

T.C.  
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI

SCHOPENHAUER'DA PESİMİZM VE  
NİETZSCHE'DE YAŞAMIN OLUMLANMASI  
KAVRAMLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Mazlum DÜRRE  
2502170587

TEZ DANIŞMANI  
Prof. Dr. Uğur EKREN

İSTANBUL – 2022

## ÖZ

### Schopenhauer’da Pesimizm ve Nietzsche’de Yaşamın Olumlanması Kavramlarının Karşılaştırılması

#### MAZLUM DÜRRE

Bu çalışma Schopenhauer ve Nietzsche felsefesinin bir yorumunu ortaya koymaktadır. Bu yorumun çerçevesi söz konusu iki filozofun iki önemli söylemi olan pesimizm ve yaşamın olumlanması kavramlarına odaklanmaktadır. Schopenhauer felsefesi genel olarak pesimist bir çizgide resmedilir. Bu çalışma bunu kabul etmekle birlikte, Schopenhauer’un pesimizden sıyrılan yönlerine ve bizlere sunduğu çıkış yollarına da yer vermiştir. Nietzsche’nin ise felsefesinin temeline yaşamın önemini yerleştirdiği düşünülmüş ve bu çerçevede onun temel kavramları yaşamın olumlanması söylemi üzerinden işlenmiştir. Schopenhauer isteme ve tasavvur gibi iki önemli söylemle felsefesinin genel çerçevesini belirler. Schopenhauer; Kant, Platon ve Budizm ile ortaklaştığı noktaların dışında, kendine özgü bir felsefe ortaya koyar. Özellikle Uzak Doğu Mistizminden etkilenmiş olan Schopenhauer’un “**Tat Twam Asi**” yani “bu sensin!” söylemine verdiği önem aşikârdır. Schopenhauer bu söylem aracılığıyla kendi merhamet etiğini şekillendirmiş ve bizlere daha anlaşılır bir rota çizmiştir. Onun insanlarla duygudaşlık kurma üzerine inşa ettiği merhamet etiği, bu yolla egoizmden sıyrılma, ferdileşme prensibinin etkisinden kurtulmanın en önemli yönlerinden birisi olarak karşımıza çıkar. Bu etik anlayışı ise Schopenhauer’un pesimist çizgisinin yıkıldığı ve bireysel davranmanın dışında tüm varlığın özünde bir ve aynı şey olduğunu görme biçimine bizi götüren bir yaklaşım olur. Nietzsche ise kendinden önceki neredeyse tüm felsefeyle yüzleşerek, yaşamın şimdiye değin hep aşağılandığını düşünür. Elimizdeki tek imkânın yaşam olduğunu düşünen Nietzsche’ye göre yaşam olumlanmalı ve bu yolla ruh yerine beden, toplum yerine birey ön plana çıkartılmalıdır. O, birey olmanın ve gerçekte nasıl özgür olabileceğimizin rotasını çizer ve Üstinsan gibi projeleriyle bunu kendi içinde de gerçekleştirmeye çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: İsteme, Tasavvur, Pesimizm, Yaşamın Olumlanması, Üstinsan, Güç İstenci.

## ABSTRACT

### Comparison of the concepts of pessimism in Schopenhauer and affirmation of life in Nietzsche

MAZLUM DÜRRE

In this study, an interpretation of Schopenhauer and Nietzsche's philosophy is discussed. Within the framework of this interpretation, the concepts of pessimism and affirmation of life, which are two important discourses of these two philosophers, are focused on. Schopenhauer's philosophy is generally characterized by a pessimistic line. This study also included, in addition to accepting the aforementioned interpretation, the aspects of Schopenhauer that differed from pessimism and the ways out that he presented to us. As for Nietzsche, it was thought that he placed the importance of life on the basis of his philosophy, and in this context, his basic concepts were discussed through the discourse of affirmation of life. Schopenhauer determines the general framework of his philosophy with two important discourses such as will and representation. Apart from having common approaches with Kant, Plato and Buddhism, Schopenhauer puts forward a unique philosophy. Schopenhauer was particularly influenced by Far Eastern Mysticism and his emphasis on the "**Tat Twam Asi**" discourse, meaning "it is you", is very evident. Through this discourse, Schopenhauer has created his own ethics of compassion and has drawn a more understandable route for us. His ethics of compassion, which he built on empathizing with people, shows itself as one of the most important aspects of getting rid of egoism and the influence of the principle of individuation in this way. This understanding of ethics, on the other hand, becomes an approach that allows us to understand that Schopenhauer's pessimistic line disappears and that apart from individual behaviour, all existence is essentially one and the same thing. Nietzsche, on the other hand, confronts almost all philosophy before him, and thinks that life has always been humiliated until now. According to Nietzsche, the only possibility we have is life, and therefore life should be affirmed, and in this way, the body should be brought to the forefront instead of the soul, and the individual instead of society. He has revealed the way of being an individual and how man can be truly free, and he has tried to realize this within himself through his projects like the Superman.

Keywords: Will, Representation, Pessimism, Affirmation of Life, Superman, Will to Power.

## ÖNSÖZ

*“Arayanlar bulamaz ve bulanlarsa arayanlardır.”*

Bu çalışmada Arthur Schopenhauer ve Friedrich W. Nietzsche’nin iki önemli kavramı olan “pesimizm” ve “yaşamın olumlanması”nı karşılaştırmayı denedik. Bunun yanı sıra iki filozofun da felsefe tarihindeki konumlarına değinerek, temel kavramlarının ve felsefelerinin neyi ifade ettiğini yorumlamaya çalıştık. Bu karşılaştırmalı çalışmada sadece söz konusu iki filozofun iki söylemini değil, aynı zamanda ortaklaştıkları ve zıtlaştıkları söylemlerinin de karşılaştırmalarına olabildiğince yer vermeye çalıştık.

Nietzsche’nin gençlik yıllarında kendisini Schopenhauercu olarak nitelendirmesi ve olgunluk döneminde de – her ne kadar ona ters bir felsefe geliştirmiş olsa da – Schopenhauer’a olan saygısını yitirmemiş olması bu çalışmanın Türkçe’de yer alması gerektiği fikrini ortaya çıkardı. Bu çalışmanın öneminin bir yönü de böyle bir karşılaştırmaların ilk olmasıdır. Nietzsche’yi böylesine etkilemiş ve onun özgün felsefesini oluşturmaya yardımcı olan Schopenhauer felsefesinin bu çalışmada karşılaştırmalı olarak yer alması bize göre elzem olarak göründü.

Bize göre Sokrates-Platon felsefesinden bu yana felsefe tarihi bu dünyayı bir tür “gölgeler” dünyası olarak ele alarak hep öteyi ve aşkın olanı işaret etti ve bu çizgiye Schopenhauer felsefesinin de dâhil olduğunu gördük. Nietzsche’ye değin böyle devam eden felsefe tarihi bize göre onunla önemli bir kırılma noktası yaşamıştır. Çünkü Nietzsche dünyayı tek ve gerçek “hakikat” olarak ele almış, öte olanın anlamının bulunmadığını iddia etmiştir. Schopenhauer için yaşam bir tür cehennem iken, Nietzsche için yaşam acının ve neşenin, trajedinin ve dansın muazzam bir birlikteliği olarak olumlanması gerekilen bir yer olarak karşımıza çıkar.

\*\*\*

Öncelikle beni Nietzsche’nin deyimiyle acının ve neşenin, trajedinin ve dansın dünyası olan bu hayata getiren ve sürekli yanımda olan annem Hatun Soylu DÜRRE ve babam Faruk DÜRRE’ye teşekkürlerimi iletmek istiyorum. Aynı zamanda her

zaman yanımda olan kardeşim Ferhat DÜRRE ve ablam Evin DÜRRE'ye de teşekkür ediyorum.

Bu hayatta bana yakınlardan çok, uzaklara özlem ve sevgi duymayı hatırlatan tüm dostlarıma sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum. Bana Nietzsche sevgisinden sonra bilgeliğin sevgisini ve arayışını aşılayan gerçek öğretmenim ve dostum Seyithan Fırat DURMAZ'a ve bu bilgelik arayışında bana yoldaş olan dostum Mehmet ÜNAL'a, gerçek dostluğu bulduğum Ebu Talip İPEK'e ve yanında olmayı istediğim dayım Yakup SOYLU'ya sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum.

Bu çalışmada benden yardımlarını esirgemeyen değerli dostlarım Fatih MÜLDÜR, Mehmet Buğra ÖZGÖÇER, Mustafa YALÇINKAYA'ya teşekkür ediyorum.

Benimle dostluk kuran değerli hocam Prof. Dr. Siyaveş AZERİ'ye, lisans döneminden bu yana bana hocalık yapan değerli danışman hocam Prof. Dr. Uğur EKREN'e katkılarından dolayı teşekkür ediyorum. Ayrıca İstanbul Üniversitesi'nin değerli hocalarına bana olan katkılarından dolayı teşekkürlerimi bir borç bilirim. Prof. Dr. Enver ORMAN'a, Dr. Öğr. Üyesi Berk Utkan ATBAKANA ve yardımlarından dolayı hocam Doç. Dr. Özgüç GÜVEN'e teşekkür ediyorum. Değerli eleştirilerinden dolayı hocalarım Yücel YÜKSEL ve Güçlü ATEŞOĞLU'na müteşekkirim.

Bana yaşama coşkusu veren, felsefeyle tanışmamı sağlayan ve yeni ufuklar veren Friedrich NİETZSCHE'ye ve "Hakikat" arayışında bana yardımcı olan gerçek Bilgelere saygılarımla selam olsun...

## İÇİNDEKİLER

|                           |     |
|---------------------------|-----|
| ÖZ.....                   | I   |
| ÖNSÖZ.....                | III |
| TABLolar .....            | VII |
| KISALTMALAR LİSTESİ ..... | VII |
| GİRİŞ .....               | 1   |

### BİRİNCİ BÖLÜM

|                                                                                                            |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| SCHOPENHAUER'UN TEMEL KAVRAMLARI VE PESİMİZMLE İLİŞKİSİ .....                                              | 4  |
| 1.1. Schopenhauer Felsefesinin Tarihsel Konumu .....                                                       | 5  |
| 1.1.1 Alman İdealizminin Schopenhauer Felsefesine Etkisi .....                                             | 13 |
| 1.2. Tasavvur Olarak Dünya Nedir?.....                                                                     | 19 |
| 1.3. İsteme Olarak Dünya Nedir? .....                                                                      | 26 |
| 1.3.1. İsteme ve Özgürlük İlişkisi.....                                                                    | 34 |
| 1.4. İsteme ve Tasavvur Olarak Dünyanın Pesimizle İlişkisinin Nietzsche Perspektifinden Yorumlanması ..... | 39 |
| 1.5. Yaşama İstencinin Reddedilmesi Söyleminin Pesimizle İlişkisi .....                                    | 43 |
| 1.6. Kötülük Problemi .....                                                                                | 49 |
| 1.6.1. Bencillik ve Kötülük .....                                                                          | 52 |
| 1.7. Merhamet .....                                                                                        | 55 |

### İKİNCİ BÖLÜM

|                                                                                                |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| NİETZSCHE'NİN TEMEL KAVRAMLARI VE YAŞAMIN OLUMLANMASIYLA İLİŞKİSİ .....                        | 57 |
| 2.1. Nietzsche Felsefesinin Tarihsel Konumu .....                                              | 59 |
| 2.2. Nietzsche'de Nihilizm Söylemi .....                                                       | 63 |
| 2.2.1. Nietzsche Nihilist midir?.....                                                          | 74 |
| 2.2.2. Nihilizm Söyleminin Yaşamın Olumlanmasıyla İlişkisi.....                                | 78 |
| 2.2.3. Nietzsche'de Dekadans Söylemi .....                                                     | 79 |
| 2.3. Nietzsche'de “Tanrı Öldü” Söylemi .....                                                   | 83 |
| 2.3.1. Sokrates ve Platon Felsefelerinin “Tanrının Ölümüyle” Olan Bağlantısı .....             | 89 |
| 2.3.2. Kant Felsefesi; “Kendinde Şey Olarak Numen”in “Tanrının Ölümüyle” Olan Bağlantısı ..... | 91 |
| 2.3.3. Aydınlanma Çağı ve “Tanrı’nın Ölümü” .....                                              | 92 |
| 2.3.4. “Tanrı’nın Ölümünün” Yaşamın Olumlanmasıyla İlişkisi .....                              | 94 |
| 2.4. Nietzsche Felsefesinde İnsan Tipleri.....                                                 | 95 |

|        |                                                                          |     |
|--------|--------------------------------------------------------------------------|-----|
| 2.4.1. | Sürü İnsanı.....                                                         | 98  |
| 2.4.2. | Hür İnsan.....                                                           | 104 |
| 2.4.3. | Üstinsan/Übermensch.....                                                 | 105 |
| 2.4.4. | Son İnsan.....                                                           | 113 |
| 2.4.5. | İnsan Tiplerinin Yaşamın Olumlanmasıyla İlişkisi .....                   | 114 |
| 2.5.   | Ebedi Tekerrür Söylemi .....                                             | 115 |
| 2.5.1. | Ebedi Tekerrür'ün Yaşamın Olumlanmasıyla İlişkisi .....                  | 122 |
| 2.5.2. | Dionysosçu Olumlama .....                                                | 122 |
| 2.6.   | Güç İstenci Söylemi .....                                                | 127 |
| 2.6.1. | Güç İstenci'nin Yaşamın Olumlanmasıyla İlişkisi.....                     | 135 |
| 2.7.   | "Böyle Dedi Zerdüş" Eserinde Geçen Sembolik İfadelerin Yorumlanması..... | 136 |

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

|                                                                                                            |            |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>SCHOPENHAUER'DA PESİMİZM VE NİETZSCHE'DE YAŞAMIN OLUMLANMASI .....</b>                                  | <b>144</b> |
| 3.1. Merhamet, Vicdan Azabı ve Acıma Kavramlarının Karşılaştırılması .....                                 | 144        |
| 3.2. Yaşama İstencinin Reddedilmesi, Pesimizm ve Yaşamın Olumlanması Söylemlerinin Karşılaştırılması ..... | 154        |
| 3.3. "Görünüş" ve "Gerçeklik" dünyası söylemlerinin Karşılaştırılması .....                                | 160        |
| 3.4. Duygudaşlık Kurma, Eşitlik ve Fark Üzerine Bir Karşılaştırma.....                                     | 164        |
| 3.5. İsteme ve Güç İstenci Kavramları .....                                                                | 166        |
| 3.6. Neyi Seçmeli? Platonculuğa karşı Nietzsche .....                                                      | 171        |
| 3.7. Schopenhauer ve Nietzsche felsefelerinin çağımız için önemi nedir?.....                               | 175        |
| <b>SONUÇ.....</b>                                                                                          | <b>180</b> |
| <b>KAYNAKÇA.....</b>                                                                                       | <b>183</b> |

## TABLÖLAR

1- “Nietzsche Felsefesinde İnsan Tipleri” adlı başlıkta; s.s.; 93-95.

## KISALTMALAR LİSTESİ

|         |                |
|---------|----------------|
| A.e.:   | Aynı Eser      |
| A.g.e.: | Adı Geçen Eser |
| Bkz:    | Bakınız        |
| Çev.:   | Çevirmen       |
| Der.:   | Derleyen       |
| S.:     | Sayfa          |
| SS.:    | Sayfa Sayısı   |
| T.y.:   | Tarih Yok      |

## GİRİŞ

*“Yaşam lanet bir iş. Onu, anlamaya çalışarak harcamaya karar verdim.”*  
(Arthur Schopenhauer)

*“Manevi yanları en güçlü olan insanlar öbürlerinden kat kat daha büyük trajediler yaşar: kesinlikle bu sebeptendir ki yaşamı onurlandırır, çünkü yaşam onlara en dehşetli silahlarıyla saldırır.”* (Friedrich W. Nietzsche)

Bu metindeki temel savımız Arthur Schopenhauer’un (1788-1860) pesimist bir felsefe ortaya koymuş olduğunu belirtmenin yanı sıra, onun tamamıyla pesimist, karanlık ve çıkış vermeyen bir felsefe izlemediğini, Friedrich W. Nietzsche’nin (1844-1900) kavramlarının “yaşamın olumlanması” söylemini temele almış olduğunu göstermeye çalışmaktır.

Metnimizin birinci bölümü Schopenhauer’un felsefe tarihindeki konumunu ele aldıktan sonra, onun temel kavramlarını ve bu kavramların pesimizle ilişkisini incelemektedir. İkinci bölümde ise yine Nietzsche’nin felsefe tarihindeki konumunu ele aldıktan sonra, onun temel kavramlarını ve bu kavramların yaşamın olumlanmasıyla ilişkisini irdelemektedir. Metnin üçüncü bölümü ise Schopenhauer’un pesimiz ve Nietzsche’nin yaşamın olumlanması söylemlerini karşılaştırmanın yanı sıra, iki filozofun diğer ortaklaştığı ve zıtlıştığı söylemleri karşılaştırmayı hedeflemiştir.

Schopenhauer felsefesi incelendiğinde onun yaklaşımının pesimist bir yol izlediği kolaylıkla görülebilir. Filozof; Platon, Kant felsefelerinden ve Hint bilgeliğinden etkilendiğini de açıkça belirtmiştir. Schopenhauer’un özellikle Hint bilgeliğiyle ortaklaştığı noktaların, onun tamamıyla pesimist bir felsefe ortaya koymadığını bizlere gösterdiği kanısındayız. Evet, o tıpkı Budizm’deki gibi yaşamın acılarla dolu olduğunu, bir acı döngüsü olduğunu düşünerek pesimist bir çizgi takip eder. Ancak bu acı döngüsünden kurtulmanın bir anlamda reçetesini de sunar. Ona göre bu acıların sebebi kör bir bilinçsizlik olan “İsteme”nin hükmünde olmamızdan kaynaklanır. İşte bu prangalardan ve dolayısıyla acılardan kurtulmamızın yolu da

yaşama istemini reddetmekten geçer. Yaşama isteminin reddedilmesi Nietzsche perspektifinden oldukça pesimist görünse de, Schopenhauer'un izlediği yolun tamamıyla karanlık olmadığı kanısındayız. Çünkü o bu acılarla dolu dünyadan kurtulup huzura ve gerçek mutluluğa ulaşmanın yollarını aramıştır. Bu yola göre insan iki şekilde istemenin hükmünden kurtulabilecektir; ilki sanatçının yolu, ikincisi ise aziz tiplemesinin yoludur. İnsan ancak sanat yoluyla bir anlığına da olsa "İsteme"nin ve dolayısıyla acıların prangalarından kurtulabilir. Nihai kurtuluş olarak ise Schopenhauer bize bir aziz gibi yaşamamız gerektiğini salık verir. Yaşamdan el etek çekerek, belki bir tür inziva yaşamı sürerek, arzulardan kurtularak, bu azizce yaşamı tesis edebiliriz. Onun bir diğer önemli yaklaşımı ise merhamet ahlakıyla sıkı bir ilişkisi olan duygudaşlık kurma üzerinedir. Bu ahlak anlayışı ise Hint bilgeliğindeki **"Tat Twam Asi"** yani "Bu sensin!" yaklaşımıyla ilintilidir. Bu söylemin bize anlatmak istediği şey, varlığın özünde bir ve aynı olduğu, dolayısıyla şeyler arasında bir ayrımın olmadığı idrakini öğretmeye çalışmasıdır. Bu yaklaşımla hareket eden kişi başkalarının acılarını tıpkı kendi acılarıymışçasına benimseyecek, merhamet ve birliği idrak edebilecektir. Dolayısıyla Schopenhauer'un pesimizmi insanın "İsteme"nin kölesi olduğu, bencil olduğu durumda mümkündür. "İsteme"den azat olduğunda sınırlar genişler ve daha berrak bir dünya karşımıza çıkar. Yaşama isteminin reddedilmesi de bir anlamada bencilliğin ve kötülüklerin reddedilmesi ve aşılması "iyiliğin" kapısının aralanması olarak okunabilir.

Bu metindeki Nietzsche felsefesine dair temel savın yanı sıra bazı yan iddialar da yer almaktadır. Nietzsche'nin nihilizm sorunu üzerine olan yoğunlaşması onun bir nihilist olarak algılanmasına yol açtığı kanısındayız. Bizim savımız ise Nietzsche'nin nihilist olmadığını, hatta nihilizmin baş düşmanı olarak karşımıza çıktığını belirtmeye çalışmak oldu.

Onun felsefesinin yüzeysel bir okunuşu söylemlerinin tam tersi yönde anlaşılmasına yol açabilir. Bu nedenle Nietzsche okumalarının detaylı bir incelenmesi bize göstermektedir ki o, kavramları ters yüz etmektedir. Onun "iyi" ve "adillere" karşı çıkışı, kendisini "biz ahlaksızlar" olarak nitelendirmesi gibi söylemlerinin alt metinlerini irdeledik. Bu ve buna benzer Nietzsche söylemlerinin yanlış anlaşılması, onun özellikle faşist bir ideoloji olan Nasyonal Sosyalizm'e yol açtığı gibi son derece

yanlış olduğunu düşündüğümüz fikirlere yol açmıştır. Nietzsche'nin Üstinsan söyleminin Nazi ideologları tarafından bir tür "altinsana" yorulması, Nietzsche'nin kız kardeşi olan Elizabeth'in bu partiye olan bağlılığı ve Nietzsche eserlerinde tahribata yol açması gibi nedenler de Nietzsche felsefesinin yanlış yorumlanmasına yol açan sadece birkaç örnektir.

Metnimiz Nietzsche'nin son derece tartışmalı olan temel söylemlerinden olan Üstinsan, Güç İstenci, Ebedi Tekerrür gibi söylemlerini de özgün bir irdelemeyle yorumlamaya çalışmıştır. Aynı zamanda Nietzsche'nin temel eseri olarak görülen "*İşte Böyle Dedi Zerdüşt*" eserinde geçen bazı sembolik ifadelerin yorumlanması girişiminde de bulunduk.

Nietzsche felsefesi temelde iki döneme ayrılıyor gibi gözükmektedir. Onun gençlik yıllarında Schopenhauer'un temel eseri olan "*İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*"yla bir rastlantı eseri karşılaşmış olması, kendisini Schopenhauercu olarak nitelendirmesine yol açmıştır. Daha sonra ünlü klasik müzisyen Richard Wagner ile olan tanışması ve her ikisinin de Schopenhauer felsefesine duydukları yakın ilgi dostluklarını pekiştirmiştir. Nietzsche'nin bu birinci dönemi olarak ifade edilebilecek felsefi yaklaşımı onun Sorrento yolculuğuyla son bulmuş gibi görünmektedir. Onun eserlerinde de "*İnsanca, Pek İnsanca*" eseriyle yeni bir döneme, kendine özgü bir felsefeye kavuştuğu ikinci döneminin başlangıcını görebiliriz. Nietzsche'nin kendi felsefesini bulması, onun hayatında önemli bir yere sahip olan Wagner ile olan dostluklarının son bulmasıyla paralellik taşır. Nietzsche, Wagner'in müzik çalışmalarında Hristiyanlık önünde diz çöktüğünü iddia eder ve kendisini de Schopenhauercu olarak nitelendirmekten vazgeçer. Artık o, Schopenhauer'un tam tersi bir güzergâhta yol alacaktır.

Nietzsche felsefesi açısından bakıldığında Sokrates (M.Ö.469-M.Ö.399)-Platon (M.Ö.428-M.Ö.348) ikilisinden bu yana Batı Metafizik tarihi ve Hristiyanlık ahlakı benzer bir yol olan "aşkın" olanın diliyle konuşmuştur. Ona göre elimizde bulunan yegâne şey olan bu dünya geçici, yanılsamalı, "gölgeler" dünyası olarak resmedilmiştir. Oysa Nietzsche açısından artık "gökyüzüne" değil, "yeryüzüne" karşı günah işlenebilir. Onun felsefesinin temelinde bulduğumuz şey, yaşamın gerçek değerine kavuşturulması, yaşamın kutsanması ve olumlanması fikridir. Çünkü yaşam

acı ve neşenin, trajedi ve dansın, Apolloncu ve Dionysosçu kuvvetlerin çarpışmasından oluşan muazzam bir birlikteliği oluşturur. Bu yollarla Nietzsche kendi felsefesinde bize göre Platonculuğu tersine çevirme girişiminde de bulunmuştur. Platon'un "*Devlet*" diyalogunda geçen ünlü "mağara" alegorisi de bu yolla tersine çevrilmiştir. Platon'a göre dünya bir mağaraya benzetilir, bizler ise mağaranın içindeki zincirlere bağlanmış mahkûmlar gibiyiz ve gerçeklik olarak algıladıklarımız perdenin ardından gösterilen ve bizim sadece onların gölgelerini gördüğümüz şeylerdir. Bu yüzden de bu yanılsamalardan kurtulmamız için mağaranın dışına çıkmalıyız. Böylece "güneşi" bir anlığına da olsa görebiliriz. Nietzsche ise bizi aksine mağaranın içine davet eder. O, Zerdüşt karakteri aracılığıyla Zerdüşt'ün yoldaşlarını kendi mağarasına davet eder. Orada bir tür kutlama vardır, ekmek ve şarap yerine kuzu eti yenir. Yaşam kutsanır ve prangalardan kurtulmuş birey olmanın özgürlüğüne işaret edilir. Platon'un "*Devlet*"inde yaptığı mağaranın dışı simgesi, Nietzsche'nin Zerdüşt'ü aracılığıyla mağaranın içine yönlendirilir. Platon güneşi iyi idesinin, hakikatin bir simgesi olarak görerek onu bir anlığına da olsa görme umudu taşıırken, Nietzsche için güneş sembolü "öğle vakti" olarak simgelenir. Yani güneşin en tepede olduğu ve "gölge" boyunun en kısa olduğu vakittir bu. Böylece Nietzsche belki de Platoncu gölge metaforunun, onun Üstinsan'ının geleceği vakit olan "öğle vaktinde" tam anlamıyla tersine çevrileceğini belirtmek istemiştir. Artık yanılsama ve gölge olarak görülen bu dünya öğle vaktinde neredeyse hiçbir gölgenin olmadığına anlaşılabilecek bir yere dönüşür.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### SCHOPENHAUER'U TEMEL KAVRAMLARI VE PESİMİZMLE İLİŞKİSİ

Bu bölümde, Schopenhauer felsefesinin tarihsel konum içerisinde nerede ve ne tür etkilenimler içerisinde bulunduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Schopenhauer'un bilgi ve ahlak felsefesinde geçen temel kavramlarını ele almakla birlikte, bu kavramların pesimizme (kötümserlik) olan ilişkisini de inceleyeceğiz.

Schopenhauer'un bilgi felsefesine baktığımızda karşımıza "Tasavvur" ve "İsteme" olarak iki dünya biçiminin çıktığını görmekteyiz. Tasavvur ve İsteme olarak dünyanın Schopenhauer açısından ne anlama geldiğini açıkladıktan sonra, söz konusu

söylemlerin Schopenhauer'un pesimizmiyle olan ilişkisi üzerinde duracağız. Schopenhauer'un bilgi felsefesi bağlamındaki kavramlarının incelenmesinin ardından ise, onun ahlak felsefesini dile getiren temel kavramlarının ne anlama geldiğini ve yine pesimizle ilişkilerini yorumlamaya çalışacağız. Schopenhauer'un ahlak felsefesine geçmeden önce felsefe tarihindeki belli başlı filozofların kötülük problemi hakkındaki düşüncelerine de yer vermenin, pesimiz kavramını daha iyi anlamamızı sağlayacağını düşündüğümüzden, bu konuyu da kısaca ele alacağız.

### 1.1. Schopenhauer Felsefesinin Tarihsel Konumu

Immanuel Kant'ın (1724- 1804) 18. yüzyılın son çeyreğinde yapmış olduğu çalışmalarla gelişmeye başlayan Alman İdealizm'i, özellikle Johann Gottlieb Fichte (1762- 1814), Friedrich Schelling (1775- 1854) ve Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in (1770- 1831) çalışmalarıyla devam etmiştir. 19.yüzyılda yaşamış bir filozof olan Schopenhauer'u ise Alman idealist felsefesinden bağımsız olarak düşünmek mümkün değildir. Ancak Schopenhauer felsefesinin tarihsel konum içerisindeki yerini belirlemek için, onun felsefesinin tarihsel arka planına da bakmamız gerektiği fikrindeyiz. Bu nedenle kısacada olsa Pre-Sokratiklerden başlayarak, Kant'a kadar olan ilgili filozofların felsefelerinin, Schopenhauer felsefesinin tarihsel arka planıyla olan ilişkisini ortaya koymaya çalışacağız.

Schopenhauer, "*Parerga ve Paralipomena*" adlı eserinde kendi felsefesinin, felsefe tarihi içerisinde nerede konumlandığını bizlere ifade etmiştir. Bu nedenle ilk öncelikle incelememiz gereken metnin, "*Parerga ve Paralipomena*" olması gerektiğini düşünmekteyiz.

Schopenhauer, Pre-Sokratik filozoflardan Elealılardan, gözlenen ile düşünülen ilişkisindeki zıtlığı fark eden ilk düşünürler olduklarını belirtir. Elealılar için yalnızca düşünülmüş olan, gerçekte var olandı. Gerçek olan ise değişmez ve hareket etmeyen bir şey olarak düşünülmüştür.<sup>1</sup> Bu görüşe ters bir yaklaşımı ise Herakleitos (M.Ö. 535-475) sergilemiştir. Ona göre maddeler sürekli bir hareket halindedir. Anaxagoras (M.Ö. 500-428) ise zihin anlamına gelen "*Nous*"u evreni yöneten ve düzen veren ilke

---

<sup>1</sup> Arthur Schopenhauer, **Parerga and Paralipomena**, Oxford Newyork, Oxford University Press, 1974, s. 32.

olarak görmüştür. Empedokles'e (M.Ö. 494-434) baktığımızda da her şeyin birliği prensibine bağlı olduğunu görürüz. Ona göre her şey dört element olan su, hava, toprak ve ateşin birleşiminden meydana gelmiştir. Zihnin, onun için büyük bir önemi yoktur, bu boşluğu "isteme" doldurur. Anaxagoras için zihin neyi ifade ediyorsa, Empedokles için de "isteme" onu ifade etmiştir. Zihnin birleştiren ve ayırtıran görevini ise "aşk ve nefret" gerçekleştirir. Bu "aşk ve nefreti", "isteme" olarak gören Empedokles'e göre isteme, her yerde mevcuttur ve şartlara göre hangisinin ortaya çıkacağını belirler. Bir kimse bize dostça ya da düşmanca davranabilir, ya da herhangi bir insana karşı bu tarz duygular besleyebilir. Bu ise tüm varlıkların birliğinin ve nasılsa öyle oluşlarıyla (kendinde olarak) tezahürleri arasında tamamen farklı olmalarına ve aralarındaki büyük zıtlığa işaret eder. Empedokles'in dikkat çeken özelliklerinden birisi ise onun pesimist oluşudur. Schopenhauer'a göre O, varoluşun sefaletini anlamış ve yaşamı Hristiyanlıktaki gibi acınası bir yer olarak görmüştür. Dünyayı ise Platon'un yaptığı gibi karanlık bir mağara ile karşılaştırmıştır. Empedokles için, dünya hayatımız kovulmanın ve sefaletin işaretidir, beden ise ruhun zindanıdır. Ancak erdemli olarak, hayatın zevklerinden vazgeçerek eski konumumuza geri dönebiliriz. Schopenhauer'a göre bu ise Brahmacılığın, Budistliğin ve Hristiyanlığın temelini oluşturan bilgelikten başka bir şey değildir. Bunlara ek olarak Schopenhauer kendi felsefesini Pythagorasçılarla da kısaca karşılaştırır. Özellikle kendisinin müziğe dair düşüncelerinin köklerini burada bulur.<sup>2</sup>

Yukarıdaki Schopenhauer düşüncelerinden anlaşılacağı üzere, O kendi felsefesinin ilk köklerini Pre-Sokratiklerde görmektedir. Kant felsefesinden etkilenmiş olduğunu da dile getirmiş olmasına rağmen özellikle fenomen-numen zıtlığının ilk köklerini Elealı filozofların görüşlerinde bulur ve kendisi de fenomen-numen ikiliğinin yaratmış olduğu bir dünya tasarımına sahiptir. Bir diğer önemli nokta ise Empedokles felsefesinin Schopenhauer felsefesiyle olan yakınlığı göze çarpmaktadır. Schopenhauer birinci noktada, Empedokles'in de kendisi gibi pesimist olduğunu, pesimizmin hakikati dile getirdiğini ve Empedokles'in de bu hakikati görmüş olduğunu ifade eder. Empedokles tıpkı Schopenhauer gibi yaşamın acınası bir

---

<sup>2</sup>Arthur Schopenhauer, **Parerga ve Paralipomena**, Çev. Gürkan Başay-Murat Kaymaz, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2019, s.44-48

sefaletler bütünü olduğunu düşünmüştür. Bu görüşleriyle de hem Brahmacılık, hem Budizm, hem de Hristiyanlıktaki bilgeliğe tıpkı Schopenhauer gibi yaklaşmış, görünür. Schopenhauer felsefesinin köklerini yansıtan bir diğer Empedokles fikri ise zihnin ikinci planda oluşu ve istemenin aşk ve nefret yoluyla her yerde etkin oluşuyla ilgilidir. Schopenhauer felsefesi de istemenin – aşk ve nefret olarak ifade edilmese de – her yerde cisimleştiğini ve her şeyi etki altında bıraktığını ifade etmiştir. Bir diğer önemli nokta ise yine aşk ve nefret ikiliğinin yaratmış olduğu hisler ve etkilenimlerin yaratmış olduğu birlik ve zıtlık durumudur. Aşk ve nefret yoluyla yani Empedokles’in “isteme” kavramıyla varlıkların özlerinde bir olduğu ve tezahürde ise oldukça farklı bir şekilde göründükleri gerçeğine işaret etmektedir. Bu ise Schopenhauer’in ünlü *ferdileşme prensibi/principium individuationis* ilkesiyle ilişkilidir. Yine yaşamı karanlık bir mağaraya benzeterek ruhun bedende hapsedildiğini düşünen Empedokles felsefesi, buradan kurtuluşun erdem aracılığıyla gerçekleşeceğine inanır. Erdem aracılığıyla kurtuluş fikri de Schopenhauer’un merhamet ahlakı aracılığıyla gerçekleştirmek istediği anlayışın kökleri olarak okumak mümkün olabilir.

Schopenhauer’un, Platon felsefesiyle kendi felsefesini karşılaştırdığı önemli noktalardan birisi ise, Platon’un bilgi felsefesiyle ilgilidir. Platon’a göre bizde bilen şey, bedenden farklı, maddi olmayan bir tözdür, bu ise ruh olarak nitelendirilebilir. Beden bilgiyi elde edemediği gibi bilgi önünde bir engel olarak görülür. Bu nedenle duyulardan elde edilen tüm bilgiler yanıltıcıdır. Buna karşılık güvenilir bilgi duyusallık dışında saf düşüncedir. Bu nedenledir ki Platon soyut kavramları kullanır. Ruhun bedenden ayrılışı ile bilgilenme süreci gerçekleşir ve bunun için ruh bedenden ayrılmak zorundadır. Bu ise Platon’un bir diğer düşüncesi olan ölümsüzlük öğretisiyle ilişkilidir.<sup>3</sup>

Schopenhauer, Platon felsefesinin ruh aracılığıyla bilgi edinme anlayışına karşı çıkarak, Platon felsefesinin bu yönünün öte tarafında kendisini konumlandırır. Çünkü Schopenhauer’a göre bedenin göndermiş olduğu temaşa olmadan, bilgi sahibi olunamaz. Bu nedenle bilen olarak ruh, beden olmadan hiçbir şeydir, boş bir formdan öteye gidemez. Schopenhauer açısından Platon felsefesinin ikinci yanlış noktası ise

---

<sup>3</sup>Arthur Schopenhauer, **Parerga and Paralipomena**, s.43.

onun bilgi felsefesine bağılı olarak ölümsüzlük öğretisidir.<sup>4</sup> Bu noktada ise Schopenhauer Platon felsefesinin karşısına Kant felsefesini çıkarır. Uzun bir süre ölümsüzlük fikri süregelmiş olsa da Kant felsefesi aracılığıyla bu düşüncenin yıkılmaya çalışıldığını düşünebiliriz. Kant'ın metafizik bilgiye sınır çekme çabası, metafizik bilginin bilinemeyeceğine dair düşünceleri, Platon'un ölümsüzlük öğretisine de sınır çekmiş gibi görünmektedir.

Schopenhauer'un değindiğı bir diğerk görüş ise Kartezyen felsefe ve onun etkileridir. Ona göre Rene Descartes (1596-1650), modern felsefenin kurucusudur. Çünkü Descartes ile birlikte felsefe yeni sorular kurmuş ve felsefenin rotası değişmiştir. Descartes'ten sonra gelen modern filozofların birçoğı da onun kurmuş olduğı bu yeni sorular ve araştırma yönteminden etkilenmişler ve felsefelerini buna göre kurmuşlardır.

Schopenhauer'a göre Descartes'in modern felsefenin kurucusu olmasının nedeni, Descartes'in bilinç söylemini felsefenin öncelikli problemi haline getirmiş olmasından mütevellittir. Bu ise "ideal" ile "gerçek" olanın problemidir ve modern felsefe bu ilişkiyi kurmaya çalışmıştır.<sup>5</sup> Schopenhauer açısından Descartes'in modern felsefenin kurucusu olmasını sağlayan üç etmen vardır. Birincisi, Descartes'ten önceki düşünürler, iddialarını doğrulamak için otorite olarak kabul edilen eski metinlere – Aristoteles metinleri gibi- ya da kutsal metinlere başvurdular. Descartes ise bunun dışına çıkarak, argümanlarımızın dışsal hiçbir otoriteye dayandırılmaksızın, kendi, içsel argümanlarımıza dayandırılması gerektiğini savunmuştur. İkinci olarak, gerçekliğe ulaşacak olan yargılar ancak öznel olarak açığa çıkabilir. Üçüncü olarak ise, özneye dayanan felsefesini iki soruyla formüle eder; "Neyi bilebilirim?" ve "Bildiğimi nasıl bilebilirim?"<sup>6</sup>

Descartes'in felsefesini özneye ve öznelliğe yaslaması ile Schopenhauer felsefesi arasında bir ilişkinin olduğunu düşünebiliriz. Bu ilişki, Schopenhauer'un "Dünya benim tasavvurumdur." ifadesiyle, Descartes'in "*cogito ergo sum*" (düşünüyorum, o halde varım) önermesi arasındadır. Çünkü Descartes varlığının

---

<sup>4</sup> A.e., s.55.

<sup>5</sup> A.e., s. 3.

<sup>6</sup> Bryan Magee, *The Philosophy of Schopenhauer*, New York, 1997, pp.56-57.

gerçekliğini düşünen bir ben olarak özneye dayandırmıştır ve bu önermeye öznel bilgi aracılığıyla ulaşmıştır. Schopenhauer ise yine özne aracılığıyla dünyayı kendi tasavvuru olarak görmüştür. Her iki filozofta bu noktada öznelliğe yaslanmış gibi görünmektedirler.

Descartes, “*Dubito, cogito ergo sum!*” (Şüphe duyuyorum, düşünüyorum öyleyse varım!) önermesiyle öznel olanı ön plana çıkartarak, öznel ile nesnel yani ideal ile reel arasındaki ayrımı ortadan kaldırmak istemiştir. Bu fikrini ise dış dünyanın varlığının gerçekliğine karşı duyduğu şüpheyi dayandırır. Tanrı’nın bizi aldatmayacağı sonucuna varan Descartes, bu sorunun zorlu olduğunu da ortaya koymuş olur. Bunun sonucunda da şüphecilik felsefeye yerleşmeye başlar.<sup>7</sup>

Descartes, bu şüpheciliğine karşın dış dünyanın gerçekliğini Tanrı’ya dayandırır. Oysaki teizm savunucusu olan filozoflar dünyanın gerçekliğinden yola çıkarak Tanrı’nın varlığını ispatlamaya çalışıyorlardı. Descartes ise Tanrı’nın varlığından hareket ederek dünyanın gerçekliğini ispatlamaya çalışmıştır. İşte bu noktada Nicholas Malebranche (1638-1715) bu savı biraz daha ileriye taşıyarak bizim her şeyde doğrudan Tanrıyı gördüğümüzü ifade eder. Bu ise Schopenhauer’a göre bilinmeyen başka bir bilinmeyenle açıklanmasıdır. Aynı zamanda Malebranche açısından Tanrı, nesneler içerisindeki biricik etkidir. Bu ise Malebranche’nin felsefesinin egemen olduğu Spinoza’nın panteizmini meydana getirmiştir.<sup>8</sup>

Descartes, Aristoteles’in (M.Ö.384- 322) metafiziğinden hareketle, töz kavramıyla yola çıkmıştır. Fakat iki farklı töz olan, yer kaplayan ve düşünen tözden bahsetmiştir. Baruch Spinoza da (1632-1677) Descartes’ten etkilenerek töz kavramından hareket etmiş, ancak Spinoza, Descartes’ten farklı olarak düşünen ve yer kaplayan tözü aynı olarak görmüştür. Bu ise ruh ile beden arasındaki ayrışmanın belirli bir temelini olmadığını ortaya koyar. Schopenhauer, bu durumun bizim tasavvurlarımızla var olanların ve gerçekliğin temelsiz olduğunu ifade etmeyeceğini belirtir.(Bu ise Descartes tarafından kökensel sorun olarak ifade edilmişti). Tasavvur eden ve tasavvur edilen aynı olsa bile kafamın içindeki varoluş tasavvurlarından yola çıkarak buradan bağımsız gerçekleşen varlıkların olup olmadığı sorusu yanıtsız kalır.

<sup>7</sup>Schopenhauer, **Parerga ve Paralipomena**, s.18.

<sup>8</sup>A.e., s. 18-19.

Oysa Schopenhauer, reel olan ile tasavvurlarımızdan bağımsız olarak var olan bir dünyaya inanır. Schopenhauer açısından Spinoza'nın hatası gerçek ile ideal arasındaki çizgiyi yanlış yerden çekmiş olmasından kaynaklanır. Çünkü yer kaplayan, tasavvurun karşısı olarak düşünülemez. Tasavvurumuzdan bağımsız bir yer kaplamadan bahsedemeyiz. Spinoza bu noktada ideal olan tarafa kaymıştır ve reel olan istemeyi ideal olana dönüştürmüştür.<sup>9</sup> Schopenhauer'a göre Spinoza dünyayı ilahileştirerek, gerçek anlamda bir etiğe imkân vermemiştir. Aynı zamanda hayatın maddi kötülüğü ve ahlaki yönüyle çelişki içerisindeydi. Spinoza töz kavramını verili olarak ele almış, köken sorununa inmemiştir. Schopenhauer açısından eğer Spinoza köken sorununa eğilmiş olsaydı töz kavramının madde olduğunu anlardı.<sup>10</sup>

Schopenhauer, Gottfried Wilhelm Leibniz'in (1646-1716) monadlar teorisinin ise ideal ile gerçek arasındaki ilişkiyi açıklamaya hizmet edebileceğini belirtir. Zaten monadlar teorisinde ideal ve reel arasındaki ilişki tamamen açıklanmıştır. Ancak Leibniz dünyanın bizim tasavvurumuzda meydana geldiği fikrini terk etmiş, bunun yerine fiziki dünya ile ruh arasındaki fikri yerleştirmiştir.<sup>11</sup>

Schopenhauer açısından George Berkeley ise (1685-1753) Kartezyen felsefeyi takip etmiş ve bunun sonucunda oluşturduğu felsefeyle, gerçek idealizmin kurucusu olmuştur. Berkeley, şeylerin tasavvurlarımızda var olduklarını ve bilen öznenin tasavvuru dışında şeylerin var olabileceklerini düşünmenin saçma olduğu görüşünü savunur. Bu görüşüyle Schopenhauer'a göre Berkeley ideal olanı tespit etmiş, ancak bununla yetinerek gerçek olanı, Berkeley de bulamamıştır.<sup>12</sup> Bunun yanı sıra Berkeley'in "*esse est percipi*" (Var olmak, algılanmaktır) önermesinden Schopenhauer'un etkilendiğini görebiliriz. Çünkü varoluşu algılamaya indirgeyen Berkeleyci anlayış, Schopenhauer'da varoluşun tasavvur olarak karşımıza çıkmasına yol açacaktır.

John Locke (1632-1704) ise Schopenhauer'a göre, tecrübe ve ortak idrake yaklaştığı için, diğer filozoflardan farklılaşmıştır. Locke için gerçek olan maddedir ve

---

<sup>9</sup>A.e., s. 21-22.

<sup>10</sup>A.e., s. 77-78.

<sup>11</sup>A.e., s. 22.

<sup>12</sup>A.e., s. 25.

genleşme, biçim, hareket, sükûnet gibi kavramlar dünyada onları anlayabilecek bir öznenin varlığına bağlı olarak var olmazlar. Yani öznenin bağımsız olarak var olmaya devam ederler. Bu noktada Locke ideal ile reel arasındaki ilişki problemini fark eder.<sup>13</sup>

Felsefe tarihi içerisinde tüm bu düşünürlerin ideal ve gerçeğe dair fikirlerinin ardından Schopenhauer, mutlak gerçekliğin bize dışarıdan ya da tasavvur olarak verilmediği sonucuna varır. Ayrıca Schopenhauer, varlığımızı reel olarak kabul ettiği için, reel olanın varlığımızın içselliği aracılığıyla tespit edileceğini düşünür. Bu ise bilinç kavramının işin içine katıldığını bize gösteriyor ve bu ise isteme olarak açığa çıkıyor. Nihayetinde Schopenhauer için, mekân-zaman-nedensellik, Spinoza'nın yer kaplayanı, Locke'un maddesi ideal olanı ifade eder. İsteme ise reel olana işaret eder.<sup>14</sup>

#### 1.1.1 Alman İdealizminin Schopenhauer Felsefesine Etkisi

18. yüzyıl akıl çağı olarak nitelendirilebilir. Aydınlanma çağı filozofları bu nedenle iyimser bir tablo çizmişlerdir. Oysa 19. yüzyılın bazı filozofları gerçekliğin akılsal olmadığını, kör bir istemenin gerçekliğe hâkim olduğunu öne sürmüşlerdir.<sup>15</sup>

Alman idealistleri olan Fichte, Hegel ve Schelling'in teoloji eğitimi almış ya da babalarının papaz oluşunun, 19. yüzyıl felsefesinin yarı dinsel oluşu üzerinde etkisi rastlantısal değildir.<sup>16</sup> Ancak Schopenhauer ile karşılaştığımızda onun bu dinsel felsefeden uzaklaştığı, ateizmi savunduğunu gözlemliyoruz. Bu yönüyle bile Alman idealist geleneğinden kendisini ayırmış olduğunu fark edebiliriz.

Alman idealist filozofları tarafından üç temel ilke öne sürülmüştür;

“(1)Felsefenin ilk ve en temel verisi beşeri, benlik ve onun öz bilincidir. (2) Dünya bir bütün olarak tinsel bir yapıdadır; onun bir tür kozmik benlik olarak anlaşılması gerekir. (3) Gerek benlikte ve gerekse dünyada gerçekten önem arz eden yegâne şey, isteme ve ahlaki ögedir.”<sup>17</sup>

Alman idealist geleneğinin başlangıcı olarak kabul edilen Kant'ın ahlak felsefesindeki temel sorun, insanın istemesindeki özgürlük sorunuyla ilgilidir. Kant

<sup>13</sup>A.e., s. 26-27.

<sup>14</sup>A.e., s. 30.

