu gibi, şayet söz konusu akıl mutlak olsaydı dahi, deliliğin (ve arzunun) hep onun ötesine düşeceğini ve böylece dünyada ele geçirilemez bir yarığın baki kalacağını savunuyor görünmektedir.

Görünen o ki aklın temellerinde bir ‘çatlak’ olmadığı iddia edildiğinde dahi, onun dışında ve böylece dünyada ele geçirilemez bir şeylerin olmadığını güvencesi verilememektedir⁷⁹. Dışarıdaki ya da dünyadaki ele geçirilemeyen ‘şey’ ne denli derin bir ‘yarığı’ işaret etse de akıl ortaya çıkabilir ve kendi temelleri gereğince ‘sınırlı’ bir kavrayışı başarabilir. Ancak eğer şu dünyada hiçlik ya da delilik tarzında zapt edilemeyecek bir ‘aralık’ varsa, akıl hiçbir vakit o aralığı kat edemeyecek, öyle ki mutlak bir akıl tasarımında dahi onu ‘ele geçiremeyeceğinden’ düşünceye tümüyle devşiremeyecektir. Böylece tekrarlırsak Heidegger’in sözünü ettiği Hiç ve Varlık, bunların dışında da Foucault’nun deliliği, bu türden zapt edilemez bir “aralığı” işaret ederler.

Sonuç olarak bu çalışmadaki düşünürlerin perspektifiyle bakıldığında, aklın duyguyla ve böylece dünyayla olan ilişkisi bakımından sadece dışarıda, dünyanın temellerinde “kapanmaz bir yarığın” olduğu değil, (her ne kadar Sartre⁸⁰ gibi “mutlak bir bilince” inanan düşünürler aksini iddia etse de) ayrıca aklın da kendi temelleri bakımından bu ‘yarık’tan münezzeh olmadığı söylenebilir. Öyle ki nedensellik bağlamında da hem dünya için hem de akıl için aynı savlar ileri sürülebilir. Zira “güç istenci” de “Varlık” gibi kendiliğinden temel ve neden olanı işaret etmekle nedensellikten muaf kalırken,

⁷⁹ Sartre’daki bilincin mutlak boşluk olması sebebiyle onun bir anlamda hiçliği kendisinde taşımasının bu ‘çatlakla’ hiçbir alakası yoktur. Çünkü ondaki hiçlik ancak Varlığın yüzeyinde ‘vardır’.

⁸⁰ Bilinç bir *varoluş doluluğudur*. Bilinç kendiyse vardır; kendini hiçlikten devşirmez. Dolayısıyla bilinç hiçlikten öncedir ve kendini varlıktan devşirir. Bilinç, bölünemez, ayrıştırılamaz olan, baştan sona *varoluş* olan bir varlıktır. Bilinç, var olmaktan önce mümkün olmadığından varlığıyla her türlü imkânın kaynağı ve koşuludur. Bu ise özünün *varoluşunda* içerilmesi anlamına gelir. “Bilinç bir uçtan ötekine bilinçtir” diyor Sartre. Bir uçtan ötekine bilinç olmak, bilincin ancak kendisi tarafından sınırlandırılabilir olduğunu gösterir (Sartre, 2009, s. 30-31).

Foucault'daki “hayat” ise belki neden değil, ama temel olarak yine “güç istenci” ve “Varlık”ın imlediği tarzda bir ‘belirsizliği’ işaret ederler.

Akıl da yine (güç istenci, Varlık ve hayata benzer şekilde) kendi içinde, düşüncelerin birbirine bağlanmaları bakımından *apriori* bir nedensellik ile işlemez.⁸¹ Öyleyse aklın, Laplace’ın Şeytanı gibi nedensellik gereği kesin bir düzlemde hareket ederek her şeyi *hesaplayabileceği* ve böylece ‘bileceği’ de iddia edilemez. Zira Nietzsche aklın “oluş” halinde olmakla yetersizliğini ileri sürdüğü gibi, düşünmenin meydana gelmeyip keyfi bir kurgu ile seçildiğini söylemekle⁸² de aklın *apriori* olma ihtimalini yadsımıştır. Buna karşılık Heidegger “özlü düşünme” ile mantığın dışındaki bir ‘aklı’ işaret ederek, onu nedensellikten koparmıştır, çünkü nihayetinde düşünme, Varlığı düşünmedir ve Varlık nedensellikten münezzeh olduğundan söz konusu Varlığın düşünmesi de nedensellik ile işliyor olamaz. Foucault ise aklın, en şeffaf hali olarak deliliği ıskaladığını söylemekle aklın tamlığına karşı çıkmış olur. Bu anlamda delilik akıldaki öyle bir yarığı işaret eder ki o, dünyaya hiçbir zaman güvence vermez.