<sup>15</sup>Ahmet Cevizci, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, t.y., s. 1942.

<sup>16</sup>A. e.,s. 1944.

<sup>17</sup>A. e.,s. 1945.

için istemeyi ele alan akıl, pratik akıldır. Onun açısından insan bilinçli ve özgür iradeye sahip olarak hareket eder ve buna koşut olarak istemesinde de özgürdür. Kant, insanın özgür istemeye sahip olmasından dolayı bir ahlak yasasından bahsedebilmiştir. Ona göre isteme, insanın tüm eylemlerinde bulunan bir yasa durumundadır.<sup>18</sup> Oysa Schopenhauer insanın bir şeyi istemeyi isteyemeyeceğinden dolayı özgür olmadığını savunacaktır. Aynı şekilde insan karakterinin doğuştan verili olduğuna inanan Schopenhauer felsefesinin bir ahlak felsefesi oluşturmaya çalışması çelişkili görünmektedir. Çünkü karakter doğuştansa ya da istemeyi isteyemiyorsam Schopenhauer'un ifadece edeceği üzere merhamet etiğine ya da başka insanlarla duygudaşlığı nasıl isteyebilirim?

Kant açısından istemeye geri döndüğümüzde, isteme, bir yasa tasavvuruna uygun şekilde eylemeyi belirleme yetisi olarak tanımlanır.<sup>19</sup> Kant'a göre dünyada ya da dünyanın dışında hiçbir koşul gözetmeksizin iyi sayabileceğimiz şey, iyi bir istemedir. İyi isteme, etki ve başarılarının, ulaşacağı amaçların uygunluğunun dışında, kendi başına iyidir. Ayrıca mutlu olmaya layık olmanın koşulu olarak da iyi isteme ortaya konur.<sup>20</sup> Böylece Kant, isteme kavramını hem etikle hem de mutlulukla ilişkilendirir. Bunu yaparken de istemeyi "kendi başına iyi" olarak niteleyerek, Schopenhauer'un aksine isteme kavramını "iyi" olarak ele alır.

Kant "*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*" adlı eserinde isteme kavramını iyi olmasının ötesinde kendisinin "ödev" kavramıyla ilişkilendirir.<sup>21</sup> Ona göre ödev, iyi isteme kavramını içerir. Ödev ise, Kant'ın ifade etmiş olduğu "ahlak yasalarına" göre davranma durumudur. Ahlaksal yasalar da istemenin kendisiyle sıkı bir ilişkiye sahiptir. Kant'a göre, ödevden dolayı bir eylemde bulunmak, ahlaksal değerini, onunla ulaşılabilecek amaçta bulmaz, onu yapmaya karar verdikten maksimde bulur.<sup>22</sup>

Kant, istemenin bir diğer bağlantısı olarak "buyruk" kavramını öne sürer. Ona göre, "İsteme için zorlayıcı olduğu ölçüde nesnel bir ilkenin tasarımına emir (aklın emri), bu emrin formülüne de buyruk denir."<sup>23</sup> Kant, kesin olan bir buyruk olduğunu

<sup>18</sup>Ece Saraçoğlu, "Kant Felsefesinde Özgür İstemenin Olanaklılığı", *Ethos*, C.XIV, 2021, s.3-6.

<sup>19</sup>Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013, s. 44.

<sup>20</sup>A. e.,s.89.

<sup>21</sup>A. e.,s.12.

<sup>22</sup>A. e.,s.15.

<sup>23</sup>A. e.,s.29.

ifade ederek, bu buyruğun, “ancak aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun.” ifadesini buyurduğunu belirtir.<sup>24</sup>

Kant aynı zamanda özgürlük ve isteme kavramının ilişkisine de değinerek, bütün akıl sahibi varlıkların istemesinin özelliğinin özgürlük olduğunu ifade eder.<sup>25</sup> Oysa Schopenhauer felsefesine baktığımızda bir şeyi istemeyi istemenin özgürlüğüne sahip olmadığımızdan dolayı, özgür olmadığımızı savunduğunu görürüz. Buna sebep olan ise eylemlerimize hükmeden “İsteme”nin varlığıdır. Yani Schopenhauer’da “İsteme”, özgürlüğü engelleyen bir kavram olarak karşımıza çıkarken, Kant’da isteme kavramı özgür olmakla ilişkilendirilir.

Kant, saf pratik aklın temel yasası olarak ise şöyle diyecektir; “Öyle davran ki, her koşulda senin istemenin maksimi aynı şekilde genel bir yasanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin.”<sup>26</sup> Yani isteme, ahlaksal bir yasa olmalı ve dolayısıyla bu ahlaksal yasa oluşu herkes için geçerli olmalıdır, ancak bu durumda isteme özgür olanı niteleyebilecektir.

Alman idealist filozoflarından Fichte felsefesine baktığımızda ise, onun Kant’tan etkilenecek elde ettiği bir kavramla, dünyadaki değerleri ve buna bağlı olarak erdemleri inşa ettiğimizi ifade ettiğini görürüz. Fichte’ye göre, dünya Kant’ın da ifade etmiş olduğu gibi kategorilerden meydana gelir ancak bu kategoriler bilgiden daha çok eylemlerimizle ilgilidir. Fichte’den ve Kant’tan etkilenen Schelling ise Kant’ın bu kavramını daha ileriye taşır. Schelling de Fichte gibi dünyayı fiilen kurduğumuzu ifade eder. Ancak, Schelling’e göre biz bu inşa etme eylemini bireyler olarak yapmıyoruz. Dünyayı tesis eden bir olan “isteme” veya “tin” olarak hepimiziz. Schelling bu birlikli yaratıcıya da “Tanrı” adını verir. Hegel ise Kant’tan yola çıkarak söz konusu kavramı, Fichte ve Schelling’ten daha ileriye götürmeye çalışır. Hegel’e göre felsefenin işlevi, aklın deneyimdeki, realitedeki misyonunu keşfetmektir. Kant, aklın zihni dünyaya dayatan form olduğunu söylerken, Hegel onun varoluşun kurucusu olduğunu, zihni dünyada keşfettiğini ileri sürdü. Bu nedenle de Hegel, “akılsal olan edimsel olandır.”

---

<sup>24</sup>A. e.,s.38..

<sup>25</sup>A. e.,s.66.

<sup>26</sup>Immanuel Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, Çev. İoanna Kuçuradi-Ülker Gökberk-Fusun Akatlı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2014, s.35.

veyahut “hakikat bütündedir” derken özne-nesne, mantık-gerçeklik ve düşünce-varlık arasında yapılmış olan ayrımları bulanıklaştırmış oldu.<sup>27</sup>

İsteme kavramına Alman idealist filozoflarından Kant’tan sonra Fichte’de de karşılaşırız. Fichte’ye göre isteme herhangi bir şeyi isteme yetisidir. İki seçenektan herhangi birini seçme durumudur. Bu nedenle özgürlükte, ona göre seçebilmek olarak anlaşılmaktadır. Fichte’ye göre isteme bağımsız bir şeydir ve sadece bir şey isteyen insan özgürdür, özgür olamayan bir şey isteyemeyendir. Örneğin doğa, herhangi bir şey isteyemiyor. İsteme başka bir şey tarafından belirlenemediğinden dolayı bir edimin ilk parçasıdır. Fichte istemenin bu niteliğine “mutlak anlamda belirlenemezlik” veyahut “mutlak kendi başınlık” gibi isimler verir. Fichte için isteme kavramı eylem kavramıyla birlikte düşünülmelidir.<sup>28</sup>

Fichte için “Ben” her vakit kendisini istemede gösterir. İstemenin doğal sonucu ise mutlak anlamda belirlenemez ve mutlak olarak kendi olan kişinin bu irade ve bu irade sayesinde gerçekleşen istemeden ötürü kendini var eder. Fichte açısından istemenin mutlaklığı soyut bir kabul olmamakla birlikte, mutlaklığını bilincin bir gerçekliği olmasına borçludur. Bu nedenledir ki ne Ben’in ne de istemenin özü başka bir etmen tarafından belirlenebilir. Fichte bu yolla kendi “*Bilim Öğretisi*” olan “Ben kendini kendi aracılığıyla mutlak olarak ortaya koyar” ilkesine ulaşır. Fichte açısından yüksek ve alçak güdüler bulunur. Özgürlüğü istemeyi belirleyen bu yüksek güdü Ben’in gerçek özünü oluşturur bu yalnızca ona ait bir durumdur ve hiçbir şekilde ondan bağımsız düşünülemez.<sup>29</sup>

Bir diğer Alman idealist filozof olan Schelling’e geldiğimizde ise, onun bu dünyayı istemenin bir kopyası olarak ifade ettiğiyle karşılaşırız. Dünya bu ebedi ve sonsuz olan ile bir bağla bağlıdır. Dolayısıyla Schelling’e göre dünya “mutlak” olandan ayrı değildir. Aksine dünya, sürekli ilerleyen ve gelişimde bulunan bir yerdir. Schelling’e göre bu bağ sayesinde yani çokluktaki birlik sayesinde evren evren olur. Böylece tümlük birlik olanı ister ve bu birlik olmadan hiçbir tarzda düşünemeyiz.<sup>30</sup>

<sup>27</sup>Cevizci, **Felsefe Tarihi**, s. 1945-1947.

<sup>28</sup>Arslan Topakkaya, **Fichte**, 1.bs., İstanbul, Say Yayınları, 2011, s.38-39.

<sup>29</sup>A. e., s. 39-41.

<sup>30</sup>Ömer Naci Soykan, **Schelling; Yaşamı Felsefesi Yapıtları**, 1. bs., İstanbul, 2016, s.88.

İsteme kavramını Schelling'in de ele aldığını görmekteyiz. Ona göre isteme, ilk varlıktır ve bunun tüm yüklemeleri yalnız bunun üstüne oturur; zaman, bağımsızlık, temelsizlik, ebedilik. Felsefe yalnızca bu en üstün deyimini bulmaya çabalar. Schelling'e göre "tin" henüz en yüksek olanı ifade etmez. Ancak tin Tanrıdadır. Tanrıda bölünemez olarak bulunan birlik, insanda bölünebilirdir ve bu da iyi ile kötünün potansiyelini ortaya koyar.<sup>31</sup>

Hegel'de ise "isteme" kavramının insanın herhangi bir şeyi istiyor oluşu olarak karşımıza çıktığını görürüz. Hegel, insanın bu istiyor oluş durumunu "kendinin bilinci" olarak tanımlar. Ona göre, insan bir şeye istek duyduğu vakit ve bunun bilincine vardığında "kendinin bilincini" edinir. İstek kendini her daim benim isteğim şeklinde gösterir. İnsan bir şeyin temasına ne kadar dalıp gitmiş olursa olsun, bir şeye dair olan isteğin açığa çıkmasıyla birlikte, insan hemen "kendine çağrılmış" olur. Böylece temasının da var olduğunu ve kendisinin o şeyden farklı bir şey olduğunu idrak edecektir. Böylece temaşa edilen obje, "Ben-olmayan" bir dış gerçeklik olarak anlaşılacaktır. Öyleyse Hegel'e göre, kendinin bilincinin temeli, salt bilgisel veya pasif seyrediş değil, "istektir" ve insansal var oluş "hayvansal" hayatın olduğu yerde meydana gelebilir, çünkü yaşam yoksa istek de yoktur.<sup>32</sup> Hegel için sadece edilgin bir seyredişin kendilik bilinci için yeterli olmadığını, isteğin devreye girerek "eylemde" bulunması gerektiğini, bu eylem aracılığıyla kendi olmayanı "olumsuzlayıcı" istekle dönüşüme uğratması gerektiğini anlıyoruz. Bu noktada Schopenhauer "temaşa" etmenin –özellikle sanat için bunu vurgular – Hegel'in aksi yönde insanın "kurtuluşunun" yollarından birisi olduğunu söyleyecektir. Hegel temaşa etmeyi pasif bir durum olarak dışlarken ve bunun kendilik bilincini açığa çıkartmadığını ve bu yüzden eyleme geçmesi gerektiğini belirtirken, Schopenhauer özellikle sanatsal temaşayı ön plana çıkartır. Yine Hegel için isteme/istek, kendilik bilincini anlamının aracı olarak olumlanır, oysa Schopenhauer için isteme, reddedilmesi gereken, insanın özgürlüğü önünde engel olan, hepimizin özünde bir ve aynı şey olan özün anlaşılması önünde engeldir.

---

<sup>31</sup>A. e.,s. 202-204.

<sup>32</sup>Alexandre Kojeve, **Hegel Felsefesine Giriş**, Çev. Selehattin Hilav, İstanbul, YKY Yayınları, 2001, s.41.

Hegel için bir hayvansal istek, insansal ve felsefi var oluşun zorunlu koşuludur ancak bu koşul yeterli değildir. Çünkü hayvansal istek, örneğin açlık durumu söz konusu olduğunda, istekten kaynaklı eylem aracılığıyla varlığı olumsuzlar, tahrip eder. Hayvan, varlığı değişime uğratarak, kendisi kılar ve burada yükselir. Bu yolla hayvan, bitki üzerinde üstünlüğünü oluşturur. Ancak hayvan, bitkiye bağımlıdır, bu nedenle de onu aşamaz. Hayvan ancak, *Selbst-gefühl*'e yani "kendinin duygusuna" varabilir ama *Selbst-bewusstsein*'a, kendinin bilincine varamaz. Bu nedenle hayvan, "Ben" diyemez.<sup>33</sup>

Hegel, varlığı istemenin, kendini varlıkla doldurmak, kendini ona kul etmek olduğunu söyler. Varlık olmayanı istemek ise, varlıktan azat olmak, kendi özgürlüğünü oluşturmaktır. Öyleyse isteğin insan oluşturucu olması, varlık olmayana, dolayısıyla başka bir isteğe, bir başka "Ben"e yönelmesi gerekir. Çünkü istemek, varlığın yokluğudur. (Bir şeyi istemek, istenilen nesnenin bulunmaması, yokluğudur). Hegel açısından, istek başka istekleri olumsuzlayarak, kendinin kılarak, kendine boyun eğdirir, böylece karşılıklı olarak birbirlerini isteyen birden fazla istek meydana gelir.<sup>34</sup>

Hegel felsefesine göre istek, bilgiye karşıt olarak insanı tedirgin eder ve eyleme geçmesini sağlar. Bu istekten kaynaklı eylemin nesneyi olumsuzlayıcı bir yönünün olduğunu söylemiştik ancak sadece olumsuzlama yoktur, yaratma da vardır. Çünkü isteğin yarattığı eylem sonucunda kişi yabancı olan şeyi içselleştirerek kendi gerçekliğini yaratmış olur.<sup>35</sup>

Hegel için, kendilik bilincinin meydana gelmesi zorunlu olarak kendilik bilinci olanlar arasında geçen, kendini kabul ettirme savaşımları olacaktır. Hegel'in Köle-Efendi diyalektiği de bu savaşın sonuçlarının diyalektiğini ifade edecektir.<sup>36</sup>

19. yüzyıl dünyasına baktığımız vakit, Alman idealist geleneği, pozitivizm ve Marksizm gibi akılsal olanı ön plana çıkaran düşünce çizgileri görmekteyiz. Buna karşın Søren Kierkegaard (1813-1855) Hegel'in rasyonalizmine karşı çıktı. Akılcılığı akademik dünyaya ait, yaşamdan kopuk, varoluşa yabancı bir teori olarak gören

---

<sup>33</sup>A. e.,s.43.

<sup>34</sup>A. e.,s. 44.

<sup>35</sup>A. e.,s.80.

<sup>36</sup>Tulin Bumin, **Hegel**, İstanbul, YKY Yayınları, 1998, s. 39.

Kierkegaard, varoluşa dönmeyi tercih etti. Yine Schopenhauer da gerçekliğin akılsal olabileceğini iddia eden Hegel'e karşı çıktı, aksine gerçekliğin akıldışı olduğunu savundu. Schopenhauer gerçekliğin içgüdülerde, cinsel arzuda, hayvani davranışlarda kendisini gösteren evrensel bir istemeyle ifade edilebileceğini savundu. Bir diğer rasyonalizm eleştirisi yapan filozof ise Nietzsche aklın, içgüdü ve hayatın "Güç İstenci"nin hizmetinde olduğunu ileri sürdü.<sup>37</sup>

## 1.2. Tasavvur Olarak Dünya Nedir?

Schopenhauer dünyayı "İsteme" (*wille*) ve "Tasavvur" (*vorstellung*)<sup>38</sup> olarak iki temel söylem çerçevesinde açıklar. Schopenhauer'un bu iki temel ayrımının, kendisini etkilemiş olan Platon ve Kant'ın felsefeleri ile Klasik Hint düşüncesinin yapmış oldukları ayrımlarla bir tür paralellik taşıdığı kanısındayız. Çünkü hem Platon, hem Kant, hem de Hint düşüncesinde farklı biçimlerde de olsa dünyanın iki farklı veçhesinin olduğu dile getirilmiştir. Nitekim Platon felsefesinde görüşler dünyası ve gerçeklikler dünyası olarak idealar âlemi ayrımı, Kant felsefesinde ise numenler ve fenomenler dünyası ayrımı yapılmıştır. Hint düşüncesinde Vedanta sisteminde görülen "Maya" ifadesi dünyanın bir tür yanılsama olduğunu ifade etmektedir. Maya ifadesiyle dünyanın gerçekliğinin inkârının ya da kabul edilmesinin arasındaki bu ikili ayrımın belirgin olmadığı görülür. Schopenhauer felsefesinin söz konusu iki felsefî görüş ve diğer mistik yaklaşımla olan belli türden paralelliği, bizlere Schopenhauer felsefesinin pesimizm kavramıyla olan ilintisini daha net göstereceği kanısındayız. Ancak bu başlık altında Schopenhauer'a göre tasavvur olarak dünyanın ne olduğunu ifade etmeye çalışacağız. Schopenhauer'da tasavvura bakmadan önce kısaca Kant'ta tasavvurun nasıl ele alındığına yer vermek araştırmamızın bu başlığı için önem arz ettiğini düşünmekteyiz.

Schopenhauer'un dünyayı bir tasavvur olarak ele alması Kant'ın bilgi felsefesine dayanır. Dünya hakkında vermiş olduğumuz yargıların, objelerin birer tasavvur olduğu düşüncesi Kant'ın bilgi felsefesinin temelini oluşturur.

<sup>37</sup>Cevizci, **Felsefe Tarihi**, s.1951-1952.

<sup>38</sup>"Wille" teriminin Türkçe'ye isteme, istenç veya irade olarak çevrildiğini görmekteyiz. İrade insanın karakter özelliğine dikkat çektiği için, "isteme" terimini kullanmanın daha uygun olabileceğini düşündük. "Vorstellung" terimi ise Türkçe'ye tasarım ve tasavvur şeklinde çevrilmektedir.

Kant, “*Saf Aklın Eleştirisi*” adlı eserinin “*Aşkınsal Estetik Üzerine Genel Notlar*” adlı başlığının ilk cümlelerinde tasavvur konusunu ele alır. Kant’a göre sezgilerimizin tümü görüngünün tasavvurundan başka bir şeyi ifade etmez. Bu nedenle sezdiğimiz şeyler oldukları şekilden (kendinde şey olarak) farklı, şeylerin ilişkileri de bize göründükleri gibi meydana gelmemiştir. Özneyi ya da duyuların öznel doğasını kaldırdığımızda, uzay ve zamandaki objelerin bütün ilişkileri, doğaları, yani kendisi olarak uzay ve zaman ortadan kalkacaktır. Kant’a göre bu yüzden şeyler görüngüler olarak kendilerinde değil, sadece özne olarak bizde var olabilirler. Objelerin doğalarında ne olduğu bizim için bilinemezdir. Dolayısıyla şeylere dair algılamamızdan başka hiçbir bilgiye sahip olamayız. Nesnelerin kendinde şey olarak ne olduğu bilgisi görüngülerden elde ettiğimiz en açık bilgide dahi bilinemez olarak kalır. Bir nesneye karşı olan tasavvurumuz kendinde şey olarak ne olduğu bilgisini kapsamaz, yalnızca kapsanan bilgi, bir nesnenin görüngüsü ve özne olarak bizim onun tarafından etkileniş yolumuzdur.<sup>39</sup>

Görüldüğü üzere, Kant için görünüşler olarak dünya tasavvurlardır. Tasavvur olarak algıda gerçekleşen görünüşler, zihnimizde gerçekleşirler. Ancak Kant için iki temel ayrım söz konusudur; fenomenler olarak ifade ettiği, özneye bağlı olarak gerçekleşen görünüşler ve bu görünüşlerin ardında saklı olan, şeylerin kendilerinde saklı olan bilgisi olarak numenler. Kant kendinde şey olarak numenin bilgisine ulaşamayacağımızı ifade ederek bilgiye sınır çekmek ister. Buna göre, biz ancak şeylerin bize göründükleri ilişki biçimlerini, yani görünüşlerini bilebiliriz.

Kant için zaman ve mekân içindeki dünya yalnızca bir görünüş dünyasıdır. Görünüş ise şu anlama gelir: Bize görünen, bizim kavrayışımızın kavradığı şey. Görünüş kavramının karşıtı olarak ise “kendinde şey” yani kendi başına var olanın kavramıdır. Bizim yalnızca zaman ve mekân içerisindekileri kavrayıp oluşumuz, var olanların tümünün zaman ve mekân içerisinde olduğu anlamını vermez ve böylelikle bizim kendi başına var olanları da algıladığımızı ifade etmez.<sup>40</sup>

<sup>39</sup>Immanuel Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 2017, s. 69-70.

<sup>40</sup>Heinz Heimsoeth, **Kant’ın Felsefesi**, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara, Doğubatı Yayınları, 2019, s. 80.

Schopenhauer'a göre ise kendinde şey, "bizim algımızdan bağımsız olarak var olan, gerçekte var olan şey demektir." Schopenhauer'a göre, Demokritos (M.Ö.460-370) açısından kendinde şey madde, Locke'a göre de bu temelde benzer bir şeyi ifade eder. Kant'a göre bilinmeyen bir şey, kendisi için ise istemedir.<sup>41</sup>

Schopenhauer'a göre dünya hakkındaki bilgimiz, onun bize görünme biçimiyle sınırlı olduğu düşüncesine dayanır. Burada anlatılmak istenen dünyanın herhangi bir mevcudiyetinin olmadığı anlamına gelmez. Söylenmek istenen dünyanın mevcudiyeti onun algılanmasına bağlı olduğudur.<sup>42</sup> Eğer herhangi bir kişi tasavvur olarak dünyayı aşarsa – ki bunu yaşama istemesini reddederek gerçekleştirebilir ve çileci bir yaşama biçimiyle ortaya koyabilir – o kişi için dünyanın mevcudiyetinin algılanması da değişir. Eğer başka türlü düşünülseydi, herhangi bir kimsenin tasavvur dünyasını aşması durumunda bütün dünyadaki insanların algısının da değişmesi gerekirdi, ancak Schopenhauer'dan öyle anlıyoruz ki, dünyanın mevcudiyetine dair olan algının değişmesi, yeterli çabayı göstermiş ve başarıya ulaşmış bir kimseyi ilgilendirir.

Yukarıda belirttiğimiz gibi Schopenhauer'un tasavvur ile ilgili görüşleri Kantçı epistemolojiye dayanmakla birlikte, Schopenhauer'un bilgi felsefesinin tamamen buraya dayandığı sonucunu çıkartamayız. Çünkü Schopenhauer, Kant gibi bilgiye sınır çekmez, kendinde şey olarak objenin bilgisine ulaşabileceğimizin kapısını aralar. Bunu ise "İsteme" adını verdiği kavramsallaştırmayla ortaya koyar. Schopenhauer'un "İsteme" ile ne anlatmak istediğini farklı bir başlık altında tartışacağız, şimdi ise onun için tasavvur olarak dünyanın ne anlama geldiğini inceleyelim.

Schopenhauer'un temel eseri olarak görülen "*İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*" adlı yapıtı dört kitaptan oluşmaktadır. Söz konusu eserin birinci kitabının hemen ilk cümlesinde Schopenhauer için tasavvur olarak dünyanın ne anlama geldiğiyle karşılaşırız;

"Dünya benim tasavvurumdur. Bu yaşayan ve idrak eden her varlık için geçerli bir hakikattir. Lakin yalnızca insan, üzerine düşünerek bu hakikati soyut bilincine taşıyabilir. Ve eğer bunu yaparsa o kişide

<sup>41</sup>Arthur Schopenhauer, **Dünyanın İstirabı Üzerine**, Çev. Ferhat Jak İçöz, İstanbul, Kafka Yayınları, 2018, s.33.

<sup>42</sup>Thomas B. Saunders, **Schopenhauer**, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları, 2006, s. 56.

felsefi basiret başlamış demektir. Artık ona, güneşle değil sadece güneşi gören gözle, toprakla değil sadece toprağı hisseden elle tanışıklığının olduğu; yani dünyanın sadece başka bir şeye – tasavvur edene – bağımlı olarak var olduğu açık ve şüphesiz hale gelir.”<sup>43</sup>

Bu pasajdan anlaşılacağı üzere Schopenhauer’a göre dünya özne olarak insanın, “benin” bir tasavvurudur ve dünyanın varlığı bu “benin” tasavvuruna bağılı olarak ortaya çıkar. Bu nedenle dünya bir tasavvur, “bende” gerçekleşen bir “görüntüdür.” Dolayısıyla tüm objeler görüntüden ibarettir. Bütün farklılıklarıyla bu görüntüler olan objeler zaman ve mekânın temasından intikal eden “ferdileşme prensibiyle” (*principium individuationis*)<sup>44</sup> ilişkilidir. Bu nedenledir ki objenin tasavvuru ve bilgisi birbirinden farklıdır, ancak özleri bakımından hepsi birdir. Bunların tümü “İsteme”dir. Nitekim şeyler ve kendinde şey (*Ding an sich*) sadece istemeyi ifade eder.<sup>45</sup> Schopenhauer’a göre şeylerin bu çokluğunun altında yatan istemenin birliği, ferdileşme prensibinin perspektifinde bozuma uğrar. Tüm her şeyin özü itibarıyla birliği görülemez ve birey olarak özne, çokluk dünyasını görür. Schopenhauer’un Hint mistizminden aldığı “*Tat twam asi*”, yani “bu sensin” ifadesi ise varlığımızın özündeki birliğe işaret eder.<sup>46</sup>

Schopenhauer’a göre idrak ettiğimiz her şey tasavvurdur, yani dünya özneye bağılı olan nesnedir, algılayanın algısıdır. Özne ise her şeyi idrak etmekle birlikte öznenin kendisi başka bir şey tarafından idrak edilemeyendir. Bu nedenledir ki özne dünyanın dayanağıdır. Bedeni de nesne olması bakımından bir tasavvur olarak gören Schopenhauer, bedenin de diğer nesneler gibi belli türden yasalara tabi olduğunu ifade eder. Bedenin tabi olduğu bu yasalar zaman ve mekân tarafından, dolayısıyla çoklukla belirlenir. Ancak özne idrak etmesi ve hiçbir şey tarafından idrak edilememesinden dolayı zaman ve mekânın kalıpları arasında yer almaz. Bu yüzden Schopenhauer

<sup>43</sup>Arthur Schopenhauer, *İsteme Ve Tasavvur Olarak Dünya*, Çev.A. Onur Aktaş, Ankara, Doğubatı Yayınları, 2020, s. 69.

<sup>44</sup>“Bu terim Türkçeye ‘tekleşme ilkesi’, ‘fertleşme ilkesi’, ‘bireyleşme ilkesi’ vb. şeklinde çevrilebilir. Bu kavram ile genel olarak bir şeyin, diğer şeylerden nasıl ayrıldığına işaret edilmektedir. Schopenhauer için bu ilke, zaman ve mekânın çokluğun temeli olmasıdır.”

<sup>45</sup>Senail Özkan, *Schopenhauer; Paradokslar Üzerinde Raks*, Ankara, Ötüken Yayınları, 2009, s. 71.

<sup>46</sup> Bu söylemin Schopenhauer’un “merhamet”, “acıma” ve bununla ilişkili olarak kişilerle “duygudaşlık kurma” gibi etik yaklaşımıyla doğrudan ilintili olduğunu diğer başlıklarımızda irdedeceğiz.

özneye ne çokluğun ne de birliğin atfedilemeyeceğini söyler. Demek ki tasavvur olarak dünyanın iki yönü vardır; nesne ve özne. Eğer bu dünyayı tasavvur eden özne ortadan kalkarsa, tasavvur olarak bir dünyadan da bahsedemeyiz.<sup>47</sup> Bu düşünceler Berkeley'in felsefesini çağırırsa da, Schopenhauer ve Berkeley arasında önemli bir görüş farklılığı olduğunu düşünmekteyiz. Berkeley'e göre algılamayı kaldırdığımızda duyular âlemi de ortadan kaybolur. Bu nedenle Berkeley var olmak algılamak ya da algılanmış olmaktır, ifadesini kullanır. Bu ise algılanmayanın olmadığı anlamını vermektedir. Özetle Berkeley açısından obje, onu algılayan öznenen ayrı olarak mevcut değildir.<sup>48</sup> Ancak Schopenhauer felsefesinde madde ve zihin tasavvurun aynı derecede önemli yüzleridir, maddi olan en az zihinsel olan kadar gerçeğin dışavurumudur. Çünkü nesnesiz bir öznenen de bahsedemiyoruz. Özne ve nesne anlamlarını birbirleri aracılığıyla var eden, birbirlerine bağlı kavramlardır.<sup>49</sup> Schopenhauer, mekân ve zamanın özneye bağlı formlar olduğunu ve böylece özne için var olduklarını söylemekle beraber, bu nesnelerin kendi başlarına, kendileri için bir varlığı olabileceğini ve bunun için de bir özneye ihtiyaç duymayabileceğini savunur. Bu anlamda Schopenhauer'un mutlak bir idealist olmadığını söyleyebiliriz. Algılanan bir nesnenin kendi başına var olması gerektiğini savunan filozof, eğer böyle olmasaydı nesneler dünyasının bir başkasının tasavvurundan ibaret olacağını ve bunun da bizi mutlak idealizmle karşı karşıya bırakacağını belirtir.<sup>50</sup>

Schopenhauer'a göre tasavvur ikiye ayrılır; sezgisel ve soyut tasavvur. Soyut tasavvurlar kavramlardır ve kavramlara yalnızca insanlar sahiptir. Sezgisel tasavvurlar ise dünyayı veya deneyim alanının hepsini ifade etmektedir.<sup>51</sup> Kavramlar, sezgisel tasavvurlardan farklı bir sınıfı meydana getirirler. Kavramların doğasına dair bilgiye ulaşamayacağımızı savunan Schopenhauer, en fazla kavramlar hakkında soyut, tutarlı olmayan türden bir bilgiye ulaşacağımızı belirtir. Çünkü kavramlar algılanamaz, düşünülebilir olanlardır. Yalnız, kavramlar duyuma dair olan tasavvurdan farklı olsa

<sup>47</sup>Schopenhauer, **İsteme Ve Tasavvur Olarak Dünya**, s. 70-72.

<sup>48</sup>George Berkeley, **İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme**, Çev. Levent Özşar, Bursa, Biblos Yayınları, 2015, s. 47.

<sup>49</sup>Zehra Vahapoğlu Bindesen, **Arthur Schopenhauer'da Kötülük Problemi ve Mutluluğun İmkânı**, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2019, s. 25.

<sup>50</sup>Arthur Schopenhauer, **İdeal Ve Gerçek**, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları, 2018, s.140

<sup>51</sup>Schopenhauer, **İsteme Ve Tasavvur Olarak Dünya**, s. 73-74.

da, kavramların algıyla zorunlu bir ilişkisi mevcuttur. Eğer duyu tasavvurları olmasaydı kavramlardan bahsedemezdik. Schopenhauer’a göre düşünme zorunlu olarak, algı dünyasının bir kopyası, bir tekrürüdür. Bu nedenle kavramlar tasavvurların tasavvurları olarak nitelendirilmelidirler.<sup>52</sup>

Schopenhauer’a göre, nesnelerin kalıplarını *a priori* olarak biliriz ve bu kalıpların tümü “yeterli temel ilkesiyle” ilişkilidir. A priori olarak bildiğimiz her şey “yeterli temel ilkesinin” içeriğinden başka bir şey değildir. Nesneler tasavvur oldukları için, nesnelerin varlıklarının bütünü, birbirleriyle olan bu zorunlu ilişkiden meydana gelir. “Yeterli temel ilkesi” ise Schopenhauer için bilişsel bir kalıptır. Duyularımızın içeriği bu ilkenin içerdiği dört temel ilkeyle bağlanır. Dolayısıyla bu dört temel ilke objelerin düzenli dünyasını algılamamızı sağlar. Schopenhauer açısından “yeterli temel ilkesi” şu dört ilke etrafında şekillenir: 1- Nedensellik yasası: Bir neden varsa bunu bir etki izlemelidir. 2- Mantıksal ilke: Bir öncül varsa bunu sonuç izlemelidir. 3- Uzam-Zaman ile ilgili ilke. 4- Güdüleme ilkesi: Bir güdü varsa bir eylem ortaya çıkar.<sup>53</sup>

Schopenhauer, “Yeterli temel ilkesinin” nedensellikle karıştırılmaması gerektiğinin altını çizer. Ona göre, mantık temeli ile reel temel olan sebep karıştırılmamalıdır. Çünkü “Yeterli temel ilkesi” mantığa, nedensellik ilkesi ise metafiziğe aittir. “Yeterli temel ilkesi” düşünmenin, nedensellik ise deneyimin temel ilkesidir. Sebep gerçek şeylerle ilişkilendirilirken, mantık temeli tasavvur ile ilişkilendirilir.<sup>54</sup> Schopenhauer yeterli temel ilkesini şu şekilde açıklamıştır;

“Dışsal ve içsel duyu (reseptivite) –anlama ve akıl- olarak ortaya çıkan idrak eden bilincimiz, özne ve nesneye ayrılır ve bunlar dışında hiçbir şey barındırmaz. Özne için nesne olmak ile tasavvurumuz olmak aynıdır. Bütün tasavvurlarımız öznenin nesnesidirler ve öznenin bütün nesneleri bizim tasavvurlarımızdır. Ancak şimdi bütün tasavvurlarımızın kendi aralarında kurallı bir şekilde ve a priori belirlenebilen bağları olduğu ortaya çıkmaktadır ve bu bağlantı vesilesi ile hiçbir şey kendi başına ve bağımsız olarak

<sup>52</sup>Arthur Schopenhauer, **İsteme Ve Tasarım Olarak Dünya**, Çev. Levent Özşar, Bursa, Biblos Yayınları, 2013, s.15-16.

<sup>53</sup>A.e.,s. 11.

<sup>54</sup>Arthur Schopenhauer, **Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine**, Çev. A. Onur Aktaş, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2020, s. 64.

var olamaz ya da aynı şekilde kendi başına ve izole hiçbir şey de bizim için nesne olamaz.”<sup>55</sup>

“Yeterli temel ilkesi” içerisinde yer alan uzam ya da başka bir deyişle yer kaplama Schopenhauer açısından hiçbir şekilde tasavvurun zıttı olarak düşünülmemelidir. Çünkü yer kaplama, tasavvurun içinde yer alır. Biz nesneleri yer kaplama biçimleriyle tasavvur ederiz ve nesneler yer kaplama biçimleri kadar bizim tasavvurlarımızı oluştururlar. Kant da bu konuda Schopenhauer ile hemfikirdir; ona göre uzamın tamamı tasavvurun formundan ibarettir. Dolayısıyla bu tasavvur edişte bizatihi bize bağlı olduğu için ancak bu şekilde var olabilir. Ancak Spinoza bizim zihnimizden bağımsız olarak var olan, bizim tasavvurumuza bağımlı olmayan, yani kendi başına var olan bir şey olarak yer kaplamayı ele aldı.<sup>56</sup> Yine Descartes uzun şüpheci bir metodoloji izledikten sonra yer kaplayan ve düşünen ayrımına vardı. Descartes’a göre sadece düşünen bir varlık olarak var olduğumu bilmem, cisimsel bir doğanın da var olduğunu kabul ettiğim anlamına gelir.<sup>57</sup>

Schopenhauer’un bilgi felsefesine göre ben, bedenimi uzayın bir parçası olarak nesneler arasında bir nesne olarak bilebilirim. Ancak bu bilinç henüz kendi öz bilincim değildir.<sup>58</sup> Schopenhauer’a göre estetik deneyimde özne kendini kaybeder bu durumda bilinen artık bireysel bir şey değildir o ideadır. Bu istemenin dolaysız nesnelliğini ifade eden ebedi formdur.<sup>59</sup>

Schopenhauer’un daha iyi bilinci ideal olandır ve bu zamansız, acısız özneyi işaret eder. Bu ise Platonik ideaların bilgisi görüşüyle ilişkilidir. Kant’ta ise estetik hayal gücü üretken ve sezgileri icat ederken, Schopenhauer’da dâhi sonsuz ideaları keşfeder. Platonda güzellik varlığın bir tür şenlik kutlamasıdır, huzur veren bir tamamlanmadır. Bir tatmini işaret eder, oysa Schopenhauer başka bir noktadan bakar; ona göre güzellik istemesizdir, yani hiç arzu duymamaktır. Ona göre estetik deneyim

---

<sup>55</sup>A.e., s.69.

<sup>56</sup>Arthur Schopenhauer, **İdeal Ve Gerçek**, s. 65.

<sup>57</sup>René Descartes, **Kurallar-Meditasyonlar**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1997, s. 120

<sup>58</sup> Bernard Reginster, **Knowledge and Selflessness: Schopenhauer and the Paradox of Reflection**, European Journal of Philosophy, 2008, pp. 253.

<sup>59</sup> Sandra Shapshay, **Reconstructing Schopenhauer’s Ethics: Hope, Compassion, and Animal Welfare**, Oxford, Oxford University Press, 2019, pp. 110.

saf nesnellik bilincidir, dolayısıyla bu deneyim olmadan estetik bir deneyim ve güzellik olamaz.<sup>60</sup>

Bu başlıkta ele alınan konuyu kısaca yeniden vurgulamak gerekirse, tasavvur olarak dünya ile kastedilen şey, dünyanın özne olarak “bana” bağlı oluşunun var olması durumudur.        dünya “benim tasavvurumdur.” Ancak burada dikkat etmemiz gereken husus, nesne olarak dünyanın kendi varlığı özneye her ne kadar bağımlı olsa da, özne olarak ben de nesneye bağımlıyım; yani öznesiz nesne, nesnesiz özne düşünülemezdir. Tasavvur olarak dünyanın içerisinde “yeterli temel ilkesi” olarak ifade edilen ilkeler uyarınca hareket ederiz. Bu ilke ve ilişkiler ağının gereği olarak insan uzay ve zaman kalıpları içerisinde kendisini ya birey olarak ele alır ya da bu kalıplardan sıyrılarak tüm varlığın özünün bir ve aynı şey olduğunun farkına vararak, gerçek özgürlüğe ulaşır. İnsanın ferdileşme prensibiyle hareket etmesi neticesinde k t l k-bencillik ekseni etrafında hareket ettiğini, “*tat twam asi*” yani “bu sensin” ilkesiyle hareket ettiği sürece ise merhamet etiğiyle davranmış olduğunu daha sonraki başlıklarımızda ele alacağız.

### 1.3. İsteme Olarak Dünya Nedir?

Tasavvur olarak dünya bize  okluk olarak görünen “görünüş” dünyasının özneye bağlı olarak var olması durumunu ifade ediyordu. Ancak Schopenhauer’da özne ve nesne ikiliğinin varlığı birbirine bağlıdır. Tasavvur eden özneyi ortadan kaldırdığımızda nasıl tasavvur dünyası olarak madde ortadan kalkacaksa, nesneler dünyasını da ortadan kaldırdığımızda tasavvur eden bir özneden bahsedemeyeceğiz. Bu anlamda Schopenhauer’da, Berkeley’in algılayan özneye bağlı olarak algılanan şeylerin var olduğu gibi bir sonuca varmıyoruz. Kant  epistemolojide de şeylerin özneye bağlı tasavvurlar olduğunu belirtmiştik. Kant için bu tasavvurların dışında bilgisine ulaşamadığımız numenal alan olan “kendinde şeyler” mevcuttur. İşte Schopenhauer için “İsteme”, bu “kendinde şey” olarak ifade ettiğimiz alanın bilgisidir. Ancak bu bilgiye ulaşabilmemiz için “yeterli temel ilkeleri” çerçevesinde belirlenen “ferdileşme prensibinden” kurtulmamız gerekir.        ferdileşen birey, zaman-mekân koşulları altında “yeterli temel ilkelerinin” boyunduruğu altında, dünyanın

<sup>60</sup> Bart Vandenabeele, **Schopenhauer on Aesthetic Understanding and the Values of Art**, Blackwell Publishing Ltd., 2009, pp. 41-44.

özünde saklı olan birliği göremez. Bu birlik “İsteme”nin kendisidir ve varoluştaki her şey istemenin tezahürüdür. Bu birliği ifade eden isteme dünyaya hayat verir. İstemeye ulaştığımızda “ferdileşme prensibinin” yerine “*tat twam asi*” (bu sensin) prensibinin farkına varırız. İstemenin bu prensibine ulaştığımızda tüm çokluk olarak görünenlerin dünyanın özünde bir ve aynı şey olduğu anlaşılır.

Tüm varlığın isteme olduğu ve “bu sensin” ilkesi anlaşıldığında her şeyin aynı öze ait olduğu fark edilir. Bu yüzden bu bilgiye ulaşan kişi bir başkasına kötülük yapamaz. Tüm ayrılıkların ortadan kalktığı bu noktada münferit iradeler, diğer iradeleri kendisi olarak görür. İnsan başkasıyla bir ve aynı olduğunu fark ettiğinde tüm olumsuzlukları ve kötülükleri bir kenara bırakır. Bu nedenle “*tat twam asi*” ilkesiyle bakan kimse başkalarının acılarını kendi öz acıları olarak görür.<sup>61</sup> Bu ise Schopenhauer’un merhamet etiğinin temelinde yer alan görüşü temsil eder.<sup>62</sup>

Schopenhauer felsefesinde isteme, canlılardaki “var olma isteği” olarak ifade edilir. Schopenhauer’a göre tüm canlılar yaşam buldukları anda kendilerini bir hayat mücadelesi içerisinde bulurlar. Bu var olma isteği Schopenhauer açısından evreni anlamamızı sağlayacak kilit kavramdır. Bu nedenle o, bu yaşam isteğini isteme olarak ifade etmiş ve buradan hareket ederek mineraller dünyasından en üst nokta olan insanın dünyasına kadar bütün varlık evrenini isteme kavramı üzerinden savunmuştur.<sup>63</sup>

Schopenhauer açısından “kendinde şey” bütün tezahürlerin yani tüm doğanın altında yatan şey istemenin kendisidir. Ona göre filozoflar istemeyi idrakte ilişkili olarak görmüştür. Oysa Schopenhauer istemenin idrakten tamamen ayrı ve bağımsız olduğunu iddia eder.<sup>64</sup>

Schopenhauer’un “İsteme” adını vereceği şeye Kant, “kendinde şey” adını vermişti. Buna göre, zaman-mekân ve nedensellik ilişkilerine dâhil olan objeler dışında olan hiçbir şeyi deneyimleyemeyiz. Objelerin bize belirli bir biçimde

<sup>61</sup>Senail Özkan, **Schopenhauer; Paradokslar Üzerinde Raks**, s. 72.

<sup>62</sup> Schopenhauer’un merhamet etiğine dair görüşlerini başka bir başlık altında ele alacağız.

<sup>63</sup>Ahmet Uğurlu, **Izdırap Ve Merhamet; Schopenhauer’de İrade-Ahlâk İlişkisi**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2015, s.31.

<sup>64</sup> Arthur Schopenhauer, **Doğadaki İsteme Üzerine**, Çev. A. Onur Aktaş, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2021, s. 54.

görünüyor olmaları, onların bu biçimden bağımsız olarak, kendinde şeyler olarak da böyle oldukları sonucunu vermez. Buradan yola çıkarak Kant, insanın teorik bilgisinin sınırlı olduğu sonucuna varır. Oysaki Schopenhauer, isteme olarak gördüğü kendinde şeyin bilgisine ulaşmayı mümkün görmüştür. Ona göre temel gerçeklik olarak ele alacağımız şey, zaman-mekân ve nedenselliği aşan ve fenomenler dünyasından farklı olan bir şeyse, o halde bu sadece “bir” olabilir. Çünkü çokluk fenomenler dünyasına aittir. Yine de Schopenhauer’un temel gerçekliği dünyanın dışsal nedeni, dolayısıyla zaman-mekânın dışında bulunan ve onu aşan bir sebep olarak düşündüğünü varsaymak yanlış olacaktır. Çünkü Kant için olduğu gibi, Schopenhauer için de nedensellik ilkesi yalnızca fenomenal dünyaya uygulanabilir. Temel gerçeklik, kendinde şey, numen ya da isteme dünyanın görüldüğü şeklidir.<sup>65</sup> Yani isteme bir olanı nitelediği gibi, görünenlerde nesneleşen şeydir aynı zamanda.

Schopenhauer için herhangi bir şeyin başka bir şeyden farklı oluşunu ancak zaman-mekân içerisinde mümkün olduğu şeklindedir. Eğer iki şey zaman-mekân açısından aynıysa, bu şeyler özdeştir. Dolayısıyla farklılık ancak bu deneyim dünyasında mümkündür. Bu deneyim dünyasının dışında var olan her ne ise farklılaşmamış olmak zorundadır. Bu noktayla Schopenhauer Kant’tan ayrılır. Çünkü Schopenhauer’e göre Kant, kendinde şeyi çoğul olarak ele almıştır, oysa kendinde şey bir ve farklılaşmamış olmalıdır. Bunu yaparken de Hinduizm ve Budizm’in temel inançlarından birisiyle benzer bir yaklaşım sergiler. Söz konusu dinlere göre bu çokluk dünyasının ardında farklılaşmamış ve bir olan temel bir gerçeklik mevcuttur. Bryan Magee’ye göre en çarpıcı olan şey ise Schopenhauer’un bu inancı Hinduizm ya da Budizm’den almayıp, Batı felsefesi geleneği olan Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume ve Kant geleneğinden çıkartmış olmasıdır.<sup>66</sup>

Schopenhauer’un Kant’tan ayrıldığı bir diğer önemli nokta da onun temel gerçeklik olan istemenin bilgisine beden aracılığıyla ulaşmanın mümkün olduğu düşüncesidir. Kant’a göre objelere dair bütün bilimiz bize duyularımız yoluyla gelir ve zihnimiz aracılığıyla düzenlenir. Schopenhauer ise hepimiz için, Kant’ın bu

<sup>65</sup>Bryan Magee, **Büyük Filozoflar; Platon’dan Wittgenstein’a Batı Felsefesi**, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2001, s.219-221.

<sup>66</sup>A. e., s.221-222.

açıklamasına uygun düşmeyen bir bilginin mevcut olduğunu, bunun ise bedenin bilgisi olduğunu ifade eder. Kendi bedenimize dair bilgiyi duyularımız yoluyla elde edebiliriz ancak bundan tümüyle ayrı olan bir bilgiye daha sahip oluruz. Hepimiz duyularımızdan geçmeyen daha fazla bilgiye sahibiz. Bu fiziki nesneyi biz fiilen dolaylı olarak içerden biliriz. Bu duysal olmayan bilgi ise Schopenhauer’a objelerin içsel doğalarına ait bilgiye giden yolu anlamak için kullanılabilecek bir bilgi gibi göründü. Ancak bedenin bilgisi mekân olmasa da zaman boyutuna oturarak yine fenomenal alanın bilgisidir. Yani içsel bilgi hâlâ görüşlerin bilgisidir. Bir diğer nokta ise içsel benliklerimiz hakkında kısmi bilgilere sahip oluşumuzla ilgilidir. Benliğimizin büyük bir bölümü bizden gizlenmektedir. Schopenhauer, iç yaşantımızın ve güdülenmemizin büyük bir alanının bilinmediğini ve bu nedenle yaşamlarımızın, karar ve eylemlerimizin genellikle bilinçsiz olarak veya bilinçdışı bir biçimde belirlendiğini Sigmund Freud’dan (1856-1939) önce dile getirmiştir. Öyleyse bedenimize dair elde etmiş olduğumuz içsel bilgi, temel gerçekliğin değil, görüşlerin bir bilgisi olarak karşımıza çıkıyor gibi görünmektedir. Schopenhauer açısından, bilgi, özne-nesne ikiliğini gerektiriyordu. Gözleyen ve gözlenen, kavranan ve kavrayan bilgi için gereklidir. Dolayısıyla bilginin olduğu yerde farklılaşma da olması gerekir ve bu nedenle bilgi, bilgi olarak yalnızca fenomenal dünyada mümkün olabilir. Bu yüzden temel gerçeklik olarak kendinde şey “bilgisizliğe” tekabül etmeli, bilginin dışına düşmelidir. Bu da kendimize dair olan bilginin kendinde şeyin bilgisi olmadığını gösterir.<sup>67</sup>

Schopenhauer, “fiziğin açıklaması her zaman sebepten, metafiziğin açıklaması her zaman istemeden başlar” ifadesini kullanır.<sup>68</sup> İsteme tek ve her yerde mevcut olan şeydir. En yüksek gerçekliği ifade eden “İsteme” yeterli temel ilkesine tabi değildir. İsteme; nedensiz, başına buyruk ve evrensel bir niteliğe sahiptir. İsteme bilinçdışıdır ve çoğu görüngü açısından da bilinçdışı olarak kalır.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup>A. e.,s.222-224.

<sup>68</sup>Arthur Schopenhauer, **Bilmek Ve İstemek**, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları, 2017, s.12.

<sup>69</sup>Edouard Sans, **Schopenhauer**, Çev. Işık Ergüden, Ankara, Dost Yayınevi, 2006, s. 35.

Kozmik istemenin bir görüngüsü olarak bizler kendi içimize bakarak istemenin ne olduğunu anlayabiliriz. Nihai olarak istemenin ne olduğunu anlayamamak da kendi irademiz kozmik istemeyi kavrayabilmek için sahip olduğumuz en önemli ipucudur.<sup>70</sup>

Schopenhauer'a göre bütün filozoflar insanda metafizik ve ölümsüz olanı zihne yerleştirme hatası içerisinde olmuşlardır. Oysaki metafizik ve ölümsüz olan, istemede bulunur ve isteme, bütünüyle zihinden farklıdır. İsteme ilk ve asli olandır. Zihin ise bedene bağlıdır, ama organizmanın kendisi de istemeye bağlıdır. Bu nedenle beden zihin ile isteme arasındaki bağıdır. Ölüm ve doğum ise istemenin bilincinin sürekli yenilenmesidir. Kendi başına isteme sonsuz ve ezelidir. İsteme varoluşun cevheridir. Bilinç ise bilen öznenin hayatıdır ve ölüm ile özne sonlanır. Dolayısıyla bilinç sınırlıdır, kalıcı olan yalnızca istemedir.<sup>71</sup>

Schopenhauer'un bedeni tüm nesneler arasında bir nesne olarak ele aldığını daha önce dile getirmiştik. Ancak beden, Schopenhauer açısından istemenin bir nesneleşmesidir. Bu nedenledir ki istememe dair sahip olduğum bilgi, dolaysız olsa da bedenimden ayrı olarak gerçekleşmez. Diğer objelerde olduğu gibi bedenimin tezahürünün kalıbını zamanın içinde idrak ederim. Bu yüzden beden, istememin idrakinin koşulu haline gelir. Bundan dolayı da bedenim olmasaydı istemeyi tasavvur edemezdim.<sup>72</sup> Şu ana kadar şunu anlıyoruz ki bedenim diğer nesneler arasında bir nesne olarak ve istemenin bir tezahürü olarak hem tasavvur hem de istemenin kendisidir. Schopenhauer "*İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*" adlı eserinin ikinci kitabında bu konuda şunları dile getirir:

"Ancak bu bedeni ve onun fiillerini analiz edersek, onun tasavvur olmasının dışında yalnızca isteme oluşuyla da karşılaşırız ki bu da bedenin bütün gerçekliğini kapsar. Bu nedenle de cismani dünyaya atfedebileceğimiz başka bir gerçeklik yoktur. Eğer cismani dünya, yalnız bizim tasavvurumuz oluşunun dışında bir şey olacaksa, bunun tasavvurun dışında yani bizatihi kendisi olarak ve en iç özü itibarıyla dolaysızca kendi içimizde bulduğumuz *isteme* olduğunu söylemeliyiz."<sup>73</sup>

<sup>70</sup>Oğuz İnel, **Nietzsche Ve Schopenhauer İle Küçük Bir Söyleşi**, Ankara, Sobil Yayıncılık, 2018, s. 34.

<sup>71</sup>Arthur Schopenhauer, **Ölümün Anlamı**, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları, 2019, s. 104-111.

<sup>72</sup>Arthur Schopenhauer, **Schopenhauer World As Will and Representation Vol I.**, Newyork, Dover Publications, 1969, p. 101-102..

<sup>73</sup>Schopenhauer, **İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya**, s. 204.

Bedenin hem tasavvur hem de isteme olmasının dışında, buna bağlı olarak Schopenhauer'un cismani dünyaya bir gerçeklik atfedemeyeceğimiz sonucunu çıkardığını görüyoruz. Ancak cismani dünya tasavvurumuzun dışında bir gerçekliğe sahip olacak ise buna isteme adını vermemiz gerektiğini belirtir.

Beden-İsteme bağlantısı dışında, isteme ile ilgili şu önemli soruya bakabiliriz; iki harp okulu öğrencisi tarafından Schopenhauer'a şu soru sorulur: "Eğer her insan İstenç ise ve bu İstenci de reddediyorsa, bu durumda, her türlü nesneleştirme kural olarak yok olmalıdır." Bunu gerçekleştirecek olan aziz dünyayı ortadan kaldırır ve kurtarıcı olur. Ancak Schopenhauer bu kavramın transandantal olduğunu ve bizim kategorilerimizi aştığı için bu düzeyde kullanılmaması gerektiğini vurgular ve bu soruya şöyle bir yanıt verir: "Eğer İstenci inkâr eden biri sayesinde dünya yok olacaksa, onaylayan bir başkası tarafından da derhal yeniden oluşturulacaktır. Hakikat şudur: İsteyen için dünya daima buradadır, istemeyen için de yoktur."<sup>74</sup> Schopenhauer istemeyi aştığımız vakit dünyanın herkes için tamamen ortadan kalkacağını belirtmez ya da belirli bir durumda dünyanın kesin bir şekilde ortadan kalkacağı ve aksi durumda da dünyanın varlığına devam edeceği tarzında bir yanıt vermez. "İsteyen için dünya daima buradadır, istemeyen için de yoktur." İfadesiyle Schopenhauer keskin bir dil kullanmayarak, bir tür "çelişkili" yanıt vermiştir. Dünya her bir kimse için onun istemeye karşı almış olduğu konuma göre değişen, tasavvurudur, diyebiliriz.

İsteme insanlarda olduğu gibi hayvanlarda da etkindir. Öyle ki hayvanlar içgüdüleriyle hareket ettiklerinde kendi zevkleri için davrandıkları yanılsamasına kapılırlar, oysa onlar türün devamlılığı için didinip dururlar. Böceklerin yumurtalarını bırakacağı uygun bir yer aramaları, karıncaların ustalıkla yaptıkları yuvalar ve o karmaşık trafikleri tek bir şeyin ifadesidir. Bu ise istemenin etkisi altında türün devamlılığının zorunluluğu anlamına gelir. Nitekim insanlarda da durum pek farklı değildir; yaşama iradesi yani isteme, belirli bir baba ve belirli bir anne tarafından dünyaya getirilecek bir varlıkla kendisini nesneleştirmek ister. Ebeveynlerin

---

<sup>74</sup>Sans, **Schopenhauer**, s.50-51.

birbirlerine duymuş oldukları sevgi aslında istemenin kendini nesneleştirme durumundan daha fazlası değildir.<sup>75</sup>

İsteme, “kendinde şeydir.” Bu nedenle istemenin nesne olduğunu kesinlikle söyleyemeyiz. Bütün tasavvurlar yani nesneler de istemenin nesneleşmiş halleridir. Tüm insan davranışlarında da isteme tezahür eder. İstemenin kendisi “kör”<sup>76</sup> bir etkiye sahiptir ve bu yüzden ona bir bilinç atfedilemez. İsteme böylelikle bütün tezahürlerden tamamen farklı olduğundan, tezahürlerin etki altında oldukları kalıplardan azadedir. Bu kalıplar daha önce de belirtildiği gibi “yeterli temel ilkesinin” kalıplarıdır. İsteme tezahür ettiğinde yani nesneleştiğinde bu kalıpların etki alanına girmiş olur. Bu nedenle söz konusu kalıplar istemenin nesneleşmiş halleriyle ilintili olup, istemenin kendisine büsbütün yabancıdır.

Schopenhauer’a göre “tasavvur dünyası gerçekten sadece istemenin kendi özünün kopyasıdır.”<sup>77</sup> Schopenhauer’un bu ifadesi doğrudan Platon’un idelerini anımsatır. İsteme, Platon’un idelerine tekabül ederken; tasavvur olarak dünya ise Platon’un görünüşler dünyasını ifade eder gibidir. Nitekim Schopenhauer, “*İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*” adlı eserinin ikinci kitabında istemenin doğrudan Platon’un idelerinden başka bir şey olarak görmediğini belirtir. Hatta herhangi bir karışıklığa mahal vermemek adına Schopenhauer, ideayı yani istemeyi Skolastiklerin ve dogmatiklerin akıl yürütmelerinin soyut ürünleri olarak düşünmememiz gerektiğini ifade eder.<sup>78</sup>

Acıyı ve hazzı da tasavvur olarak görmekten kaçınan Schopenhauer, acı ve hazzı istemenin tezahüründeki bedendeki dolaysız etkiler olarak görür. Acı ve haz, bedenin etki altında kaldığı, zorlayıcı ve anlık isteme ve istememesinden meydana gelirler.<sup>79</sup> Acı ve ıstırapın kaynağı herhangi bir şeyi arzulamakla ilgilidir. İnsan zihninden geçirmediği şeylerin yokluğunu hissetmez, diğer taraftan birçok şeye sahip bir kimse istediği şey onda olmadığına mutsuzluğa gark olur. Dolayısıyla

<sup>75</sup>Arthur Schopenhauer, **Aşka Ve Kadınlara Dair**, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları, 2009, s. 48-64.

<sup>76</sup>Schopenhauer, istemeyi “kör” olarak nitelendirirken, istemenin bilinçsiz olduğunu ifade etmek ister. İsteme ne başka şeyleri ne de kendisini bilebilir.

<sup>77</sup>Schopenhauer, **İsteme Ve Tasavvur Olarak Dünya**, s. 262

<sup>78</sup>A.e., s. 235

<sup>79</sup>A.e., s. 199

mutluluğun temel sebebi istemeyle ilgilidir.<sup>80</sup> İnsan yaşamaya devam ettiği sürece bir arzudan başka bir arzuya geçer ve bu arzuların kendisini tatmin etmediğini fark etmesine rağmen, yeni arzular peşinde koşmaktan yorulmaz. Schopenhauer'un istemenin kısır döngüsü olarak ifade edebileceğimiz bu analizlerinin kökleri, Hint düşüncesine kadar götürülebilir. Özellikle Budizm'de yaşam bir acı döngüsüdür ve bu acı döngüsüne neden olan ise arzulardır, Schopenhauer'un deyimiyle istemedir. Budizm'e göre ancak insan "Nirvana" adı verilen aşkın bir alana ulaştığında yaşam döngüsü olan acının hükmü sonlanır. Schopenhauer felsefesinde ise varlığın özünde bir ve aynı olduğunu anladığımızda, ancak o zaman tüm bu ıstıraplardan kurtulabiliriz.

Schopenhauer için, doğası hem kendimizin hem de doğadaki diğer her şeyin altında yatan gerçek olan isteme görünüşte acı verici bir hayal kırıklığı döngüsüne mahkûm olduğumuz anlamına gelir. Arzularımızın gerçekleşmesinin bile, arzularımızın kaynağından başka bir şey olmadığı ortaya çıkar.<sup>81</sup>

Schopenhauer'un istemesi Spinozanın panteistik nosyonu olan doğaya yakındır ve bu insanbiçimci bir karaktere sahip değildir. Schopenhauer'un metafiziği Tanrı ve empirik dünya açısından Spinoza ile ilişkilidir ancak Spinoza'da bu bilinçli ve her şeyi bilen iken Schopenhauer'da isteme kördür.<sup>82</sup>

Schopenhauer'da saf isteme veya istemenin aşkın metafiziği, şeylerin kavramsal gereksinimlerini karşılar. Kendinde-şeyin isteme olduğunu ima eder. Schopenhauer'ın empirik bilginin sınırlarına ilişkin açıklamasından, bu tür yöntemlerin bizi asla sınırların ötesine götüremeyeceğini gösterir. Tasavvur olarak dünyayı kendinde şeyden ayırır. Yüzeysel metafizik bizi asla zihinden bağımsız bir anlayışa götüremez. Gerçekliğin dünyası, bir özneye göre nesneler olarak salt görünüşlerinin ötesindedir.<sup>83</sup>

<sup>80</sup>Arthur Schopenhauer, **Mutlu Olma Sanatı**, Çev. Şebnem Sunar, İstanbul, Can Yayınları, 2019, s. 20.

<sup>81</sup>Paul Guyer, **Back to Truth: Knowledge and Pleasure in the Aesthetics of Schopenhauer**, Blackwell Publishing Ltd., 2009, s. 16.

<sup>82</sup>Christopher Janaway, **Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator**, Oxford, Clarendon Press, 1998, pp.182.

<sup>83</sup>Dale Jacquette, **The Philosophy of Schopenhauer**, Acumen Publishing Limited, 2005, pp.73-74.

David Hamlyn ve yazar Alex Neill'e göre ise Schopenhauer istemenin egemenliğine nasıl son vereceğimize dair yeterli cevabı verememiştir.<sup>84</sup> Ancak Schopenhauer'un hem estetik tefekkür deneyimi yoluyla hem de yaşama istencini reddetme biçimi olan aziz tiplmesi (asketik yaşama) yoluyla istemenin egemenliğine nasıl son vereceğimize dair ipuçları verdiği kanısındayız.

Bahsedilenlerin üzerinden kısaca geçmek gerekirse, isteme dünyadaki her şeyde nesneleşmiş olan, kör, yani bilinçsiz, aşkın bir şeydir. İsteme, Kant felsefesinde belirtilen “kendinde şey” ifadesine tekabül etmektedir. İsteme nedensiz olduğu gibi, yeterli temel ilkelerinin kalıplarına tabi değildir. İsteme sonsuz ve ezelidir, yalnızca kalıcı olan odur, diğer her şey gelip geçicidir. Eğer herhangi bir kimse istenci inkâr ederek kurtuluşa erecek olursa bu sadece onu ilgilendirir. Yani bir kimse istenci inkâr etti diye tüm canlıların dünyaya dair algılamaları, tasavvurları değişmez. Dolayısıyla Schopenhauer, “İsteyen için dünya daima buradadır, istemeyen için de yoktur.” ifadesini kullanmıştır. İsteme sadece insanlarda değil, dünyadaki diğer canlı varlıklar üzerinde de etkindir. Bu durumu canlıların üreme isteklerini, beslenme için sürekli bir çaba içerisinde olduklarını gözlemleyerek de elde edebiliriz.

### 1.3.1. İsteme ve Özgürlük İlişkisi

Özgür istenç kişinin kendi buyrukları doğrultusunda eyleme geçebilmesi durumuna işaret eder. Bu nedenle de tüm davranışlarının ahlaki sonuçlarını kabul etme sorumluluğunu dile getiren felsefi bir tasarımdır<sup>86</sup>. Bu kavram çerçevesinde, Schopenhauer felsefesine baktığımızda insanın özgür olmadığını görürüz. Çünkü insan her ne kadar kendi iradesiyle yapıp ettiklerine karar veriyormuş gibi görünse de bu durum gerçeği ifade etmez. Schopenhauer'a göre insan dışsal bir etkinin belirlenimiyle hareket eder. Bu dışsal etkilenim istemenin kendisidir.

<sup>84</sup> Alex Neill, *Aesthetic Experience in Schopenhauer's Metaphysics of Will*, Blackwell Publishing Ltd., 2009, s.30.

<sup>86</sup> Abdülbaki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ü. Hüsrev Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2003, s. 1109.

Schopenhauer’a göre insan kendi deneyimleri aracılığıyla a posteriori olarak özgür olmadığını fark edebilir. Çünkü insan zorunluluklara tabidir. Tüm kararlılığına ve düşüncelerine rağmen davranışlarını değiştiremediğini ve kendi karakterini onaylamadığı halde bu rolü başından sonuna kadar oynaması gerektiğinin ayırdına varır.<sup>87</sup>

İstemenin ne nesnelerde ne de özne olarak insanda hür olduğunu söyleyemeyiz. Bir tür külli irade, kozmik irade olarak istemenin kendisi hür olabilir. İnsan da diğer tasavvurlar gibi “yeterli temel ilkesi” ve uzay-zaman koşulları altındaki “ferdileşme prensibiyle” hareket ettiği sürece özgür olduğunu iddia edemez. Evet, insan bir şeyleri arzular, ister ve bu noktada özgür gibi görünür, ancak insan istediğini isteyemez, bu nedenle de özgür değildir. Ne zaman ki bu ilkelerden sıyrılır ve istemenin bilgisine ulaşır, o zaman gerçek özgürlüğe kavuşabilir. Schopenhauer felsefesi her ne kadar pesimizm ile gölgelenmiş gibi görünse de, bu pesimist felsefesinin içerisinden bizlere bir çıkış yolu sunar. Bu çıkış yolu sayesinde insan özgürlüğe kavuşabilme umudunu taşıyabilir. Dolayısıyla Schopenhauer felsefesindeki pesimizmin tamamıyla “karanlık” olmadığını düşünmekteyiz. Söz konusu felsefenin özgürlüğe ulaşma yolu ise iki şekilde dile getirilmiştir. Bunlardan ilki sanat aracılığıyla, sanatçının ya da dehanın temaşa yoluyla ulaştığı bilinç durumudur. İkinci yol ise daha kalıcı bir özgürlük sağlayan mistiğin yoludur. Bu ise asketik yani aziz tiplmesi olarak ifade edilen, yaşamdan el etek çeken, çileci, bir tür inzivai yaşam süren insan tiplemesinin ulaşabileceği yoldur. İnsan bu dünya içerisindeki ilişkiler ağı ve ilkeler gereğince kendisini bir birey olarak hisseder ve bu yolla asla özgürlüğe ulaşamaz. Ne zaman ki varlığın temelde özü itibarıyla bir ve aynı olduğunu anlar, o zaman özgürlüğü gerçek anlamıyla tatmış olur. Dolayısıyla Schopenhauer felsefesinde sadece pesimist bir yön değil, tıpkı Platon felsefesinde olduğu gibi bir “umut” felsefesini de görebiliriz. Platon felsefesinde ölümden sonra bir ihtimal hakikati, iyi olanı görme şansına sahip olabileceğimiz ifade edilmektedir. Schopenhauer açısından da “mağaranın” dışına

---

<sup>87</sup>Schopenhauer, **Schopenhauer World As and Will and Representations Vol I.**, p. 113-114.

çıkma mümkündür. Schopenhauer'un bizi tamamıyla maĒaraya mahkûm eden ve hiçbir çıkış göstermeyen bir felsefe ortaya koymadığını düşünmekteyiz.

Evrenle bir ve bütün olduĒunu düşünen insan varoluşunun kutsallığından uzaklaşmış demektir. Bu uzaklaşma insanı cehalet ve ıstırabın içine sokar. Dolayısıyla evren ve dünyayla olan ilişki kesildik e  zg rl Ēe doĒru gidilir.<sup>88</sup> Demek ki insan bedeniyle, yeryüzüyle olan ilişkisiyle,  zdeřliĒiyle ne kadar mesafe yaratabilirse o kadar  zg rl Ēe yakın olabilir.

Peki, insan nasıl  zg rl Ēe ulaşabilir? Schopenhauer açısından  zg rl Ēe ulaşmanın iki yolu mevcuttur. Birincisi asketik yani çileci bir yaşam sürerek mümkündür. Buna  rnek olarak ise azizlerin ve bilgelerin yaşamları örnek verilebilir. İkinci yol olarak ise Schopenhauer sanatı işaret eder. Bu yol ise sanatçının, dehanın yaşamıdır. Ancak sanatçı, asketik gibi tamamıyla  zg r olamaz, sadece bir s reliĒine istemenin prangalarından kurtulabilir.

Asketik yaşamı benimsemiş olan bilge ya da aziz tiptemesi, yaşamdaki h zlardan, arzulardan uzaklaşarak ‘‘yaşama istencini reddetmiş’’ kişidir. Çünkü asketik kişi arzuların kısır döngüsünün farkındadır. İnsan sürekli yeni bir arzuyla karşı karşıyadır. Arzu yerine getirilmediĒinde büyük bir acı duyulur, arzu yerine getirildiĒinde ise istenilen tatmin gerçekleşmez ve yerine yeni bir arzu daha konur. İşte bu arzunun kısır döngüsüdür. İstemenin boyunduruĒu altında olan insan, sürekli bir arzu sarmalıyla kuşatılır ve bunun sonucunda acı ve sıkıntıdan başka bir şey elde edemez. Bu idrakin farkında olan asketik tip, yaşama istencini reddetmiş, dünyevi zevklerden ve bedenden uzaklaşmıştır.

 zg rl Ēe giden yolun ilkinin çileci bir yaşam sürmek olduĒunu vurgulayan Schopenhauer'a göre ikinci yol olan sanat ise zamanın çarkını durdurur ve zorunlu ilişkiler sanatın olduĒu yerde ortadan kalkar. Çünkü sanatın nesnesi ideadır. Bu nedenle Schopenhauer, sanatı yeterli temel ilkesinden baĒımsız olarak nesneleri deĒerlendirme biçimi olarak ele alır. İdealar ise nesnesinin bütünüyle eriyip gitmesiyle ve salt tahayyül aracılığıyla anlaşılabilir ve deha ya da sanatçının özü de böyle bir tefekkür kapasitesine sahip olmasından kaynaklanır. Dolayısıyla deha saf algılayarak

<sup>88</sup>Schopenhauer, **İdeal Ve Gerçek**, s. 23.

ilişkilenen, algının içinde kendini kaybeden, istemenin hizmetinde olan idraki buradan çekip çıkarabilen kimsedir. Bu ise saf idrak eden özne olarak, çıkarlarından, arzularından, amaçlarından tamamıyla vazgeçmesi anlamına gelir.<sup>89</sup>

Dehanın ya da sanatçı tipinin, asketik tip olan insandan farkının, istemenin hükmünden belli bir süreliğine kurtulabildiğini söylemiştik. Bu konuda Schopenhauer şunları söyler:

“Öte yandan, dâhi, idrak kuvvetinin bolluğu ile kendisini bazen istemenin hizmetinden kurtarır; dolayısıyla da hayatın kendisine bakabilmek için durur ve her şeye – bu şeyin diğer şeylerle olan ilişkilerini değil – ideayı kavramaya çalışır.”<sup>90</sup>

Görüldüğü üzere deha, bazen bu zorunlu ilişkiler ağından kurtulabilmektedir. Sanatçı, Platoncu değişimler dünyası olan görünüşler dünyasının dışına belli bir süreliğine çıkabilen kimse olarak düşünülebilir. Yani onu Platon’un “mağara alegorisindeki” mahkûmlardan birisi olarak görsek de yer yer mağaranın dışına çıkabilmekte, “güneşi”, ideayı bazen görebilmekte, diye düşünebiliriz. Herakleitosçu bir anlamda da sanatçı olan dehanın sürekli akış içinde olan nehrin dışına bir anlığına çıkıp, “logosa”, ideaya kulak verebilen kimse olduğu kanısındayız.

Schopenhauer açısından, insan ancak nesnel bir kavrayışla bilgiye ulaşabilir, öteki türlü istemenin tahakkümü altındadır. Saf kavrayışın mutlak koşulu istemenin tam sessizliğine ulaşmaktır. İşte deha bu duruma yatkın olan kimsedir. İstemenin bilinç düzleminden kaldırılması bireysellikte birlikte keder ve ıstırasında ortadan kalkması anlamına gelir. Böylece saf bilme öznesi dünyayı ezeli ve ebedi bir bakış ile görür. Eğer ki sezgisel kavrayışımız artarsa nesneleri farklı görmeye başlarız, çünkü onları birbirleriyle olan ilişkilerine göre değil, kendi başlarına ne iseler öyle görmeye başlarız. Böylece her varlığın külli yanını anlamaya başlarız. Örneğin dolunayın görünüşü yatıştırıcı ve büyüleyicidir, çünkü dolunay bir kavrayış nesnesidir, bir isteme nesnesi değildir.<sup>91</sup>

<sup>89</sup>Schopenhauer, **Schopenhauer World As and Will Representations Vol I**, s.188.

<sup>90</sup>A. e., s. 304.

<sup>91</sup>Arthur Schopenhauer, **Güzelin Metafiziği**, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları, 2018, s. 15-17-20.

Schopenhauer’a göre, güzel olanda kişi, doğanın temel biçimlerini, yani Platon’un idelerini kavrar. Bu güzeli kavrayışta istemeden özgür bir bilme öznesi mevcuttur. Özne saf aklıyla hareket eder. Bir estetik kavrayışta isteme onunla birlikte bilinç düzleminden tamamen uzaklaşır. Saf akıl ve saf bilme öznesi demek ise bir tür kendinden geçme anlamına gelir.<sup>92</sup> Normalde akıl, istemeye hizmet etmektedir ve insanların çoğu akıllarını farklı bir şekilde kullanma imkânına sahip değildir, çünkü akıl istemenin hükmü altındadır ve onun hizmetindedir. Ancak dehanın durumunda akıl istemenin hizmetinden kurtulur.<sup>93</sup>

Özne olarak insan, kendisini nesnede tamamen kaybettiğinde, bireyselliğini ve arzularını bir kenara bırakıp saf özne olarak var olduğunda ve böylece nesne onu algılayan yokmuşçasına kendi halinde var olduğunda, bizlerde algı ve algılananın birliğini fark ettiğimizde, bütün bilinç ideanın imgesiyle kaplandığında, özne ise istemenin ilişkilerinden kurtulduğunda, istemenin dolaysız biçimini idrak etmiş olur. Bu söz konusu kalıpların dışına çıkmış bir kimse artık bir birey olarak görülemez. Özne artık, istemesiz, acısız, zamansız olarak idrakin öznesi haline gelir.<sup>94</sup>

Birey olarak özne olan insan, “yeterli temel ilkesinin” kalıplarından kurtulduğu zaman; arzularını, acılarını, mutlu ve mutsuz hallerini bir kenara bırakıp ebedi form olan ideanın idrakine ulaşır. Bu ise tasavvur dünyası olan bu dünyadaki “ferdileşme prensibiyle” artık hareket etmediğimiz anlamına gelir.

İdeanın idrakine ulaştığımızda, özne ve nesne ayırt edilemez bir noktaya gelir. Çünkü tasavvur olarak dünya, özne ve nesnenin birbiriyle ilişkiselliği ve birbirlerine nüfuz etme biçimiyle ortaya çıkar. Ancak kendinde şey olan ideayı idrak eden özne ile idrak edilen nesneler birbirinden ayırt edilemez olduğunda geriye sadece isteme olarak dünya kalır.<sup>95</sup>

---

<sup>92</sup>A.e.,s. 26.

<sup>93</sup>Arthur Schopenhauer, **Seçkinlik Ve Sıradanlık Üzerine**, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları, 2019, s. 10-14.

<sup>94</sup>Schopenhauer, **İsteme Ve Tasavvur Olarak Dünya**, s. 293.

<sup>95</sup>A.e.,s. 295.

Schopenhauer açısından, kişi, tüm mutluluğun pasifleştirilmiş isteme olduğunu ve tüm acıların istemenin gerçekleşmesinin olumsuzlanması olduğunu kabul ederse, o zaman isteme metafiziği acı çekmenin önceliğini talep eder.<sup>96</sup>

Özetle şunları ifade edebiliriz; Schopenhauer için insan zannettiği gibi özgür değildir. Evet, bir iradeye sahiptir ancak bu iradesi özgür hareket etmez. Bir şeyi ister ama neden istediğini bilmez. Dolayısıyla insan istemeyi istemekte özgür değildir. Ancak özgürlüğe ya deha-sanatçı, bazı idrak durumlarında ulaşabilir ya da asketik bir yaşamla, yaşama istencini tamamen reddederek, tüm arzulardan uzaklaşarak, bütünüyle özgür olabilir ve isteme olan ideaya ulaşabilir. İnsan da diğer canlılar gibi istemenin boyunduruğu altında yaşamaya devam eder. Bunun nedeni hem istemenin insan üzerinde etkin olması, hem de insanın ferdileşme prensibiyle dünyaya bakmasındandır. İnsan uzay-zaman kalıplarının dışında *“tat twam asi”* yani “bu sensin” ilkesine ulaşarak tüm evrendeki varlıkların özünde bir ve aynı olduğunu anlayarak da, gerçek anlamda özgürleşebilir.

#### 1.4. İsteme ve Tasavvur Olarak Dünyanın Pesimizle İlişkisinin Nietzsche Perspektifinden Yorumlanması

Schopenhauer’a göre biz istemenin tezahüründen daha fazla bir şey değiliz, başka bir deyişle biz nihayetinde doyumsuz bir çabayız. Biz çeşitli hedeflerimizi başarmak için çabalayabiliriz ama çabamız tatmin edici değildir. Bu ise bir tür “absürtlük”<sup>97</sup> olarak okunabilir, aynı zamanda bu durum nihilizmin sonuçlarıyla da bağdaştırılabilir.<sup>98</sup>

Kendisini Kantçı olarak ifade eden Schopenhauer, belli noktalarda Kant’tan ayrılmakla beraber, Alman idealist filozofları olan Fichte, Schelling ve Hegel felsefelerinden de ayrı bir yol izler. Özellikle Hegel ile ters düşen Schopenhauer felsefesinin bir yönünü belirterek başlayabiliriz.

Hegel’e göre “Gerçek olan akla uygundur; akla uygun olan da gerçektir.” Bu ifadeyle Hegel dünyanın anlamlı bir yer ve temelini de akıl olduğunu ifade etmek

<sup>96</sup> Georg Simmel, **Schopenhauer and Nietzsche**, Translated by Helmut Loiskandl, Deena Weinstein, and Michael Weinstein, University of Illinois Press, 1991, pp. 53.

<sup>97</sup>Bkz; Albert Camus, “absürt” kavramı.

<sup>98</sup>S. Jack Odell, **On Schopenhauer**, Wadsworth Publishing Company, 2001, pp. 76.

ister. Dünya anlamı olan bir planı yürüten “Tin”dir. (Geist) Varlık ise “evrensel logosun” kendini açması, kendini gerçekleştirmesidir. Bu nedenle varlık anlamlı olandır. Oysa Schopenhauer felsefesi bu anlayışın tam tersini iddia edecektir. Dünya anlamlı bir yer olarak görünmez. Bu nedenle felsefenin görevi de anlam yorumları yapmak değil, anlamsız bir dünya olan bu yaşam içindeki insanlığın çıkış yolunu bulmasına yardımcı olmaktır. Herhangi bir anlam barındırmayan bu dünya kötü bir yerdir, dolayısıyla var olmamış olmak daha iyidir. Bu pesimist görüş, Schopenhauer için metafizik bir sistem olarak karşımıza çıkar.<sup>99</sup>

Schopenhauer tarafından dünyanın tasavvur olarak ifade edilmesinin, Kant’ın bilgi felsefesine dayandığını daha önce belirtmiştik. Bu düşüncenin kökleri Platon felsefesine kadar götürülebilir. Ancak Platon “hakikat” problemi üzerinden hareket etmiş, dünyada hiçbir şeyin kalıcı olmadığını, her şeyin bir akışa ve değişime tabi olduğunu düşünmüştür. Bu nedenle değişime tabi olmayan, ebedi olan hakikatin bu dünyada aranamayacağını, bunun aşkın bir alanda, idealar âleminde bulunacağını savunmuştur.<sup>100</sup> Bu durumda dünya bir görünüşler dünyası haline bürünür. Bu dünya ideaların kopyası durumundadır. Platon’da dünyanın tasavvur olarak algılandığını söyleyemememize rağmen, dünyayı tasavvur olarak ifade eden felsefelerin köklerinde Platoncu “görünüşler” dünyası fikrinin bulunduğu düşünebiliriz. Çünkü gerek Berkeley, gerek Kant, gerekse Schopenhauer’daki tasavvur düşüncesi dünyanın bir tür “görünüşler” dünyası olduğu algısıyla ilişkili gibi görünür.

Bu dünyanın karşısına; Platon’da idealar dünyasının, Kant’ta kendinde şey olarak numenin, Berkeley’de Tanrının mutlak algılayan olarak düşünülerek öte dünyanın, Schopenhauer’da istemenin çıkartılması belli türden bir felsefenin ortaklıklarını taşıdığını düşünmekteyiz. Bu ortaklıkta dünyanın görünüş, yani bir tür yanılsama olduğu ve onun karşısında aşkın olan “hakikatin” yer aldığı fikrini görebiliriz. Bu hakikat farklı isimlerle dile gelir; “İdea”, “numen”, “isteme”, “töz”, “Tanrı”, “öte dünya”, “duyu-üstü” vs.

<sup>99</sup>Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, 17. bs., İstanbul, Remzi Yayınları, 2007, s. 398-399.

<sup>100</sup>Platon idealar âlemi kuramını “*Parmenides*” adlı diyalogunda önemli eleştirilere tabi tutar. Bu anlamda Platon’un en önemli kuramı olarak görülen idealar âlemi düşüncesi hakkında bile Platon’un kesin konuşmadığı kanısındayız. Ancak Platon felsefesindeki ikili dünya anlayışı olan görünüşler ve hakikatler âlemi ayrımı kabulü düşüncesi üzerinden hareket ettik.

Nietzsche ise bu türden bir felsefenin karşısında kendisini konumlandırır. Nietzsche açısından bir “hakikatten” ya da “duyu-üstü” bir âlemden bahsedemiyoruz. Bu nedenle dünya ise görünüşler, yanılsamalar dünyası olarak ele alındığında geriye hiçlik kalır. Nietzsche felsefesi bu dünyadaki yaşamı merkeze alan, bu dünyayı, yeryüzünü, bedeni, arzuları ve içgüdüleri önemseyen bir yaklaşım sergiler. Kendisinden önceki neredeyse tüm filozofların (birkaç örnek vermek gerekirse Sokrates/Platon, Plotinus, Augustinus, Thomas Aquinas, Descartes) dünyayı yorumlayış biçimleri belirli bir noktada benzerlik taşıdığı düşünülebilir. Bu nokta, dünyanın gelip geçici, bir tür yanılsama olduğuna ve hakikatin başka bir dünyada aranmasıyla ilintilidir. Nietzsche ise dünyanın bu yorumlanış biçiminin tam tersi istikametinde yol alır. Ona göre ne hakikatten, ne de dünyanın bir görünüş olduğundan bahsedilebilir. Dünya biricik gerçek olan yerdir ve bu dünya üzerinde kişi artık bir Tanrıya karşı sorumlu değildir. Nietzsche, insanın aşılmasıyla beraber gelecek olan Üstinsan’ın kendi kurallarını kendisinin koyacağı ve yeni değerlendirmeler yapacağı bir dünyanın özlemini çeker.

Nietzsche “*Putların Batışı*” adlı eserinde görünüş ve hakiki dünya ayrımını ele alır. Ona göre, hakiki dünyaya verilmiş olan ölçütler, varoluşun karşıtı olarak hiçliğin ölçütleridir. Hakiki dünya, görünüş olarak ele alınan realitenin kendisiyle bir çelişki üzerine inşa edilmiştir. Nietzsche’ye göre hakiki dünya bir masaldan ibarettir. Gerek Hristiyanlığın, gerekse Kant’ın yapmış olduğu gibi hakiki ve görünüş olarak dünyayı ikiye ayırmak bir **dekadans** telkinidir, yani çökmekte, yozlaşmakta olan bir hayatın belirtisidir. Bunların karşısında ise “trajik insan”, “trajik sanatçı” yer alır. Trajik olan insan kötümser değildir aksine bu tip insan, kuşkulu ve korkunç olana, yaşama evet diyen Dionysosçu ruha sahiptir.<sup>101</sup>

Nietzsche perspektifinden bakıldığında isteme ve tasavvur olarak yaşamı ikiye ayıran Schopenhauer felsefesinin de bir tür görünüş ve hakiki dünya ayrımına gittiğini, bu felsefi çizgiyi takip ettiğini düşünebiliriz. Dolayısıyla bu dünyayı görünüşler dünyası, yanılsamalar dünyasına indirgeyen felsefi bakışın kötümser izlerine ulaşırız. Çünkü bu yaşamın bir tavasavvur, bir görünüşler dünyası olarak ele alınmasının

<sup>101</sup>Friedrich Nietzsche, **Putların Batışı; Ya Da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır**, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, İthaki Yayınları, 2005, s. 29-30.

altında yatan en temel bakışın; bu dünyayı, bedeni, yaşamı, acıyı ve neşeyi bir bütün olarak onaylamamakla ilişkili olduğunu düşünmekteyiz. Yaşamın güzellikleri ve neşesini yetersiz bulan bu bakış, yaşamda daha çok acı ve kötülük görür. Yaşamın trajikliğine ve bu trajik korkunçluğuna katlanamaz, acıları onaylayacak “güce” sahip değildir. Bu da dolayısıyla Nietzsche tarafından **dekadans**; bir çöküntü, yozlaşma olarak nitelendirilir.

Nietzsche’nin aksine Schopenhauer açısından ise, görüngüler dünyası olarak ele alınan dünya, bir an önce “kurtulunması” gereken bir yer olarak karşımıza çıkıyordu. Schopenhauer’un şu pasajına bakmamız bu konuda aydınlatıcı olabilir;

“Tüm mutluluklar ve zevkler *negatif*, acıysa *pozitif* nitelikte olduğundan, hayat zevk alacak bir yer değil atlatılacak, savuşturulacak bir şeydir; bu yüzden de *değere vitam, vita defungi, scampa così*.<sup>102>>103</sup>

Aslında bu görüşün izlerinin Platoncu görüşte saklı olduğunu görebiliriz. Çünkü Platon dünyayı sürekli bir oluş ve hiçbir zaman var olmayışın hükmü altında olan bir yer olarak görür. Oluşa tabi olan böyle bir dünyada ise hiçbir hakikatten bahsedemeyiz. Schopenhauer da bu görüşü savunarak, herhangi bir sabitliğin, istikrarın ve değişmeyenin bulunmadığı, her şeyin huzursuz bir değişim ve kaosa tabi olduğu bir dünyada mutluluğun da bir yanılsama olduğunu düşünür.<sup>104</sup>

Nietzsche’nin Platoncu kavramları ters çevirmesinin temelde iki etkenden yola çıktığını ifade edebiliriz. Birinci nokta olan dünyanın bir yanılsama olarak görülmesi yoluyla görünüş kavramına indirgenmesini ele aldık. Burada Nietzsche görünüş-öz ikiliğini ters çevirerek bir anlamda “öz-görünüş ikiliğini” ortaya koymuştu. Yani, Platonculukta görünüş olarak dünya ve öz olarak aşkın bir alan olarak idealar yerine Nietzsche “öz” olarak dünya ve “görünüş” olarak aşkın bir dünyayı ortaya koyar. Daha doğru ifade etmek gerekirse, Nietzsche Platoncu kavramları ters yüz ederek, ikili dünya algısını yıkmaya çalışır ve geriye sadece bu dünyayı bırakır. Bu konunun Nietzsche perspektifinden neden pesimist bir felsefe olarak değerlendirileceğini kısaca

<sup>102</sup>“(Lat.) Hayat geçirilir, hayat tamamlanır, atlatmaya bakmalı.”

<sup>103</sup>Schopenhauer, **Mutlu Olma Sanatı**, s. 31.

<sup>104</sup>Schopenhauer, **Dünyanın İstirabı Üzerine**, s.28-29.

ele almıştık. İkinci nokta ise Nietzsche'nin "oluş" kavramından yola çıkarak hareket etmemiz mümkün olabilir. Platoncu düşünce oluşun bu dünyadaki varlığını inkâr etmez, ancak bizatihi oluş yüzünden bu dünyadaki herhangi kalıcı bir şeyden bahsedilemeyeceğini, dolayısıyla her şeyin gelip geçici olduğunu, hiçbir istikrarın olmadığını ifade eder. Nitekim yukarıda Schopenhauer'dan yapmış olduğumuz kısa alıntıda, Schopenhauer'un bu çizgide ilerlediğini ve hakikatin aşkın bir alanda ele alınmasını ima ettiğini dile getirebiliriz. "Oluş" kavramı bağlamında hakikatin aşkın bir alanda aranması yoluyla bu dünyanın değersizleştirilmesi bakımından yaşamın pesimist bir algıyla ele alındığını düşünmekteyiz. Öte taraftan Nietzsche felsefesindeki oluş kavramının işaret ettiği, yaşamın dansı, esrikliği, yaşamın belirsizliklerle getirmiş olduğu yeni "zar atımları", yani oluş sayesinde belirsizliğin, bilinemez olanın yaşama kattığı güzelliği bir tarafa iten Schopenhauercu felsefenin bu anlamda da pesimist bir yorumla ele alınabileceğini düşünmekteyiz.

Bu başlık altında ele aldığımız meseleyi kısaca ele almamız gerekirse, Schopenhauer tarafından isteme ve tasavvur olarak ifade edilen bu ikili dünya ayrımının, Nietzsche perspektifinden okunduğunda iki noktada pesimist bir dünya yorumunu bize gösterdiğini ele aldık. Birincisi tasavvur olarak ifade edilen dünyanın Platondan Kant'a uzanan "görünüşler" dünyası yorumu çizgisinde olması nedeniyle, Nietzsche açısından dünyanın değersizleştirilmesi olarak yorumlanabileceğini ifade ettik. İkinci nokta da ise "oluş" kavramı üzerinden hareket ettik ve Platon'un oluşu hakikat önünde bir engel olarak görmesinden bahsettik. Bu yolla dünyanın oluşa tabi olduğunu ve herhangi bir istikrarının olmadığına dair fikri Schopenhauer'un da paylaştığını ifade ettik. Oluş bağlamında dünyanın herhangi bir istikrarının olmaması durumu, hakikatin dünyada aranmayacağı sonucunu doğurmuştu. Bu nedenle dünya bir kez daha görünüşler dünyası olmuş, geçici ve aldatıcı bir konuma yerleştirilmişti.

### 1.5. Yaşama İstencinin Reddedilmesi Söyleminin Pesimizle İlişkisi

Schopenhauer'a göre "yaşama istencinin reddedilmesi" herhangi bir cevherin ortadan kaldırılması değil, istememe edimini işaret eder.<sup>105</sup> İstememe edimi ise kısaca

<sup>105</sup> Arthur Schopenhauer, **Hayatın Anlamı**, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları, 2008, s. 43

istemenin boyunduruğundan çıkmak, bir anlamda tüm arzularından kurtulmak, tüm arzularını aşmak anlamına gelir.

Yaşama istencini reddetme, yaşamsal arzuları inkâr etme, onlara karşı durma, bedeni ve onun etkinliklerini hor görmeyi beraberinde getirir. Bu anlamda zaten Schopenhauer asketik yaşama biçimini, bir azizin çileci yaşamını onaylar. Ancak bu yaşama biçiminin kötümser bir yaşam olduğu ve bizi hiçliğe götürdüğü; yaşamda hiçbir değer ve anlamın olmadığı bir dünya bakışını dayattığını düşündürebilir. Nitekim Schopenhauer'a göre istemenin tezahürü olan insanın, yaşama istencini reddetmesi hiçliğe geçiştir. Yaşam istencinin olumlanması ve inkârı bir isteme ve istememe olayıdır.<sup>106</sup>

Varoluşa karşı istekli oluşumuz, varoluşu tatmış olmamız ve onu tatlı bulmuş olmamızdan mı kaynaklanır? Bu soruya Schopenhauer hayır diye yanıt verir. Aksine varoluştaki elde edilmiş olan tecrübe, var olmayışın kendisine sınırsız bir arzu içine girer. Ruhun ölümsüzlüğüne duyulan inancın sebebi her zaman daha iyi bir dünya umudundan kaynaklanır, bu ise mevcut dünyanın değerli olmadığı bir ifadesidir. Birçok ölmüş olan insanların yüz ifadelerinde de bir memnuniyet ifadesi vardır. Bu ölüm durumunu Schopenhauer, ağır bir kâbustan uyanma olarak görür. Bu nedenle ölüm bir felaket olarak değil, iyi ve istenilen bir şey olarak ele alınmalıdır.<sup>107</sup> Schopenhauer, ölmüş olmayı ya da hiç var olmamış olmayı, hayatta olmaya yeğlemektedir. Ölüm, dinginliğin ve huzurun olduğu bir durumu ifade ederken, yaşam sürekli bir gerilim ve mücadelenin ifadesidir. Burada gündeme o halde neden Schopenhauer'un intihar etmediğini ya da neden intiharı önermediğini getirebiliriz. Ancak filozofa göre intihar etme aslında yaşama isteğinin reddedilmesi değil, aksine yaşamaya duyulan tutkunun karşılık bulmamasından kaynaklı olarak duyulan hayal kırıklığıdır. Bu nedenle ona göre intihar etme bir çıkış yolu değildir. Yaşamsal acılardan ve bu anlamsız mücadeleden kurtulmanın yolu, yaşama istencinin reddedilmesidir. Eğer yaşama istencini reddedersek, tüm arzu ve tutkuların yaratmış olduğu acı ve mahkûmiyetten de kurtulabilir ve gerçek anlamda özgür olabiliriz. Ancak yaşama istencinin reddedilmesinin pesimizmle de bir ilişkisi mevcuttur. Çünkü

---

<sup>106</sup> A.e., s. 44

<sup>107</sup> Schopenhauer, **Ölümün Anlamı**, s. 56-60.

yaşama istencinin reddedilmesi demek, yaşamın içinde bulunan arzunun reddedilmesi, hayatın kendisinin reddedilmesi anlamına gelmektedir. Yaşama istencinin reddedilmesinin “kurtuluş” reçetesi olarak sunulmasının nedenlerinden birisi de zaten yaşamın yaşanmaya değmeyecek denli kötü bir düzene sahip olmasındandır. Hayatın bize sürekli ıstırap, keder, mutsuzluk sunmaktan başka bir şeyi sunmadığını düşünen filozof Schopenhauer, kurtuluş yolu olarak bize yaşama istencinin reddedilmesini sunar. Bu kurtuluş yolu ise pesimist bir temelden hareket etmenin sonucudur. Yani kurtuluş reçetesi olarak sunulan şeyin içeriği zaten yaşama karşı kötümser bir algılamının sonucudur. Nitekim, Leibniz’in, dünyanın muhtemel dünyaların en iyisi olduğuna dair olan fikrini sofistçe bulan Schopenhauer’a göre, bu dünya aksine var olabilecek dünyaların en kötüsüdür. Öyle ki bu dünya zar zor ayakta durabilmektedir. Eğer biraz daha kötü yaratılmış olsaydı, var olmayacak ya da hemen yok olacaktı.<sup>108</sup>

Schopenhauer felsefesi dünyayı acılarla dolu bir yer olarak tasvir eder. Hatta yer yer yaşamın şeytani olduğunu, cehennemvari bir yer olduğunu belirtir. Dünyaya zevk ve mutluluk beklentisiyle adım atarız. Oysa kader hiçbir şeyin bize ait olmadığını tecrübelendikçe anlatmaya başlar. Deneyim, mutluluk ve zevkin bir yanılsamadan başka bir şey olmadığını, ıstırapın ve acının gerçek olduğunu bize sonunda anlatır.<sup>109</sup> Tüm bu kötümser düşünceler bağlamında, Schopenhauer kendi felsefesiyle, Grek yaşayış biçiminin zıttı olarak Hindu yaşayış biçimini onaylar;

“Greklerin ahlakı ile Hindularınki arasında çarpıcı bir zıtlık vardır. İlki (her ne kadar Platon bir istisna ise de) kendisine amaç olarak mutlu bir hayat *vita beata* sürmeyi seçer. Buna karşılık ikincisi, *Samkhya Karika*’nın daha ilk cümlesinde doğrudan anlatıldığı üzere, genel olarak hayattan serbest kalmayı ve kurtuluşu seçer.”<sup>110</sup>

Upaşıadlardan beri Hint düşüncesi dünyayı reddeder, bu hayat küçümsenir; çünkü başka bir şeyin oluş ve bozuluşa uğramadığı, ıstırap ve acının üretilmediği bir hâlin olduğu bilinir.<sup>111</sup> Schopenhauer bu nedenle Hint düşünce dünyasını kendi felsefi yaklaşımına yakın görmektedir. Zaten Buda düşüncesin de üç temel ilkesi

<sup>108</sup> Arthur Schopenhauer, **Merhamet**, Çev. Zekâi Kocatürk, İstanbul, Dergah Yayınları, 2017, s. 26.