Nihayetinde tüm bunların sonunda diyebiliriz ki, bu dünya akla uygun değildir; hem olsaydı bile onu tümüyle anlayabilecek bir akıl yoktur ortada. Bu durumda ne Laplace’ın dediği gibi geçmiş ya da gelecek nedensellik ile hesaplanabilir ne de böyle bir nedensel bağıntıda mutlak bir akıl *ortaya çıkabilir*. Geleceğin bize ne getireceğini bilemeyeceğimize göre insanın sonunun ne olacağını da *kestiremeyiz*. Belki de yapabileceğimiz yalnızca, Nietzsche’nin dediği gibi “*duyularımıza* ve onlara duyduğumuz inanca sıkıca sarılmak” ve “sonuçlarını sonuna kadar *düşünmek!*” olmalı (Nietzsche, 2014b, s. 637).

⁸¹ Bu ‘bağlanmalar’, Hume’nun söylediği gibi daha çok çağrışımlarla sağlanıyor olabilir.

⁸² “Düşünme” *meydana gelmez*: düşünme, “sürecin içinden bir elementin seçilip, kalanlarının yok edilmesinden oluşan tamamen *keyfi* bir kurgu; anlaşılabilirlik amacıyla yapılmış suni bir düzenlemedir” (Nietzsche, 2014b, s. 322).

KAYNAKÇA

- ADORNO, T.W. (2010). *Husserl ve İdealizm Problemi*, (E. T. Somyürek, K. Gülenç ve A. İ. Duru, Çev.). Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi, sayı 6, s. 104-117.
- BERLIN, I. (2010). *Romantikliğin Kökleri*, (M. Tunçay, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- BOYNE, R. (2009). *Foucault ve Derrida – Aklın Öteki Yüzü*, (İ. Yılmaz, Çev.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- CAMUS, A. (2014). *Sisifos Söyleni*, (T. Yücel, Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- CONDILLAC, E. B. (1989). *Duyumlar Üzerine İnceleme*, (M. Katırcıoğlu, Çev.). İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- DESCARTES, R. (1994). *Metot Üzerine Konuşma*, (K. S. Sel, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- EINSTEIN, Albert. (2010). *İzafiyet Teorisi*, (G. Aktaş, Çev.), İstanbul: Say Yayınları.
- FOUCAULT, Michel. (1999). *Bilginin Arkeolojisi*, (V. Urhan, Çev.), İstanbul: Birey Yayıncılık.
- FOUCAULT, Michel. (2010). *Cinselliğin Tarihi*, (H.U. Tanrıöver, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, Michel. (2006a). *Deliliğin Tarihi*, (M.A. Kılıçbay, Çev.), Ankara: İmge Kitabevi.
- FOUCAULT, Michel. (2005a). *Doğruyu Söylemek*, (K. Eksen, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, Michel. (2006b). *Hapishanenin Doğuşu*, (M.A. Kılıçbay, Çev.), Ankara: İmge Kitabevi.
- FOUCAULT, Michel. (2006c). *Kelimeler ve Şeyler*, (M.A. Kılıçbay, Çev.), Ankara: İmge Kitabevi.
- FOUCAULT, Michel. (2011). *Özne ve İktidar*, (I. Ergüden & O. Akınhay, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- FOUCAULT, Michel. (2013). *Toplumu Savunmak Gerekir*, (Ş. Aktaş, Çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- HEGEL, G. W. F. (2003). *Tarihte Akıl*, (Ö. Sözer, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- HEGEL, G. W. F. (2008). *Mantık Bilimi*, (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- HEIDEGGER, M. (2009). *Metafizik Nedir?*, (Y. Örnek, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- HEIDEGGER, M. (2008). *Varlık ve Zaman*, (K. H. Ökten, Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- HEIDEGGER, M. (2005). *Letter On "Humanism"*, (F. A. Capuzzi, Çev.). Pathmarks (Düzenleyen: W. McNeill), New York: Cambridge University Press.
- HEIDEGGER, M. (2001). *Zaman ve Varlık Üzerine*, (D. Kanit, Çev.). Ankara: A Yayınevi.
- HEIDEGGER, M., SARTRE, J.P., ELIOT, T.S. ve BABBIT, I. (2002). *Hümanizmin Özü*, (A. Aydoğan, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- HEIDEGGER, M. (1997). *Patikalar*, (L. Baydar & H.Ü. Nalbantoğlu, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- HEIDEGGER, M. (2013). *Hümanizm Üzerine*, (Y. Örnek, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- HEIDEGGER, M. (2015). *Teknik ve Dönüş & Özdeşlik ve Ayrım*, (N. Aça, Çev.). Ankara: Pharmakon Yayınevi.
- HERAKLEITOS. (2008). *Kırık Taşlar*, (E. Alovera, Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- HUME, D. (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, (E. Baylan, Çev.). Ankara: BigeSu Yayıncılık.
- HUME, D. (1976). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, (O. Aruoba, Çev.). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- HUSSERL, E. (1983). *Ideas I: General Introduction To A Pure Phenomenology*, (F. Kersten, Çev.). The Hague&Boston&London: Martinus Nijhoff Publishers.

HUSSERL, E. (2000). *Ideas II: Studies In The Phenomenology Of Constitution*, (R. Rojcewicz & A. Schuwer Çev.). Dordrecht&Boston&London: Martinus Nijhoff Publishers.

HUSSERL, E. (1982). *Cartesian Meditations: An Introduction To Phenomenology*, (D. Cairns, Çev.). The Hague&Boston&Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers.

HUSSERL, E. (1994). *Avrupa İnsanlığının Krizi*, (A. Sabuncuoğlu ve Ö. Sözer, Çev.). İstanbul: Afa Yayınları.

HUSSERL, E. (1997). *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, (A. Kaygı, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

HUSSERL, E. (2003). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, (H. Tepe, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat.

HUSSERL, E., ADORNO, T.W., FOLLESDAL D., RUSSELL, M., ZAHAVI, D. ve diğerleri. (2010). Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi, sayı 6.

HUSSERL, E. (2010). *Fenomenoloji*, (A. Gelmez, Çev.). Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi, sayı 6, s. 29-47.

HÜHNERFELD, Paul (2002). *Heidegger: Bir Filozof, Bir Alman*, (Çev. Doğan Özlem), İstanbul: Paradigma Yayınları.

KANT, Immanuel (2002a). *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (I. Kuçuradi, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

KANT, Immanuel (2002b). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, (I. Kuçuradi-Y. Örnek, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

KANT, Immanuel (2009). *Pratik Aklın Eleştirisi*, (I. Kuçuradi-Ü. Gökberk-F. Akatlı, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

KAUFMANN, W. (1960). *Existentialism From Dostoyevski To Sartre*, New York: Meridian Books.

KESKİN, Ferda. (2011). *Özne ve İktidar'a Giriş*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

KESKİN, Ferda. (2013). "Foucault" *Siyaset Felsefesi Tarihi* içinde, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

- KIERKEGAARD, S.A. (2009). *Korku ve Titreme*, (İ. Kapaklıkaya, Çev.). İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları.
- KIERKEGAARD, S.A. (2006). *Kaygı Kavramı*, (T. Armaner, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- KRANZ, W. (1994). *Antik Felsefe*, (S. Y. Baydur, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- LEVINAS, E. (2012). *Martin Heidegger ve Ontoloji*, (E. Simson, Çev.). Cogito, sayı 64, s. 19-49.
- LOCKE, L. (2007a). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme I-II. Kitap*, (M. D. Topçu, Çev.). İstanbul: Öteki Yayınevi.
- LOCKE, L. (2007b). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme III.-IV. Kitap*, (M. D. Topçu, Çev.). İstanbul: Öteki Yayınevi.
- NIETZSCHE, W.F. (1998). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, (A.T. Oflazoğlu, Çev.). İstanbul: Cem Yayınevi.
- NIETZSCHE, W.F. (2001a). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, (A. İnâ, Çev.). İstanbul: Yorum Yayınevi.
- NIETZSCHE, W.F. (2001b). *Tarih Üzerine*, (N. Bozkurt, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- NIETZSCHE, W.F. (2001c). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, (A. İnâ, Çev.). İstanbul: Yorum Yayınevi.
- NIETZSCHE, W.F. (2002a). *Tragedyanın Doğuşu*, (İ.Z. Eyüboğlu, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- NIETZSCHE, W.F. (2002b). *Şen Bilim (Şiirler)*, (A. İnâ, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- NIETZSCHE, W.F. (2003). *Ecce Homo*, (C. Alkor, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- NIETZSCHE, W.F. (2011a). *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans*, (M. Kahraman, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- NIETZSCHE, W.F. (2011b). *Şen Bilim*, (A. İnâ, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- NIETZSCHE, W.F. (2011c). *İnsanca, Pek İnsanca 2.Kitap*, (N. Epçeli, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