<sup>109</sup> Schopenhauer, **Mutlu Olma Sanatı**, s. 11-12.

<sup>110</sup> Schopenhauer, **Hayatın Anlamı**, s. 45.

<sup>111</sup> Schopenhauer, **İdeal ve Gerçek**, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları, 2018, s. 22.

Schopenhauer felsefesine oldukça yakındır; dünyanın gelip geçiciliği (*anikkata*), ıstırap (*dukkha*) ve mevcudiyet atfedilebilecek şeyin yokluğu (*anatta*)<sup>112</sup>. Budizme göre dört yüce hakikat vardır: Varoluş acıdır ve acı evrenseldir; acının nedeni olan şey arzudur; acıyı yok etmek için arzuyu ortadan kaldırmak gerekir; sonsuz mutluluk tefekkür ile ve vecd haliyle ulaşılabilir.<sup>113</sup>

Yine Schopenhauer kendi pesimizmiyle Hristiyanlık anlayışı arasında da bir özdeşlik görür;

“Buna karşılık benim ortaya koyduğum ahlak felsefenin temeli, amacı ve hedefi vardır; öncelikle adaletin ve sevgiyle şefkatin (ayrım gözetmeksizin bütün insanları sevmenin) metafizik temelini teorik olarak gösterir ve ardından eksiksiz biçimde icra edilmeleri, icapları mükemmelen yerine getirilmeleri halinde bunların sonunda götürmesi gereken hedefi işaret eder. Aynı zamanda dünyanın iğrenç tabiatını dürüstçe ve içtenlikle kabul eder ve buradan kurtuluş yolu olarak yaşama iradesinin yadsınmasını gösterir. Dolayısıyla özü Yeni Ahit’in ruhuna uygundur, hâlbuki bütün diğerleri Eski Ahit’in ruhuna bağlı kalır ve teorik bakımdan Yahudilikle (saf despotik teizm) aynı şeydir. Bu anlamda benim öğretim yegâne gerçek Hristiyan felsefe olarak adlandırılabilir, her ne kadar bu, satıhta kalıp meselenin köküne inmeyenlere çelişkili görünebilirse de.”<sup>114</sup>

Görüldüğü gibi Schopenhauer felsefesi Antik Yunan’ın yaşamı onaylayan tavrının karşısına iki pesimist yaşama biçimi olarak görülebilinecek; Hindu ve Hristiyan yaşama biçimini çıkartmıştır ve kendi felsefesini bu pesimist anlayışları ifade eden felsefe olarak ele almıştır. Bu iki yaşama biçimi pesimist olarak görülebilir; çünkü birincisi Hindu yaşama biçiminde yaşam tıpkı Schopenhauer felsefesinde olduğu gibi bir acılar döngüsü olarak görülür ve yaşamdan el etek çekme, yaşamdan kurtuluşu işaret etme anlayışı mevcuttur. İkincisi Hristiyanlık ise Schopenhauer’un deyimiyle “yaşama istencinin olumlanması” karşısında konumlandırır kendisini.

Schopenhauer’un yaşama istencini olumsuzlamasının, onun yaşama bir pesimist olarak yaklaşmasında etkisi büyüktür. Schopenhauer için hayat keskin bir azarlama, acı bir paylama şeklinde karşımıza çıkar. Bu nedenle Schopenhauer,

<sup>112</sup> A.e., s. 24.

<sup>113</sup> Sans, *Schopenhauer*, s.83.

<sup>114</sup> Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, s.47.

yaşamını yitirmiş kişiler adına sevinmemiz gerektiğini, çünkü hayatın acı paylaşmasından bu kişilerin kurtulmuş olduklarını belirtir. Aynı şekilde kendi ölümümüze de böyle bakmalı, onu korku ve ürpertiyle karşılamamalıyız.<sup>115</sup>

Schopenhauer'a göre isteme kendisini bir fert olarak insanda, hep bir mücadele içinde, hep acı çeken ve sürekli hayal kırıklığına uğrayan bir kişi olarak bulur. Bu dünyadaki hiçbir olası tatmin kişinin şiddetli arzularını dindirmeye yetmez. Bu açıdan bakıldığında insanın eline geçen hiçbir kayda değer bir şey yoktur. İnsanın eline geçen şey; bitmez bir çaba ve tasayla, sefalet ve acıyla, nihayetinde onu bekleyen ölümle boğuşarak sadece hayatını sürdürmekten başka hiçbir şeydir. Dolayısıyla birçok insanın hayatı sıkıntılı ve kısadır, nispeten mutlu olanlar da görünüşte mutludurlar.<sup>116</sup>

Schopenhauer'un yaşamdan neden yüz çevirmemiz gerektiğini, yaşama istencini neden reddetmemiz gerektiğini belirten şu pasajına bakalım:

“Saat başı, her gün, haftada, yılda bir meydana gelen küçük büyük talihsizlikleri, bütün hesaplamaları boşa çıkaran aldatıcı umutları ve kazaları ile hayat bizi tiksindirmesi gereken bir şeyin öylesine açık bir şekilde damgasını taşır ki insanın nasıl olup da bunun farkına varamadığını, hayatın şükranla tadının çıkarılması gerektiğine ve insanın mutlu olmak için var olduğuna ikna olabildiğini anlamak güçtür. Tam tersine hem hayatın genel tabiatı, hem de sürekli aldatma ve aldaniş bizde o fikri uyandırmalıdır ki bunlar bir sebepten ötürü bu şekilde tanzim edilmişlerdir ve ne olursa olsun var olan hiçbir şeyin çabamıza değmediğine, bütün uğraş ve didinmelerimizin beyhude, bütün iyi şeylerin boş ve gelip geçici, dünyanın her bakımdan müflis, hayatın da asla maliyetlerini karşılamayan bir iş olduğuna kani olabilmeliyiz, dolayısıyla irademiz böyle bir hayattan yüz çevirebilir.”<sup>117</sup>

Schopenhauer'un yaşama karşı düşüncelerini gördüğümüz yukarıdaki pasajdan, onun ciddi bir pesimist olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Aynı zamanda yaşama istencinin reddedilmesinin pesimizle doğrudan ilişkisini görebiliriz. Çünkü Schopenhauer, yaşamın bizleri acı ve sıkıntılarıyla tiksindirdiğini, tüm çabalamalarımıza rağmen mutluluğu yakalayamadığımızı savunur. Bu tüm

---

<sup>115</sup>A.e.,s. 60.

<sup>116</sup>A.e.,s. 9

<sup>117</sup>A.e.,s. 10-11.

çabalamaların böylesine kötülüklerle dolu bir yaşama değmeyeceği sonucunu çıkaran Schopenhauer, çözüm olarak bizlere yaşama istencini reddetmeyi sunar.

Schopenhauer'un pesimizmi o denli uç bir noktadadır ki, hiç var olmamış olmayı yeğleyen düşünceyle hem fikirdir. Kişinin arzularının peşinde koşması, onu sürekli aldatır ve yanlış yola yönlendirir. Bu arzuların peşinden koşmak insana neşe ve coşkudan ziyade, ıstırap ve sefalet getirir.<sup>118</sup> İnsan ise arzularıyla yaşayan ya da arzularına karşı savaşıyor bir varlık olarak bu çatışmanın ortasında acıdan başka bir şey elde edemez. Bu yüzden ki Schopenhauer de hiç var olmamış olmayı, var olmaya yeğleyen düşünürlerdendir.

Başka bir pasajında ise “İnsan hayatı bir tür hata olmalı” der, Schopenhauer.<sup>119</sup> Çünkü insanın tatmin olması, arzularını susturması neredeyse imkânsızdır. Bu yüzden de sürekli acı çeker. Veleve ki arzularını tatmin etmiş olan bir kimseyle karşılaşsak bu kez de onun can sıkıntısıyla baş başa olduğunu görürüz. Her iki durumda da insan mutsuzdur. Bu yüzden yaşam bir tür hatadır, bu nedenle de yaşama istenci reddedilmelidir. Doğmuş olmanın ve bu dünyada yaşamının bir hatanın içine düşmek olduğunu düşünen Schopenhauer'a göre, insanlar birbirlerine mösyö, sör vs. yerine acı yoldaşı, sefalet ortağı gibi seslenmesi gerekir.<sup>120</sup>

Schopenhauer açısından hayat, hiçliğin huzurlu dinginliğini bozan bir dönemden ibarettir. Hayata tahammül edebilecek olan bir insanda, yaşadıkça yaşamın bir hayal kırıklığı, bir aldatmaca olduğunu daha iyi anlayacaktır. Çünkü Schopenhauer'a göre hayat cehennemden ta kendisi, insanlar zulüm gören ruhlar, diğer taraftan ise cehennemdeki şeytanlardır.<sup>121</sup> Schopenhauer'un bu düşüncelerinden hayatın yaşanmaya değmeyecek kadar kötü, acılarla dolu, bir tür cehennem olarak ifade edildiğini görmekteyiz. Schopenhauer, yaşamı böyle algıladığı için de, bu dünyadan bir tür “kurtuluş” yolu çizmek ister. Bu pesimist görüşünün çıkış yolu istemenin boyunduruğu olan arzulardan kurtulma ve böylece yaşama istencini reddetme olarak görülebilir.

---

<sup>118</sup>A.e.,s. 12.

<sup>119</sup>A.e.,s. 70.

<sup>120</sup>Schopenhauer, *Dünyanın İstirabı Üzerine*,s. 24.

<sup>121</sup>A.e.,s. 20-21.

Kişinin kendini tamamıyla nesnede kaybetmesi, bireyselliğini, istemesini unutarak saf öznenin kendisini nesnenin saf aynasında görmesi, nesnenin tek başına orada oluşu ve onu algılayanın olmayışını ifade eder. Özne artık bir birey değil, daha çok saf, istemesiz, acısız, zamansız bir bilgi konusudur.<sup>122</sup>

Genel olarak belirtmek gerekirse, yaşama istencinin reddedilmesi insandaki herhangi bir edimi ortadan kaldırmaz. Bu yaşam istencinin reddi istemenin esaretinden kurtulma, arzuların insanı taciz etmesinden azade olması anlamına geliyor. Schopenhauer tarafından yaşam “iblislerin” bir oyunu ve bir tür cehennem gibidir. Bu yönüyle oldukça pesimist bir açıyla ele alınan dünyanın ıstıraplarından kurtulmanın reçetesi ise yaşama istencinin reddedilmesi olduğunu görmekteyiz. Yaşamdaki tüm çabalamalarımıza, tüm mücadelelerimize karşın hayat bizi hayal kırıklığına uğratar. Elimize geçen mutluluk değil; keder, ıstırap ve kötülüktür. Bu nedenle Schopenhauer, yaşama istencinin reddedilmesi gerektiğini düşünür.

#### 1.6. Kötülük Problemi

Kötülüğün Latince kökü “*malum*” kavramından gelir. Bu ise felaket, musibet, hastalık, ağrı, mutsuzluk anlamlarına gelmektedir. Bu kök anlama göre iyilik mutluluk, kötülük ise mutsuzluktur.<sup>123</sup>

Kötü ve kötülük kavramları gerek dinlerde, gerekse felsefe tarihinde çokça ele alınmış, düşünürler tarafından tartışılmıştır. Dünyadaki acıların, doğal felaketlerin, savaşların, insanın insana ve doğaya karşı acımasız davranışlarının sonucunda insan kendi kendisine şunu sorar; “Bu kötülüğün kaynağı nedir?”

Köken sorularının dayandığı yerlerden birisi olan Tanrı düşüncesi, kötülük problemiyle ilişkili olarak ele alınmış, sonsuz iyi olan bir Tanrıdan nasıl olurda kötülüklerin doğmuş olabileceği tartışılmıştır. Böylece, “Tanrı iyiye dünyadaki kötülükler nereden gelir?” sorusu ateizmin ve teizmin öne sürdüğü sorular arasında yer bulur. Evrendeki acı ve ıstırapların kötülük problemi çerçevesinde değerlendirilişi

<sup>122</sup> Christopher Janaway, **Self and World in Schopenhauer's Philosophy**, Oxford, Clarendon Press, 1989, pp. 276.

<sup>123</sup> Hançerlioğlu, **Felsefe Sözlüğü**, s. 225.

sonucunda çeşitli mantıksal formülasyonlarla Tanrının varlığı gündeme gelmiş, onun varlığı bu yolla ya çürütölmeye ya da karşı söylem olarak kanıtlanmaya çalışılmıştır.

“Evrendeki kötölüklerin iyi bir Tanrı ile bağdaşmadığı” savı üzerinden düşünölen kötölük problemi tarihsel olarak epey eski bir dönemde ele alınmıştır. Kötölük problemini mantıksal açıdan ele alan ilk kişinin filozof Epiküros olduğı söylenir. M.S. 2. Yüzyılda yaşayan bir kilise babası olan Lactantius’un aktarımına göre Epiküros bunu bir ikilemde dile getirmiştir.<sup>124</sup>

“Tanrı, ya kötölükleri ortadan kaldırmak ister de, kaldıramaz veya kaldırabilir, ama kaldırmak istemez; ya da ne kaldırmak ister ne de kaldırabilir yahut da hem kaldırmayı ister hem de kaldırabilir. Eğer ortadan kaldırmak istiyor da kaldırmıyorsa, O güçsüzdür ki bu durum Tanrı’nın karakteriyle uyumsuz; eğer ortadan kaldırabiliyor fakat kaldırmak istemiyorsa, O kıskançtır ki bu da aynı şekilde Tanrı ile uyumsuz; eğer O ne ortadan kaldırmayı istiyor ne de kaldırabiliyorsa, hem kıskanç hem de güçsüzdür, bu durumda da, Tanrı değildir; eğer hem ortadan kaldırmayı istiyor hem de kaldırabiliyorsa ki yalnızca bu Tanrı’ya uygundur, o zaman kötölüklerin kaynağı nedir? ya da O kötölükleri niçin ortadan kaldırmamaktadır.”<sup>125</sup>

Epiküros’un bu formölasyonunu 18. yüzyıl filozofu David Hume, “*Din Üstüne*” adlı yapıtında “Philo ve Cleanthes” arasında geçen diyalogta yeniden gündeme getirir. David Hume, Tanrı’nın gücünün sonsuz olduğunu ama buna rağmen insanın mutlu olmadığını, öyleyse insanın mutlu olmasını istemediğini belirtir. Epiküros’un eski sorularının halen yanıtlanmadığını belirten Hume, Epiküros’un formölasyonunu şu şekilde özetler; “Kötölüğü önlemek istiyor da, gücü mü yetmiyor? O halde erksizdir. Gücü yetiyor da, istemiyor mu? O halde kötücüldür. Hem gücü yetiyor hem canı istiyor mu? O halde kötölük nereden geliyor?”<sup>126</sup>

On yedinci yüzyıl filozoflarından Leibniz ise “*Theodicee*” adlı eserinde kötölük problemini optimist (iyimser) bir bakış açısıyla ele almıştır. Ona göre, eğer dünya olanaklı dünyalar arasında en iyisi olmasaydı onu yaratmazdı. Leibniz bu görüşünü çeşitli yollarla temellendirmeye çalışır; elbette ki günahın ya da

<sup>124</sup>Cafer Sadık Yaran, **Kötölük Ve Teodise**, Ankara,Vadi Yayınları, 1997, s. 11.

<sup>125</sup>A.e., s. 11-12.

<sup>126</sup>David Hume, **Din Üstüne**, Çev. Mete Tunçay, Ankara, İmge Kitabevi, 2019, s. 231.

mutсуzlukların olmadığı bir dünyayı hayal etmemiz, çeşitli ütopya­lar tahayyül etmemiz mümkündür. Ancak Leibniz’e göre böylesi bir dünya iyilikler anlamında bizim dünyamızdan daha aşağıda kalırlardı. Çünkü kötülükler iyilikleri getirir, kötülük olmadan iyiliğe ulaşamayız.<sup>127</sup> İnsan hiç hastalanmasaydı sağlıklı olmanın ne demek olduğunu da bilemeyecekti. İyiliğin daha iyi ayırt edilebilmesi için az da olsa kötülüklerin gerekli olduğu aşikârdır. Aynı zamanda Leibniz, kötülüğün varlık olarak değerlendirildiğinde hataya düşüleceğini, kötülüğün bir varlığının olmadığını savunur. Oysa Tanrı’nın olumluya, iyiliğe eğilimli olduğu görülür.<sup>128</sup>

Schopenhauer ise Leibniz’in, bu dünyanın mümkün dünyalar arasında en iyisi olduğu tezinin doğru olması durumunda bile, bu durumun ilahi olanı haklı çıkarmadığını savunur. Çünkü ona göre yaratıcı sadece dünyayı yaratmakla kalmayıp, ihtimalleri de yaratmıştır. Bu nedendir ki daha iyi bir dünya olasılığını da yaratmış olması gerekirdi. Schopenhauer, ateist bir filozof olarak, dünyanın sonsuz iyi, sonsuz bilge ve sonsuz güçlü bir varlığın eseri olarak görülmesine iki şeyin karşı çıktığını savunur; birincisi, dünyanın acılarla dolu oluşu, ikincisi ise insanın kusurlu oluşudur.<sup>129</sup>

Augustinus’un “İtiraflar” adlı eserinin “Tanrı ve Kötülük” alt başlığına baktığımız da ise, Augustinus’un kötülük problemine dair kendisine şu tür sorular sorduğunu görürüz; “Kötülüğü istemem ve iyiliği istemem nereden geliyor?.. Ben çok tatlı Tanrı’nın bir eseri değil miyim? Bu acı tohumları kim ekti içime? Beni şeytan yarattıysa o zaman şeytanın kendisi nereden geliyor?” Kötülük problemine dair bu sorgulamaların sonunda Augustinus kötülüğün bir Tanrıdan gelmediğine ve kötülüklerin sebebinin bizim kendi cüzi irademizden kaynaklandığı kanısına varır.<sup>130</sup>

Dinlere genel olarak baktığımızda ise kötülük problemine çözüm olarak üç tür yaklaşım görebiliriz; 1- Hinduizmin Vedanta düşüncesinde görüngüsel dünyadaki kötülükler mayadır, yanılsamadır. 2- Antik Zerdüştlükte iyi ve kötü düalizmi vardır ve

<sup>127</sup>G. W. Leibniz, **Theodicee; Ya Da Tanrının Haklı Kılınması**, Çev. Levent Özşar, Bursa, Biblos Yayınları, 2016, s. 117-118.

<sup>128</sup>A.e., s. 131.

<sup>129</sup>Schopenhauer, **Dünyanın İstirabı Üzerine**, s. 22.

<sup>130</sup>Aurelius Augustinus, **İtiraflar**, Çev. Dominik Pamir, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2016, s. 126-127.

Tanrılar düzleminde ele alınır.<sup>131</sup> 3- Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da ise kötülüklerin genellikle cüzi iradeyle ilişkilendirildiği düşünülebilir.

Platon felsefesine baktığımızda ise iyi ve adalet fikri Tanrıdan bağımsız olarak düşünülemez. Bu nedenledir ki Platon kötünün bir Tanrıdan gelebileceği fikrini reddeder. Ona göre yalnızca iyi olan şeyler Tanrıdan gelir. İyi şeylerde kötülüklerden az olduğu için, Tanrıdan bizlere az şeyler gelir. Kötü şeylerin kaynağı başka yerlerde aranmalıdır.<sup>132</sup> Platon'un "*Theaitetos*" adlı diyaloguna baktığımızda kötülüklerin nedeninin bu dünya olarak gösterildiğini görürüz ve bu yüzden yeryüzünden olabildiğince çabuk kurtulmamız gerektiği söylenir.<sup>133</sup> Buradan anlıyoruz ki Platon kötülüklerin nedeni olarak Tanrıyı değil, insanı ve yeryüzünü işaret etmektedir.

Kısaca özetlemek gerekirse, kötülük problemi çeşitli dinler ve düşünürler tarafından farklı şekillerde ele alınmıştır. Kimi düşünürler kötülük probleminin Tanrı düşüncesiyle bağdaşmadığını, insanın cüzi iradesiyle ilişkili olduğunu söylerken, kimi düşünürler de kötülük fikrinin herhangi bir Tanrı ile bağdaşamayacağı gerekçesiyle Tanrının var olmayacağı kanaatindedirler. Kötülük probleminin çeşitli düşünürler tarafından ele alınışına kısaca baktıktan sonra, Schopenhauer açısından kötülüğün ne anlama geldiğini bencillik kavramıyla ilişkisi çerçevesinde inceleyebiliriz.

#### 1.6.1. Bencillik ve Kötülük

Schopenhauer açısından insanın tavrı acımasızlık ve bencillik üzerine kurulmuştur. İnsan ahlaki düzleme yükseldikçe adalete, yardımseverliğe ve çileciliğe boyun eğer.<sup>134</sup>

Schopenhauer, insan tabiatında kötülüğü barındırdığını savunur. Öyle ki en soylu yaradılışlı insanda bile kötülükten izler görebiliriz. Sanki o kişi alçaklık, rezillik, gaddarlık ve acımasızlığın belli dereceleriyle akraba gibidir. Çünkü insanın içinde kötülüğe dair bir ilke vardır ve bu ilkenin gücüyle hareket eder. İnsanı esasında vahşi ve korkunç bir hayvana benzeten Schopenhauer'a göre, biz insanlığı evcilleştirmiş ve

<sup>131</sup>Cafer Sadık Yaran, **Kötülük Ve Teodise**, s. 13.

<sup>132</sup>Platon, **Devlet**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2006, s. 69.

<sup>133</sup>Platon, **Theaitetos**, Çev. Macit Gökberk, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986, s. 224.

<sup>134</sup>Sans, **Schopenhauer**, s. 108.

dizginlemiş haliyle tanıyoruz ve buna uygarlık adını veriyoruz. Bu nedenledir ki insanlık, uygarlığın kurallarını ihlal ettiğinde, uygarlığın prangalarından kurtulduğunda dehşete kapılırız. Ne zaman kanunların zincirleri çözülsün insan kendini tüm çıplaklığıyla ele verir.<sup>135</sup>

Her insanın içinde kötülük olduğu gibi bencillikte mevcuttur. Tabiatımızın hudut bilmez bencilliği, az ya da çok her insanda bulunur. Bencilliği bir yılan zehrine benzeten Schopenhauer, bu bencilliğin; kin, hınç, garez, öfke, haset ve kötü niyet topladığını belirtir ve bu yılan zehri gibi olan bencilliğin getirmiş olduğu kötülükleri insan, fırsat bulduğunda akıtmaya hazırdır. Bu yüzdendir ki insan sırf başkalarına acı çektirmek için acı çektiren bir varlık olarak görülür. Oysa hayvanlar açlıklarını gidermek dışında ya da üstünlük göstermeleri gerektiği zaman dışında katiyen böyle davranmazlar.<sup>136</sup>

Schopenhauer, bencillik duygusunun kaynaklandığı düşünceyi ise şöyle özetler;

“Her şeyde varolan yalnızca benim; her şey benimle varlığını sürdürür; gerisi mahvolabilir, çünkü gerçekte bir hiçtir. Doğa tikelin bakış açısından, dolayısıyla öz bilinç ya da kendi kendinin farkında olma açısından böyle konuşur ve her canlı şeyin bencilliği buna dayanır.”<sup>137</sup>

Bu pasajdan şunu anlıyoruz ki, bencillik duygusu dünyanın merkezinde kendisini gören ve diğer varlıkları önemsiz bulan insanın duygusudur. Bu duygu tikelin bakış açısidir, çünkü o istemenin esaretinde ferdileşme prensibiyle hareket eder. Oysa bu ilkedен sıyrılarak “*Tat twam asi*” ilkesine yani “bu sensin” ilkesi olan tümelin bakışına sahip olsaydı, bencillik yerini merhamete ve duygudaşlığa bırakır, her şeyin özünde bir ve aynı olduğu anlayabilirdi.

Bencillik insanın tüm gerçekliği kendi bireyselliğiyle anlamasıdır. Çünkü kişi bencillik yoluyla başkalarında değil, yalnızca bu ben dediği şeyde hayat bulunduğunu tasavvur eder. Schopenhauer’a göre ölüm insana iyi bir şeyi öğretir; bu bireyselliği

<sup>135</sup> Arthur Schopenhauer, **Hukuk, Ahlak Ve Siyaset Üzerine**, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları, 2009, s. 32- 34.

<sup>136</sup> A.e.,s. 36-37.

<sup>137</sup> A.e.,s. 46.

ortadan kaldırır, böylece insanın gerçek doğası olan isteme başka bireylerde yaşamaya başlar. Dolayısıyla ölüm büyük bir uyanıştır. Biz aslında var olmaması gereken varlıklarız, bu nedenle de varoluşumuz sona erer.<sup>138</sup>

Schopenhauer için bencilliğin ve kötülüğün karşısına çıkarılacak devindirici bir güç gereklidir ve bu tüm ahlakın en önemli sorunudur. Bir eylemin ahlaksallığının ölçütü onun bencilce olup olmadığıyla ölçülebilir.<sup>139</sup>

Eğer kendi iyiliğimi istediğim gibi başka birisinin iyiliğini de isteyebiliyorsam, o kişiyle özdeşleştiğim ve bencilliği aştığım anlamına gelir. Ancak kendimi diğer bir kişinin yerine koymadığım vakit, sadece o kişi hakkındaki bilgime, bendeki tasarımına dair bir imgeye sahip olabilirim. Nihayetinde tüm mutluluğun ve refahın dayandığı yer bu duygudaşlıkla elde edilen merhamet ahlakıyla ilişkilidir.<sup>140</sup>

Kötülüğü şiar edinmiş kişiler, başkalarının acılarında ve mutsuzluklarında kendi mutluluklarını bulurlar. Başkalarının acılarını ve mutsuzluklarını seyretmek, kendi acılarını dindirir. Bu kişiler böyle bir durumda adeta haz alırlar. Gerçek kötülük de kendisini böyle gösterir.<sup>141</sup> Aslında bu kötülük duygusunun, bencilikten kaynaklandığı düşünülebilir. Çünkü kişi kendisini dünyanın merkezinde hissederek, başkalarının acılarına karşı duyarsızlaşır, hatta onların acılarını kendi mutluluğu için bir araç haline getirir. Böyle bir durumda kişi varoluştaki tüm her şeyin birliğini görmek yerine, birey olma düşüncesiyle kendisini diğer tüm varlıklardan ayırır ve onlardan kendisini üstün görmeye başlar.

Schopenhauer felsefesinde istemeyle ilişkili olarak hakikate dayalı bir ahlak anlayışı ortaya koymaya çalışır. Bu evrende ister olumlu, ister olumsuz olsun her şeyin dayandığı nokta istemedir. Bu nedenle isteme hem bencil, hem de aziz derecesindeki insanın nedenidir. Yani isteme ıstıraplara neden olan kötülüklerin kökeni olduğu gibi, diğer varlıklara ve canlılara merhamet eden aziz derecesindeki insanların var olmasına yardımcı olduğu da görülebilir.<sup>142</sup>

<sup>138</sup>Schopenhauer, **Ölümün Anlamı**, s. 124.

<sup>139</sup>Sans, **Schopenhauer**, s. 93.

<sup>140</sup>A.e.,s. 94.

<sup>141</sup>Schopenhauer, **Merhamet**, s. 41.

<sup>142</sup>Uğurlu, **Izdirap Ve Merhamet**, s. 36-37..

Schopenhauer insanın ahlaki yapısını belirleyen üç etmenden bahsetmektedir, bunlar; bencillik, kötülük ve merhamet kavramlarıdır. Bencillik insanların birçoğunun davranışlarının kaynağında bulunan ve insanlarla hayvanlarda ortak bulunan bir özelliktir. Bu etmen insanın ahlaki olmayan davranışlarının bütününe kökeninde bulunan özelliktir. Tüm yaşamı kendi çıkarlarına ve fayda ilkesi üzerine kuran kişilerde bulunur. Kötülük ise bencilliğin yaratmış olduğu bir sonuç olarak, başka insanların kötülüğünü isteyecek gaddarlığa sahip olmaktır. Bencil insan sadece kendi faydasını isterken, kötü insan başkasının kötülüğünü de isteyebilecek kadar gaddar olabilir. Merhamete baktığımızda ise bu kavramın başkalarının faydasını bütün eylemlerinin kaynağı yapan veya hiç kimseye hiçbir zaman zarar vermek istemeyen insanın güdüsüyle ilintili olduğunu görürüz. Merhamete sahip olan insanlar bencilliği aşmış ve diğer varlıklara da değer veren insanın ruh halidir. Bu duygu ben duygusunun yaratmış olduğu duvarı yıkan ve bütün insanların hatta tüm canlıların temelde özdeş olduklarını anlayabilmemizi sağlayan bir duygudur.<sup>143</sup>

Bu konuyu kısaca vurgulamak gerekirse, Schopenhauer açısından insan tabiatında kötülüğü ve bencilliği taşır. İnsan ahlaki olmaya başladıkça da bencilliği aşar, yardımsever olur ve diğer insanlarla duygudaşlık kurar. Bencillik duygusunun kaynağının insanın tüm canlılardan kendisini üstün görmesi ve dünyanın merkezinde kendisini hissetmesinden kaynaklandığını görmüştük. Bu ise insanı ferdileşme prensibiyle hareket etmesini sağlayan etmenlerden birisi olarak okunabilir. Oysa bencilliği ve bu yolla kötülüğü aşan kişi ferdileşme prensibiyle de hareket etmez ve “*tat twam asi*”, “bu sensin” ilkesine geçiş yaparak, tüm varlığın özünün bir ve aynı olduğunu görebilir. Bu nedenle Schopenhauer için bir insanın bencil olup olmaması bir ölçüttür, yani bencil olup olmama durumu bir kişinin ahlakiliğinin de ölçütü haline gelir.

### 1.7. Merhamet

Schopenhauer’un Hint düşüncesiyle bazı ortaklıkları vardır, bu nedenle Hint düşüncesine kısaca bakılabilir. Budizm inancında Buda’ya göre yaşam acıdır, Brahmancılıkta yaratılmış olanlar birdir ve bunun doğal sonucu olarak ise

---

<sup>143</sup>A.e.,s. 76-77.

Caynacılıktan gelen merhamet ilkesi çok önemlidir. Her yaratılmış olan canlıya karşı merhametin önemi Çin felsefesinde yer alır, ancak Brahman mistizminde etik asla problem olarak ele alınmaz. Merhamet eski Hint düşüncesinde –Upanişadlarda- göz ardı edilmiştir. Merhamet etiğinin asıl kurucusu Buda’dır.<sup>144</sup>Schopenhauer’un ise Hint mistizminden merhamet kavramı bağlamında da etkilenmiş olduğu düşünülebilir.

Schopenhauer’un yaşam için temel devindirici olarak gördüğü merhameti; felsefede ise Platon, Spinoza ve Kant değersiz bularak inkâr etmişlerdir. Schopenhauer’a göre sezgi düzleminde hissedilen merhametin temel bir değeri vardır; merhamet en yetkin olan sezgidir, evrenin anahtarıdır. Schopenhauer açısından insanlarla birlikte neşelenmek mümkün değildir ama onlarla beraber üzölmek, onların acılarına ortak olmak mümkündür. İşte Schopenhauer’un merhametten kastı da böyle bir şeyi ifade eder; birlikte acı çekmeyi.<sup>145</sup>

Schopenhauer’un merhamet etiğı insanlarla kurulması gereken duygudaşlığa dayanır. Bu duygudaşlığın dayandığı nokta ise insanların çekmiş olduğı acılar ve ıstıraplarla ilgilidir. Ne kadar çok kendimizi insanların acılarını anlamaya ve bu acılarla ortak olmaya sevk edersek, o kadar çok varlığımızın özünde bir ve aynı şey olduğunu kavrarız.

Schopenhauer’a göre her kim olursa olsun, bir insanla münasebet kurduğumuz vakit onun kıymetine göre o kişiyi değerlendirmemeliyiz. Bir kişiyi kötü, anlayışının sınırlı oluşuna göre değerlendirmek, bizi nefrete ve küçümsemeye götürür. Tersine dikkatimizi o kişinin kaygılarına, ıstıraplarına ve ihtiyaçlarına odaklamamız gerekir. Bunu yaptığımız takdirde ne nefret, ne de hor görme duyguları içinde oluruz. Bu duygudaşlık bizim o kişiye karşı şefkat ve merhamet göstermemizi sağlayacaktır. İncil’in bizi davet ettiğı ahlakta buraya dayanır.<sup>146</sup> Schopenhauer’un merhamet etiğinin dayandığı duygudaşlık anlayışına ters düşen en önemli duygulardan birisi kıskançlık olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü kıskançlık duygusunda kişi, kendinde olmayan bir şeyi, kendinde başaramadığını bir başkasında gördüğünde hem kendini hor görür hem de karşıdaki kişiyi alçaltmaya çalışır. Oysa bu sen ve ben arasında

---

<sup>144</sup>Sans, **Schopenhauer**, s. 100.

<sup>145</sup>**A.e.**,s.92.

<sup>146</sup>Schopenhauer, **Hukuk, Ahlak Ve Siyaset Üzerine**, s. 15.

daha büyük duvarlar örülmesine neden olur. Oysa duygudaşıklıkta bu duvarlar ortadan kalkar, varlığın özünde bir ve aynı olduğun gerçeğini idrak edilir.

İnsanın kurtuluşunun şartı olan yaşama istencinin inkârı, merhamet etiği üzerinde temellenir. İnsanlarla kurduğumuz duygudaşıklık sayesinde varlıkların birliğini, bireyin hiçliğini ve dünyanın hiçliğinin bilincine ulaşırız. Bu nedenle insana düşen yegâne şey bu yanılsama dünyasından kurtulmaktır.<sup>147</sup>

Schopenhauer'a göre, her türden hakiki ahlakın kaynağı, din adamlarının öne sürdüğü gibi bir Tanrı'nın buyruğu değil, ya da belli filozofların düşündüğü gibi toplumun genel faydası da değil, kendi doğamızla diğer canlıların doğaları arasındaki birliğin farkına varılmasıyla ilişkilidir. Bu şekilde uyanan duygudaşıklık özümüzde saklı olan birlik duygusunu açığa çıkartır ve bu bize zevk verir. Bu ayrıca ferdi irademizin arzularını kontrol eder.<sup>148</sup>

Bu başlığı kısaca özetlemek gerekirse, Schopenhauer'un merhamet etiğinin kökleri Budacılıkta aranabilir. Ya da Budacılıkla Schopenhauer felsefesinde merhamet etiği bağlamında bir paralellik olduğu düşünülebilir. Merhamet etiği çok kısaca belirtmek gerekirse bir başkasıyla acı çekme, acı ortaklığı anlamına gelir. Bu ise başka bir insanla duygudaşıklık kurmamızla ilişkilidir. Duygudaşılığımız ise insanların acılarıyla ortaklaşmalı, onların ıstıraplarını kendi ıstıraplarımız gibi sahiplenmeli ve empati göstermelidir. Duygudaşılığa ters düşen duygu ise kıskançlıktır. Çünkü kıskançlıkta kendimizi hem başkalarından eksik hisseder, hem de başkalarının başarılarına ve sahip olduğu şeylere katlanamayız. Böylece kıskançlık yüzünden başkalarıyla olan merhamet bağımız zayıflar, araya umulmaz mesafeler girer.

## İKİNCİ BÖLÜM

### NİETZSCHE'NİN TEMEL KAVRAMLARI VE YAŞAMIN OLUMLANMASIYLA İLİŞKİSİ

Nietzsche'nin, değer yargılarını ve bu değer yargılarına bağlı olan kavramları tersyüz ettiği kanısındayız. Bu nedenle, Nietzsche'nin kavramları ve onun kavramları ele alış biçimi ve onun kavramlara yüklediği anlamlar tersyüz edilmiş bir biçimde

---

<sup>147</sup>Sans, **Schopenhauer**, s.101.

<sup>148</sup>Saunders, **Schopenhauer**, s. 76-77.

karşımıza çıkabiliyor. Tıpkı bir *Camera Obscura*<sup>149</sup> gibi ya da ışığın retinadan geçip beyinde ters çevrilmesi gibi. Nietzsche felsefesine baktığımız vakit, *Camera Obscura*'da nesnelerin ışık yardımıyla karanlık bir odada ters görüntü içinde olan bir dünyayla karşılaşmasını görürüz. Çünkü şimdiye kadarki en yüksek değerler olarak ifade edilen ve “Hakikat” olarak genelleştirebileceğimiz bu söylem, bir tür *Camera Obscura* gibi Nietzsche'nin karşısında yer alır ve Nietzsche bu ters görünen görüntüyü, bu ters anlaşılan hakikati kendine göre ters çevirerek, “düzeltir.” İkinci anlamda Nietzsche kavramları, gözden giren ışığın beyne ters gitmesi ve düzeltilmesi şeklinde okunabilir. Nietzsche “içgüdüleriyle” hareket etmiş ve resmin ters olduğunu fark etmiş gibidir. Bu ters çevirmede, “İyi” artık “Kötü” müdür? yoksa, “İyinin ve kötünün ötesi” mi söz konusudur? buna “resmin” yansıtılma biçimine göre karar vermemiz gerektiğini düşünmekteyiz. Resim iyiye yansıtıyorsa odanın içerisinde baş aşağıdır, aynı şekilde kötü içinde bunu söyleyebiliriz. Gerçek ise odanın içindeki baş aşağı dönmüş ne iyi ne de kötüyü ifade eder, iyinin ve kötünün ötesindeki resmin kendisidir ve gerçektir. Bunun Nietzsche'nin *Camera Obscura*'sı olduğunu düşünmekteyiz.

Nietzsche felsefesinin bir yönünü ise “ahlakın” tahtını sarsma girişimi olarak ele almaktayız. Nitekim Nietzsche “*Tan Kızılığı*” adlı eserinde şimdiye değin iyi ve kötü üzerine en berbat fikirlerin dile getirildiğini belirtir. Ona göre, çağın ahlakı üzerine pek konuşmamak, düşünmemek gerektiği söyleniyor. Çünkü çağın ahlakı bir otorite olarak böyle bir beklenti içerisinde. Burada bir itaat etme güdüsü mevcuttur. Zaten bugüne değin hiçbir otorite, kendisinin eleştirilmesini istememiştir. Üstelik ahlakı bir sorun olarak ele almak, onu eleştirmek, bu akıl alır bir durum gibi gözüküyordu. Bu eleştiri ahlak dışı olarak görülüyordu.<sup>150</sup> Yine “*Putların Batışı*”nda Nietzsche, şöyle der:

<sup>149</sup>“Bir Camera Obscura, dışarıda gün ışığı alan cisimlerin, içeride bir kâğıt, ya da başka bir beyaz cisim üzerinde temsil edildiği herhangi bir karanlık yerdir. Camera Obscura’da cisimleri temsil etmek için, cisimlerin bulunduğu taraftaki kenara küçük bir delik açıp kutunun içindeki kenara dışbükey bir cam yerleştirmek gerekir. Bundan sonra, söz konusu camın odak noktasına bir kâğıt parçası yerleştirilirse, cisimler bu kâğıt üzerinde baş aşağı belireceklerdir.” **Bkz;** Sarah Kofman, **Camera Obscura; İdeolojinin Karanlık Kutusu**, Çev. Elvan Kıvılcım, İstanbul, Encore Yayınları, 2015,s.97.

<sup>150</sup> Friedrich Nietzsche, **Tan Kızılığı**, Çev. Hüseyin Salihoğlu-Ümit Özdağ, İstanbul, İmge Kitabevi, 2007, s. 8-9.

“Biz ahlak-sızlar erdeme zarar mı veriyoruz? – Anarşistlerin hükümdarlara verdiğiinden daha az. Hükümdarlar, ancak kendilerine ateş edilmesinden bu yana, yeniden sağlam oturuyorlar tahtlarında. Ahlak: ahlaka ateş etmeli.”<sup>151</sup>

Nietzsche felsefesi bir “put kırma” girişimi olarak, ahlakın tahtına saldırı olarak okunabilir, bu yolla Nietzsche ahlakın kendi tahtında daha sağlam oturmasını sağlamaya çalışmıştır.

## 2.1. Nietzsche Felsefesinin Tarihsel Konumu

Nietzsche felsefesi “put kırıcı” bir görev üstlenerek kendinden önceki hemen hemen bütün felsefelerle hesaplaşmış ve onları eleştiriye tabi tutmuştur. Bu nedenledir ki Nietzsche’nin kendisine yakın bulduğu filozoflar oldukça azdır. Belki de bütün felsefe tarihi içerisinde kendisine en yakın olan isim Herakleitostur. Çünkü Herakleitos’un oluşa dair düşüncelerinden etkilenmiş olan Nietzsche, onda Güç İstenci söyleminin izlerini de görür.

Nietzsche’ye göre Herakleitos varlığı reddederek, oluş kavramına izin verir. Herakleitos olanı ve akıp gideni ön plana çıkartır. Ona göre kalıcılığa inanmak hata ve akılsızlık olurdu. Ancak bu olan sonsuz bir hareket ve dönüşüm halindedir ve bu oluş bir olan “ateştir.”<sup>152</sup> Herakleitos aynı zamanda oluştaki zıtlıklardan da bahseder. Ona göre oluşta zıt yüklemeler birbirlerini çeker ve birbirleriyle mücadele halindedir; ölüm ve yaşam, uyku ve uyanıklık gibi. Bu durumda kuvvetlerden biri diğerine karşı üstünlük sağlar ve tam o anda diğerine karşı kaybeder ve bu mücadele sürekli bir hareket olarak devam eder.<sup>153</sup> İşte Herakleitos’un bu düşüncelerinden Nietzsche’nin Güç İstenci söyleminin izlerini bulabileceğimizi düşünmekteyiz. Çünkü Nietzsche’ye göre de Güç İstenci oluş içerisindeki zıtlıkların birbirleriyle sürekli üstünlük kurmaları ve bir mücadele içerisinde olmalarını ifade eden bir söylemdi.

Herakleitos’da oluş ve Güç İstenci söylemlerinin izlerini gören Nietzsche, Sokrates ve Platon ikilisinde ise kendi felsefesine zıt bir yön keşfeder. Nietzsche

<sup>151</sup>Friedrich Nietzsche, **Putların Batışı**, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, İthaki Yayınevi, 2005, s.16.

<sup>152</sup> Friedrich Nietzsche, **Platon Öncesi Filozoflar**, Çev. Nur Nirven, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2019, s. 192.

<sup>153</sup> A.e., s. 194.

felsefesi bir tür “Platonculuğun tersine çevrilmesi” olarak da okunabilir. Platoncu ve Sokratesçi “Hakikat” söylemi Herakleitos felsefesinin dışında oluşa karşı çıkartılan varlığın ön plana alındığı, akıp gidenin bir yanılsama olduğu ve değişmez olan hakikatlerin gerçeklik olarak lanse edildiği bir yaklaşım olarak göze çarpmaktadır. Bu konu hakkında, Nietzsche’nin hakikat kavramı üzerine iki temel tezi söz konusudur; birincisi hakikat ölümcüldür, ikincisi ise hakikat insan yaratımıdır.<sup>154</sup> Hakikatin ölümcül olması, şimdiye değin en yüksek değerler olarak lanse edilen değerlerin ölümü olarak “Tanrının ölümüdür.” İkinci anlamda ise hakikat insan yaratımı olarak açığa çıkmıştır ve bir hakikatten bahsedilemezse de bir hakikat yaratılabilir, anlamına gelmektedir. Bu nedenle Nietzsche açısından bakıldığında Platon ölümcül olan hakikati seçmiştir. Nietzsche ise hakikati reddeder ya da hakikatin yaratılması gerektiğini savunur.

Platon’un “*Devlet*” adlı yapıtı Sokrates’in şu sözleriyle başlar: “Dün Aristo’nun oğlu Glaukon’la Pire’ye inmiştim.”<sup>155</sup> Pire Yunanistan’da bir liman yeridir ve yukarıdan aşağıya iniş söz konusudur. Nietzsche ise temel eseri olan “*İşte Böyle Dedi Zerdüşt*”te şöyle başlar: “Zerdüşt otuz yaşındayken yurdunu ve yurdunun gölünü bırakarak dağa çekildi.”<sup>156</sup> Bu temel eserlere bakıldığında bile Nietzsche ve Platon arasında bir zıtlık ve baş aşağı çevirme girişimi göze çarpar. Sokrates şehre inerken, Nietzsche Zerdüşt aracılığıyla şehirden dağlara çıkar. Yine Platon aynı eserinde mağara benzetmesiyle mahkûmları mağaranın dışına çıkartmaya çalışırken Nietzsche aynı eserinde karşılaştığı karakterleri mağarasının içerisine davet eder. Burada mağara metaforunun iki filozof arasında önemli bir “kavga” olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü Platon bu dünyayı bir mağaraya benzeterek kopyaların kopyalarıyla, oluşla gözlerimizin bir yanılsama içerisinde olduğunu söylerken, Nietzsche bunun tam aksine bizi mağaraya, bu dünyaya, bu bedenin gözlerine sahip çıkmaya davet eder. Ona göre mağaranın dışında görülecek bir şey yoktur.

<sup>154</sup> Leo Strauss, *Nietzsche: İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Çev. Özgüç Orhan, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2019, s. 121.

<sup>155</sup> Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu-M.Ali Cimcoz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2006, s. 1.

<sup>156</sup> Nietzsche, *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*, s. 9.

Nietzsche felsefesini etkileyen bir diğer düşünürün ise Spinoza olduğunu düşünmekteyiz. Özellikle Nietzsche'nin Güç İstenci söyleminin çeşitli izlerini Spinoza'da görmek mümkün olabilir. Spinoza'nın "*Etika*" adlı eserinde geçen **Affectus** (duygu) ve **Affectio** (duygulanış), kavramlarıyla Nietzsche'nin Güç İstenci söylemi arasında bir paralellik kurulabilir. **Affectus**; birinin var olma kuvvetinin sürekli bir varyasyonu olarak tanımlanabilir. **Affectio** ise; duygunun aksine belli bir fikir tipidir. Buna göre bir cismin, bir bedenin eylemine maruz kaldığındaki durum işaret edilir. Şimdi "*Etika*"ya baktığımızda Spinozanın bu konu hakkında şunu söylediğini görürüz: "Bir duygulanış ancak karşıt bir duygulanış ile ve azaltılacak duygulanıştan daha kuvvetli olan tarafından azaltılabilir ya da kaldırılabilir."<sup>157</sup> Yani karşılaştığım cisim ya da kişinin bende yaratmış olduğu duygulanış kuvvetin etkisine göre bende bir güç azalması ya da güç artışına yol açabilir ve biz yaşamımızda sürekli bu tür bir etkilenebilirlik ağıyla çevrelenmiş durumdayız. Bu ise bize Nietzsche'nin Güç İstenci söylemini kolaylıkla çağrıştırır. Çünkü Nietzsche'ye göre de kuvvetler birbirleriyle sürekli bir mücadele içerisinde ve hâkimiyet kurma uğraşı içerisinde. Bu mücadele esnasında kişi Güç İstenci'nde bir artışa ve azalışa uğrayabilir.

Yine Spinoza iyi ve kötü hakkında ise Nietzsche felsefesine yakın bir söylemle karşımıza çıkar: "İyi ve kötü bilgisi, haklarında şuur sahibi olmamız bakımından sevinç veya keder duygulanışından başka bir şey değildir."<sup>158</sup> Spinoza iyi ve kötünün duygulanışa bağlı olarak elde edilen bir tür yorum olduğunu dile getirmiş olur. Bilindiği üzere Nietzsche de iyi ve kötü kavramlarının birer yorum olduğunu ve bu kavramların Güç İstenci'nin artışı ve azalışı olarak ifade edilebileceğini dile getirmişti. Spinoza için varlığımızı kuvvetlendiren ve bize faydalı olan şeyler iyi, bunun tersi olan şeyler ise kötü olarak ifade edilir. Spinoza, bu kuvvetlenmeyi ve zayıflamayı duygulanışlar üzerinden değerlendirirken, Nietzsche bunu Güç İstenci söylemi üzerinden değerlendirir.

Nietzsche'nin hesaplaştığı bir diğer filozof ise Kant'tır. Çünkü Kant metafiziğe sınır çekmek isterken Batı metafizik geleneğini "kendinde şey" ifadesiyle ve bu türden bir metafiziğe imkân sağlaması bakımından devam ettirir. "Kendinde şey" in imkânı

<sup>157</sup> Spinoza, **Etika**, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara, Dost Yayınları, 2011, s. 205.

<sup>158</sup> **A.e.**, s. 206.

Batı metafizik geleneğinin idea, Tanrı, öte dünya, geist vb. gibi söylemleriyle koşut bir yol izlemiştir.

Nietzsche'nin Kant'a yönelik bir diğer eleştirisi ise evrensellere ilişkin formülasyonlarına dairdir. Çünkü Kant evrensel ahlak kurallarının olduğunu varsaymış ve ödev ahlakıyla belirli ve geçerli olduğunu varsaydığı ahlaksal formülasyonlar geliştirmeye çalışmıştır. Ancak Nietzsche açısından ne evrensellere ne de evrensel ahlak kurallarından bahsedilebilir. Üstelik böyle bir arayış ahlakın kendisine zarar vermiştir. Çünkü Nietzsche açısından ahlak evrensellere değil bireyin kişisel arayışıyla ilişkilidir. Bireyin birey olabilmesi için bir tür durum ahlakıyla yani her olay karşısında çeşitli ahlaki yargılar içerisinde olduğu, kendi ahlakını kendisinin yarattığı, özgür seçimlere dayalı yorumlar çoğulluğunu gerektirir. Oysa Kant felsefesi bunun aksine belli türden bir hakikatin yani evrenselin olduğunu iddia etmiş ve bu yolda çeşitli formülasyonlar sunmuştur.

Yine Kant felsefesinin akli yüceleştirmesi ve kişinin ergin olabilmesinin koşulu olarak kendi aklının yargılarına göre özgürce hareket etmesi gerektiğine dair yaklaşımı Nietzsche felsefesine her ne kadar yakın bir çağrışım da olsa da bize göre yine Nietzsche perspektifinden uzaklaşır. Çünkü Kant'ın ele aldığı akıl ile Nietzsche'nin ele aldığı akıl arasında yaklaşım bakımından farklılıklar söz konusudur. Kant bir tür aydınlanmacı aklın devamını izlerken, Nietzsche bu aydınlanmacı aklın ötesinde insanın gerçek anlamda prangalarından kurtularak, gerçek bir özgürlüğe kavuşması yönündeki bir akıldan bahseder. Nitekim Nietzsche felsefesi rasyonel aklın ötesinde daha çok irrasyonel bir felsefeye işaret eder. Çünkü ona göre ön planda olması gereken şey akıl değil, içgüdülerdir. Bu bakımdan da Nietzsche'nin rasyonel bir çizginin sıkı eleştirmeni olarak karşımıza çıktığını düşünebiliriz.

Son olarak ise Nietzsche'nin tarihsel konum içerisinde filozof Schopenhauer'a kısaca değinebiliriz. Nietzsche ilk dönem felsefesinde kendisini Schopenhauerci olarak ifade eder ancak onun Sorrento yolculuğundan sonraki süreçte kendi felsefesini başlattığı söylenebilir. Bu ayrım özellikle Nietzsche'nin *"İnsanca Pek İnsanca"* eseriyle başladığı düşünülmektedir.

Nietzsche'nin müzisyen Richard Wagner ile olan dostluğunun en önemli ortak noktalarından biriside Schopenhauer felsefesidir. Ancak Nietzsche'nin Schopenhauer felsefesinden kopuşu ve Wagner'in müziklerinde Hristiyanca öğeler buluşu ilişkilerinin kopma noktasına gelmesine neden olmuştur. Nietzsche önceleri kendisini Schopenhauercu olarak ifade etmesine rağmen kendi felsefesini geliştirdiğinde neredeyse ona tam zıt bir yol izler. Nietzsche kendi felsefesiyle pesimizmin karşısına yaşamın olumlanmasını, **Amor fatiyi**; istemenin karşısına Güç İstencini; vicdan azabı, adil olma, merhamet, iyi ve kötü gibi söylemlerin karşısına iyinin ve kötünün ötesini, bireyin birey olabilmesi için onun özgürlüğüne dair söylemleri yerleştiren, Üstinsan, Ebedi tekerrür gibi yaklaşımlarla bir karşı çıkış sergiler.

Özetle dile getirmek gerekirse Nietzsche tarihsel konum içerisinde incelendiğinde onun felsefesinin temelleri özellikle Herakleitos ve Spinozada bulunur. Ancak eleştiriye tabi tuttuğu Batı metafizik geleneğinin başlangıcı olarak gördüğü Sokrates-Platon ikilisi ve Kant ile Schopenhauer felsefeleri de onun felsefesinin gelişimi için önemli mihenk taşlarıdır. Nietzsche felsefe tarihi içerisinde adeta bir “put kırıcı” filozof olmanın ötesinde yeni bir “yaratıcı” filozof olarak da karşımıza çıkmıştır. O sadece kendisinden öncekileri eleştiriye tabi tutmakla kalmamış, yeni kavramlar ve söylemler geliştirerek özellikle bireyin toplumsal yargılardan ve “yüklerden” kurtulmasına yardımcı olmuştur. O yaşamı kurtarmaya, onaylamaya, olumlamaya çalışmış, elimizdeki tek gerçekliğin bu yaşam olduğuna dikkat çekmeye çalışmıştır. Bir anlamda Hristiyanlığı da tersine çevirmeye çalışan Nietzsche Hz. İsa ile başlayan tarihin artık kendisiyle başladığını iddia edecektir; “Tarih benden önce ve benden sonra diye ikiye ayrılır” söylemini geliştirecektir. Nietzsche “yazgımı biliyorum. Öyle bir gün gelecek ki, adım dehşet verici bir şeyin anısıyla anılacak...” diyecektir.<sup>159</sup>

## 2.2. Nietzsche’de Nihilizm Söylemi

Nihilizmin ilk betimlemelerinden birisi Sofist Gorgias (M.Ö. 483-375) tarafından şu şekilde yapılmıştır; “Hiçbir şey yoktur, varsa bile bilinemez, kavranılır (bilinebilir)

<sup>159</sup> Nietzsche, **Defterler**, Cogito Dergisi, İstanbul, 2007, s.199.

olsa da ötekine bildirilemez ve anlatılamaz.”<sup>160</sup> İlk defa ise nihilizm terimi, Alman idealisti olarak bilinen Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) tarafından kullanılmıştır.<sup>161</sup> Rus nihilizmi olarak bilinen nihilizm terimi ise 1860’lı yıllarda Rusya’da ortaya çıkmış politik bir yaklaşım olarak ele alındı. Mihail Bakunin (1814-1876) 1842 başlarına kadar temel nihilist temayı şu şekilde ifade etmiştir; “Var olanın inkâr edilmesi... Henüz var olmayan geleceğin iyiliği için.” Rusya’da nihilizmin en iyi edebi örneklerinden birisi olarak bilinen karakter ise İvan Sergeyeviç Turgenyev’in(1818-1883) “*Babalar ve Oğullar*” (1862) adlı eserinde geçen Bazarov’dur.<sup>162</sup> Bu çerçevede Rusya’daki nihilizm, önceki kuşaktan kalma değerlerin sistemli bir şekilde reddedilmesi anlamına geliyordu.<sup>163</sup>

Nietzsche’ye göre ise nihilizm değerlerin, anlamın ve arzu etmenin radikal bir şekilde inkâr edilmesi anlamına gelir. Nihilizmin kökleri ise ona göre, Hristiyanlıkta bulunur. Hristiyanlık, “Tanrı gerçektir” mottosundan, radikal olarak “Her şey sahtedir” mottosuna geçiş yapmıştır.<sup>164</sup> Peki, Tanrı’nın gerçek oluşu ve her şeyin sahte oluşu inançları arasındaki geçiş neyi ifade etmektedir ve nihilizmle nasıl bir bağlantısı bulunmaktadır? “Tanrı gerçektir.” ifadesi, Nietzsche perspektifinden Sokrates/Platon felsefeleriyle başlamış olan “Hakikat” inancının aşkın olana yönlendirilmesine bir gönderme içeriyor olabilir. Nietzsche açısından, Platonculukla başlayan “duyu-üstüne” olan inanç kendisini bu bağlamda Hristiyanlık inancında açığa çıkartır. Peki, hakikat olarak bir Tanrı’ya olan inanç terk edilerek, “Her şeyin sahte” oluşuna neden varılmıştır? Çünkü Nietzsche, Hristiyanlığa ve dolayısıyla onun Tanrısına olan inancın artık son bulduğu kanaatindedir ve bunun farkında olan Hristiyanlık, hakikat olarak öne sürmüş olduğu “Tanrısının” yerine yeni bir inanç yerleştirir. Artık Hristiyan hakikatine olan inanç sonlanmış, bu yüzden Hristiyanlık yeni bir söylemle ortaya çıkar; “Her şey sahtedir”, çünkü duyu-üstüne olan inancın yıkılmasıyla beraber tüm değerler de yerle bir olmuştur. Buradan hareketle Hristiyan düşüncesi, artık anlamsız

<sup>160</sup>Walter Kranz, **Antik Felsefe**, Çev. Suad Y. Baydur, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1994, s. 197.

<sup>161</sup>George di Giovanni, Paolo Livieri, “Friedrich Heinrich Jacobi”, (Çevrimiçi), <http://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/friedrich-jacobi/>, 14 Mart 2021.

<sup>162</sup>Robert Audi, **The Cambridge Dictionary of Philosophy, Second Edition**, New York, Cambridge University Press, 1999, s.838.

<sup>163</sup>Mehmet Mengü, “**Friedrich Nietzsche’nin ‘Tanrı Öldü’ Sözü ve Bunun Modern Felsefi Düşünüş İçinde Kapladığı Yer**”, Ege Üniversitesi, 2006, Yüksek Lisans Tezi (Yayımlanmamış), s.26.

<sup>164</sup>Friedrich Nietzsche, **Güç İstenci**, Çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul, Say Yayınları, 2014, s.25.

bir dünya içerisinde her şeyin sahte olacağı yargısına varır. Hristiyanlık tarafından hedef bir kez daha dünyaya çevrilmiştir; eğer duyu-üstünden bahsedemiyorsak dünyanın da bir anlamı yoktur, daha açık bir söylemle her şey sahtedir. Bu nihilizmin birinci anlamı olarak yorumlanabilir.

Nietzsche, pesimizmi ise nihilizmin bir ön hazırlık biçimi olarak değerlendirir. Ona göre pesimizm değersizlik ve anlamsızlık fikrini ifade eder.<sup>165</sup> Pesimist, dünyayı anlamsız bir yer olarak görerek, “Her şey sahtedir” anlayışıyla paralellik gösterir. Nietzsche, pesimizmin bir problem değil, bir semptom olarak ele alınması ve nihilizm ifadesiyle değiştirilmesi gerektiğini de belirtir. Çünkü Nietzsche’ye göre var olmamanın var olmaktan daha iyi olduğuna dair pesimist görüş bir tür “hastalıktır.”<sup>166</sup>

Nietzsche’nin bir diğer nihilizm tanımına göre ise, “en büyük değerlerin, kendi öz değerlerini düşürmesi”, hedefin eksik olması ve “neden?” sorusuna yanıt verilememesidir.<sup>167</sup> Öyleyse sorulması gereken soru, “en büyük değerlerin” ne olduğu sorusudur? “En büyük değerler”, Nietzsche açısından şimdiye değin insanlığın kendisine en üstün değerler olarak ölkü edindiği, insanlığa en üstün değerler olarak öğretilen, ona bir anlamda dayatılan, “geleneksel ahlakın” kendisidir. Bu geleneksel ahlakı gelenekleri, töreleri, yaşama düşman olan dini inanışları ifade eder. Geleneksel ahlakın felsefedeki veçhesi ise kendisini “Hakikat”, “duyu-üstü”, “öte dünya”, “töz”, “geist”, “tin”, “kendinde şey” gibi ifadelerle görünür kılmıştır.

Nietzsche’nin nihilizm tanımı olan “en büyük değerlerin” öz değerlerinden düşüşüne geri dönersek, söz konusu en yüksek değerlere olan inancın artık sonlandığı ve bu nedenle de kendi öz değerlerinin bir geçerliliğinin kalmadığı anlamına geldiğini görebiliriz.

Nietzsche, Batı insanının din veya öte dünyaya olan inancını yitirmesiyle tam anlamıyla ilk defa yüzleşen kişiydi. Tanrı ya da aşkın bir alandan bahsedemiyorsak artık, o halde ahlâk, değerler, hakikat, akılsallık ölçütleri, insanın dışından herhangi bir yerden elde edilemez, yani yalnızca insan tarafından yaratılabilir.<sup>168</sup> Bu çerçevede

---

<sup>165</sup>A.e.,s. 30.

<sup>166</sup>A.e.,s. 46.

<sup>167</sup>A.e.,s. 27.

<sup>168</sup>Magee, **Büyük Filozoflar**, s.242.

Nietzsche'nin nihilizm tanımlaması ele alındığında neden en yüksek değerlerin kendi öz değerlerini yitirdikleri daha iyi anlaşılabilir. Çünkü Nietzsche'nin Batı insanının yaşadığı inanç ve değer krizini tahlil ettiğini ve bu krizin adına ise değerler çerçevesinde “nihilizm” adını verdiğini düşünebiliriz. Bu inanç ve değer krizine bağlı olarak tüm değerlerin anlamını yitirmesi ise nihilizmin ikinci yorumu olarak değerlendirilebilir.

Nietzsche'ye göre nihilizmin bir diğer anlamı ise, “güç” israfını kabul etmek, güvensizlik, yararsız olmanın sancısını çekmek, kişinin kendi kendisini uzun bir müddettir aldatıyormuş gibi kendisinden utanması anlamına gelir.<sup>169</sup> Bu nihilizm tanımının bütünlüğünde “negatif bir enerji” hissedilir; gücü israf etme, güvensizlik, yararsız hissetme, kendinden utanma. Bu tanımın alt metninde “Güç İstenci” (Der Wille Zur Macht/Will to Power) söyleminin yattığını düşünebiliriz. Güç İstenci'ne göre varoluş muazzam bir güç ve mücadele biçimi, bitmek tükenmek bilmeyen bir enerjidir. Dolayısıyla insanda Güç İstenciyle ilişkili olarak, pozitif ve negatif “güç” durumlarını sergileyebilir. Bu ister varoluşunun enerji kaynağını (burada Freud'un “libido” kavramıyla olan ilişkisini düşünebiliriz), ister psikolojik “güç” durumunu, isterse de daha çok yaratıcı olmayı niteleyen Güç İstenci'ni işaret etsin, verilen nihilizm tanımı, tüm bu durumların “aşağı” çekildiğini “güç” yitimine uğradığını bize gösterdiği kanısındayız. Yani yaşama dair yaratıcı özelliklere sahip olabilecekken bunun tersi istikamette ilerleyen kimse, kendinden utanır, yararsız ve güvensiz hissederek nihilizme varır.

Nietzsche, nihilizmin bir yönünün de psikolojik bir durumu nitelediğini vurgular. Bu psikolojik duruma göre, varoluşun hiçbir hedefi yoktur ve birey kendisini hiçbir birleştirici değerde bir araya getiremez. Böylece varoluşu bir aldatma olarak kabul eder, bu dünyanın ötesinde bir dünya, daha ziyade “gerçek” bir dünya arayışı içerisine girer. Ancak kişi bu gerçek dünya olarak nitelendirilen öte dünyayı sırf psikolojik ihtiyacından dolayı yarattığını anladığı anda, nihilizmin son biçimi açığa çıkar; hiçbir metafizik dünyaya inanmaz artık. Bununla birlikte bu dünyaya da tahammül edemez. Temelde şu olmuş olur; amaç, birlik, gerçek yorumuyla varoluşun

---

<sup>169</sup>Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 30-31.

ele alınamayacağı anlaşılır ve bir değersizlik duygusuna varılır. Bu yüzden de varoluşun karakteri “yanlış” olarak değerlendirilir.<sup>170</sup>

Psikolojik nihilizm durumunun dışında Nietzsche’nin nihilizme dair uyarıları da olmuştur. Buna göre, manevi değerler sistemlerinin tümü (Budizm gibi) nihilizmle sonuçlanmaktadır. Bu yüzden Nietzsche, Avrupa’nın da bu sonuçla karşı karşıya olduğu uyarısında bulunur. Çünkü toplum, dini bir arka plana sahip olmasa da “ahlak” yoluyla ilerleyebileceğini düşünmektedir ancak Nietzsche’ye göre bu bizi nihilizme götürür.<sup>171</sup> Nietzsche’nin bu uyarısındaki Budizm örneğinin anlamı nedir? “Ahlak” neden bir değer olarak bizi nihilizme götürür? sorularını sorabiliriz. Nietzsche Budizm’i de Hristiyanlık gibi nihilist bir din kategorisine yerleştirir. Çünkü Budizm dininde nihai hedef “Nirvana” denilen aşkın bir alana kavuşma isteği yer alır. Budizmde, bu dünya bir acı döngüsü olarak ele alınır, bu dünya sürekli acı çektiğimiz bir yerdir ve buradan kurtulmanın yolu Nirvana adı verilen aşkın alana ulaşmadır.<sup>172</sup> Böylece ruh yeniden dünyaya gelme “hatasında” bulunmaz. Budizm’de iki şeyi gözlemlenmektedir. Bunlardan ilki, hayatın acı çekilen bir yer olarak görülmesiyle, duyu-üstü bir alanı özlemesi bakımından nihilist olmasıdır. İkincisi ise dünyanın sürekli acı çekilen, tatminin hiçbir vakit elde edilemediği bir yer olarak ifade edilmesiyle, dünya betimlemesinin “negatif” olarak ortaya konması ve varoluşun bir parçası olan “acının” dışlanmasıdır.

Budizm, aynı zamanda ateist bir dindir. Ateist bir din olmasına rağmen Nietzsche’nin deyimiyle halen “manevi değerleri” olan bir din olması bakımından, nihilizme dâhildir. Çünkü bir Tanrı’ya inanmasa da bu değerleriyle duyu-üstüne yaslanarak, bu dünyanın gerçek değerini yok saymaya devam eder. Aynı şekilde Avrupa toplumu da her ne kadar artık dini bir arka plana bağlı olarak hareket etmiyor olsa da, halen geçmişten gelen bu dini arka planların gölgeleri olan “ahlakla” hareket etmektedir. Yani Avrupa toplumu, böyle bir durumda yalnızca deri değiştirir, özünde

---

<sup>170</sup> A.e.,s. 32.

<sup>171</sup> A.e.,s. 36.

<sup>172</sup> Abdülbaki Güçlü; Erkan Uzun; Serkan Uzun; Ü. Hüsrev Yoldaş, **Felsefe Sözlüğü**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2008, s. 264.

farklı bir noktaya hareket etmemiş gibi görünür. Bu nedenle Nietzsche açısından bu uyarı elzem olarak görülür. Nihilizm yeni bir maskeyle karşımızda durur.

Nietzsche nihilizm tanımlamalarının dışında, nihilizmi iki başlık altında değerlendirir; “Nihilizm, tinin artan gücünün işareti olarak; *aktif* nihilizm.” ve “Nihilizm, tinin gücünün azalması ve gerilemesi olarak: *pasif* nihilizm.”<sup>173</sup>

Yukarıda ifade edildiği üzere, Nietzsche’nin, Batı toplumu insanının değerler krizini ilk fark eden filozof olduğunu düşünebiliriz. Zaten Nietzsche de bu değerler krizine nihilizm adını verecektir. Ancak nihilizm bir kriz olmakla birlikte, aynı zamanda bir fırsat olarak da değerlendirilmiştir. İşte bu noktada fırsat olarak nihilizmin, aktif nihilizmle; kriz olarak nihilizmin ise, pasif nihilizmle ilişkili olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü Nietzsche felsefesi bir “put kırıcı” felsefe olarak, kendisinden önceki verili tüm değerlerin yeniden ele alınması bakımından, bir “yıkma” felsefesi olarak göze çarpar. Tüm değerler reddedilir, çünkü verilidir, “uydurulmuştur” ve bireye ait değil, belli otoritelere hizmet etmektedir. Bu anlamda geleneksel değerler yıkılmalı, yerine bireyin yaratımıyla yeniden değerlendirilmelidir. Bu açıdan da Nietzsche felsefesi sadece yıkma değil aynı zamanda “yaratma” felsefesi olarak da açığa çıkar. Bu iki metafor yoluyla, aktif ve pasif nihilizmi nitelendirebileceğimiz kanısındayız. Tinin gücünün azalışı olarak, yani yaratıcı güçten yoksun olarak hareket eden kimse nihilist ya da pasif nihilist olarak ifade edilebilir. Pasif nihilist “yıkma” eyleminde bulunmaz ama eski değerlere olan inancını da yitirmiştir ve eğer kişi “yıkma” eyleminden “yaratma” istencine ve eylemine geçerse de aktif nihilist olarak değerlendirilebilir. Pasif nihilizmde kişi tüm değerlerden vazgeçebilir ve bu nedenle de hiçlik duygusuna gark olabilir, “Her şey sahte” düşüncesi pasif nihilistle birlikte yürür. Bu bağlamda Nietzsche tarafından nihilizm bir krize dönüşür ve aşılması gereken bir şey olarak görülür. Aynı zamanda Nietzsche için nihilizm bir fırsattır, çünkü yaşamın değerini hiçe sayan ve en yüksek değerler olarak lanse edilen değerlerin yıkılması ve onun yerine “özgür” değerlerin yaratılması potansiyelini taşımaktadır.

---

<sup>173</sup>A.e.,s. 41.

Nitekim Nietzsche “*Güç İstenci*” adlı derlemede şunları söyleyecektir; nihilizm bir güç işareti olabilir, bu güç işareti kişinin önceki hedefleri; “kanaatleri”, inançları, orantısız olarak görmesine neden olmuştur. Yine nihilizm kişinin kendisi için verimli bir nedeni, hedefi, inancı gerçek olarak kabul etmekten yoksun olması durumunu niteler. Aktif nihilizmin bir “yıkma” eylemi olduğunu Nietzsche şöyle ifade edecektir; “Nisbi gücünün en üst noktasına şiddetli bir yok etme gücü olarak ulaşmaktadır- aktif nihilizm olarak.” Bir “yıkma” eylemi değil, eylemsiz, pasif olarak karşımıza çıkan pasif nihilizmi ise Nietzsche şöyle açıklayacaktır:

“Bunun karşısında: Artık saldırmayan bitkin nihilizm ki bunun en ünlü biçimi Budizmdir; pasif bir nihilizm, zayıflığın işareti. Tinin gücü aşınmış, tükenmiştir. Bu nedenle önceki hedefler ve değerle orantısız hale gelmiştir ve artık onlara inanılmamaktadır. Böylece değerlerin ve hedeflerin sentezi (her güçlü kültür bunlara dayanmaktadır) çözülür ve bireysel değerler birbirleriyle savaşa girer: Parçalanma – ve çeşitli sahte kılıklarda, dini veya manevi ya da siyasi veya estetik vs. canlandırma, düzeltme, sakinleştiren, uyuşturan ön plana çıkan ne varsa.”<sup>174</sup>

Aktif ve pasif nihilizm tartışmalarının dışında Nietzsche’nin dikkat çektiği bazı noktalar bulunmaktadır. Nietzsche’ye göre, kimileri dünyevi bir çözümle gelir ama “gerçeğin”, “adaletin”, “sevginin”, “eşitliğin” zaferini isteyerek, Hristiyanlıkla aynı anlayışı tekrar eder. Buna örnek olarak ise Sosyalizmi gösterir.<sup>175</sup> Burada akla “gerçek”, “adalet”, “sevgi”, “eşitlik” kavramlarının Nietzsche tarafından neden olumsuz algılandığı, neden nihilizmle ilişkilendirildiği gelebilir. Nietzsche gerçeği, adaleti, sevgiyi istemiyor mu? Metnin birinci katmanı bize bu algıyı kolaylıkla verebilir ama Nietzsche üslubuna ve onun kavramları nasıl ters yüz ettiğine dikkat kesildiğimizde, görünen katmanın altında yatan gerçek anlamı daha iyi kavrayabileceğiz. Burada kısaca değinmek gerekirse “gerçek” kavramının duyulu-üstünü, öte dünyayı, bu dünyayı olumsuzlayan tüm niteliklere işaret ettiğini düşünebiliriz. “Adalet” kavramının, “köle ahlakına” sahip olanların ve bu nedenle de “zayıf” olanların, gerçek “güçlüler” yani “efendi ahlakına” sahip olanlara karşı duydukları hınç istenci anlamını niteliyor olduğu kanısındayız. Dolayısıyla herkesin

<sup>174</sup>A.e.,s. 38.

<sup>175</sup>A.e.,s. 41.

hakkı olanı elde etmesini istemeyi nitelememektedir. Üstelik Nietzsche için “adalet” gibi kavramlar evrensel veya genel geçer doğruları da ifade etmez. Nietzsche, eylemin kendisinden ziyade, eylemin arkasında kimin olduğu ve söz konusu eylemin yaşama yararlı olup olmadığıyla ilgilenir. Bu yüzden Nietzsche “Adalet nedir?” sorusu yerine, “Adaleti isteyen kim?” ya da “Adaleti isteme yaşamımı nasıl etkiler?” gibi sorularla ilgilenecektir. Yine “sevgi” Hristiyanlıkta en çok vurgulanan duygulardan birisidir. Hristiyanlık için sevgi, düşmanını sevmek, komşunu sevmek gibi anlamlara sahiptir ama neden kendini sevme değil, neden ruhunu sevmek ama neden bedenini sevme değil? Son olarak “eşitlik” kavramı ise Nietzsche tarafından kabul edilmeyen bir bakıştır. Çünkü Nietzsche insanlar arasında ayrım görür, ona göre insanlar eşit değildir. Herkesi eşit görmek “zayıfların”, “güçlülerin” kendi düzlemine çekerek yok etme ve böylece erk elde etme istençlerini niteliyor gibi görünmektedir. Bu çerçevede “adalet”, “sevgi”, “eşitlik”, “gerçek” kavramları Sosyalizm gibi bir fikrin itici gücü olsa da aslında, Nietzsche açısından Hristiyan değer yargılarının devam ettirilmesinden başka bir şey değildir. Bu da pasif nihilizmin devam ettirilmesidir.

Pasif nihilizm aynı zamanda modern “tüketim toplumunun” idealini de yansıtır. Pasif nihilizmin taşıyıcısı olan “Son insan” hedonist ilkeyle hareket ederek, *Zerdüşt*’ün Üstinsan projesine ilgi göstermez. Nietzsche bu noktada kitlenin mutluluğu kutsama aracılığıyla ayakta kalmayı putlaştırmasını ilke edinmiş modernitenin Üstinsan projesini sabote edeceği uyarısında bulunur.<sup>176</sup> Nietzsche’nin bu uyarıları günümüz toplumunun nihilist bir çağı yaşadığı, hedonist ve mutlulukçu bir ahlakın taşıyıcısı olan Son İnsan’ın hüküm sürdüğü izlenimini verir. Çünkü tekniğin gelişimiyle beraber “tüketim toplumuna” dönüşmüş olan çağımız, nesnelere sahip olmaya ve her şeyi nesneleştirmeye meyilli görünmektedir. Çağımız her şeyden haz alma üzerine kurulu ve nihai amacı mutluluk olan bir çağa dönüşmüş gibi gözükmektedir. Bu ise Nietzsche felsefesi açısından Pasif nihilizmin bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü artık, haz almadığımız, nesneleştirmedığımız hiçbir ilişki biçimi, sahip olmadığımız hiçbir şeyin bir anlamının olmadığı kanısı

---

<sup>176</sup> Jean Grainer, **Nietzsche**, Çev. Işık Ergüden, Ankara, Dost Yayınları, 2014, s.44.

içindeyiz. Bu ise bizi Üstinsan projesindeki gibi sanatsal yaratıcı kudret perspektifinin dışında konumlandırmaktadır.

Nietzsche'ye göre nihilizm kendisini, kimilerinin ahlak ideallerini muhafaza etmesiyle görünür kılar. Bu kimseler, bencil olmayı istediğini söyleyerek kendilerini inkâr ederler ve bunun üstünlüğüne inanırlar, istenci reddederler.<sup>177</sup> İstenci reddedilmesi, daha önce karşımıza Schopenhauer felsefesinde çıkmıştı. “İstenci reddedenler” ifadesiyle de Nietzsche'nin, özellikle Schopenhauer felsefesini işaret ettiğini düşünebiliriz.

Nietzsche açısından, Batı toplumunun inanç ideallerini yitirmiş olması, onu yeni bir değer arayışına sürüklememiş gibi görünmektedir. Çünkü Nietzsche, Batı toplumunun inanç ideallerinin yerine, inanç ideallerinin bir zamanlar dayattığı ahlak ideallerini muhafaza ettiğini iddia edecektir.

Nietzsche için nihilizm; yaşamı yâdsıma, var oluşu değersizleştirme teşebbüsüdür. Nihilizmin temel biçimlerini ise üç şekilde inceler; hınç, vicdan azabı ve çileci ideal. Nihilizmin tüm bu biçimleri intikam ruhunu içerir.<sup>178</sup> Hınç yoluyla “bu senin suçun”, vicdan azabıyla “bu benim suçum” ve bunların bir tür sentezinde yaşamı, tutkuları, bedeni, içgüdüleri yadsıyan çileci ideale sahip olan bilge, aziz tiplmesi açığa çıkar. Hınç, vicdan azabı ve çileci ideal nihilizmin üç etmeni olarak yaşamı yadsıyan, Sürü İnsanı'nın, Köle ruhluların, “zayıfların” ahlakı olarak hüküm sürer ve şimdiye değin tüm değerlendirmeler bu ahlakın perspektifinden yapılmış görünür. Bu yüzden nihilizmin aşılma şartı, yeni bir yorumlama, yeni bir değerlendirmeyi şart koşuyor olabilir. Yüzyıllar boyunca intikam ruhuyla hareket etmiş olan insanlık, Nietzsche tarafından intikam ruhunun sökülüp atılması girişimi olarak da okunabilir.

Gilles Deleuze'un (1925-1995) nihilizm söylemi hakkındaki görüşlerine baktığımızda ise (Nietzsche felsefesi bağlamında), nihilizmin ona göre yaşamın yadsınması ve değersizleştirildiği kadarıyla hiçlik değeri alması anlamına geldiğini görüyoruz. Bir kurgu ortaya konur ve buna göre yaşam bütünüyle gerçekdışı bir hale bürünür, görüşler dünyası olarak karşımıza çıkar ve bütün içerisinde bir hiçlik değeri

---

<sup>177</sup>A.e.,41

<sup>178</sup>Gilles Deleuze, **Nietzsche ve Felsefe**, Çev. Ferhat Taylan, İstanbul, Norgunk Yayınları, 2016, s.52.

alır. Bu kurgu öte dünya, duyu-üstü, Tanrı, öz, iyi, doğru aracılığıyla yaşamdan daha üstün olduğu fikrini geliştirir. Yaşamdan üstün olan değerler ise yaşamı olumsuzlar. Deleuze’a göre, nihilizmdeki “nihil” Güç İstenci’nin bir niteliğini olumsuzlama olarak ortaya koyar. Bu nedenle ona göre nihilizm şu anlama gelecektir; yaşamın hiçlik değeri alması, ona bu hiçlik değerini veren üstün değerlerin kurgusu ve kendisini bu değerlerle ortaya koyan hiçlik istenci. Deleuze, nihilizmin ikinci bir anlamının da olduğunu belirtir. Buna göre, nihilizm artık bir istenci değil, bir tepkiyi ifade eder. Üstün değerlere karşı tepki verilir, bu değerler inkâr edilir ve tüm geçerlilikleri iptal edilir. Bu nedenle artık yaşam değersizleştirilmemiş, üstün değerler değersizleştirilmiştir. İlk anlamda yaşam üstün değerlerin gözünden değersizleştiriliyordu. İkinci anlamda ise yaşamla baş başa kalınır, ancak bu hayat yine de değersizleştirilmiştir; değersizdir, anlam ve amaca sahip değildir. İlk anlamda öz, görünümün karşısında yer alıyordu, hayat ise görünüm olarak ele alınıyordu. İkinci anlamda ise öz inkâr edilir ve görünüm korunur. Her şey yalnızca görünümdür, bize kalan bu hayattır. Böylece Deleuze’a göre, ilk anlamda nihilizm, “olumsuz nihilizm”; ikinci anlamda ise “tepkisel nihilizmdir.”<sup>179</sup> Deleuze, tepkisel ve etkin kuvvetleri üç başlıkta ele alır: Tepkisel olanlar; 1- kısmi sınırlama ve uyumun faydacı kuvveti; 2- etkin kuvveti reddeden (zayıfların ve kölelerin zaferi); 3- kendini yadsıyan kuvvet (zayıfların ya da kölelerin hâkimiyeti). Buna paralel olarak etkin kuvvet; 1-egemen olan ve boyun eğdiren kuvvet; 2- yapabildiğinin sonuna kadar giden kuvvet; 3- farkı olumlayan, farkı bir haz ve olumlama biçimine sokan kuvvettir.<sup>180</sup>

Deleuze, acıma kavramıyla Nietzsche’nin “Tanrı öldü!” ve nihilizm söylemleri arasında bir ilişki olduğunu da belirtir. Nietzsche Tanrı’nın ölüm nedenini acımaya bağlar, Tanrı acıması yüzünden ölür. Deleuze’a göre, acıma aynı zamanda nihilizmin uygulaması olarak karşımıza çıkar. Çünkü acıma hiçliğe inandırır; “yoksulların, ıstırap çekenlerin, güçsüzlerin, küçüklerin nihai utkusunu ilan eder.” Hiçlik adı kullanılmaz onun yerine öte âlem, Tanrı, gerçek yaşam, Nirvana, selamet ve öte dünyadaki mutluluk gibi ifadeler yerleştirilir.<sup>181</sup>

---

<sup>179</sup>A.e.,180-181.

<sup>180</sup>A.e.,83.

<sup>181</sup>Gilles Deleuze, “Üstinsan Diyalektiğe Karşı”, **Cogito; Nietzsche Kayıp Bir Kıta**, Sayı:25, s.114.

Deleuze’a göre Nietzsche felsefesinin amacı, düşünme biçimimizi nihilizmin ve onun doğurduğu sonuçlardan arındırmaktır. Bu yeni düşünme biçimi beraberinde çeşitli dönüşümlere gebe olmalıdır. Uzun süredir hınç ve vicdan azabı terimleriyle hareket ediyoruz ve bu yüzden çileci ideal dışında herhangi bir idealimiz de olmadı. Yaşamı yargılamak için, onu suçlu, sorumlu ve hatalı bir yapıya indirgemek için, bilgiyi de yaşamın karşısına yerleştirdik. İstenci kötü bir şekle büründürdük. İstenci düzeltmeye, engellemeye, sınırlandırmaya hatta inkâr etmeye ve hepten ortadan kaldırmaya çalıştık. Nietzsche’ye göre filozoflar da bu hatayı devam ettirdi ve Schopenhauer bu eski anlayışı son sınırına dek götürdü ve istenç zindanından, *İksion*’un<sup>182</sup> çarkından bahsetti. Bu noktada Deleuze’a göre İstencin keşfinden acı çekmeyen, onu engellemeye çalışmayan tek kişi Nietzsche’dir. Nietzsche yeni bir düşünme biçimi olarak olumlu bir düşünceyi, yaşamı ve yaşamdaki istenci olumlayan, nihayetinde olumsuz olanı bütünüyle dışlayan bir düşünceye sahiptir. İşte bu Nietzsche felsefesindeki “neşeli” olandır ve trajik olanın gerçek anlamı da neşeli olmadır. Trajik olan çoklu olumluluk ve dinamik neşedir.<sup>183</sup>

Gianni Vattimo’ya göre ise Nietzsche’nin nihilizm söylemi üç yönde ele alınabilir: 1.Hristiyan ıktan kurtulma: Deccal, 2. Ahlaktan kurtulma: Ahlakdışı, 3. Nihilizmden kurtulma.<sup>184</sup> Nihilizmin indirgendiği bu üç yön ışığında Vattimo’nun yorumunu kısaca ele alabiliriz. Nietzsche “*Deccal; Hristiyanlığa Lanet*” adlı kitabında Hristiyan ahlak anlayışının eleştirisini ele alır. Ancak Nietzsche’nin Hristiyanlığa dair eleştirileri sadece bu eserle sınırlı değil, aksine hemen hemen tüm eserlerinde yer yer dile getirilir. Nietzsche, “*Güç İstenci*” adlı derlemede de Hristiyanlığın nihilizmin sebebi olduğunu ifade eder. Nietzsche’nin ahlaktan kurtulma girişiminin ise, doğrudan ahlak olgusuna yönelik olmadığı geleneksel ahlaka yönelik

<sup>182</sup>İksion: Yunan mitolojisinde İksion, evlenmek üzereyken eşinin babası ondan ağır hediyeler talep etmiştir. İksion ise onun kızıyla evlendiği takdirde istenilen hediyeleri getireceğini vaat eder. Ancak evlendikten sonra verdiği sözü tutmamıştır. Bu yüzden kayınpederiyle tartışır, bunun üzerine İksion barışmak için kayınpederini evine yemeğe davet eder. Fakat acımasız İksion kayınpederini ateşle dolu bir hendeğe atarak, diri diri yakar. Bu iğrenç cinayetten dolayı insanlarda Tanrılarda İksion’u affetmedi. Herkesin tepkisini alsa da İksion Baş Tanrı’nın gözüne girerek affedildi. Yalnız daha sonra İksion, Zeus’un eşi Hera’ya göz dikti ve bu olayın ardından Zeus, İksion’u cehenneme fırlattı. Onu yanan bir tekerleğe kuvvetli bağlarla bağladı. Sonsuz bir işkenceye mahkum etti. **Bkz:** Şefik Can, **Klasik Yunan Mitolojisi**, İstanbul, İnkilap Yayınları, t.y., s.44

<sup>183</sup>Deleuze, **Nietzsche ve Felsefe**, s.53-54

<sup>184</sup>Gianni Vattimo, **Nietzsche İle Diyalog**, Çev. Durdu Kundakçı, Ankara, Dost Kitapevi, 2005, s.34.

bir eleştiri olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü Nietzsche ahlakdışı olarak yorumlansa da, kendi erdemlerimizi keşfetmemiz, kendi erdemlerimizi yaratmamız gerektiğini belirtir. Yine de geleneksel ahlaktaki ahlak olgusu nihilizmin bir nedeni olarak ele alabiliriz. Nihilizmin üçüncü yönü ise nihilizmin kendisinden kurtulmadır. Başlangıçta bir gereklilik, bir tür aşama olarak ele alınabilecek olan nihilizm – çünkü bu yolla eski değerler yok edilir – daha sonra aşılması gerekli ve yeni değerlendirmelerin yapılması gerektiğini bize hatırlatır. Dolayısıyla Vattimo’nun bu indirgemesinin nihilizme dair yerinde bir yorum olduğu kanısındayız.

Kısaca özetlemek gerekirse; Nietzsche’nin nihilizm söyleminin ne ontolojik, ne epistemolojik bir çözümleme olduğunu söyleyebiliriz. Onun nihilizm söylemi, daha çok Etik bir çözümleme olarak “değer” söylemi çerçevesinde şekillenmiştir. Bu değer ise en yüksek değerler olarak ele alınan geleneksel ahlakın değer yargılarıyla, yeni yaratılacak olan değerlerin karşı karşıya gelmesidir. Nihilizm söylemi “Tanrının ölmesiyle” ve buna bağlı olarak tüm değer yargılarının anlamını yitirmiş olmasıyla gerçekleşen anlamsal boşluk duygusunu niteler. Bu açıdan da nihilizm Nietzsche’ye göre iki biçimde şekillenir; Pasif ve Aktif Nihilizm. Kişi, bu anlamsal boşluk duygusunu yaşadığında “her şey sahte” anlayışıyla yaşamda hiçbir değer bulamaz ve üretmez, bu Pasif Nihilizm’i ifade etmektedir. Eğer kişi geleneksel ahlakın değer yargılarını yıkmaya çalışmış ve hayatın “sahte” olduğunu düşüncesine de varmamışsa Aktif Nihilizm’i ifade ediyor demektir.

### 2.2.1. Nietzsche Nihilist midir?

Bu başlık altındaki temel iddiamız Nietzsche’nin nihilist olmadığı, nihilizmi savunmadığı yönünde olacaktır. Bu görüşü savunurken de Nietzsche’nin nihilist olduğunu ve buna karşı çıkan görüşleri bir arada vermeye gayret edeceğiz. Bu başlığı ele alma amacımız ise Nietzsche’nin kişisel olarak hangi tarafta durduğundan ziyade onun felsefesinin açıklığa kavuşturulmasıdır. Çünkü bizce nihilizmin karşısında bulunmuş bir filozofun, nihilist olarak savunulması, hem kendisine hem de filozofun felsefesine haksızlık olarak değerlendirilebilir. Zira daha önceki başlığımızda nihilizmin ne anlama geldiği açıklığa kavuştuysa ve Nietzsche için ne anlama geldiği hatırlanacak olursa, onu zaten bu tanımlamalardan ve ifadelerinden sonra nihilist olarak ele almamızın mümkün olmadığını görebiliriz. Şimdi Nietzsche felsefesinin

nihilizmi savunup savunmadığını çeşitli düşünürlerin görüşlerini ele alarak değerlendirelim.

Martin Heidegger (1889-1976), Nietzsche'nin nihilizm söylemini iki farklı anlamda kullanarak, bulanık bıraktığını ileri sürmektedir. Heidegger'e göre Nietzsche, nihilizmden en üstün değerler olarak görülen değerlerin değerden düşürülmesini anladığını belirtir. Ancak Nietzsche, aynı zamanda nihilizmi bu üstün değerlerin yeniden değerlendirmesi olarak onaylamaktadır. Bununla birlikte Nietzsche'nin nihilizmden yeni değerler ortaya koymayı anladığını da belirtir. Bu nedenle Heidegger, nihilizmin her zaman iki anlamı olduğunu savunur.<sup>185</sup> Heidegger'in bu nihilizm tanımlamaları Nietzsche'nin bir yönüyle nihilist, bir yönüyle de nihilist olmadığını savunuyor gibi görünmektedir. Ancak Heidegger'in savunduğu gibi yeni değerler koymanın nihilizmi değil, nihilizmi aşmayı nitelediğini düşünmekteyiz. Çünkü yeni değerler koymak ya da yeni değerlendirmeler yapmak nihilizme karşı alınan bir tavır gibi görünmektedir. Nietzsche, en üstün değerler olarak görülen geleneksel ahlakın değer yargılarının yıkıldığını savunarak nihilizmin açığa çıktığını ortaya koyar, böylece değer koymak nihilizmi aşma olarak düşünülebilir.

Buna karşın Gianni Vattimo (1936), Nietzsche'nin Avrupa'nın ilk nihilisti olduğunu savunur. Çünkü Nietzsche'nin nihilizmi en uç sonuçlarına kadar denediğini belirtir ama hemen ardından Nietzsche'nin nihilizmi aştığı ve onu ardında bıraktığı ölçüde nihilist olduğunu belirtir.<sup>186</sup> Buradan Vattimo'nun da Heidegger'e benzer bir yorum yaptığını, Nietzsche'nin "nihilizminin" bulanık kaldığını ama nihayetinde onun nihilist olduğunu belirttiğini düşünebiliriz. Nietzsche "kurgulanmış" değer yargılarının karşısında yer alarak ve onları yıkmak isteyerek nihilist bir kimse olarak karşımıza çıkıyor görünür ancak Nietzsche bu tavrıyla daha önce de bahsedildiği üzere pasif nihilizme değil, aktif nihilizme varır. Bunun yanı sıra Nietzsche'nin yeni değerler ve değerlendirmeler yaptığı kanısındayız. Bu değerlendirmeler onun felsefesindeki

<sup>185</sup>Martin Heidegger, **Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı**, Çev. Levent Özşar, Bursa, Asa Yayınları, 2001, s.24.

<sup>186</sup>Gianni Vattimo, **Nietzsche İle Diyalog**, Çev. Durdu Kundakçı, Ankara, Dost Yayınları, 2005, s.167.

belli başlı söylemlerle ilişkilidir. (Örneğin; Güç İstenci, Üst insan, Ebedi Tekerrür gibi) Bu nedenden dolayı Nietzsche'nin nihilist olmadığı kanısındayız.

Vattimo, aktif nihilizmin aynı zamanda pasif ve tepkisel olduğunu belirterek, aktif ve pasif nihilizmi bir tutar. Vattimo'ya göre, eğer aktif nihilizm, Güç İstenci'ni Platon'un "gerçek varlıklarının" yerini alacak yeni bir metafiziğe düşmek istemiyorsa, bu durum varlığın güçsüzleştirilmesi olarak yorumlanmalıdır.<sup>187</sup> Vattimo'nun aktif ve pasif nihilizmi bir ve tepkisel olarak ele alışının yanlış bir yorumlama olduğu kanısındayız. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi aktif ve pasif nihilizm arasında keskin bir ayrım söz konusudur. Vattimo'nin ikinci iddiasına dair ise şunu ifade edebiliriz; Nietzsche "varlık" kavramını güçsüzleştirmiş ancak bunun karşısına "Var oluş" kavramını çıkartarak, var oluşu güçlendirmeye çalışmıştır. Nietzsche'nin bunu yaparken nihilizmi onaylamadığını, aksine onun karşısında yer aldığını düşünebiliriz; çünkü Nietzsche için "Varlık" zaten nihilist perspektifin değer yargılarından birisidir. Varlık kavramı tıpkı Tanrı, öz, duyu-üstü, öte dünya gibi nihilist kavramlardan birisini niteler.

Deleuze ise nihilizmin iki anlamına işaret ederek, Nietzsche'nin aktif nihilist olduğunu ileri sürer. Deleuze, nihilizmdeki "nihil" teriminin, Güç İstenci'nin bir özelliği olarak olumsuzlamayı nitelediğini belirtir. Bu açıdan bakıldığında nihilizmin ilk anlamı yaşamın hiçlik değeri almasıdır. Yaşamın bu hiçliği "üstün değerlerin" kurgusuyla oluşur. Diğer anlamda ise nihilizm bir tepkiyi ifade eder. Bu tepki duyu-üstü dünyaya karşıdır. Artık yaşamın değil bu üstün değerlerin değersizleştirilmesi söz konusudur. Bu anlamda değersizleştirme, üstün değerlerin hiçliği anlamına gelir.<sup>188</sup> Deleuze'nin aktif nihilizm yorumuna karşın Nietzsche'nin yeni değerlendirmeler yaparak aktif nihilizmi de aştığı kanısında olduğumuzu daha önce de dile getirmiştik. Buna paralel olarak Nietzsche'nin nihilizmi aşan bir kimse olduğunu, Karl Jaspers (1883-1969) de dile getirmektedir.

Jaspers'e göre, Nietzsche nihilizmin en son şey olarak kabul edilmesini istemediği için nihilizmi aşan pozitif bir düşünür olarak karşımıza çıkar. Jaspers açısından, Nietzsche'nin daha sonraki felsefesinin tamamının nihilizmle mücadele

---

<sup>187</sup> A.e.,s. 174.

<sup>188</sup> Deleuze, **Nietzsche ve Felsefe**, s. 180-181.

eden, ona karşı olan bir felsefe olduğu açıktır. Jaspers, Nietzsche'nin nihilizmle olan mesafesini onun dünyayı yorumlayışında ve Edebi Tekerrür öğretisinde görebileceğimizi öne sürer.<sup>189</sup>

Raff Donelson'a göre ise Nietzsche'nin nihilist olduğu söylenemez. Çünkü Nietzsche'ye göre nihilizm tehlikeli olarak görüldü. Nihilizm patolojik olarak gösterilerek, mide bulantısına benzetildi. Ancak Nietzsche için nihilizm, nihilizmin aşılması için gerekli bir aşama olarak görüldü. Bu ise Nietzsche'nin nihilist olup olmadığına dair temel karışıklıkların nedenlerinden birisi olarak ele alınabilir.

Tüm bu Nietzsche felsefesine dair olan yorumlamaların dışında, Nietzsche'nin “*Güç İstenci*” adlı derlemede kendisini nihilist olarak ifade ettiği bir yer de mevcuttur. “Şimdiye kadar titizlikle ilerleyen bir nihilist olduğumu kendime ancak yakın zamanda itiraf ettim.”<sup>190</sup> Ancak Nietzsche'nin bu ifadesinden, onun bir zamanlar nihilist olduğunu kabul ettiğini anlamamız gerektiğini düşünmekteyiz. Bu noktada Abraham Wolf da (1876-1948) iddiamızı destekler niteliktedir ve Nietzsche'nin bu ifadeyle kendisini ayıplıyor gibi görüldüğünü söyler.<sup>191</sup> Bir diğer açıdan da aktif nihilizmi işaret etmiş olabilir. Bu ifade dışında Nietzsche felsefesinin nihilizme karşı olduğunu görebiliriz. Özellikle Nietzsche'nin Hristiyanlığa karşı sert eleştirileri ve Hristiyanlıkla nihilizmi bir tutmasını dikkate alırsak onun nihilist olmadığı sonucuna varabiliriz. Nitekim Nietzsche, “*Ahlakın Soykütüğü Üstüne*” adlı eserinde geleceğin insanına olan özlemini, anti Hristiyan, anti nihilist, put yıkıcı ve hiçliği karşı savaşacak kimse, ifadeleriyle dile getirir.<sup>192</sup> Yine “*Güç İstenci*” adlı derlemede Nietzsche, birçok noktada nihilizmi eleştirir. O ifadelerden birisi şu şekildedir; “Nihilizm kökleri tek bir yorumda yatar, o da Hristiyan ahlak yorumudur.” Aynı derlemede Nietzsche, nihilist olan kimsenin, eski alışkanlıkları takip ettiğini ve kendisine yeni bir otorite aradığını belirterek, nihilizmi eleştirir. Nietzsche, felsefeci nihilistin ise her şeyin anlamsız ve

<sup>189</sup>Karl Jaspers, **Nietzsche Nasıl Felsefe Yapıyordu?**, Çev. Murat Batmankaya, İstanbul, Alfa Yayınları, 2013, s.308.

<sup>190</sup>Nietzsche, **Güç İstenci**, s.38.

<sup>191</sup>Abraham Wolf, **Nietzsche'nin Felsefesi; The Philosophy of Nietzsche**, Çev. Hüseyin Subhi Erdem- Sebahattin Çevikbaş, İstanbul, Hikemiyat Yayınları, 2020, s.59.

<sup>192</sup>Friedrich Nietzsche, **On the Genealogy of Morality**, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 67.

boşuna olduğuna inandığını belirtir.<sup>193</sup> “*Deccal*” adlı eserinde ise “Nihilist ve Hristiyan: Bunlar uyaklı ve yalnızca uyaklı da değil” ifadelerini kullanarak, çokça eleştirmiş olduğu Hristiyanlıkla nihilizm arasındaki sıkı ilişkiyi belirtmek ister.<sup>194</sup>

Bu başlığı kısaca vurgulamak gerekirse; Nietzsche’nin günümüzde güncel bir filozof olduğunu ancak bu güncelliğinin iyi okunduğu anlamına gelmediğini düşünmekteyiz. Bunu gösteren yönlerden birisi de onun nihilist olduğuna dair olan genel kabuldür. Bu başlık altında Nietzsche’nin nihilist bir felsefe geliştirmedeğini, aksine buna karşı mücadele ettiğini göstermeye çalıştık. Nietzsche felsefesinin nihilist olmadığını savunduk, çünkü Nietzsche birçok metninde nihilist bir din olarak gördüğü Hristiyanlığı en sert biçimlerde eleştirmiştir. Aynı zamanda o nihilizmin ön göreceği gibi yaşamın anlamsız olduğunu düşünmemektedir. Yaşamda bir anlam ve değer yoksa bile onu yaratmamız gerektiğini savunur. Nietzsche’nin, şimdiye değin en yüksek değerler olarak görülen değerleri eleştirmesi ve yıkmaya çalışması akla onun bir nihilist olduğunu getirir ancak bizce Nietzsche sadece yıkıcı değil aynı zamanda yaratıcı bir filozoftur, zaten onun yıkması yaratma için bir ön koşul oluşturmaktadır.

### 2.2.2. Nihilizm Söyleminin Yaşamın Olumlanmasıyla İlişkisi

Nietzsche’ye göre nihilizm, köklerini Hristiyan ahlak yorumunda bulunmaktadır. Nietzsche perspektifinden, Hristiyanlığın duyu-üstü olarak ön plana çıkardığı öte dünya inancı, bu dünyanın görünüşler dünyasına indirgenmesine ve bu dünyanın yadsınmasına neden olmaktadır. Ancak Batı toplumunun Tanrıya ve öte dünyaya olan inancını yitirdiğini düşünen Nietzsche, Hristiyanlığın bu kez de “Her şey sahte” söylemiyle, bu dünyayı yadsıdığını belirtir. Sadece Hristiyanlık ahlak yorumuyla açıklanmayan nihilizm, söz konusu inanç yitiminden sonra eski ahlakın muhafaza edilerek devam ettirilmesini sağlayan düşünce ve ahlak inanışları olarak da açıklanabilmektedir. Çünkü Nietzsche’ye göre görünüşte öte dünyaya olan inanç kaybolmuş olsa da, duyu-üstünün yaratmış olduğu ahlak kendisini devam ettirir. Nihilizm daha genel bir ifadeyle geleneksel ahlak olarak ifade edilen, şu ana kadar yaratılmış olan ve üstün değerler olarak kabuledilen ahlakın artık geçerliliğini yitirmiş

<sup>193</sup>Nietzsche, **Güç İstenci**, s. 25-36-44.

<sup>194</sup> Nietzsche, **Deccal**, Çev. Oruç Aruoba, İstanbul, İthaki Yayınları, 2008, s. 92.

olması anlamına geliyordu. Nihilizmin kendi içinde bir yıkma ve yaratma eylemini barındırdığını belirtmiştik. Nietzsche'nin nihilizm söyleminin yaşamın onaylanmasıyla ilişkisi işte bu yaratma eylemiyle ilişkili olarak değerlendirilebilmektedir. Çünkü Nietzsche için nihilizm bir kriz olduğu kadar bir fırsatı da ifade eder. Bu fırsat en üstün değerler olarak ifade edilen geleneksel ahlakın dünyayı yorumlama biçiminin artık yıkılmış olmasını niteler. Böylece şimdiye kadar dünyanın değerini yorumlayış hep olumsuzken, şimdi olumlu olabilmektedir. Şimdi dünyayı yorumlama, onu ele alma biçimi ancak dünyayı olumlamada yani başka bir söylemle, dünyaya “Evet” diyebilme biçiminde gerçekleşebilir. Şimdiye değin yaşama karşı hep bir “Hayır” söylemi karşımıza çıkmaktaydı, fakat şimdütümacılarına rağmen – ki bu acılarda yaratım aşamasında itici güçlerdir – yaşama “Evet” diyebilme zamanıdır. Bu evet deyiş, insanın yazgıyı evetlemesi olarak, Nietzsche'nin de deyimiyle *Amor fati*'dir.

Yazgıyı evetleme düşüncesini, kadercilik olarak ele almamayı tercih etmekteyiz.. Zaten bu türden bir yaklaşım, Nietzsche felsefesine aykırı olurdu. Çünkü o sürekli bir yaratım ve kendini aşma çabasını onaylamaktadır. *Amor fati*, yazgın aracılığıyla yaşamını sevmeye, yaşamını onaylama girişimi olarak okunabilir. Şimdiye değin nihilist olan kişi, bir anlamda “kaderci” davranarak yaşamını belirleme özgürlüğü ve cesaretine sahip değildi. Şimdi ise nihilizm bir fırsat olarak değerlendirildiğinde, eski değerler yıkılabilir ve yeni değerlendirmeler yapılabilir durumdadır. Bu yeni değerlendirmelere evet deyiş, hem yaşamın olumlanması hem de *Amor fati* olarak okunabilir.

### 2.2.3. Nietzsche'de Dekadans Söylemi

Dekadans kavramı Fransızcada düşme, çökme anlamlarındaki “*Décadence*” sözcüğünden gelmekte olup ve Latince'de ise “*decadere*” ifadesi olarak öne çıkmaktadır.<sup>195</sup> Latince çözülme, bozulma, zayıflama anlamlarına gelen *decadere* fiilinden türetilen *décadence*, Fransızca çürüme, ahlaki çöküntü anlamında kullanılmıştır. Nietzsche'ye göre dekadans; anarşizm, öç alma duygusu, bütün acı

<sup>195</sup>Friedrich Nietzsche, *Deccal: Hristiyan lığa Lanet*, Çev. Ayça Kaya, İstanbul, Say Yayınları, 2008, s. 89.

çekenlere merhamet etme, tutkuları eleştirme, tolerans; hoşgörü, zayıflık duygularının aşırı anlam kazanması, kötümserlik, anlamsızlık, nihilizm anlamlarına gelir.<sup>196</sup> Nietzsche, dekadansı şu şekilde formüle eder: “İçgüdüsel olarak kendine zararlı olanı seçmek, çıkarsız güdülerin cazibesine kapılmak...” Nietzsche’ye göre dekadans kendi kendine şunu söyler: “Hiçbir şeyin değeri yok, yaşam beş para etmez.”<sup>197</sup>

Nietzsche açısından dekadans kavramı, yozluğu ifade etmekle birlikte, bu yozluk en çok “erdem” ve “Tanrısallığın” amaç edinildiği yerlerde karşımıza çıkmaktadır. Yozlaşma ise, bir türün, insanın kendi içgüdülerini kaybetmesi sonucunda, kendisine zararlı olanı tercih etmesine verilen isim olarak tanımlanır. Nietzsche’ye göre, insanlığın en yüksek değerleri ve en tepeye yerleştirdiği değerlendirmelerinin bütünü dekadans değerlerdir. Nietzsche, Güç İstenci’nin eksik olduğu yerde çöküşün olduğunu ve insanlığın en üstün değerler olarak kendisine hedef koyduğu değerlerin bu istençten yoksun olduğunu belirtir.<sup>198</sup>

Nietzsche dekadansın Yahudilik ve Hristiyanlık sayesinde güce ulaşmak için çaba sarf eden insan için, rahipçe bir tarz ve araç olduğunu belirtir. Bu tür insanların yaşamsal menfaatleri insanlığı hasta ederek, “iyi-kötü”, “doğru-yanlış” gibi kavramların hayat için tehlikeli bir biçimde tersyüz etmiştir.<sup>199</sup>

Nietzsche dekadansa dair yedi durum belirler;

- 1-Şüphencililiğin çöküşün bir sonucu olması,
- 2- Ahlakın yozlaşmasının çöküşün bir sonucu olması (istemenin zayıflığı),
- 3- Psikolojik ya da manevi iyileştirme çabasının çöküşü durduramaması,
- 4-Nihilizmin bir sebep değil çöküşün mantıki sonucu olması,
- 5- “İyi” ve “Kötü” insan sadece, dekadansın iki türü olması,
- 6- Sosyal sorunların, çöküşün bir sonucu olması ve

<sup>196</sup>Friedrich Nietzsche, **Kahin**, Çev. Sedat Umran, Ankara, Fol Yayınları, 2019, s. 31-32.

<sup>197</sup>Friedrich Nietzsche, **Putların Batışı: Ya Da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır**, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, İthaki Yayınları, 2005, s.86.

<sup>198</sup>Nietzsche, **Deccal: Hristiyan lığa Lanet**, Çev. Oruç Aruoba, İstanbul, İthaki Yayınları, 2008, s. 12-13.

<sup>199</sup>**A.e.**, s. 29.

7- Hastalıklar, özellikle sinir ve kafayı etkileyenler, güçlü doğaların eksikliğinin belirtileri olması.<sup>200</sup>

Dekadansın en yaygın tipleri ise şöyle sıralanmıştır; 1- Bitkinliğin olduğu yerde ilerleme düşüncesinden bahsedilmesi, Hristiyanlıkta olduğu gibi. 2- İstencin parçalanması, acı birliğin ortaya çıkışı, 3- Kişinin sebep ve etkiyi birbirine karıştırması; dini ahlaklılığın tamamı gibi, 4- Kişinin acı çekmeyeceği bir şey için çaba sarf etmesi, yaşamı hastalıklı bir yer olarak görme durumu.<sup>201</sup>

Nihilizmin kökleri Hristiyan ahlak yorumunda saklıydı ve nihilizm çöküşün mantiki sonucuydu. Dolayısıyla dekadans ve Hristiyan ahlakı arasında bir ilişkinin varlığından söz edebiliriz. Nitekim Nietzsche de Hristiyanlığın “yüksek tip” insan olan “güçlü” insana karşı savaş içerisinde olduğunu, bu tip insanın içgüdülerini yasakladığını ve bu kimseyi nefret edilen olarak yansıttığını belirtir. Nietzsche’ye göre, Hristiyanlık, “güçsüzlerin”, “düşmüşlerin”, “iyi yetişmemiş” olanların yanında durdu ve “güçlü” olanların, yaşamın içgüdülerini koruyanların karşıtlığından bir ideal yarattı. Hristiyanlık, en üstün değerlerin, günahkârlık, sapkınlık, ayartılma olduğunu öğretirken güçlü olanların akıllarını yozlaştırdı.<sup>202</sup>

Nietzsche açısından, Hristiyanlık acıma duygusunu yücelterek de dekadans bir ahlak olarak karşımıza çıkar. Bu depresif ve yaşam içgüdülerine düşman duygu, bizi hiçliğe inandırır. Ancak kimse buna hiçlik adını vermemektedir. Onun yerine “ahiret”, “Tanrı”, “hakiki yaşam”, “Nirvana”, günahattan kurtuluş, kutsanmışlık gibi isimler verildiği görülür. Bu isimlendirmelerin tümü yaşamı yadsıyıcı özelliğe sahiptir.<sup>203</sup>

Nietzsche dekadansın olduğu yeri ise şu şekilde ifade etmiştir; Güç İstenci’nin azaldığı yerde bir gerileme, bir dekadans vardır. Artık “zayıfların” bir Tanrısı gündemdedir ve bu “zayıflar” kendilerine zayıf yerine “iyi” adını verirler.<sup>204</sup> Demek ki dekadansın olduğu yer Güç İstenci’nin negatif boyutunu ifade eder. Bunu isteyenler ise zayıflar olarak nitelendirilen “iyilerdir.” Kendilerini iyi olarak tanımlayan dekadansların Güç İstenci’ni değil, gücü istediklerini düşünmekteyiz. Çünkü

<sup>200</sup>Friedrich Nietzsche, **The Will To Power**, New York, Random House, 1967, s. 26-27.

<sup>201</sup>Friedrich Nietzsche, **Güç İstenci**, Çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul, Say Yayınları, 2014, s.48-49.

<sup>202</sup>Nietzsche, **Deccal**, s. 11.

<sup>203</sup>A.e., s. 13.

<sup>204</sup>A.e., s. 21.

kendilerini iyi olarak tanımlayarak kendilerinden olmayanları, “güçlüleri” kötü olarak tanımlarlar. Dekadans kendisini iyi, hakikat, ahlaklı, merhametli olarak ifade ederek tüm insanlık içerisinde en önemli insan tipi olarak ortaya koyar. Bu önemliliği; gücü, belli türden bir iktidarı istemesinden kaynaklanıyor gibi gözükür.

Nietzsche’ye göre acıma; dekadans, yozlaşmış olanların erdemidir. Bu nedenle o, acıyanları kınadığını söyler.<sup>205</sup> Acıma duygusu, Nietzsche felsefesinde Güç İstenci’ni azaltıcı, bir enerji yitimi, daha az sağlıklı hissetme durumu olarak değerlendirilebilir. Acıma duygusu ve buna bağlı olarak merhamet duygusu Hristiyanlığın köle ahlakının bir yansıması olarak karşımıza çıkar. Acıma, “Güçlülerin”, “zayıflar” karşısındaki üstünlüğünün alaşağı edilmek istenmesi ve köle ahlakına sahip olanların efendi ahlakına sahip olanlardan daha üstün olma çabasıdır.

Nietzsche’ye göre, Tanrıyı da yaşamın karşıtı, yaşamın yargılanışı olarak kavrayan ahlak anlayışları mevcuttur ve bu anlayışlar yaşamın bir değer yargısıdır. Peki, ne tür bir yaşamın? Bu değer yargısı; çökmekte olan, zayıflamış, yorgun, yargılanmış bir yaşamın değer yargısıdır. Nietzsche, ahlakın kendisine değin böylesine dekadans bir özelliğe sahip olduğunu vurgular. Son olarak ise Schopenhauer felsefesinde bu izleri görürüz. Çünkü Schopenhauer felsefesi “yaşama istencinin olumsuzlanması” olarak, “Yok ol!” buyruğunu ortaya koyar.<sup>206</sup> Demek ki dekadans olan, Tanrıyı yaşam karşıtı bir kutup olarak, yaşamın bir yargılanması olarak karşımıza çıkarıyor ya da Schopenhauer felsefesinde olduğu gibi yaşama istenci reddediliyor.

Dekadans kişinin içgüdüleri rayından çıkmıştır, bu yüzden de yeni bir denge arayışında akli devreye sokarak, mantığı ahlaki buyruk kisvesi altında kullanır ve akli despotça bir biçime dönüştürür. Bu çözüm dekadansın “tepkili” bir kimse olmasını engellemez. Çünkü dekadans bu yolla, istencin güçsüz düşmesine, tutkuların dışlanmasına yol açar; acılı anıları sürekli zihninde bir döngü halinde taşır. Onun güdülenmeleri intikam istencinden kaynaklanır. Çünkü acı çeken kişi, intikamı bir derman olarak kullanır. Onlar, “ben haklıyım” dediklerinde “intikamım alındı” der gibidirler. Öyleyse zayıf olanlar dekadans yoluyla tüm insanlığı hasta etmeyi, bunu

<sup>205</sup>Friedrich Nietzsche, **Ecce Homo**, Translation by Duncan Large, Oxford, Oxford University Press, 2007, p.12.

<sup>206</sup>Nietzsche, **Putların Batışı**, s.37.

güçlülere bulaştırmayı nasıl başardılar? Bunu gerçekleştirmenin birçok yolu mevcuttu ancak en temelde eğitimin denetlenmesini kullandılar. İnsan ahlakını “iyileştirme” maskesi altında dekadans pedagojisi esasında insanı evcilleştirmeye çalışır; buna koşut olarak insanın enerjik ve tutkulu doğasını, çalışkan, uslu ve vasat Sürü İnsanı’na dönüştürmeye çalıştılar. Bu sistematik evcilleştirme görevini din adamı kasti kendisine şiar edindi. Bu kast günah ideolojisiyle tüm psikolojik araç gereçlere sahip oldu. Böylece insan kendi ve başkalarına karşısında zayıf, zararsız kılınmış, aşağılanmaya ve vasatlığa batmış, kendi zayıflığının farkında olan kişi, “günahkâr” olmuştur; işte arzulanan tip budur.<sup>207</sup>

Bu başlığı kısaca özetlememiz gerekirse; Dekadans söyleminin yozlaşma, çöküntü, ahlaki çürüme gibi anlamlara geldiğini gördük. Dekadans’ın aynı zamanda Güç İstenciyle de ilişkili olduğunu, Güç İstenci’nin negatif boyutunu nitelediğini belirttik. Çünkü dekadans kimse diğerlerini “evcilleştirmeye” ve bu yolla “hasta” etmeye çalışan kimsedir. Nietzsche’ye göre ise dekadans tipin en genel biçimi rahiplerde şekillenir. İnsanı iyileştireceği vaadiyle gelen rahip onun içgüdüleri ve arzularıyla mücadele ederek, insanları hasta eder. Bu hastalık, çürüme ve yozlaşma dekadansın en genel çerçevesini nitelediğini belirtebiliriz.

### 2.3. Nietzsche’de “Tanrı Öldü” Söylemi

Nietzsche “*Böyle Dedi Zerdüşt*” adlı eserinde “Ben yalnızca dans etmesini bilen bir Tanrı’ya inanmalıyım.” İfadesini kullanır. Nietzsche için dans eden Tanrı, yaşamın içindeki dansla hareket eden, yaşamı bir dans olarak gören ve olumlayan bir anlayışı işaret ediyor gibidir. Nietzsche ancak yeryüzünü olumlayan bir Tanrıya inanabileceğini söyleyerek, geleneksel dinlerin Tanrısının karşısında konumlanır. Çünkü geleneksel dinlerin Tanrısı Nietzsche açısından yaşamın ve yaşamdaki dansın düşmanıdır. Bu yüzden de Tanrı “ölmelidir”. Onun yerine “dans” edebilen bir Üstinsan doğmalıdır.

Batı düşüncesinde Tanrının ölümünü ilan eden Nietzsche bu söylem aracılığıyla insan bedenine yer açmak ister gibidir.<sup>208</sup> Çünkü Nietzsche öncesidüşünce

<sup>207</sup>Jean Granier, **Nietzsche**, Çev. Işık Ergüden, Ankara, Dost Yayınları, 2014, s. 36-37.

<sup>208</sup>Elif Daldeniz, “Zerdüşt: Tiksinti Duymayan İnsan”, **Cogito, Nietzsche: Kayıp Bir Kıta**, İstanbul, 2007, s.253.

dünyası ve geleneksel ahlak ağırlıklı olarak beden yerine ruhu ön plana çıkartmış, bedeni hor görmüştür. Ruh sonsuz, değişmeyen, hakiki olanı simgelerken; beden fani olan, oluşa ve çürümeye tabi olan, hakiki olanın karşıtı ve düşmanı olarak anlaşılmıştır. Ruhun sembolize ettiği hakikat öte dünya ve onun kurucusu olarak görülen “Tanrı” söylemi aracılığıyla kurulmuştur. Nietzsche ise ruhun simgelediği Tanrı düşüncesi yerine insan bedenine yer açarak “Tanrı öldü” söylemini geliştirmiş, gözükmemektedir.

Nietzsche, “*Ecce Homo*” adlı eserinde, “*nosce te ipsum*” (*Gnothi seathon*) yani “kendini tanı” sözünü eleştirir. Bu sözün bizi yokluğa götürdüğünü belirtir.<sup>209</sup> Delphi tapınağında yazılı olan bu sözün Sokrates ile birlikte felsefe dünyasında yer tutması, yeni bir tür felsefeyi, ahlaksal olanın sorgulanmasını gündeme getirdi. Böylece en yüce “ödev” kendini tanımak bu yolla “hakikati” kavramak, ona ulaşmak olarak düşünülebilir. Bu çerçevede Nietzsche için değişmeyen, oluşa tabi olmayan, evrensel kurallar, ödev, tinsel olan ve hakikat söylemleri “kendini tanı” gibi söylemlerin “kurnazca” işlendiği sözde ahlaksal kurgular olarak düzenlenir. *Nosce te ipsum*’da bu kurnazca kurgulardan birisi olarak düşünülmüştür. “Kendini tanı=Hakikatı tanı= Kendini yadsı” formülünü beraberinde getirdiği şekilde yorumlanabilir. Çünkü kendini tanımanın ardında saklı olan, değişmez bir hakikat fikri saklı duruyor. Eğer değişmez bir hakikat içimizde saklıysa ve biz bunu “anımsarsak” tüm ahlaksal yaşayış biçimimizi bu kurallara göre şekillendirebiliriz. Bu ise kendi kurallarını yaratacak özgür tinli insan yerine “ödevlere” göre yaşayacak Sürü İnsanı’nın yolunu belirlemek anlamına gelir. Platon ve Sokrates felsefesinin sadece bir nüansını gösteren kendini tanı sözü ve buna bağlı olarak geliştirilen “hakikat” söyleminin son bulduğunu iddia eden Nietzsche, “Tanrı öldü” ilanını gerçekleştirir. Duyu-üstüne olan inanın son bulduğunu savunan Nietzsche açısından artık Tanrı ölmüştür, yerine Üstinsan yaşamalıdır. Bu çerçevede “Tanrı öldü” söyleminin birinci anlamının Platonculuğun “ters yüz edilmesi” girişimi olduğunu düşünmekteyiz. Bir kurgusal duyu-üstü dünya yerine gerçek olan bu dünyanın olumlanması olarak, Tanrı’nın artık öldüğü dile getirilmiştir. Çünkü şimdiye değin en üstün değerler olarak

---

<sup>209</sup>Nietzsche, *Ecce Homo*, s.31.

görülen geleneksel ahlak Platonculukla başlayan duyu-üstü ahlaka yaslanıyordu, bu inancın son bulması ona bağlı olan “Tanrısında” son bulması olarak okunabilir.

Nietzsche’nin “Tanrı öldü” söyleminin serüvenini özetlediğini düşündüğümüz şu pasajlara bakabiliriz, “*Hakiki Dünya’nın Sonunda Bir Masal Oluşu*”:

“1. Hakiki dünya bilge, dindar, erdemli kişi için ulaşılabilir – kendisi o dünyanın içinde yaşar, kendisi o dünyadır. (Bu fikrin en eski biçimi, görece akıllıca, basit, ikna edici. ‘Ben, Platon, hakikatin kendisiyim’ cümlesinin yeniden yazılmış hali).

2. Hakiki dünya, şimdi ulaşamaz, ama bilge, dindar, erdemli kişiye vaad edilmiştir (‘tövbe eden günahkara’) (Fikrin gelişmesi: daha inceltilmiş, daha kuşkulu, daha akıl almaz, -kadınlaşmıştır, Hristiyanlaşmıştır...)

3. Hakiki dünya, ulaşamaz, kanıtlanamaz, vaad edilemez, ama şimdiden bir avuntu, bir yükümlülük, bir buyruk olarak düşünülmüştür. (Aslında yine aynı güneş, ama sisin ve kuşkunun arasında ışıldıyor; fikir yüceltilmiştir, solgun, kuzeyli, Königsbergli olmuştur).

4. Hakiki dünya – ulaşamaz? En azından ulaşılmadı. Ulaşılmadığı için bilinmiyor da. Dolayısıyla avutucu, kurtarıcı, yükümleyici de değil: bilinmeyen bir şey bizi neye yükümleyebilir ki? ( Sabah griliği. Akıl ilk esneyişi. Pozitivizmin horoz ötüşü).

5. ‘Hakiki dünya’ – artık hiçbir şeye yaramayan, daha fazla yükümleyici bile olmayan bir fikir, - yararsız, gereksizleşmiş bir fikir, dolayısıyla çürütülmüş bir fikir: ortadan kaldıralım onu! (Günüşü; kahvaltı; sağduyunun ve neşenin geri gelişi; Platon’un utançtan kızarması; tüm özgür tinlilerin şeytani gürültüsü).

6. Hakiki dünyayı ortadan kaldırdık: hangi dünya kaldı geriye? Belki görünüş dünyası?... Ama olamaz! Hakiki dünya ile birlikte bu görünüş dünyasını da ortadan kaldırdık! (Öğlen; gölgenin en kısa düştüğü an; en uzun yanılgısının sonu; insanlığın doruk noktası; INCIPIT ZARATUSTRA!).<sup>210</sup>

Yukarıdaki altı maddeden oluşmuş pasajlar, hakiki dünya olarak ifade edilen duyu-üstünün serüvenini özetler niteliktedir. Birinci pasaj, “bilge”, “dindar”, “erdemli” kişilerin oluşturdukları duyu-üstü dünyaya işaret eder. Nietzsche, bu duyu-üstü dünyanın en eski köklerini ise Platon felsefesinde bulur. İkinci pasajda, artık hakiki dünyanın ulaşamaz olduğu ancak vaat edilebilir olduğu, artık Hristiyanlık aracılığıyla gündemde olduğu açıklanmıştır. Üçüncü pasajda, hakiki dünya artık

<sup>210</sup>Incipit Zaratustra; Zerdüş başlıyor. Nietzsche, **Putların Batışı**, s. 31-32.

ulaşılamaz, kanıtlanamazdır ancak bir buyruk haline gelmiştir. Bunun en önemli savunucusu ise Königsberli gönderme ile Kant işaret edilmek istenmiştir. Kant'ın bilgiye çekmiş olduğu sınır, duyu-üstü bilgiye çekilen bir sınır olarak karşımıza çıkmıştır. Kant ile birlikte duyu-üstü bilinemeyen, kanıtlanamayan bir yer olsa da yine de varlığı reddedilmemiş, buyruklar aracılığıyla hakiki dünya varsayılmaya devam etmiştir. Dördüncü pasajda, Pozitivizm düşüncesinin gündeme gelişiyle artık olgular gerçek olarak ele alınmış ve bu nedenle de hakiki dünyanın olmadığı, ulaşılmadığı içinde bilinmediği, çürütüldüğu dile getirilmek istenmiştir. Beşinci pasajda, özgür tinlilerin gelişiyle beraber ve belki de Nietzsche felsefesiyle birlikte hakiki dünyaya olan inanç terk edilmiş, duyu-üstünün bir “masal” olduğu anlaşılmıştır. Platonculuk yıkılmıştır, bu yüzden “Platon'un utançtan kızarması” ibaresi kullanılmıştır ve son pasaj olan altıncı pasaj ise, nihilizm ve onun ardından gelecek olan Üstinsan'a işaret ediyor olduğu düşünülebilir. Çünkü hakiki dünya ile birlikte bu dünyayı da ortadan kaldırdık, deniliyor. Hakiki dünyaya ait değerler yıkılınca büyük bir boşluk duygusu, değerlerin yıkımıyla karşılaşırız. Bu ise bizi nihilizm aşamasından geçmeye mecbur bırakır gibidir. Ancak Nietzsche pasajı şöyle bitirir: “**INCIPIT ZARATHUSTRA!**” yani “Zerdüşt başlıyor.” Bu ifade bize Nietzsche'nin kendi eseri olan “*Böyle Dedi Zerdüşt*” de geçen Zerdüşt karakteriyle Üstinsan'ın gelişini müjdelemesini hatırlatıyor. Bu pasajlar yani “*Hakiki Dünyanın Sonunda Bir Masal Oluşu*” duyu-üstüne olan inanışın nasıl başladığını ve nasıl sonlandığını açıklıyor. Bu çerçevede duyu-üstünün sonlanmasını “Tanrının ölümlü” olarak değerlendirmekteyiz. Çünkü bir Tanrı'ya bağlanan değer yargılarının tümünün bir tür aldatmaca olduğunu anlamamız gerektiği belirtilmek isteniyor gibidir.

Nietzsche “*Ahlakın Soykütüğu Üstüne*” adlı eserinde ise şöyle der: “Duygunun aynı mantığı çerçevesinde tüm pesimist dinlerde hiçliğin adı Tanrıdır.”<sup>211</sup> Bu tek cümlede Nietzsche söz konusu dinlerin iki yönünü vurguluyor gibidir; birincisi pesimist ikincisi ise nihilist olmalarıdır. Nietzsche bu iki bağlamı Tanrıyla ilişkilendirmektedir. Tanrının adı bu dinlerde karşımıza pesimizm ve nihilizm olarak çıkar. Yani bu tarz dinlerde Tanrıdan her bahsedildiğinde aslında yaşamın inkârı,

<sup>211</sup>Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğu Üzerine*, Çev. Aslı Yarbaş, İzmir, İlya Yayınları, 2008, s. 143.

yaşamın yaşanmaya değer olmadığı, bir görünüş ve aldatmaca olduğu ve yaşamın acılar, sefaletlerden ibaret olduğu akla gelecektir. Bize göre Nietzsche'nin yukarıdaki bu cümlesi (bu çerçevede) "Tanrı öldü" söyleminin başka bir anlamı olarak yorumlanabilir. Tanrı bizatihi pesimist ve nihilist olan dinler tarafından kurban edilmiş olarak karşımıza çıkıyor.

Nietzsche; "birlik", "nedensellik", "töz" gibi kavramların artık çöktüğünü düşünür. Jean Grainer'e göre Nietzsche, öznenin her türlü psikik faaliyetin kurucusu olduğu fikrini reddeder. Nietzsche böylece, özneyi reddederek "**Cogito**"dan "**res cogitans**"(düşünen şey) sonucu çıkartan Kartezyen akli parçalar.<sup>212</sup> Nietzsche'nin Üstinsan projesi, insanın batması, kurban edilmesi, Üstinsan'a giden bir köprü olmasını öngörüyordu. Böylece özne olarak insan, ya da düşünen ben, töz olarak ben olan özne, batması gerekli bir özne olarak görülmüştür. Bu yolla eğer özne parçalanacaksa ve yerine Üstinsan geçecekse, bu Tanrıyı öldürme girişimi olarak yorumlanabilir. Çünkü Tanrı daha öncesinde töz, birlik ve nedensellik ilkeleriyle kurulmuş, Kartezyen akıl yoluyla da Tanrının varlığı düşünen ben olan öznenin garantörü konumuna getirilmiştir. Ancak bu garantör öznenin parçalanması yoluyla doğrudan ortadan kaldırılmış gözüküyor. Eğer bir öznenin bahsedemiyorsak artık onun garantörü olan bir Tanrıdan ve onun dayandığı töz gibi kavramlardan da bahsedemez oluruz.

Rahip, Tanrı adına yaşamı, doğayı, yaşama istencini kendisine düşman olarak kavrar, yaşamı düşman ilan eder, Tanrıyı, dünyayı kötüleme aracı olarak, öte dünya "yalanının" formülü haline getirilmesi olarak kullanır. Bu, Tanrıda hiçbir, hiçlik istencinin Tanrısallaştırılmasıdır. Rahip böylece Tanrının adını kötüye kullanmaktadır: "Tanrının egemenliği" gibi söylemlerle kendi çıkarını korumak için tüm edimlerine "Tanrının iradesi" adını verir.<sup>213</sup> Tanrının rahip düşünce biçimiyle araçsallaştırılması "Tanrı öldü!" söyleminin farklı bir anlamını içerdiğini düşünebiliriz. Çünkü bu yolla rahip, Tanrıyı hiçleştirir, hiçlik istencine indirger. Tanrı, rahibin kendi çıkarları uğruna harcanır. Tanrının egemenliği, rahibin egemenliğine

---

<sup>212</sup>Granier, **Nietzsche**, s.59.

<sup>213</sup>Deleuze, **Nietzsche ve Felsefe**, s. 156.

dönüşür, Tanrı'nın iradesi, rahibin iradesinin tekeline girer, bu yolla rahip, köle ahlakını yönetir.

Nietzsche'ye göre Tanrı, merhametten dolayı öldü. Çünkü merhamet nihilizmin pratiği olarak görülür. Merhamet hiçliğe inandırır. Ancak buna hiçlik değil; öte dünya, Tanrı, hakiki hayat, Nirvana, kurtuluş, kutsanmışlık denir. Bunların tümü de yaşam düşmanı değerlerdir.<sup>214</sup> Merhamet duygusu acıma duygusuyla ilişki olarak ele alınmıştı ve merhamet duyan, acıma içerisinde olan bir “Tanrı” Güç İstenci enerjisini kaybederek “ölür.”

Museviliğin Tanrısı ise oğlunu kendi şahsında öldürür. Onda nefretten acı çeken sevgi dolu bir Tanrı yaratır. Musevi bilinç, Tanrıyı oğlu aracılığıyla Musevi öncüllerden azade eder. Tanrı'yı öldürerek, kendi Tanrı'sını herkes için, kozmopolit, evrensel bir Tanrı haline getirmeye çalışır. Bu Tanrının ölümünün yeni bir anlamıdır. Çarmıhta ölen eski Tanrı, yeni Tanrı olarak ortaya çıkar. Yetim olarak doğduğu için kendi imgesinde bir baba yaratır. Sevgi doludur ancak bu sevgi hâlâ tepkisel tipi simgeler. Tanrının ölümünün bir diğer anlamı da burada saklı olarak görülebilir; Baba ölür, oğul bize yeni bir Tanrı verir. Oğul bize sevgi dolu olmamızı, nefretten kaçınmak için tepkisel olmamız gerektiğini söyler. Kindar öncüllerden ayrılmış ve sevgi dolu gibi gözükse de bu öncüller, hıncı vicdan azabı yoluna kanalize edecektir.<sup>215</sup>

Bu başlığı kısaca vurgulamak gerekirse; Nietzsche'nin “Tanrı öldü” söylemi Platonculuğun “tersine çevrilmesi” anlamına geldiğini belirttik. Platoncu felsefenin ve Nietzsche'ye göre “halkın Platonculuğu” olan Hristiyanlığın değer yargılarının yaratmış olduğu ölçütlerin son bulmuş olması, Tanrının ölümü anlamına gelmekteydi. Yaşama düşman bir Tanrı yine “Tanrı öldü” söyleminin anlamlarından birisidir. Bunun yerine Nietzsche yaşamı onaylayan “dans” edebilen bir Tanrıyı yeğler. Kantçı söylemler olan “ödev”, “buyruk”, “kendinde şey”, “numen” gibi kavramların anlamını yitirmesi yine “Tanrı öldü” söylemiyle ilişkili olarak değerlendirildi.

---

<sup>214</sup>A.e.,s.183.

<sup>215</sup>A.e.,s.187.

### 2.3.1. Sokrates ve Platon Felsefelerinin “Tanrının Ölümüyle” OlanBağlantısı

Nietzsche’ye göre Sokrates içgüdülerle savaşmış ve bunun yerine usçuluğu yerleştirmişti. Sokrates’in içgüdülerini küçümsemesi, sanatı da küçümsemesine yol açmış olarak görülür. Nietzsche’ye göre Sokrates’in bu tavrı Euripides dışında Platon’u da etkilemiştir.<sup>216</sup> Platon, sanatı taklidin taklidi olarak görerek kendi devletinden sanatçıları dışlamış, sanata mesafeli yaklaşmıştı. Ancak Nietzsche felsefesi açısından baktığımızda sanatın dışlanması sadece Platon’un idealar teorisinin bir gerekliliği olarak ele alınamaz görünmektedir. Çünkü sanat içgüdülerle ilişkili olarak ele alınmış ve içgüdülerin dışlanması sanatın da dışlanması olarak sonuçlanmıştır. Sokratesle başlayan ve Platonla devam eden sanatın saf dışı bırakılması içgüdülerle savaşma, beden yerine ruhun tarafında yer alma girişimi olarak düşünülebilir. Bu çerçevede sanatın dışlanmasını iki açıdan ele alabiliriz; birincisi sanat, idelerin taklidinin taklidi; ikincisi, sanatın içgüdülerle ilişkisi. Her iki yönde “duyu-üstü” değerler olarak karşımıza çıkar. Çünkü ideler, hakikatler olarak bu dünyanın inkârıyken, içgüdülerle savaşma ise bedenle, bu dünyayla savaşmanın anlamlarını kapsar görünürler. İşte bu noktada Nietzsche felsefesi açısından, Sokratesçi-Platoncu felsefenin işaret ettiği duyu-üstü dünyanın artık bir anlam ifade etmediğini düşünebiliriz. Bunun ise “Tanrı öldü” söyleminin temel anlamlarından birisiyle ilişkili olduğunu düşünmekteyiz.

Nietzsche’ye göre, yaşam üzerine neredeyse tüm zamanlarda bilgiler hep aynı yargıyı savunmuşlardır; yaşam yaşanmaya değmez. Yaşama karşı hep kuşku dolu, keder dolu, yaşama karşı direnmeyle doluydular. Sokrates bile şöyle demişti: “yaşamak – uzun süre hasta olmak demek...” Nietzsche, Sokrates’in bile yaşamdan bıktığını belirtir. Sokrates’i ve Platon’u yıkılış semptomları olarak görür, yani Yunan dokusunun çözümleri olarak, anti Yunan olarak.<sup>217</sup> Sokratesçi ve Platoncu bu bilgelik anlayışının yaratmış olduğu yaşam düşmanlığı Nietzsche felsefesiyle aracılığıyla ters yüz edilmeye çalışılır. Bu yaşam düşmanlığı “Tanrıyı” ayakta tutmaya, dolayısıyla duyu-üstünü hakikat olarak görmeye neden oluyordu. Ancak

<sup>216</sup>Friedrich Nietzsche, **Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans**, Çev. Mahmure Kahraman, İstanbul, Say Yayınları, 2011, s. 28-29.

<sup>217</sup>Nietzsche, **Putların Batışı**, s.18-19.

Nietzsche açısından bakıldığında bu tür felsefe ve bilgeliklerin artık sonunun geldiğini düşündüğünü görmekteyiz. Bu bağlamda Sokrates/Platon felsefelerinin Nietzsche açısından yıkılması “Tanrı öldü” söyleminin ikinci anlamı olarak ele alınabilir.

Sokrates’in “akıl=erdem=mutluluk” formülünü Helen kültürünün karşıtı olarak ele alan Nietzsche, bu formülasyonda içgüdülerle savaşı görür. İnsan akıl ve erdem yoluyla kendi birey olma çabasından koparılmış gözükmektedir. Çünkü içgüdülerine sırt çevirmiş, akli ve onda saklı olduğu varsayılan “evrensel” kuralları ön plana çıkartmıştır. Nietzsche bu formülasyonun arzulara karşı bir savaş olduğunu belirtir. Akıl perspektifinden hareket edilmesi şu anlama geliyordu: “İçgüdülere, bilinmeyene verilen her taviz, aşağı çeker.” Nietzsche, Sokrates’in ve Hristiyan ahlakının bir yanlış anlama olduğunu, bir tür hastalık olduğunu belirtir. Üstelik bu hastalıklı durumu dekadans olarak görür, çünkü içgüdülerle savaşmak, yaşamla savaşmak anlamına gelmektedir. Oysa Nietzsche açısından mutluluk içgüdülerle eşittir.<sup>218</sup>

Felsefenin akla olan inanç serüveninde “varlığı algılamamıza engel olan bir görünüş bir hile arandı” ve Nietzsche, bu hilenin duyusallıkta olduğuna karar kıldıklarını belirtir. Duyuların hilesi bizi hakiki dünya karşısında yanıltıyor, diye düşündüler ve ahlak da bunun üzerine inşa edildi; ahlak duyusallığın yalanından kurtulmak olarak görüldü. Ahlak yaşama hayır demek olarak düşünüldü. Bu yüzden bedene olan inanç da bir kenara atıldı. Oysa Nietzsche açısından hakiki dünya “görünür” dünya üzerine eklenmiş bir yalan olarak görülür.<sup>219</sup> Sokratesçi, Platoncu felsefeyle başlayan aklın yüceltilmesi, duyuların ve bedenin “hilebaz” olarak görülmesi felsefe dünyasında etkili olmuş gözükmektedir. Nietzsche felsefesinden bakıldığında “Tanrının ölümü” işte bu akıl perspektifli yaklaşımın sona ermesi olarak düşünülebilir.

---

<sup>218</sup>A.e.,s. 20-24.

<sup>219</sup>A.e.,s. 25-26.

### 2.3.2. Kant Felsefesi; “Kendinde Şey Olarak Numen”in “Tanrının Ölümüyle” Olan Bağlantısı

Nietzsche, Kant’ın “erdem”, “ödev”, “kendinde iyi” gibi söylemlerinin hayali olduğunu dile getirir. Nietzsche’ye göre oysaki yaşam için ayakta kalma, gelişme tam tersini ister. Yaşam, herkesin kendi erdemini, kendi buyruğunu keşfetmesini ister. Nietzsche, Kant’ın kesin buyruklarını hayat açısından ölümcül bir etki olacak denli tehlikeli bulmuştur.<sup>220</sup> Kant’ın bize bir anlamda neyi yapmamız ve neyi yapmamamız gerektiğinin buyruklarını dayattığı kanısındayız. “-melisin” onun için ahlak kuralının vazgeçilmezi olarak görünür. Kilise de Tanrısal buyruklara itaat etme anlamında “melisin” ifadesini şiar edinir. Kant’ın “akılsal” buyruklarıyla, kilisenin Tanrısal buyrukları arasında belirgin bir ortaklığın göze çarptığını düşünmekteyiz. Bu ortaklık kendi erdemlerine sahip olmama, kendi ahlaksal buyruklarını geliştirmeme istenci olarak yorumlanabilir. Bu “kendinde iyi” söyleminin Tanrının ölümünün birinci anlamı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Nietzsche’ye göre “Tanrı öldü” söylemi, tüm bu en yüksek değerler olarak ifade edilen değerlendirmelerin hükmünün sona ermesi anlamına geliyordu.

“Kendinde şey” öz-görünüş, numen-fenomen ayrımını beraberinde getiren bir söylem olarak ele alınabilir. Bu bakımdan Kant’ın “Kendinde şey” söyleminin nitelediği numen kavramı, Batı Metafizik geleneğinin öz-görünüş ayrımı çizgisini takip ediyor görünür. Nietzsche açısından Hristiyanlığın söylemleri bir masaldan ibarettir. Tıpkı Hristiyan söylemleri gibi “kendinde şey” olarak numen ve buna benzer ifadeler de hayali söylemler olarak okunabilir. Nitekim Nietzsche’ye göre Hristiyanlığın safi hayali nedenleri, “Tanrı”, “ruh”, “ben”, “tin”, “özgür istenç” “özgür olmayan”; safi hayali etkileri, “günah”, “kurtuluş”, “inayet”, “ceza”, “günahların affı”; hayali varlıkları, “Tanrı”, “tinler”, “ruhlar”; hayali psikoloji, “pişmanlık”, “vicdan azabı”, “şeytanın ayartması”, “Tanrının yakınlığı”; hayali erekbilim olarak, “Tanrının krallığı”, “kıyamet”, “ebedi yaşamdır.”<sup>221</sup> Tıpkı Hristiyanlığın bu hayali söylemleri gibi Kant’ın “kendinde şey” ifadesi de bir “hayali” ifade olarak okunabilir ve bu ifadenin “Tanrının ölümüyle” olan ilişkisi yorumlanabilir. Kant’ın “kendinde şeyi”

---

<sup>220</sup>Nietzsche, **Deccal**, s.18.

<sup>221</sup>A.e.,s.22.

varlıkların ardında saklı olan hakikati niteleyen ve öz-görünüş ikiliğini yaratan düşünce çizgisinin bir devamı olarak ele alınabilir. Kendinde şey varlıkların ardında saklı olan gerçekliği, başka bir deyişle görünüşün ardında saklı olan özü ifade eder. Nietzsche ise bu öz-görünüş ayrımı yoluyla yeryüzünün anlamının hiçleştirildiğini düşünür, çünkü bu yolla yeryüzü görünüş konumuna indirgenir. Nietzsche öz-görünüş ayrımının yaratmış olduğu yanılsamayı bir masal olarak görmüştür ve bu “masalın” ise artık sonlandığını düşünmüştür. Bu bağlamda kendinde şeyin bir masal olarak sonlanması, kendinde şey aracılığıyla yapılan öz-görünüş ayrımının bağlı olduğu Tanrı düşüncesini de yıkmıştır. Bu nedenle de kendinde şey düşüncesinin ve buna bağlı göndermelerin çökmesi “Tanrının ölümü” ile sonuçlanır.

Nietzsche, “*Deccal*” adlı yapıtında; “Bir Tanrının düşüşü: Tanrının kendi başına şey oluşu...” ifadesini kullanır.<sup>222</sup> Bu ifadeyle Nietzsche’nin hem Hristiyanlık inancının Tanrısına hem de Kant’ın “kendinde şey” ifadesine göndermede bulunduğu kanısındayız. Kendi başına ele alınan bir Tanrı, “kendinde şey” olarak ulaşılamaz olarak düşünülebilir. Feneomenal olmayan bir “Tanrı”, görünmeyen bir Tanrı, kendinde şey olarak bir Tanrıyı niteler gibidir. Tanrı sadece yaratıcı olarak değil, Hristiyan ve Batı metafizik anlayışının hakikat nosyonu olarak da okunabilir. Bu bağlamda Tanrının “çöküşü”, hakikat söyleminin çöküşüdür. Zaten Tanrının ölümünün anlamlarından birisinin de bu olduğunu ifade etmiştik. Bu çerçevede Kant’ın “Kendinde şey” olarak numen kavramının “Tanrı öldü” ifadesinin anlamlarından birisini içerdiğini düşünmekteyiz. Çünkü “Kendinde şey” olarak duyuyüstü söylemlerin, bu eski değerlerin değerlendirme biçiminin çöküşü Tanrının ölümü olarak ele alınabilir.

### 2.3.3. Aydınlanma Çağı ve “Tanrı’nın Ölümü”

Aydınlanma çağında öznenin akıl eksenli kurulumu, “*Cogito*”ya dair Nietzsche eleştirisiyle karşı karşıya kalır. Descartes’in töz kanıtlama uğraşı, yerini düşünen bir “Ben”e bırakmıştır. Nietzsche, Descartes’in bu noktada dilin kurbanı olduğu görüşündedir; “Düşünce varsa ‘düşünen’ bir şey de olmalıdır demek, her edimin ardında eyleyen bir özne varsayan dilbilgisel alışkanlığımıza özgü bir ifade

---

<sup>222</sup>A.e.,s.25-26.

biçimidir.” Nietzsche açısından, birlik, töz, nedensellik gibi dayanaklardan yoksun kalan “özne” kavramı çökmüştür.<sup>223</sup> Nietzsche, Aydınlanma çağıının “akıl” söyleminin yerine de “içgüdü” söylemini yerleştirir. İtkiler olarak ifade edilen ve Nietzsche’nin içgüdü adını verdiği bu söylem daha sonra Psikanalizmde karşımıza çıkacak. İçgüdü söyleminin değerlerinden birisi, insanın özne olarak akıl çerçevesinde hareket etmediği, “bilinçdışı” bazı itkilerle davrandığını ortaya koymasındır. Nietzsche Cogito’nun çöken öznesinin yerine insanı değil, “Üstinsan” yerleştirecektir. Zaten Üstinsan, Tanrının ölümünden sonra ortaya çıkan değerler boşluğunu kapatacak olan kimse(ler)idi. Demek ki Cogito’nun çözülüşü Nietzsche tarafından iki şekilde yeniden değerlendiriliyor; 1- Düşünen ben olarak akılsal özne yerine, içgüdüleriyle hareket eden özne, 2- Özne olarak insan yerine, Üstinsan.

Aydınlanma aklının “ikiliklerinin” - örneğin Kartezyen felsefenin “Özne-nesne” ikiliği, yer kaplayan-düşünen töz ayrımı- keskinliği “iyi-kötü” gibi ahlaksal değerlendirmelerin de birbirinden keskin bir biçimde ayrıldığı düşüncesini pekiştirdiği kanaatindeyiz. Peki, bu ikilikler neyi ifade etmektedir? Nietzsche felsefesi bağlamında ele alacak olursak bu ikilikler, dilsel bir yanılgıyı ifade etmektedir. Nietzsche felsefesinin Hegelci “diyalektik”, kavramların “akışkanlığı” bakışını da onayladığını düşünmekteyiz. Bu akışkanlık saf karanlık ve saf aydınlık olmayacağı gibi, mutlak anlamda iyi ve mutlak anlamda kötünün olmadığını da ifade eder. Nietzsche felsefesi de hem dilsel bir değerlendirmeye hem de ahlaksal yorumlamayla iyi-kötü gibi birbirinden tamamen kopuk ikiliklere yer vermiyor görünüyor. Bizce Nietzsche ahlaksal yorumlama olarak da bu ikiliği reddetti, çünkü iyi-kötü keskinliği “zayıfların” “güçlüler” karşısında “uydurduğu” bir ayırımdı. Bu keskin ayırımla iyi kendisini kötünün karşısında konumlandırıyor, gücü bu yolla elde etmeye çalışıyordu. İşte bu noktanın Tanrının ölümüyle bir ilişkisinin olduğu kanaatindeyiz. Çünkü Nietzsche’ye göre Aydınlanma çağıının akıl çözümlemesi ve öznesi çözülmüştür ve en üstün değerler olarak ifade edilen “zayıfların” ahlakı da -yukarıdaki bağlamda- son bulmuştur. Duyu-üstüne ve Tanrıya dayanan bu ahlakın sonu, Tanrının ölümü olarak yorumlanabilir.

---

<sup>223</sup>Granier, **Nietzsche**, s. 59.

Nietzsche Aydınlanma'nın aklının doğaya karşı tavrını şu şekilde açıklamıştır:

“Bugün doğaya karşı tüm duruşumuz kötü taşkınlık, makineler ve tekniker – ve mühendis- icatçılığın yardımıyla doğaya tecavüz ediyoruz; Tanrıya demek istiyorum, nedenselliğin büyük ağ dokusunun ardındaki herhangi bir sözüm ona amaç – ve ahlak örümceğine karşı tüm duruşumuz kötü taşkınlık – aynı on birinci Ludwig ile yaptığı savaşta cesur Karl'ın dediği gibi :’*je combats universelle araignée*’”,<sup>224</sup> diyebiliriz-; kötü taşkınlık *kendimize* karşı duruşumuz, çünkü hiçbir hayvanda yapmayacağımız şekilde kendimizle deney yapıyoruz ve neşeli ve meraklı bir şekilde canlı canlı ruhumuzu kesip açıyoruz: ruhun ‘sağlığından’ hâlâ bize ne?”

225

Yukarıdaki pasaj bize, insanın doğaya karşı savaşı, ona üstün olma çabası ve bilgiyi bu yolla elde etme isteği, teknik aracılığıyla en üst seviyelere çıkardığını düşündürmektedir. Doğayı teknik aracılığıyla bir kadavra gibi ölçüp biçen insan aklı, bu yolla Tanrıyı ve değer yargılarını da kendisiyle birlikte yok eder. Bu bağlamda “Tanrının öldürüldüğü” gerçeğiyle karşı karşıya kaldığımızı düşünebiliriz.

#### 2.3.4. “Tanrı’nın Ölümünün” Yaşamın Olumlanmasıyla İlişkisi

Nietzsche’ye göre tüm eski ahlakçılar, tutkuları öldürmeli, diye anlaşıyorlardı. Örneğin Yeni Ahit’te cinsellik bağlamında, “gözün sürçmene neden oluyorsa koparıp at onu” ifadesi yer alır. Nietzsche, hiçbir Hristiyan’ın bu buyruğa uymadığını dile getiriyor ve artık diş ağrısı çektiğimizde, dişimizi çeken doktorlara güvenmediğimizi de belirtiyor. Nietzsche, kilisenin tutkuları koparıp atma yolunu seçtiğini ve bu nedenle de tutkularla savaşmanın yaşamla savaşmak olduğunu belirtir. Hristiyanlık bu bağlamda yaşam düşmanı olarak görülmektedir.<sup>226</sup> Bu noktada kiliseye, Hristiyanlığa, duyu-üstüne olan inancın son bulduğunu düşünen Nietzsche, “Tanrı öldü” ilanını gerçekleştirir. Dolayısıyla yaşam düşmanı olan Hristiyanlık karşıtı olmak ve bu yolda “Tanrının öldüğünü” ilan etmek, tutkuların, yaşamın tarafında olmak, yaşamı olumlamak anlamında okunabilir.

Nietzsche, yaşam karşıtı olanların, doğa karşıtı ahlak olduğunu, içgüdülerle savaştığını ve bugüne değin hep bu tür bir ahlakın vaaz edilmiş olduğunu ileri sürer.

<sup>224</sup>Evrensellere karşı savaşım.

<sup>225</sup>Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü üstüne*, Çev. Aslı Yarbaş, İzmir, İlya Yayınları, 2008, s.119-120.

<sup>226</sup>Nietzsche, *Putların Batışı*, s. 33-34.

“Tanrı kalbinizin içini bilir” demenin, yaşamın en yüksek arzularına hayır demek olduğunu, Tanrının yaşamın düşmanı anlamına geldiğini belirtir. Nietzsche’ye göre “Tanrının krallığının” başladığı yerde, yaşam sona erer.<sup>227</sup> Tanrı’nın krallığı yaşam düşmanı olarak görülür, çünkü bu Hristiyanlık Tanrısıdır ve Hristiyanlığın Tanrısı içgüdülere, arzulara ve tutkulara, dolayısıyla yaşama düşmandır.

Nietzsche “Tanrı öldü” söylemiyle, ilk büyük özgürleşmemizin gerçekleştiğini savunur. Çünkü böylece varlığımız hiç kimse için sorumlu kılınamayacak, var olmak bir ilk nedene bağlanamayacak, bir bilinç ya da tin ile bağdaştırılamayacaktır. Nietzsche bunu oluşun masumiyeti olarak kavrar ve Tanrı kavramını kendisine değin varoluşa karşı en büyük itiraz olarak algılamaktadır. Bu nedenle de Tanrıyı yadsıdığını, Tanrıya karşı sorumlulukları kabul etmediğini belirterek, bu yolla dünyayı kurtardığını savunur.<sup>228</sup> Ahlak ve değer yargıları bir Tanrı üzerinden işlediği vakit yaşam sürekli yargılanan, yok olması gerekli bir yanılsama olarak algılanmıştır. Tanrı insana bir sorumluluk, ceza ve ödül değer yargıları veren, kendi erdemini kendisi bulması yerine ona “yapmalısın” şeklinde buyruklarla yaklaşan bir değer yargısıydı. “Tanrı öldü” söyleminin ise Nietzsche açısından şimdi bu değer yargılarının bir Tanrıya bağlanmasından kurtulma, ilk defa özgür olma ve yaşamı olumlama olarak ele alındığını düşünebiliriz.

#### 2.4. Nietzsche Felsefesinde İnsan Tipleri

| TİP | TİPİN ÇEŞİDİ                  | MEKANİZMA                                            | İLKE                 | ÜRÜN           | GÜÇ İSTENCİNİN NİTELİĞİ |
|-----|-------------------------------|------------------------------------------------------|----------------------|----------------|-------------------------|
|     | <i>Düş</i> ve <i>esriklik</i> | Yaşamın uyarıcıları, Güç İstencinin tetikleyicileri. | Apollon ve Dionysos. | <i>Sanatçı</i> | OLUMLAMA                |

<sup>227</sup> A.e.,s.36.

<sup>228</sup> A.e.,s. 48.

|                                                                                                                         |                                                                                                           |                                                                                                                                                    |                                                                                       |                                                                                        |  |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------|--|
| <i>Etkin tip:</i><br>Efendi (etkin kuvvetler tepkisel kuvvetlere galip gelirler, tepkisel kuvvetler hareket ettirilir). | <i>Bilinç:</i><br>Tepkisel kuvvetlerin uyarımlar üzerinde tekrar-etkide bulunduğu tepkisel aygıt sistemi. | İz ve uyarımın birbirinden ayrılması (izler belleğinin bastırılması).                                                                              | Unutma yetisi (düzenleyici ilke olarak).                                              | <i>Soylu</i>                                                                           |  |
|                                                                                                                         | <i>Kültür:</i><br>Tepkisel kuvvetlerin terbiye edildiği cinsil etkinlik.                                  | Şiddet mekanizması; acının dışsal anlamı; borçlu-alacaklı ilişkisinin yaratılması; sorumluluk-suç.                                                 | Bellek yetisi: Söz belleği (ereksel ilke olarak).                                     | <i>Egemen birey, yasa koyucu.</i>                                                      |  |
|                                                                                                                         | Hınç.                                                                                                     | Tipolojik özellik: <i>Yer değiştirme</i> (tepkisel kuvvetlerin yer değiştirmesi).<br>Tipolojik özellik: <i>Ters çevrim</i> (değerlerin veya kuvvet | İz belleği: İz belleğinin yüzeye çıkması: uyarımın izle karışması.<br>İLK KURGU: Ters | Hiçbir şeyi sonuna vardırılmayan insan.<br><br>Sürekli suçlayan kişi.<br><br>(≠ Soylu) |  |

|                                                                                                                                            |                               |                                                                                                                                                                  |                                                                                     |                                                                                                                     |              |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------|
|                                                                                                                                            |                               | ilişkilerinin ters çevrilmesi).                                                                                                                                  | çevrilmiş imgenin tepkisel yansıması.                                               |                                                                                                                     |              |
| <i>Tepkisel tip:</i><br>Köle (tepkisel kuvvetler etkin kuvvetlere galip gelirler; daha büyük bir kuvvet oluşturmaksızın zafer kazanırlar). | Vicdan azabı (İçselleştirme). | Tipolojik özellik: <i>Ters dönme</i> (gücün içselleştirilmesi)<br>Tipolojik özellik: <i>Yön değiştirme</i> (hıncın yön değiştirmesiyle acının içselleştirilmesi) | İKİNCİ KURGU: Borcun tepkisel yansıması; kültürden faydalanma ve sürülerin oluşumu. | Acısını arttıran insan.<br><br>Suçlu insan: acının içsel anlamı, sorumluluk-suçluluk<br><br>Evcilleştirilmiş insan. | OLUMSUZLA MA |
|                                                                                                                                            | Çileci ideal.                 | Vicdan azabı ve hıncı çekilebilir kılma araçları.<br><br>Hiçlik istencinin ifadesi.                                                                              | ÜÇÜNCÜ KURGU: Bir öte dünyanın konumlanması.                                        | (≠Yasakoyucu)<br><br>Çileci insan.<br><br>(≠ Sanatçı)                                                               |              |

Deleuze'un oluşturduğu yukarıdaki tabloya göre<sup>229</sup> Nietzsche, insanı temelde iki tip olarak ele almaktadır. Bunlar etkin tip olarak "Efendi ahlakı" ve tepkisel tip olarak "Köle ahlakıdır". Etkin tip; Apolloncu ve Dionysosçu olarak sırasıyla düş ve esrikliği simgeler. Bu yüzden sanatçı, trajik olandır. Yaşamı olumlayan Etkin tip, Güç İstenci'nin olumlu yönüyle hareket eder. "İz belleğinin bastırılması" ise kanımızca tarihsel olanın bellekten silinmesi, başka bir deyişle, geleneksel ahlakla kurulu

<sup>229</sup>Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s.179.

değerlerin bellekten silinmesidir. Etkin tip, soylu ve egemen birey olarak yasa koyucu olandır. Tepkisel tip ise, üç biçimde ele alınmıştır; Hınç, vicdan azabı ve çileci ideal olarak. Hınç, ters çevrime, yer değiştirmeye birlikte yol alır. Ters çevrim ya da yer değiştirme Etkin tipin değerlerini ters çevirme olarak yorumlanabilir. Vicdan azabındaki ters dönme ya da yön değiştirmeyi ise hınç ile başlayan Musevi rahip değerinin, Hristiyan vicdan azabı değeriyle yer değiştirmesi olarak yorumlamaktayız. Tepkisel tip vicdan azabı ya da hıncın çekilebilir olma araçlarını oluşturur. Onun istenci hiçlik istencidir. İz belleğinin yüzeye çıkması ise Etkin tipin tarihsel belleği unutmak istemesinin tersi olarak bu söz konusu tarihsel belleği canlandırma, bellekte tutma anlamına geliyor olabilir. Buna karşılık tepkisel tip ise, Sürü İnsanı'dır ve bir öte dünya hayali içerisinde yaşamını sürdürmektedir. O, hiçbir şeyi sonuna vardırılmayan, sürekli suçlayan, soylu olmayan, acısını arttıran, suçlu insandır. Bu suçluluk acının içselleştirilmesi, sorumluluk duygusuyla ilişkilidir. Dolayısıyla o, Köle ahlakına sahip olduğu için yasa koyucu olamaz. Tepkisel tip, çilecidir ve sanatçı olmayandır.

#### 2.4.1. Sürü İnsanı

Nietzsche, insanlar arasında bir ayrım gördü ve bu nedenle de eşitlik fikrine oldukça uzaktı. Aynı zamanda eşitlik arzusunda “zayıfların” “güçlüleri” kendi seviyelerine çekme arzusunu görüyordu. Nietzsche’ye göre eşitlik arzusu ya kişinin başkalarını kendi seviyesine çekerek küçültmesi ya da kendisini başkalarının seviyesine çıkartması olarak belirir.<sup>230</sup> İşte bu eşitlik arzusuna en çok Sürü İnsanı’nda karşılaşıyoruz. Çünkü Sürü İnsanı Nietzsche için zayıf olanları temsil eder ve zayıf olanlarda daha güçlü olmak için efendi ahlakına sahip olanlarla eşit olduğunu iddia edecektir.

Nietzsche’ye göre, geleneksel ahlak “saf tinsellik” yoluyla insanın sinir gücünü zedelemiştir. Çünkü bu tinsellik, bedeni aşağılamasını, bedene acı vermesini, insanın kendisini aşağılamasını öğretiyor.<sup>231</sup> Köle ahlakına sahip olan Sürü İnsanı bu

<sup>230</sup>Friedrich Nietzsche, **İnsan Çoğul ve Tek Başına**, Çev. Kenan Sarılioğlu, Ankara, Fol Yayınları, 2019, s.14.

<sup>231</sup>Friedrich Nietzsche, **Tan Kızılığı**, Çev. Hüseyin Salihoğlu-Ümit Özdağ, İstanbul, İmge Kitabevi, 2007, s. 40.

geleneksel ahlakın diliyle konuşmaya başlar; kendisini, yaşamını ve bedenini aşağı görür. Bu nedenle Nietzsche bu tip insana “zayıf” insan adını da verecektir.

Nietzsche’ye göre kanılar, tutsaklığı ifade eder. Aynı şekilde inanç da, inanan olmak da bağımlılık anlamına gelir. Bu tür insan kendisine bir amaç koyamaz ve kendisinden hareketle bir amaç bulamaz. İnanan kimse araçsallaşır, birileri tarafından yönlendirilir, kullanılır ve en nihayetinde buna ihtiyaç duyar hale gelir. Her türden inanç, kendi olmama, kendine yabancılaşma olarak ifade edilir.<sup>232</sup> Bu türden insan “Sürü İnsanı” olarak görülebilir. Çünkü “Sürü İnsanı” Nietzsche’nin deyiimiyle “deve” olarak sembolize edilir. “Deve” kendi değerlerine sahip değildir. Kendi amacı ve kendi kimliği yoktur. Sürü İnsanı bir yük hayvanıdır. Geleneksel ahlak değerlerini sırtına yüklemiş ve bunun ağırlığı altında ezilmiştir. Bu değerlere inanan bir kimsedir. Sürü İnsanı böylece “*Böyle Dedi Zerdüş*” adlı eserde belirtildiği üzere ruhun üç değişiminin ilk aşamasıdır.

Nietzsche açısından Hristiyan ahlakı, yaşamı zehirler, yalanlar, yadsır ve bedeni küçümseyerek insanın günah kavramı aracılığıyla alçaltılması ve kendi kendisini lanetlemesine neden olur.<sup>233</sup> Sürü İnsanı’nın da Hristiyan ahlak anlayışını ya doğrudan ya da dolaylı olarak takip ettiğini düşünebiliriz. Sürü insanı geleneksel ahlakın değerleriyle yüklendiği için o da yaşamı ve bedeni aşağılar, reddeder ve küçümser.

Sürü insanı Nietzsche metinlerinde “bağlı tinli” olarak da ifade edilmektedir. Ona göre bağlı tinliler nedenlerden değil, alışkanlıklardan alır tavrını, örneğin bir dinin içinde doğmuştur, Hristiyanlık gibi, bu dini doğrudan kabul etmiştir, dinler arasında herhangi bir seçim yapmamıştır.<sup>234</sup> Bağlı tinlilerin, değer yargıları, ahlakı da tüm seçimleri gibi bir tür seçimsizliktir. Alışkanlıklardan hareketle davranırlar ve hiçbir sorgulama yapmadan verili değerleri devralıp, korurlar.

Nietzsche’ye göre bağlı tinliler dört tür şeyin doğru olduğunu söylerler;

“Birincisi: kalıcılığı olan tüm şeyler doğrudur; ikincisi: bizi rahatsız etmeyen her şey doğrudur; üçüncüsü: bize yararı dokunan her şey

<sup>232</sup>Nietzsche, **Deccal**, s. 80-81.

<sup>233</sup>**A.e.**,s.84.

<sup>234</sup>Friedrich Nietzsche, **İnsanca, Pek İnsanca 1**, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, İthaki Yayınları, 2007, s. 192.

doğrudur; dördüncüsü: uğruna kurban verdiğimiz her şey doğrudur.”<sup>235</sup>

Sürü insanı olan bağlı tinlilerin birinci ilkesine göre kalıcı olan şeyler, evrenselleri, değişmeyen, dolayısıyla oluşu dışlayan bir özelliğe işaret eder. Bağlı tinliler kalıcılığı arzular; çünkü değişimden ve belirsizlikten korkar. Oysa Nietzsche açısından yaşam oluş halinde olan büyük bir mücadele halidir. Bağlı tinlilerin ikinci ve üçüncü ilkeleri tamamen kendi çıkarlarına yönelik yargılardır. Doğruluk, artık bağlı tinlilerin yorumuna göre belirlenmiştir. Dördüncü ilke ise, uğruna kurban verilen şeyler, şimdiye değin en üstün değerler olarak ifade edilen, duyu-üstü alanın varlığıyla ilişkilendirilebilir. Duyu-üstü uğruna bu dünya her yönüyle kurban edilmiş, hiçleştirilmiştir.

Nietzsche’ye göre Sürü İnsanı, köle ahlakı bağlamında bir tür yarar ahlakına sahiptir. Köle ahlakına sahip olanlar güçlü olanların erdemlerine alışık değildirler. Kuşku ve güvensiz davranan köle ahlakı, güçlü olanların mutluluğunu sahici bulmaz. Bu yüzden de acı çekenin acısını kolaylaştırmak için acımayı, yardımseverliği, alçakgönüllülüğü över. Çünkü Nietzsche’ye göre bunlar, varlığın baskısına dayanmak için yararlı özelliklerdir. Bu yüzden Sürü İnsanı’nın ahlakı aslında bir yarar ahlakıdır.<sup>236</sup> Sürü İnsanı’nın yardımseverliği, alçakgönüllülüğü, acıması, dostluğu, duygudaşlığı “iyi” oluşundan değil, acıyı bastırma istencinden hareketle açığa çıkıyor görünür. “İyi” olarak lanse edilen erdemleri, bir maske olarak önümüzde durmaktadır. Sürünün “iyi” olan erdemleri, acıdan kurtulma aracı olarak bir tür araç olarak kullanılmaktadır.

Nietzsche’ye göre, tüm zamanlarda insanları “iyileştirmek” ahlak ile ilişkilendirilmiştir. Bu tıpkı vahşi bir hayvanın evcilleştirilmesine benzer, insan da terbiye edilmeye çalışılmıştır ve bu terbiye sürecine iyileştirme adı verilmiştir. Ancak bu iyileştirme süreci tıpkı hayvanat bahçesindeki hayvanların tutsak olması, depresif, korku dolu, zayıflatılmış olması gibi insan üzerinde zayıflatıcı bir etkiye sebep oldu. İnsan kafese konulmuş bir “günahkâra” çevrilmiştir. Nietzsche, insanın bu yolla hasta,

<sup>235</sup>A.e.,s. 195.

<sup>236</sup>Friedrich Nietzsche, **Beyond Good and Evil**, Translation by Judith Norman, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p.155-156.

zavallı, kendine karşı kötü davranan, yaşam dürtülerine karşı nefretle yaklaşan, güçlü ve mutlu olan her şeye kuşkuyla yaklaşan tuhaf bir yaratığa çevrildiğini savunur. Ona göre, bu ise Hristiyanlığın evcilleştirme projesidir; kilise insanı zayıflattı, hastalandırdı ama iyileştirdiğini söyledi.<sup>237</sup> Sürü İnsanı'nın bu Hristiyanca değer yargılarıyla yaşadığını düşünebiliriz. Hristiyanlığın ya da geleneksel ahlakın değer yargılarıyla yaşayan Sürü İnsanı erdemle, ahlakla, iyileşme ile günahkâr olma ile yaşamsal olan tüm içgüdülere karşı çıkmış olmaktadır. Sürü İnsanı bu yolla iyileşeceğini zannediyormuş gibi görünse de, aslında Nietzsche açısından bakıldığında daha da hastalıklı, hatta garip bir yaratığa dönüşmüş olduğunu da belirtmek gerekir.

Köle ahlakına sahip olan Sürü İnsanı “kötülerden” farklı olmayı ister, bu yüzden kimseye zarar vermeyen, saldırmayan, karşılık vermeyen, intikamı Tanrıya bırakan, sabırlı olanlar, aşağılananlar, adiller olarak yaşamdan pek bir şey beklemeyen kimsedir. Nietzsche'ye göre bu Sürü İnsanı'nın “yeterince gücümüz olmadığı için hiçbir şey yapmazsak iyi olur” anlamına gelir.<sup>238</sup> Köle ahlakı, kendisinin karşıtı olarak “kötü” olanı icat ederek, kendisini iyi olarak tasarlar. İyi ve adil olduğunu, düşmanından intikam almamayı salık verir ama bir yandan da intikamı Tanrıya bırakır. Aslında intikam almak ister ama intikam alacak gücü yoktur, bu yüzden umudunu Tanrıya bağlar. Dolayısıyla o, “düşmanını seven” kimse değildir, çünkü bunun aksine o, kendisine bir düşman yaratır, hınç duyar. Nietzsche bu konuya dair şunları dile getirmiştir:

“Ve intikam almayan bilinçsizliğe iyilik; korkakça alçaklığa ‘tevazu’; nefret edilenlerin boyun eğmelerine ‘itaat’(yani boyun eğmeyi emrettiğini söyledikleri birisine karşı – adına Tanrı diyorlar). Gücsüzün saldırgan olmayan hali, zengini olduğu korkaklığı, kapıda-dikilmesi, zorunlu bekleyişi burada iyi olan ‘sabır’ ismine kavuşuyor, belki de erdem diyorlar; intikam almamak, intikam-almak-istememek, belki de af ismine kavuşuyorlar (‘çünkü onlar ne yaptıklarını bilmiyorlar – sadece biz biliyoruz onların ne yaptıklarını’). Üstelik ‘düşmana sevgi’den bahsediliyor – ve bu yapılırken terleniyor.”<sup>239</sup>

<sup>237</sup>Nietzsche, **Putların Batışı**, s.50.

<sup>238</sup>Nietzsche, **On The Genealogy of Morality**, p.53.

<sup>239</sup>Nietzsche, **Ahlakın Soykütüğü Üstüne**, s.46.

Nietzsche, “*Böyle Dedi Zerdüşt*”te ise ruhun üç başkalaşımından bahsetmektedir. Bunlar ruhun deve, devenin aslan ve aslanın da çocuk olmasıdır. Ruhun “deve” oluşunun, Sürü İnsanı’nı ifade ettiği kanısındayız. Çünkü Zerdüşt, ruhun deve oluşu hakkında şunları söylemektedir; “Saygılı, dayanıklı ve kuvvetli bir ruhun ağır yükleri vardır: ağırı ve en ağırı özler onun kuvveti.” Sürü İnsanı geleneksel değerlere “saygılıdır.” Ruhu geleneksel değerleri yüklenmek için dayanıklı ve kuvvetlidir. Ancak onun kuvveti tüm bu geleneksel ahlak değerlerini yüklenmeyi özler, bu değerler altında da ezilir. Sürü insanının deve oluşu bundandır ve bir deve gibi en ağır yükleri yüklenir, bu açıdan kendi değer yargıları bulunmamaktadır. Zerdüşt devam eder: “Yoksa: Bilgi palamutlarıyla ve otlarıyla beslenmek ve hakikat aşkına ruh açlığı çekmek mi?” Bilgi palamutları geleneksel ahlakın hakikat söylemiyle ilişkili olabilir ki Zerdüşt devamında “hakikat aşkına ruh açlığı çekmek” söylemini kullanmıştır. Bu yüzden Sürü insanının geleneksel ahlakın hakikat idealini paylaştığı sonucu çıkartılabilir. Zerdüşt devamında şöyle der: “Yoksa: Hasta olmak ve geçmiş olsun demeye gelenleri geri çevirmek ve isteklerini hiçbir zaman ıstımeyen sağırlarla dostluk kurmak mı?” Sürü İnsanı’nın “hasta” oluşu fizyolojik değil, ruhsal yönüne işaret eder. Onu iyileştirmek isteyen “sağlıklıları” ise geri çevirir bu hasta kişi ve kendi istekleriyle ilgilenmeyen kimselerle dostluk kurar. Zerdüşt nihayetinde şöyle diyecektir: “Bütün bu en ağır şeyleri dayanıklı ruh yüklenir: ve yükünü almış, çöl yolunu tutan bir deve gibi o da kendi çölüne doğru yürür.”<sup>240</sup> Sürü İnsanı dayanıklı bir deve gibi tüm verili değerleri kendi ruhunda toplar, sırtlanır ve bir “çöl hayvanı” olarak çöle doğru yürür. Çöle yürür çünkü bir deve olmasının dışında, yakıcı sıcaklığa ve susuz kalmaya dayanmak zorundadır. Yani kendi değerleri olmadan, başkalarının ona verdiği değerlerle beslenmek ve ısınmak zorunda kalır.<sup>241</sup>

Nietzsche “*Böyle Dedi Zerdüşt*” adlı eserinde; “Tanrıyla ve komşuyla barışık olmak: bu iyi bir uykunun şartıdır.” söylemiyle karşımıza çıkar. Komşuyla barışık olmak ifadesi İncil’deki “Komşunu sev.” ifadesine bir gönderme içeriyor gibidir. Nietzsche bu söylemle Hristiyan lığın buyruğunu yerine getirmenin, buna koşut bir ifadeyle komşunu sevme buyruğuna itaat etmenin bir tür uyku olduğunu belirtir.

<sup>240</sup>Friedrich Nietzsche, **İşte Böyle Dedi Zerdüşt**, Çev. Sadi Irmak, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2011, s. 26.

<sup>241</sup>Ruhun aslana ve aslandan çocuğa dönüşümünü ise kısaca diğer gerekli başlıklarımızda ele alacağız.

Çünkü bu söylem Nietzsche açısından komşunu sev ama kendini sevme önermesini içeriyor gibidir. Bu buyruğa ayak uyduran kimse ise Sürü İnsanı olarak ele alınabilir. Çünkü ancak Sürü İnsanı derin bir uykunun içindedir ve o, buyruklara itaat ederek yaşamını sürdürür. Nietzsche şöyle devam eder: “ Hükümete saygı göstermek ve boyun eğmek, çarpık emelli bir hükümet olsa da! İyi uyku bunu ister. İktidar çarpık bacakla yürümek istiyorsa, benim elimden ne gelir ki?”<sup>242</sup> Hükümete, başka bir deyişle otorite olan iktidarlara saygı göstermek ya da boyun eğmek Sürü İnsanı’nın özelliğini dile getirir ve bu durum da derin bir uykuda oluşun başka bir yönünü ifade eder. İktidarlar “çarpık bacaklıysa” buna itiraz etmez Sürü İnsanı, “benim elimden ne gelir ki?” şeklinde bir atalet içinde kalır. Nietzsche Zerdüşt aracılığıyla, eskiden insanların erdem öğretmenleri ararlarken kendileri için iyi bir uyku ve afyon etkisi yapan erdemler aradıklarını dile getirir. Bu öğretmenlere göre ise bilgelik iyi bir uykudur. Onların gözünde yaşamın daha derin bir manası yoktur.<sup>243</sup> Erdem öğretmenleri arayanların Sürü İnsanı olduğunu ve Sürü İnsanı’nın derin bir uyku peşinde olduğunu, yaşamda bundan daha derin bir anlam görmediğini ifade edebiliriz.

“Zerdüşt”, “öte dünyalılar” gözünde bedenin hastalıklı bir şey olduğunu ve bedenlerinden seve seve sıyrılmak istediklerini belirtir. Bu yüzden de onlar ölüm vaizlerine inanırlar ve kendileri de öte dünya umutları verir, öte dünyayı överler.<sup>244</sup> Sürü İnsanı’nın en önemli özelliklerinden birisi de bedeni aşağılamak, bedenin arzularından sıyrılmak ve böylece bedenin karşısına ruhu, öte dünyayı çıkartmaktır. Sürü İnsanı geleneksel ahlakın değerleriyle yaşadığı için, ölüm vaizleri olan kimselerin, yaşamı hor görenlerin verdiği öte dünya umutlarıyla hareket ederler.

Bu başlığı kısaca vurgulamak gerekirse; Nietzsche açısından ruhun deve olan biçimini sembolize eden Sürü İnsanı geleneksel ahlakın değer yargılarını yüklenir ve onlara itaat eder. Sürü İnsanı’nın kendi değer yargıları, ahlakı ve erdemleri bulunmamaktadır, bu nedenle bu insan tipi yalnızca “yapmalısın” buyruğuna uymaktadır. Nietzsche Sürü İnsanı’nı; bağlı tinliler, zayıflar, Köle ahlakına sahip olanlar gibi ifadelerle de kullanır. Sürü İnsanı rahip tarafından evcilleştirilmiş, sözde

---

<sup>242</sup>A.e.,s.30.

<sup>243</sup>A.e.,s.31.

<sup>244</sup>A.e.,s.35.

iyileştirilmiştir. Ancak Nietzsche açısından bu iyileştirme girişimi aslında Sürü İnsanlarını daha çok hasta kılmıştır. Sürü İnsanı öte dünya umutlarıyla yaşayan, beden yerine ruhu ön plana çıkartan, otoriteye, iktidarlara boyun eğen kimselerdir.

#### 2.4.2. Hür İnsan

Nietzsche “*Böyle Dedi Zerdüşt*” adlı eserinde Zerdüşt karakteri aracılığıyla ruhun üç dönüşümünden bahsetmişti. Hür insanı temsil eden bu simgenin “aslan” olduğunu düşünmekteyiz. Deve olan Sürü insanı dönüşüm geçirerek Hür İnsan’a yani aslana geçiş yapar. Zerdüşt, aslanın zafere ulaşması için büyük bir “ejderha” ile boğuşacağından bahseder. Ejderha “Yapmalısın” diyecek olandır, ancak aslanın ruhu “İsterim” der.<sup>245</sup> Ejderhanın bir yönüyle nihilizmi bir yönüyle de nihilizme neden olan “buyruk” ahlakı ve yaşam düşmanı dinleri temsil ettiği kanaatindeyiz. Çünkü ejderha yapmalısın emrini verir, ahlaktan anladığı şey kendisinin emretmesi ve ona itaat edilmesi gerektiğidir. Bu ise genellikle dinlerin ahlaksal buyruk içeriğiyle ilgilidir. Diğer bir yönüyle de Kant’ın buyruklarını anımsatır. Çünkü “isterim” yerine “yapmalısın” anlayışı hâkimdir. Nihilizmle olan bağlantısını ise şu şekilde dile getirebiliriz; deve olmaktan kurtulmuş olan aslan buna koşut bir ifadeyle Sürü İnsanı olmaktan kurtulmuş olan Hür İnsan, tüm geleneksel ahlak değerlerini parçalamış, bu değer yargılarından kurtulmuş, devenin yüklendiği ağırlıklardan azat olmuştur. Ancak henüz yeni bir değer yaratamamıştır, bu yüzden yaşamın anlamı sorunu ile karşı karşıya kalabilir, bir değersizlik, hiçlik, anlamsızlık duygusu içerisine girerek nihilizmle boğuşabilir. Bu nihilizmin ise ejderha metaforu olduğunu düşünmekteyiz.

Ejderhaya dair Zerdüşt şunları dile getirir: “Bu pulların üstünde binlerce yıllık değerler parıldar ve ejderhaların en güçlüsü şöyle der: Bütün değerle bende parıldar.” Ejderhanın üstündeki parıldayan binlerce yıllık pullar, binlerce yıldır en üstün değerler olarak ifade edilen geleneksel ahlakın değer yargılarıdır. Bütün değerlerin onda parıldıyor olması da bunu ifade etmekte olup aynı zamanda bütün değer yargılarını kendisinde topladığını ve otorite olduğunu anlatmak istemektedir. Zerdüşt devamında şöyle der: “Bütün değerler zaten yaratılmıştır ve bütün yaratılmış değerleri ben temsil ederim. Ve gerçekten, hiçbir ‘isterim’ olmamalı artık. Ejderha böyle söyler” Bütün

---

<sup>245</sup>A.e.,s.27.

değer yargılarının yaratılmış olması, “otorite” olanlar tarafından değer yargılarının belirlenmesi anlamına gelir. Yani burada Hür İnsanlar söz konusu değildir, kimse kendi değerlerini kendisi belirlememiştir. Hiçbir “İsterim”i dilemeyen ejderha, kimsenin özgür olmasını, özgürce istememesini diler. Zerdüş Hür İnsan’a dair şunları dile getirmeye devam eder: “Yeni değerler yaratmak – bunu henüz aslan bile başaramaz: ama yeni yaratış için kendine özgürlük yaratmak – aslanın gücü bunu başarabilir.” Aslan olan Hür İnsan eski değerleri yıkmıştır ve yeni değerleri yaratmaya özlem duyar ancak henüz yaratıcı değildir, yeni değerler yaratabilecek bir özgürlük alanı oluşturmaya çalışır. Nietzsche Zerdüş’ta Hür İnsan’ın önceleri “Yapmalısını” sevdiğini ancak artık özgür olduğundan, en kutsal şeylerde bile bir yanılsama ve keyfilik bulduğunu dile getirir.<sup>246</sup>

Nietzsche, soylu olanın yeni bir şey istediğini ve yeni bir erdem yaratmak istediğini, iyilerin ise eskiyi devam ettirmek istediklerini ifade eder.<sup>247</sup> Soylu olan Hür İnsan yeni değerlere dair özlem içerisindedir. Hür İnsan yeni erdemler ve yeni değerler yaratma istenci içerisindedir. İyi olan Sürü İnsanı ise eskiyi, başka bir deyişle geleneksel ahlakı devam ettirmek ister. Onun, kendi erdemleri ve değerleri yoktur.

Nietzsche “*Tan Kızılığı*” adlı eserinde ise özgür olan insanın ahlaksız olduğunu, çünkü onun geleneğe değil, kendisine bağlı olduğunu belirtir. Ayrıca, kötünün anlamının “bireysel”, “bağımsız”, “keyfi”, “hesaplanamaz”, “alışılmamış”, “öngörülmemiş” anlamlarına geldiğini söyler. Nietzsche’ye göre en ahlaklı olan kimse “yasaya” en çok boyun eğen kimsedir. En ahlaklı olan kişi kendisini töreye feda eden kişidir.<sup>248</sup>

#### 2.4.3. Üstinsan/Übermensch

Üstinsan yaşama değer biçen, yeni değerlendirmeler yapan ve eski değerleri parçalayan bir kimse olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunu Nietzsche şöyle ifade etmiştir:

“Değer biçme, yaratmadır: duyun, ey yaratanlar. Ancak değerlendirme sayesinde değer vardır ve değerlendirme olmasaydı

---

<sup>246</sup>A.e.,s.27.

<sup>247</sup>A.e.,s.49.

<sup>248</sup>Nietzsche, *Tan Kızılığı*, s.18.

varlığın özü boş kalırdı. Bunu duyun, ey yaratanlar! Değerlerin değişmesi – bu, yaratanların değişmesidir. Yaratıcı olmak zorunda olan her zaman yıkar.”<sup>249</sup>

Üstinsan yaratıcıdır, onun yaratıcı oluşu yeni değerler ve değerlendirmeler yapıyor olmasından kaynaklıdır. Eğer böyle olmasaydı yaşamın anlamı boş kalırdı, bu nedendir ki Üstinsan yaşama anlam verecek olan kimsedir.

Nietzsche “*Böyle Dedi Zerdüşt*” adlı eserinde ruhun üç başkalaşımından bahsetmektedir. Söz konusu başkalaşımın son evresi “çocuk” aşamasıdır. “Devenin” Sürü İnsanı; “aslanın” Hür insan oluşunun ardından “çocuk” metaforu Üstinsan olarak karşımıza çıkar. Zerdüşt, Üstinsan hakkında şunları dile getirir: “Çocuk masumiyettir ve unutkanlıktır, bir yeniden başlama, bir oyun, kendiliğinden yuvarlanan bir çember, bir ilk hareket, bir kutsal Evet’tir.”<sup>250</sup> Çocuğun masumiyet olması hiçbir eski “değerle” kirlenmemiş olduğunu, unutkan olması eski değerleri unutması ve böylece “bir yeniden başlama” yapabildiği, bir oyun oluşu yaşamı bir oyun ve dans olarak görmesi, kendiliğinden yuvarlanan bir çember oluşu; Ebedi tekerrüre işaret edişi, ilk hareket oluşu özgürlüğün ve yaratıcı oluşun ilk basamağı, ilk hareket edicisi olması ve nihayetinde bir kutsal eveti ise yaşama evet deyişi anlamına geldiği şeklinde yorumlanabilir.

Nietzsche’ye göre Üstinsan, “özgür tinlidir” ve özgür tinli olan ise kendi kendisinin ve kendi erdemlerinin efendisidir. O, değer verirken perspektifsel olanın farkında olandır.<sup>251</sup> Nietzsche’nin Üstinsan’ı “efendidir” ama kendi kendisinin efendisidir. Üstinsan ile diğer insanlar arasında bir fark bulunur. Üstinsan diğerleriyle eşit değildir ancak onun hükmetme ve “iktidar” olma uğraşısı içinde olan bir kişi gibi görüldüğünden de söz edilemez. Üstinsan değerlendirmeler yaparken her şeyin yorum olduğunun, her şeyin perspektifsel bir yönle ele alınması gerektiğinin farkında olan kimsedir, bu yüzden o kendi gözleriyle gören, kendisi olabilen bir kimseyi nitelemektedir.

Üstinsan kendi değerlerini kendisi yaratacağı için evrensel olan kural arayışı içerisinde girmez, aksine bu tavrın zıt kutbunda yer alır. Zaten Nietzsche felsefesi de

<sup>249</sup>Nietzsche, *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*, s.70.

<sup>250</sup>A.e.,s.28.

<sup>251</sup>Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca 1*, s.18.

“ödev”, “buyruk”, “evrensel ahlak” gibi kavramların karşısında yer almış, bu durumun insanın birey olması, özgür olması önünde önemli bir engel olduğunu düşünmüştür. Nietzsche’nin evrensellere karşı olduğunu belirten bir şiirini bu duruma örnek gösterebiliriz;

“ SOFUCA DİLEKLER  
Tüm anahtarlar birdenbire  
Uçup ortadan kaybolmalı  
Ve her anahtar deliğine  
Bir maymuncuk uydurulmalı!  
Hep böyle düşünür kesinkes  
Herkes - maymuncuk olan herkes.”<sup>252</sup>

Üstinsan, daima güç kazanan, yenileşen, gelecek için yaratıcılığı özleyen, en üstün erktir.<sup>253</sup> Nietzsche’ye göre, Üstinsan bir özgür tinli olarak kökeninden, çevresinden ve çağının egemen görüşlerinden farklı düşünebilen kimseye denir. Özgür tinlinin özelliği daha doğru görüşlere sahip olması değil, kendisini geleneksel ahlaktan koparmış olmasında belirir.<sup>254</sup> Özgür tinli olan bütün alışkanlıklardan ve kurallardan, kalıcı ve kesin olan her şeyden uzaklaşır. Özgür tinlinin bir diğer özelliği ise kendisine hizmet edilmesini istemeyen kişidir ve o böyle mutlu olmaktadır.<sup>255</sup> Üstinsan, Özgür tinli ya da Efendi ahlakı, güçlüler olarak ifade edilen bu tip insanın bir tür iktidar sahibi olma isteği içinde olduğu, yönetme arzusunu duyumsadığı şeklinde yorumlamaya açık olsa da, Nietzsche bu tip insanın anlaşıldığı şekilde iktidar sahibi olmayı isteyen insan tiplerinden uzak olduğunu belirtmiştir. Özgür tinli insan tiplerinden kendisine hizmet edilmesini istememiştir, aksine bu istek zayıf olanların arzularıdır. Üstinsanın hükmetme arzusunun kendi kendisine hükmetme olarak anlaşılması gerektiğini düşünmekteyiz. O, kendi arzularının, içgüdülerinin, kendi erdemlerinin efendisidir. Üstinsan başka insanların erdemlerini belirleyen bir insan olmadığı gibi, evrensel kurallar ve buyruklar peşinde olan bir kimse gibi de anlaşılmaması gerekir.

<sup>252</sup>Friedrich Nietzsche, **Şen Bilim: Şiirler**, Çev. Ahmet İnam, İstanbul, Say Yayınları, 2019, s. 119.

<sup>253</sup>Friedrich Nietzsche, **Müziğin Ruhunda Tragedyanın Doğuşu**, Çev. İsmet Zeki Eyüpoğlu, İstanbul, Say Yayınları, 2005, s. 8.

<sup>254</sup>Nietzsche, **İnsanca, Pek İnsanca 1**, s.191-192.

<sup>255</sup>A.e., s. 283-285.

Nietzsche eylemi başarılı doğalara sahip insan tipinin “kendini tanı” sözü yerine, “Bir ben iste, o zaman bir ben olursun” ilkesinin gözlerinin önünde canlandığını ifade eder. Nietzsche’nin bu söylemi Sokratesçi “kendini bil” ilkesinin yerine “bir ben isteme” ilkesinin yerleştirildiğini hatırlatır. Çünkü Sokratesçi ahlakta anımsama teorisiyle birlikte insanın tüm epistemesi verilidir, o sadece keşfedilmeyi bekler. Bu episteme dolayısıyla evrenseldir, herkes için geçerli buyruklara sahip olduğu şeklinde düşünülebilir. Eğer kendimi bilebilirim, bunu hatırlayabilirsem, yani bende verili olan epistemeye ulaşabilirsem kendimi tanıyabilirim. Bu kendimi tanıma ise, aslında benim kendi erdemlerimi yaratma süreci değil, aksine olanı yani olması gerekeni keşfetme durumudur. Oysa Nietzsche bu “katılmış olanı buharlaştırmak” ister. Birey olmak için ve gerçek anlamda kendini tanımak için bir ben istemek gerektiğini belirtir. Bir ben istemek, yaratmayı istemek, verili olan buyruklardan sıyrılma olarak düşünülebilir. İşte Üstinsan da “bir ben isteyen” kimse olarak karşımıza çıkar.

Üstinsan, başka bir deyişle Soylu İnsan, Nietzsche açısından, mutsuz kimselere yardım eder ancak bu yardımı acıma ya da merhamet duygusundan kaynaklanmaz. Aksine kudretin doğurduğu fazlalıktan dolayı bunu gerçekleştirir.<sup>256</sup> Nietzsche felsefesindeki Soylu İnsan, geleneksel ahlakın acıma ve merhamet ahlakının ötesine geçtiği için eleştirilere maruz kalabilir. Ancak Soylu İnsan’ın acıma ve merhametin dışındaki perspektifi onu zalim bir konuma indirmediği anlamına gelmez. Soylu İnsan kötü durumda olanlara yardımını esirgemez, ancak bu yardımı onun merhametinden değil, güç fazlalığından kaynaklanır.

Granier’e göre, Nietzsche’nin Üstinsan fikri Darwin’in evrimci düşüncesiyle karıştırılmamalıdır. Granier, *Zerdüşt*’teki görünüşte evrimci fikirler gibi duran Üstinsan yaklaşımlarının simgesel olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgular. Çünkü Nietzsche’nin gözünde insan hayvana göre ilerleme kat etmiş bir varlık değildir. Üstelik Nietzsche açısından, modern insan, Antik Yunan ve Rönesansla karşılaştırıldığında ilerlemenin aksine gerilemeye sahiptir. Nietzsche, Darwinci düşüncenin karşısına şunu çıkartır; yaşam mücadelesinde (“*struggle for life*”)

---

<sup>256</sup>Nietzsche, **Kahin**, s.205.

kazananlar zayıflar ve vasatlardır. Seçkin ruhlar başarısız olurlar ve yok olup giderler.<sup>257</sup> Nietzsche'nin Üstinsan fikrinin evrimci ya da ilerlemeci perspektiflerle yorumlanamayacağı kanısındayız. Çünkü Üstinsan, insanın biyolojik ya da bilişsel gelişimi ile ulaşılabilecek bir fikir olarak gözükmemektedir. Eğer böyle olsaydı Nietzsche gelecekte tarihin bir yerinde insanların kendiliğinden Üstinsanlara dönüşeceklerini belirtir ya da bu konu da herhangi bir kaygı içerisinde olmazdı. Bu çerçevede, Üstinsan'ın anlamlarından birisinin evrimsel değil, "devrimsel" olabileceği düşünülebilir. Bu devrim insanın sosyo-politik ya da ekonomik devrimi değil, bir tür bireysel, "ruhsal" devrimine işaret ediyor olabilir. Bu "ruhsal" devrim ise, insanın bir köprü olarak karşıya geçmesi, başka bir deyişle, kendini yaratıcılık uğruna feda etmesi olarak okunabilir. Bu nedenle Üstinsan'ın anlamlarından birisinin onun yaratıcı, kendi erdemlerini kendisi belirleyen, tamamıyla özgür, tüm geleneksel ahlaki parçalayan, yerine yeni değerler ve değerlendirmeler koyan kişi olduğunu düşünmekteyiz.

Nietzsche, "*Böyle Dedi Zerdüşt*" adlı eserinde Üstinsana dair şunları dile getirir:

"Ben size Üstinsan'ı öğretiyorum. İnsan, aşılması gereken bir şeydir. Onu aşmak için ne yaptınız?  
İnsana göre maymun nedir? Gülünecek veya acı bir utanç verecek bir şey. İşte insan da Üstinsan'a göre böyle olmalıdır: Gülünecek veya acı bir utanç verecek bir şey.  
Siz, solucandan insana kadar yol aldınız ve içinizde birçok şey hâlâ solucandır. Bir zamanlar maymundunuz ve şimdi bile insan her maymundan fazla maymundur."<sup>258</sup>

Yukarıdaki pasajdan yola çıkarak, Nietzsche'nin Üstinsan fikrinin Darwinci evrim teorisiyle ilişkili olduğunu düşünebiliriz. Ancak biz Nietzsche'nin Üstinsan fikrinin evrimsel bir boyutunun olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü yukarıdaki pasajdaki ifadelere daha yakından baktığımızda insanın maymunla ya da solucanla karşılaştırılmasının evrimsel bir gelişim içinde olduğuna dair bir yaklaşımın söz konusu olmadığını görebiliriz. Üstelik, insan evrimsel olarak maymunla kıyaslandığında bir gelişim içinde gibi gözükse de "ruhsal", "bilinç" bağlamında maymundan pek de ileriye gidememiştir. Nietzsche'nin vurgusunun da bu nokta

---

<sup>257</sup>Granier, **Nietzsche**, s. 125-126.

<sup>258</sup>Nietzsche, **İşte Böyle Dedi Zerdüşt**, s.12.

bağlamında, insanın “bilinç” gelişimi üzerine olduğu kanaatindeyiz. Öyle ki insan aşılsın ve insanın ötesinde daha üst bir bilinç seviyesindeki Üstinsan ortaya çıksın.

Nietzsche, Üstinsan’ın yeryüzünün anlamı olduğunu belirtir.<sup>259</sup> Üstinsan’ın yeryüzünün anlamı olması, yeni bir değerlendirmenin mevcudiyetini işaret ediyor olabilir. Çünkü Nietzsche açısından geleneksel ahlakın değer yargıları yıkılmış, anlamını yitirmiştir. Bu anlam yitiminin ardından meydana gelen boşluk duygusunda yeni bir değerlendirme ve yeni bir anlam arayışı elzem görünmekteydi. Üstinsan ise bu yeni anlamın adıdır ve bu yeni anlam öte dünyaya değil, bu dünyaya aittir, bu dünyayı işaret eder, bu dünyayı anlamlı kılar, bu yüzden de Üstinsan yeryüzünün anlamı olarak ifade edilir.

“Zerdüşt” başka bir pasajda ise Üstinsanın anlamını şu şekilde ifade eder:

“İnsan bir iptir ki, hayvan ile Üstinsan arasına gerilmiştir – uçurum üstünde bir ip.  
İnsanda büyük olan şey onun bir erek değil, bir köprü oluşudur:  
İnsanda sevilecek olan şey onun bir geçiş ve batış olmasıdır.”<sup>260</sup>

Yine yukarıdaki pasaj Üstinsan’ı, hayvan ve insandan daha üst bir noktaya yerleştirir. Ancak bu üst noktanın, Üstinsan’ın evrimleştiğini, biyolojik olarak daha gelişmiş olduğu gibi bir yorumu gerektirmediği kanısındayız. Çünkü buradaki üstün oluş biyolojik olmaktan ziyade özgür oluşla ilişkilidir, Üstinsan’ın kendi erdemlerini kendisinin yaratması ve hür olmasıyla ilgilidir. Zaten insan da Üstinsan’a gitmek için bir köprü olarak görülür, batması gereken bir köprü olarak ele alınır. Demek ki insan aşılması gereken bir “bilinç” biçimi olarak karşımızda durmakta ve daha üstün bir “bilinç” biçimi olan Üstinsan için harcanması gerekmektedir.

“Zerdüşt” kendi erdemini seveni sevdiğini söyler. O, erdemini kendi yazgısı yapanı sever ve ruhunu harcayanı, teşekkür beklemeyeni, daima hediye verip kendisini korumak istemeyeni sevdiğini belirtir.<sup>261</sup> Üstinsan’ın özellikleri olarak ele alınabilecek bu söylemlere göre, Zerdüşt’ün sevdiği kişi, kendi erdemini sever; çünkü o, yalnızca kendi erdemleriyle hareket etmeyi ister, kendi erdemlerini yaratır ve böylece de kendi

---

<sup>259</sup>A.e., s. 12.

<sup>260</sup>A.e., s. 14.

<sup>261</sup>A.e., s. 15.

erdemleri onun yazgısı olur. Üstinsan daima hediye verip bir şey beklemeyen kişidir ve kendisini korumak için de çabalamaz. O hediye vericidir; çünkü daima yaratır ve yarattıklarının bolluğundan taşar ve taşıdığı yaratımları daima hediye eder.

“Zerdüşt” bir panayıra denk gelir ve bu panayırda halkın cambazı izlediğini görür. Cambaz, küçük bir kapıdan çıkar, iki kule arasına gerilmiş, yani halk ile panayırın üzerinde asılı duran ipin üzerinde yürümektedir. Cambaz yolun yarısına vardığında küçük bir kapı daha açılır. Şaklaban bir kimse cambaza şöyle der: “Bu iki kule arasında işin ne? Senin yerin kulenin içi. Seni oraya tıkmalı. Senden daha ustasının yolunu kapatıyorsun!” Daha sonra ise cambazın ipten aşağıya düştüğü görülür ve cambaz ölür.<sup>262</sup> Bizce cambaz “insanı” sembolize eder. Cambaz, maymunla Üstinsan arasında gerilmiş ip gibi, sürü olan halk ve neşe olan panayır arasına gerilmiş ip üstündedir. Cambazın düşüşü ve ardından ölüşü, “insanın” ölüşünü ifade ediyor olabilir. Şaklaban karakteri ise cambaza “senden daha ustasının yolunu kapatıyorsun” diyerek azarlar. Çünkü şaklabana göre insan, Üstinsan’ın yolunu kapatmakta, daha usta olan Üstinsan’a izin vermemektedir. Bu yüzden onun yolundan çekilmeli, ona bir köprü olmalıdır.

Zerdüşt şöyle devam eder: “Yaratıcı, ölümler değil yoldaşlar arar – sürüler ve müminler de aramaz. Yaratıcı, kendine ortak yaratıcılar – yeni levhalar üstüne yeni değerler kazıyacak olanlar – arar.”<sup>263</sup> Zerdüşt’ün yaratıcı söylemi Üstinsan’a işaret eder, çünkü Üstinsan yeni levhalar üzerine yeni değerler yazabilen yaratıcı kimsedir. Ancak burada Zerdüşt kendisine karşı bir hitap içerisindedir. Buna rağmen yine de kendisini Üstinsan olarak görmeyen – onun bir basamağı olarak kendisini gören – Zerdüşt, Hür İnsan olarak Üstinsan’a doğru gidişinde yaratıcı olması gerektiğini hem kendine hem de diğer Hür İnsanlara hatırlatmak ister gibidir.

Nietzsche, kurtuluş umudu veren “öte dünyalılara” karşı kurtuluşun, yeryüzüne ait ve kendi erdemine sahip olduğunu savunur. Buna dair Zerdüşt; “Geçmişleri kurtarmak ve bütün ‘Böyleydi’yi ‘Böyle istiyordum!’ haline getirmek. Bence kurtuluş budur!” ifadelerini kullanır.<sup>264</sup> “Böyleydi” geçmiş, en üstün değerler olarak kabul

---

<sup>262</sup>A.e., s. 19.

<sup>263</sup>A.e., s. 23.

<sup>264</sup>A.e., s. 165.

edilen eski ahlaki niteler. “Böyle istiyordum” ise artık eski ahlakı ve değerleri değil, kendi erdemiyle, kendi istenciyle ve kendi değerlendirmeleriyle hareket etmeyi açıklamak istemektedir. İşte bu Nietzsche’ye göre kurtuluşun anlamı olabilir, yoksa kurtuluş “öte dünyalı” olmak ve bu dünyayı reddetmek anlamına gelmemektedir. Oysa istemek, istememek haline gelsin, denmiştir. Nietzsche arzusuzluğu istemenin bir çılgınlık masalı olduğunu ifade eder. “Ben istenç yaratıcıdır, dediğimde sizi bütün bu masallardan uzaklaştırmış oldum.” İfadesini kullanan Nietzsche, arzusuz olmanın aksine istencin yaratıcı olduğunu söyleyerek, geleneksel ahlakın değer yargılarını ters yüz etmeye çalışır.<sup>265</sup>

Nietzsche’nin Üstinsan söylemi faşist Nazi ideolojisiyle de karıştırılmıştır. Nietzsche ise bu tarz tehlikeleri önceden sezmiş ve “*Böyle Dedi Zerdüş*” adlı eserinde şöyle demiştir: “Görebildiğim en yüce insanlar! Size karşı olan kuşum ve gizli gülme isteğim budur: iddia ederim ki benim Üstinsan’ıma şeytan diyeceksiniz.”<sup>266</sup> Nietzsche şair yönünün dışında bir tür kâhin yönünü de kullanarak bu tehlikeyi sezmiştir. Nietzsche Üstinsan söyleminin şeytan olarak nitelendirileceğini söyler. Çünkü şimdiye değin gelmiş tüm değerleri yıkmaya çalışmış ve yeni değerlendirmeler yapma girişiminde bulunmuş görünmektedir, Üstinsan da bu söylemlerden birisidir.

Heidegger ise Nietzsche’nin Üstinsan’ını yeni bir başlangıcın insanı olarak görmesine rağmen sonraları, Üstinsan’ı diğer varlıklar üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışan geleneğin doruk noktası olarak okudu.<sup>267</sup> Ancak Üstinsan’ın diğer varlıklar üzerinde kontrol sağlamaya çalışan birisi olduğunu belirtmenin, Üstinsan’ın ruhuna aykırı olduğu kanaatindeyiz. Çünkü Üstinsan daha öncede belirtildiği üzere armağan etmeyi seven, yeni değerlendirmeler yapan, yeni değerler yaratan ve hâkimiyeti ancak kendisi üzerinde olabilen insanı karşılamaktadır.

Patrick Hassan’a göre ise Üstinsan ya da yüksek insan tipleri Nietzsche açısından yalnız olarak sunulur. Üstün tipteki insan kalabalıklardan, çoğunluktan kurtularak içgüdülerinin sesine kulak verir. Büyüklük kendi olabilmenin sesine kulak

---

<sup>265</sup>A.e., s. 167.

<sup>266</sup>A.e., s. 171.

<sup>267</sup>Sadık Erol Er-Volkan Ay, **Heidegger’in Nietzsche’si**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2019, s.249.

verme, farklı olabilme, bağımsız yaşamayı içerir. Bu tip insan kültürel normlara meydan okur.<sup>268</sup>

#### 2.4.4. Son İnsan

Nietzsche “*Böyle Dedi Zerdüşt*” adlı eserinde Zerdüşt karakteri aracılığıyla Son İnsanı şöyle betimlemektedir:

“Bakın size son insanı tarif edeyim: ‘Aşk nedir? Yaratılış nedir? Özlem nedir? Yıldız nedir?’ Son insan böyle sorar ve gözlerini kırpar.

O zaman yeryüzü küçülmüştür ve üstünde her şeyi küçültten son insan sıçramaktadır. Son insanın türü toprak piresi gibidir, kökü kurutulamaz, son insan, en uzun ömürlüdür.

Son insanlar, ‘Biz mutluluğu keşfettik.’ derler ve gözlerini kırparlar. Onlar yaşanması güç bölgeleri terk etmişlerdir; çünkü sıcaklığa ihtiyaç duyarlar. İnsan henüz komşusunu sever ve ona sürtünür, çünkü sıcaklık gereklidir.

Hasta olmayı ve güvenmemeyi günah sayarlar. Temkinli yürürler. O hâlâ ayağı taşlara ya da insanlara takılan bir ahmaktır.

Ara sıra biraz zehir: Bu hoş düşler gördürür. Ve sonunda fazlaca zehir hoş bir ölüm getirir.

Hâlâ çalışma vardır, çünkü iş eğlencedir. Ama eğlencenin zararlı olmamasına dikkat edilir.”<sup>269</sup>

Son İnsan’ın olduğu yerde yeryüzünün anlamı küçük görülür ve Son İnsanlar mutluluğun peşindedirler. Bu yüzden de “Mutluluğu biz keşfettik.” derler. Son İnsan yaşanması zor olan bölgeleri terk etmiştir, bunun anlamı onun zorluklara ve acılara katlanamaması, konformist, hazcı ve mutlulukçu bir yaşamı tercih etmesidir. Bu yüzden de “sıcak” yerleri tercih eder. “Komşu sevgisi” ve “komşuya sürtünme” yoluyla sıcaklığı elde eder, kendisini ve konformizmini böyle korur. Onun ayağı insana takılır, çünkü o hâlâ insanı aşamamış olan insan tipidir ve Son İnsan iş dünyasıyla meşguldür, bu onun eğlencesidir. Sadece çalışır ve konformizmi elde etmeye çalışır.

Son insan günümüz modern insanına çok benzer görünmektedir; sadece hazlar için yaşayan, sadece çalışan, hayatta kalmaya çalışan (*survivor*), konformizm için

<sup>268</sup> Patrick Hassan, *Nietzsche on Human Greatness*, Journal of Value Inquiry, 2016, pp. 124.

<sup>269</sup> Nietzsche, *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*, s. 17.

çalalayan, mutlu olmayı kendine hedef kılan insan biçimi olarak. Günümüz insanı, Son İnsan'a benzer olarak, Kapitalist sistem içerisinde çalışmaktan başka bir yol bulamayan, sürekli tüketen ama "üretici" yaratıcı olamayan insan tipi gibidir.

#### 2.4.5. İnsan Tiplerinin Yaşamın Olumlanmasıyla İlişkisi

Nietzsche'ye göre, Efendi ahlakı içgüdüsel olarak yaşamı onaylarken, Hristiyan ahlakı yaşamsal olan her şeye karşı çıkmaktadır. Hristiyanlık; Tanrı, öte dünya, benliği yitirme gibi söylemlerle kendini var etmektedir. Efendi ahlakı dünyayı güzelleştirirken, Hristiyan ahlakı ise dünyayı yoksullaştırmakta, çirkinleştirmekte ve dünyayı inkâr etmeye vardırmaktadır. "Dünya" Hristiyanlık için bir hakaret sözcüğü olarak kullanılır.<sup>270</sup> Efendi ahlakı, özgür tinlileri, Üstinsanları ifade ederken, Hristiyan ahlakının Sürü İnsanı'na işaret ettiğini düşünebiliriz. Bu açıdan bakıldığında Efendi ahlakına sahip olanlar yaşamı her yönüyle olumlarken, Köle ahlakına sahip olanlar ise yaşamı her yönüyle yadsımaktadır.

Üstinsan'ın üç özelliği yaşamın olumlanmasını ifade eden yönler olarak okunabilir. Bu özellikler; gülmek, oynamak ve dans etmektir. Gülmek yaşamı olumlamak, yaşamın içindeki acılara evet diyebilmektir. Oynamak, rastlantıyı olumlamak, rastlantı ile zorunluluğu olumlamaktır. Dans etmek ise oluşa evet diyebilmek, oluş yoluyla var oluşu olumlamaktır.<sup>271</sup>

Nietzsche, Üstinsan'ı yeryüzünün anlamı olarak ifade eder. Bu yüzden de yeryüzüne sadık kalmamız gerektiğini, öte dünya umutlarından bahsedenlerin sözlerine kanmamamız gerektiğini belirtir. Onların bilerek ya da bilmeyerek zehir saçtığından bahseder. Öte dünya umutlarından bahsedenler yaşamı hor görürler, kendileri hastadır, zehirlenmiş ve ölmekte olanlardır. Bir zamanlar Tanrıya karşı işlenen günah en büyük günah olarak ifade edilirdi. Nietzsche'ye göre Tanrı ölmüştür ve onunla birlikte bu günahlar da ölmüştür. Şimdi en büyük hata yeryüzüne karşı günah işlemek, bilinmeyen yeryüzünün anlamından üstün tutmaktır.<sup>272</sup> Üstinsan'ın yeryüzünün anlamı olması, en yüksek anlam ve değerlendirme olarak yaşamın

<sup>270</sup> Friedrich Nietzsche, **Wagner Olayı-Nietzsche Wagner'e Karşı**, Çev. M.Osman Toklu, İstanbul, Say Yayınları, 2012, s.55-56.

<sup>271</sup> Deleuze, **Nietzsche ve Felsefe**, s.207.

<sup>272</sup> Nietzsche, **İşte Böyle Dedi Zerdüşt**, s.12.

olumlanması olarak değerlendirilebilir. Bu yolla öte dünya perspektifinden bizi kurtaran Üstinsan değerlendirmesi, artık tek günahın yeryüzüne karşı işlenen günah olduğunu ortaya koyar. Çünkü Tanrı ölmüş, onunla birlikte öte dünya umutları da sona ermiştir. Tanrının yerine Üstinsan doğacak ve yeni bir değerlendirme, yeni bir anlam olarak yeryüzünün değerini olumlayacaktır.

“Zerdüşt” ruhun bir zamanlar, bedeni hor gördüğünü ve bu hor görmenin büyük bir marifet olduğunu belirtir. Ruh, bedeni cılız, çirkin ve aç görmek ister, bu yolla da bedenden, yeryüzünden kurtulmayı dilerdi.<sup>273</sup> Zerdüşt, artık ruhun ve ruhu temsil eden öznelerin devrinin son bulduğunu, ruh yerine bedenin öneminin açığa çıktığını ifade etmek ister. Ruh, bedenden daha üstün görülür, beden aşağılanan bir şey olarak ele alınırdı ama şimdi yeryüzü olumlandığı için bedenin gerçek değeri anlaşılacaktır. Yeni bir insan tipi olan Üstinsan bedeni ve yaşamı olumlayacaktır.

“Böyle Dedi Zerdüşt” adlı eserde Zerdüşt karakteri kendi kendine şunları söyler: “Gözümde bir ışık çaktı; Zerdüşt halka değil, yoldaşlara hitap etmeli! Zerdüşt bir sürünün çobanı ve köpeği olmayacak!”<sup>274</sup> Zerdüşt karakteri önceleri bir panayırda halka hitap eder, onların hepsini “kurtarmak” ister gibidir ama halkın onunla alay etmesi ve onun ne söylediğini anlamamaları Zerdüşt’ün bir anda “aydınlanmasını” sağlar. Zerdüşt, insanların eşit olmadığını fark eder. Böylece Zerdüşt, Köle ve Efendi ruhlu ayırımına gider. Onun için insanlar eşit olmadığı için Sürü, Hür ve Üstinsan gibi ayırımlar belirginleşir. İnsanların eşit olmayışı Zerdüşt’ü tüm halka hitap etme sorumluluğundan kurtarır. Bu eşit olmayış, yaşamın çeşitlilik içerisinde olduğunun da bir göstergesi olarak görülebilir. Çünkü bu yolla yaşam tek ve bir olarak anılamaz, oluşa tabi olan çokluğun, çeşitliliğin zenginliği içerisinde. Bu eşit olmayış böylece yaşamın zenginliğine bir işaret olarak onun olumlanmasını da beraberinde taşır.

## 2.5. Ebedi Tekerrür Söylemi

Nietzsche yalnızca Herakleitos felsefesini Dionysosça bulmuştur. Çünkü ona göre, Herakleitos felsefesi “savaşı” ve oluşu onaylayan, “varlık” kavramını temelli yadsıyan bir yaklaşıma sahiptir. Nietzsche Herakleitos felsefesindeki, her şeyin sonsuz

---

<sup>273</sup> A.e., s. 13.

<sup>274</sup> A.e., s. 23.

bir oluş içinde yok olup yeniden var olmasını Ebedi Tekerrür'ün ilk izleri olarak görür.<sup>275</sup> Nietzsche'nin bu yaklaşımından şunu anlamaktayız; Ebedi Tekerrür söylemi varlık karşıtıdır, varlık yerine var oluşu yerleştirmektedir. İkinci anlamda Ebedi Tekerrür ise, oluşla ilişkili olup, aynı zamanda her şeyin bir tür mücadele içinde olduğunu varsayar ve bu varsayıma göre her şey yok olur ve yeniden var olur. Bu yok oluş ve yeniden var oluş sonsuza dek devam eder. Bu anlamda da yaşam sonsuza dek mücadele içinde olan bir Güç İstenci olarak düşünülebilir.

Ebedi Tekerrür yüksek olumlama ilkesi olarak, varlık kavramını ortadan kaldırarak, onun yerine “oluş”u yerleştirir. Ebedi Tekerrür'ü olanaklı hale getiren ise “oluş”a evet deyiştir. Öyleyse şu sorular sorulabilir; Ebedi Tekerrür Etik, felsefi bir argüman mıdır, bir metafor mudur? Bilimsel bir proje mi, yoksa metafizik bir spekülasyon mudur? Ebedi tekerrür, Hilmi Yavuz'a (1936-...) göre metafizik bir anlam içermez. Çünkü Zerdüş, insanlara yeryüzüne bağlı kalmalarını, öte dünyasal umutlardan söz açanlara inanmamaları gerektiğini ifade etmiştir. Bu nedenle öte dünyasal bir yorum bakımından metafiziksel bir anlam içermemektedir. Deleuze ise Ebedi Tekerrür fikrinin aynının tekrar ve tekrar geri dönüşü anlamına gelmediğini düşünür. Deleuze'a göre bu söylem farklılığın yeniden üretimi, farkın yinelenmesi ilkesidir. Gabriel Zamosc'a göre ise Ebedi Tekerrür söylemi doğrudan yaşamın bir tekrarına ve döngüsellğine olan inancı işaret eder. Zamosc, bu iddiasını ise Zerdüş ve Cüce karakterlerinin sohbetlerine dayandırır. Zerdüş karakteri “bu örümcek, bu an denilen kapı daha önce olmuş olmalı ve ebediyen geri dönmeli” sözlerini kullanır.<sup>276</sup> Nietzsche ise Ebedi Tekerrür söylemi için “*Şen Bilim*” adlı eserinde şunları söylemektedir: “Yaşam ve kendiniz olma konusunda hiçbir şeyi, bu sonul ve bengi onaylama ve mühürlemeden daha ateşli bir biçimde istememeye ne kertede hazırsınız.”<sup>277</sup> Nietzsche'nin bu söylemi ise Ebedi Tekerrür düşüncesinin daha çok Etik bir bağlam içerisinde değerlendirilmesine imkân tanıyor gözükmektedir.

<sup>275</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, p.47-48.

<sup>276</sup> Gabriel Zamosc, *Life, Death, and Eternal Recurrence in Nietzsche's Zarathustra*, The Agonist : A Nietzsche Circle Journal, 2015, pp.2-3.

<sup>277</sup> Hilmi Yavuz, “Nietzsche ve Bengidönüş”, *Cogito, Nietzsche: Kayıp Bir Kıta*, İstanbul, YKY, 2007, Sayı:25, s. 144-146.

Edebi Tekerrür fikri, idealizmin en güçlü yönlerinden birisi olan erekseliğe saldırır. İdealist düşünce dünyada ahlaki düşüncenin egemenliğini kurmaya çabalayan, Tanrısal bir plan etrafında şekillenen ve sonuç olarak yaşamı “günah” söylemiyle çerçevesinde değerlendiren bir yapıdır. Edebi Tekerrür söylemi bu erekselci ve günah perspektifini parçalamaya çalışır.<sup>278</sup> Batı metafizik perspektifi yaşamı belli bir “otoritenin” hüküm sürdüğü ahlak, Tanrısal plana bağlı olarak erekselci ve günah çerçevesinde değerlendirir. Ahlak, sürünün ahlakını; ereksellik Tanrı ve öte dünyadan başka bir gerçekliğin olmadığını; günah ise yaşamın inkârı olarak, yaşamın suçlu görülmesi, insanın ise vicdan azabıyla güçsüzleştirilmesini ifade ettiği şeklinde yorumlamaktayız. İşte Ebedi Tekerrür söyleminin anlamlarından birisinin burada yattığını düşünmekteyiz. Çünkü Nietzsche’nin söz konusu söylemi idealizmin bu üç hamlesini devre dışı bırakmak ister gibidir. Zamansal olarak döngüsel bir biçimi resmeden Ebedi Tekerrür fikri, zamansallık fikrinin yarattığı geçmiş-şimdi-gelecek düz çizgi algısını devre dışı bırakarak erekselciliği parçalamak istiyor olabilir. Özellikle Hristiyanlığı hedef alan Nietzsche’nin, Hristiyanlığın bu zamansal algısının nihai hedefi olan “geleceğin”; başka bir deyişle öte dünyanın bertaraf edilmesi olarak yorumluyoruz. Zamanı bir çembere benzeten *Zerdüşt*, hayvanları olan “kartal” ve “yılan” simgeleri aracılığıyla da buna işaret ediyor gibidir. *Zerdüşt*, gökyüzünde çemberler çizen bir kartal ve onun boynuna sarılmış bir yılan görür. Bu simgesellik, zamanın antik inanışlardaki gibi sonsuz bir döngüsellikçe sahip olduğu şeklinde yorumlanabilir ancak biz buradaki simgeselliğin daha çok Ebedi Tekerrür fikrinin, idealizmin erekselciliğine ve Hristiyanlığın zamansal algısı çerçevesinde öte dünya fikrini bertaraf etmesi olarak değerlendirmekteyiz.

Ebedi tekerrürdeki geri geliş, olmakta olanın varlığıdır. Geri geliş oluşun geri gelişini niteler, oluşta olumlanan varlıktır.<sup>279</sup> Deleuzecu yorum bize şunu anlatmak ister gibidir; Nietzsche, Ebedi Tekerrür fikriyle şeylerin tekrarlanacak olmasından ziyade, “oluşun” sonsuza dek devam edeceği anlatmak ister ve bu oluş şimdide sürekli bir olumlamayla, yaşama evet deyişle varlığını devam ettirecektir. Çünkü yaşam sonsuz bir oluş dinamiği olarak karşımıza çıkıyor. Bu sonsuz enerji ve kendi kendisiyle

---

<sup>278</sup> Grenier, **Nietzsche**, s.118.

<sup>279</sup> Deleuze, **Nietzsche ve Felsefe**, s.40.

sürekli bir mücadele, “erk” savaşımı içinde oluşu Ebedi Tekerrür fikriyle yeniden bir olumlama olarak karşımıza çıktığı düşünülebilir.

Deleuzecu yoruma göre Ebedi Tekerrür düşüncesi için asla bir özdeşlikten bahsedilemez. Bu düşünce, yeniden üretimin, farkın tekrarının üretimidir. Ebedi Tekerrür düşüncesiyle geri gelen aynı ya da bir olan kastedilmez; dönüş kendisini yalnızca çeşitlilikte ve farklılaşmada ifade eden bir’dir.<sup>280</sup> Ebedi tekerrürün bu yorumuna göre, bengi olan bu döngü sürekli aynı şeylerin ya da olayların gerçekleşmesinin aksine, “oluşu” olumlayan ve oluşun gerekliliği gibi gözüken, sürekli bir değişimin, farklılaşmanın imkânını ifade ettiği düşünülebilir. Aksi düşünülseydi; her şey kendisini sonsuzca kez tekrar etseydi, bu Nietzsche felsefesinin kendisiyle çelişeceği anlamını verebilirdi. Çünkü oluş, farklılaşmayı, kendini aşmayı, yaratmayı ve yeni olana duyulan özlemi onaylar, bunu gerçekleştirir. Öte yandan eğer statik bir sonsuz bir döngüden bahsedecek olsaydık, Nietzsche felsefesinin ana hatlarından olan “yaratıcı” olma ve “kendini aşma” ilkelerinden bahsedemez olurduk. Böyle olsaydı **Amor fati**’den (yazgını sev) değil, saf bir yazgıcılıktan bahsedecek olurduk.

Ebedi Tekerrür düşüncesinin Kantçı “buyruk” gibi bir yapıya sahip olduğu düşünülebilir; “*İstediğin şeyi, onun ebedi dönüşünü de isteyecek şekilde iste.*”, “Eğer yaptığın her şeyde, kendine ‘bunu sonsuz kere yapmak istediğim kesin mi?’ diye sorarsan, bu senin için en sağlam ağırlık merkezi olacak.”<sup>281</sup> Ebedi Tekerrür’ün bu anlamına göre yaşamdaki her ânı, karşılaştığımız her olay karşısındaki eylemimizi iyice tartmamız gerektiğiyle ilişkili gibi gözükmektedir. Bu ilkeye göre, her an sonsuz kez yaşanacakmış gibi ele alınmalıdır. Bu fikrin, her anın, Ebedi Tekerrürde farklılaşacak olmasına rağmen, sanki sonsuz kez aynı an yaşanacakmış gibi yaşama dikkat kesilmemiz gerektiğiyle ilgili olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü ancak bu yolla yaşam olumlanabilir, yaşam yeni bir değerlendirme perspektifiyle ele alınabilir. İşte yazgını sev, ilkesi de tam olarak bunu ifade ediyor gibidir. Bu yolla farklılaşan her an Ebedi Tekerrür istenciyle yaratıma eş düşer.

---

<sup>280</sup> A.e., s.66.

<sup>281</sup> A.e., s.91.

Deleuze'un Ebedi Tekerrür fikrindeki yorumu tepkisel olan kuvvetlerin geri dönmeyeceği yönündedir.<sup>282</sup> Ancak bize göre bu yorum Nietzsche felsefesinin ruhuna ters düşer. Çünkü bu yoruma göre Ebedi Tekerrür fikri yoluyla tepkisel olanlar bir tür ayıklanmaya tabi olacaklardır. Bu ise gelecekteki bir dünyada çoğunluğun ve belki de tüm insanlığın yaratıcı istence sahip etkin kuvvetler olarak karşımıza çıkmasını varsayar. Ancak Nietzsche her türden ilerlemeci fikre karşı çıkmıştı. Nietzsche'nin Deleuze'un bu tarz bir yorumunu kabul etmeyeceği kanaatindeyiz. Çünkü Nietzsche'ye göre Antik Yunan ve Rönesans dahi modern dünyadan çok daha ileridedir. Bu yüzden ilerlemenin aksine bir gerileme söz konusudur. Nietzsche geleceğe özlem duyar, geleceğin filozofunu, Üstinsanı'nı bekler. Ancak bunun tüm insanlığı kapsayan ilerlemeci bir anlayışı beraberinde getireceği anlamını vermeyeceği kanısındayız.

Nietzsche "*Böyle Dedi Zerdüşt*" adlı eserinde "*Çehre ve Bilmece Üstüne*" alt başlığında Ebedi Tekerrür düşüncesi üzerine önemli simgesel açıklamalarda bulunur. Bu simgelerin ne anlama geldiğini yorumlamadan önce Cüce ve Zerdüşt karakteri arasında geçen diyaloga bakmamız elzem görünmektedir:

"Şu yola bak Cüce! dedim. Bunun iki yüzü var, burada iki yol birleşiyor, bu yolun sonuna kadar henüz kimse varmadı. Şu geriye giden uzun yol, bir sonsuzluğa uzanır. Ve şu öteki yol, bu da başka bir sonsuzluktur. Bu yollar birbirleriyle çelişirler ve kafalarıyla birbirlerini iterler. İşte bu kapının altındaki yolda birleşmişlerdir. Bu yolun adı yukarıda yazılı: 'An.' Ama bunlardan biri takip edilse ve daima daha fazla ve daha derin takip edilebilse - zanneder misiniz ki bu yollar sonsuza kadar çelişsinler? Cüce, 'Her düz şey yalan söyler.' diye hakaretle mırıldandı. 'Her hakikat eğridir, zamanın kendisi bile bir dairedir.' 'Ey ağırlığın ruhu!' diye öfkeyle söylendim. Bu işi o kadar kolayla alma! Yoksa oturduğun yerde seni öyle bırakırım topal, seni yükseslere taşımıştım ben! 'Şu ana bak.' dedim. 'Bu an kapının altındaki yolundan geriye doğru, uzun bir yol gidiyor. Arkamızda bir sonsuzluk var. Yürüyebilen herkes, bu yolu yürümüş olmalı değil mi? Başa gelebilecek her şey; bir kez olmalı ve geçip gitmeli, değil mi? 'Eğer her şey daha önce bir kez daha olmuşsa bu ana ne dersin cüce? Bu an da evvelce bir defa gelmiş değil midir? Her şey birbirine o kadar bağlanmış değil midir ve bu an bütün gelecek şeyleri, hatta kendisini de kendine çekecek değil midir? Ay ışığında sürünen bu örümcek ve ay ışığının kendisi, ben ve şu kapının önündeki sen. Hep beraber sonsuz şeylerdik. Fısıldayarak hepimiz eskiden de bir defa böyle buluşmuş olsak

---

<sup>282</sup> A.e., s.94.

gerek, değil mi? Tekrar dünyaya gelmek ve şu öteki yola, bu uzun korkunç yola gitmek zorunda değil miyim? Daima yeniden dünyaya gelmek zorunda değil miyiz?”<sup>283</sup>

Zerdüşt, iki sonsuz yoldan bahseder ve bu yolların birbirleriyle çeliştiğini ifade eder. Birbiriyle çelişen bu iki yolun kesiştiği noktada “An” yazar. Zerdüşt bu yolun sonuna kimsenin varmadığını söyleyerek, zamanın ancak “spiral bir döngü” biçiminde olabileceği ihtimalini geriye bıraktığını düşünmemize yol açar. Çünkü eğer zaman geçmiş-şimdi-gelecek düz zaman algısında olsaydı ya da tam bir çember gibi (antik inanışlardaki gibi) olsaydı zamanın sonu işaret edilebilirdi ancak spiral çemberlerden oluşan ve sadece “An”da kesişen bir zaman algısında zamanın sonu kanımızca işaret edilmesi daha zor görünmektedir. Çünkü düz zaman algısında son ölümdür, dairesel zaman algısında ise yeniden ve yeniden aynı anları yaşama mümkündür ancak çemberin tüm noktaları bellidir, ancak spiral bir çembersel döngüde sadece anlarda kesişim yaşanır ve döngü sonsuza dek devam eder.

Ebedi Tekerrür düşüncesi yukarıdaki pasajlar ışığında okunduğunda başta akla çembersel bir zaman algısı izlenimi verir. Nitekim Cüce karakteri de “Her düz şey yalan söyler.” Ve zamanın kendisinin bile bir daire olduğunu söyleyerek bu izlenimi daha da kuvvetlendirir. Ancak akabinde Zerdüşt karakterinin Cüce’yi azarladığını görebiliriz. “Bu işi o kadar kolay sanma” diyerek, Zerdüşt Cüce’ye öfkelenir. Bizce bu azarlama Ebedi Tekerrür düşüncesinin antik inanışlardaki gibi çembersel olabileceği düşüncesinden ayrılması gerektiğine dair önemli bir uyarı olarak yorumlanmasına imkân sağlar. Ardından Zerdüşt, “Yürüeyilen herkes bu yolu bir kez yürümüş olmalı” ifadesini kullanır. Bu ifadeyle zamanın antik inanışlardaki gibi çembersel olmadığı spiral bir döngü olabileceğini düşündürür. Çünkü eğer zaman bir çember gibiyse ve sonsuz bir dönüş içerisindeyse o zaman “yürüeyilen herkes bu yolu bir kez” değil sonsuz kez yürümüş olmalıydı ancak Zerdüşt bir kez yürüdüğümüzü ifade eder.

Zerdüşt, Ebedi Tekerrür düşüncesini aynı alt başlıkta çoban ve yılan simgeleriyle ifade etmeye çalışır:

“Ve gerçekten de, gördüğüm şeyi daha önce görmemiştim. Ağzından siyah ağır bir yılan sarkan bir genç çoban kıvranırken, titrerken, bozulmuş çehresiyle gördüm. Bir çehrede bu kadar tiksinti

<sup>283</sup> Nietzsche, **İşte Böyle Dedi Zerdüşt**, s.185-186.

ve bu kadar dehşetli bir korku gördüğüm olmuş muydu? Başını ısıarak kopar! İçimden dehşet, nefret, kin, merhamet, bütün iyi ve kötü yönlerini hep birlikte, böyle bağıırıyordu. Boğazını yılan sokan çoban kimdir? Boğazının içine en ağır, en kapkara şeyler sokulacak olan insan kimdir? Çoban çığılığını duyunca anladı, kuvvetlice ısırdı! Ve yılanın kopmuş başını tükürerek ağzından fırlattı. Ve ayağı kalktı. Artık bir çoban ve bir insan değildi. Gülen, değışmiş, kutsanmış birisi idi. Dünyada henüz hiç kimse onun güldüğü gibi gülmemişti. Ah kardeşlerim, öyle bir gülüş duydum ki bir insan gülmesi değildi. Şimdi beni bir susuzluk ve dindirilemeyen bir özlem kemiriyor.”<sup>284</sup>

Bizce, “Çoban” simgesi Nietzsche’nin kendisidir ve “Yılan” simgesi ise Ebedi Tekerrür fikrini simgeler. Ebedi Tekerrür fikri karşısında büyük bir dehşete kapılan Nietzsche bunun bir tür vahiysel bilgi gibi kendisine ulaştığını söylemiştir. Bundan bahsederken fısıldayarak, gizli bir şeyi anlatıyormuş gibi bahsetmiştir. Bu yüzden Zerdüş’tün yılanı görmesi ve dehşetle çobana ısırması gerektiğini söylemesi Ebedi Tekerrür fikrinin vermiş olduğu dehşetten sıyrılma girişimidir. Çünkü hayat tekrar ve tekrar gelecekse bu dehşet verici olabilir ama Çoban, yani Nietzsche bu fikrin dehşetini ısırp atar ve bu fikrin muhteşem yönünü görür; hayatın sevilmesi ve sonsuz defa onu isteyebilecek gibi yaşamayı istemesi ve ona göre davranması fikrini. Çoban buraya ulaştığında müthiş bir kahkahayla çehresi değışir ve başka bir insana dönüşür artık.

Ebedi Tekerrür söyleminin başka bir anlamı ise insanın hayatını tekrar ve tekrar yaşayacakmış gibi davranması gerektiğiyle ilişkilidir. Çünkü Nietzsche, “yeniden yaşamayı arzulamak zorunda kalacak biçimde hareket etmemiz” gerektiğini belirtir. Vattimo’ya göre ise olan bir şeyin sonsuz tekerrürü hem gerçekleştirilmesi gereken bir görev hem de bir olgudur.<sup>285</sup>

Vattimo’ya göre Ebedi Tekerrür düşüncesi iki biçimde değerlendirilir. Birincisine göre; “sonsuz kadar yeniden seçmek isteyeceğim şeyi seçmeliyim” düşüncesi hâkimken, ikincisine göre; insanın seçiminin hiçbir anlamı olmayan, yeniye dair hiçbir şeyin mevcut olmadığı ve bu nedenle yaratma isteğinin olmadığı şeklinde

<sup>284</sup> A.e., s. 188.

<sup>285</sup> Gianni Vattimo, **Nietzsche İle Diyalog**, Çev. Durdu Kundakçı, Ankara, Dost Yayınları, 2005, s.17..

değerlendirilir.<sup>286</sup> Ebedi Tekerrür söyleminin Vattimo'nun belirttiği birinci anlamla ilişkili olduğu kanısındayız. Çünkü birincisinde özgür bir seçim söz konusudur ve bu Nietzsche felsefesinin dokusuna uymaktadır ancak ikinci değerlendirmede ne özgürlükten, ne de bir anlam ve yaratma istencinden bahsedilebilir ki bu Nietzsche felsefesinin tam tersi bir istikameti göstermiş oluyor.

### 2.5.1. Ebedi Tekerrür'ün Yaşamın Olumlanmasıyla İlişkisi

Nietzsche'nin Ebedi Tekerrür söyleminin anlamlarından birisinin ise onun “oluş” kavramıyla ilişkili olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü bu zamanın sonsuz dönüşü fikri bizce, oluşun her daim var olduğu, oluşun sonsuza dek devam edeceği, varoluşun bir oluş hali olduğunu anlatmak ister. Bu düşüncenin aynı zamanda Herakleitos'un oluş, her şeyin akıp gitmesi fikriyle de bağlantılı olduğunu görebiliriz. Ebedi Tekerrürdeki oluş fikrinin geleneksel ahlakın ve filozofların hakikat düşüncesiyle de mücadele ettiği kanısındayız. Çünkü filozoflara göre hakikat; değişmeyen, oluşa tabi olmayan, genel geçer bir yapıya sahiptir ve dünya oluşa tabi olduğu için burada hakikat aranamaz, bu dünya hakikat olamaz. Ancak Nietzsche ve Herakleitos gibi düşünürlerin oluş fikri ve özellikle de Nietzsche'nin Ebedi Tekerrür söylemi yoluyla dile getirmek istediğini düşündüğümüz oluş fikri, statik bir hakikat düşüncesine katılmaz, aksine bu düşünceyle mücadele eder. Nietzsche'deki oluş kavramı, yaşamın oluş halinde olduğu, statik olmadığı, bir akış içerisinde olduğu fikrine tekabül eder. Bu kavram yoluyla da Nietzsche, filozofların hakikat kavrayışı yoluyla bu dünyayı geçici ve anlamsız bir yer olarak değerden düşürmelerine karşı cephe almasına yol açar. Bu nedenledir ki oluş düşüncesi Ebedi Tekerrür fikri açısından, filozofların aksine, yaşamın olumlanmasını, “Hakikat”ın yeryüzüne ait olduğunu ifade etmek ister gibidir.

### 2.5.2. Dionysosçu Olumlama

Apollonca ve Dionysosça olan, sanatın sürekli gelişimini ifade eden iki simgesel yöndür. Birbiriyle çoklukla çatışan bu iki güç, yeni yaratımları ortaya çıkarmaktadır.<sup>287</sup> Nietzsche'ye göre Apollon, insan aklının yarattığı ve kontrol ettiği fikir ve hislerin simgeleşmesidir. Dionysos'un simgelediği şey ise, doğa ve insanı

---

<sup>286</sup> A.e., s. 38.

<sup>287</sup> Nietzsche, *Müziğin Ruhunda Tragedyanın Doğuşu*, s.17.

doğanın sınırına götüren güçtür. Nietzsche’de akıl yerine hissi, ölçü yerine coşkuyu, sınır yerine taşkınlığı dile getirir. Bu da onun Apollondansa Dionysos taraftarlığı yaptığı izlenimini verir. Nietzsche’ye göre Sokrates