- NIETZSCHE, W.F. (2011d). *Dionysos Dithyrambosları*, (A. Cemal, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- NIETZSCHE, W.F. (2012a). *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine*, (G. Aytaç, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- NIETZSCHE, W.F. (2012b). *Wagner Olayı – Nietzsche Wagner’e Karşı*, (M.O. Toklu, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- NIETZSCHE, W.F. (2012c). *Seçilmiş Mektuplar*, (A. Yazgan, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- NIETZSCHE, W.F. (2013). *Tan Kızıllığı*, (Ö. Saatçi, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- NIETZSCHE, W.F. (2014a). *Deccal*, (A. Kaya, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- NIETZSCHE, W.F. (2014b). *Güç İstenci*, (N. Epçeli, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- NIETZSCHE, W.F. (2014c). *Gezgin ve Gölgesi*, (M. Tüzel, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- NIETZSCHE, W.F. (2014d). *Defterlerden*, (O. Aruoba, Çev.). Cogito: Üç Aylık Düşünce Dergisi, sayı 25. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- NIETZSCHE, W.F. (2015a). *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, (G. Aytaç, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- NIETZSCHE, W.F. (2015b). *İnsanca, Pek İnsanca 1.Kitap*, (C. Atila, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- NIETZSCHE, W.F. (2015c). *Eğitici Olarak Schopenhauer*, (M. Tüzel, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- NIETZSCHE, W.F. (2015d). *Richard Wagner Bayreuth'ta*, (M. Tüzel, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- NIETZSCHE, W.F. (2015e). *David Strauss, İtirafçı ve Yazar*, (M. Tüzel, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- NIETZSCHE, W.F. (2015f). *Putların Alacakaranlığı*, (M. Tüzel, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

- PÖGGELER, O. & ALLEMAN, B. (2001). *Heidegger Üzerine İki Yazı*, (D. Özlem, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- RORTY, R. (1995). *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, (M. Küçük & A. Türker, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- RUSSELL, M. (2010). *Fenomenoloji ve Transendental Felsefe*, (K. Gödelek, Çev.). Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi, sayı 6, s. 128-144.
- SAFRANSKI, R. (2008). *Bir Alman Üstat: Heidegger*, (A. Nalbant, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- SARTRE, J. P. (2009). *Varlık ve Hiçlik*, (T. Ilgaz ve G. Ç. Eksen, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- SCHELER, Max. (1998). *İnsanın Kosmostaki Yeri*, (H. Tepe, Çev.). Ankara: Ayraç Yayınevi.
- SCHOPENHAUER, A. (2005). *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, (L. Özşar, Çev.). İstanbul: Biblos Kitabevi.
- SÖZER, Ö. (1976). *Edmund Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelerin Varlığı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- SÖZER, Ö. (1994). *Avrupa İnsanlığının Krizi'ne Giriş*. İstanbul: Afa Yayınları.
- SPINOZA, B. (2009). *Etika*, (H. Z. Ülken, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- STIRNER, M. (2017). *Biricik ve Mülkiyeti*, (H. İ. Türkdogan, Çev.). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- TOWARNICKI, F. De. (2008). *Martin Heidegger: Anılar ve Günlükler*, (Z. Durukal, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- UYGUR, N. (2007). *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

EK 1. ORJİNALLİK RAPORU

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA	
Tarih: 26/06/2018	
Tez Başlığı: NIETZSCHE, HEIDEGGER ve FOUCAULT'DA AKILDIŞI Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 154 sayfalık kısmına ilişkin, 26/06/2018 tarihinde tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %8'dir. Uygulanan filtrelemeler: 1- ☐ Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç 2- ☒ Kaynakça hariç 3- ☒ Alıntılar hariç 4- ☐ Alıntılar dâhil 5- ☒ 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Gereğini saygılarımla arz ederim.  26/06/2018 Adı Soyadı: FAHRETTİN TAŞKIN Öğrenci No: N12249870 Anabilim Dalı: FELSEFE Programı: DOKTORA Statüsü: ☒ Doktora ☐ Bütünleşik Dr.	
<u>DANIŞMAN ONAYI</u> UYGUNDUR.  Prof. Dr. Kurtuluş DİNÇER	

EK 2. ETİK KURUL MUAFİYET FORMU

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA	
Tarih: 26/06/2018	
Tez Başlığı: NIETZSCHE, HEIDEGGER ve FOUCAULT'DA AKILDIŞI	
Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:	
1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır, 2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir. 3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir. 4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.	
Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.	
Gereğini saygılarımla arz ederim.	
 26/06/2018	
Adı Soyadı: FAHRETTİN TAŞKIN Öğrenci No: N12249870 Anabilim Dalı: FELSEFE Programı: DOKTORA Statüsü: ☐ Yüksek Lisans ☒ Doktora ☐ Bütünleşik Doktora	
<u>DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI</u>	
 Prof. Dr. Kurtuluş DİNÇER	
Detaylı Bilgi: http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr Telefon: 0-312-2976860 Faks: 0-3122992147 E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr	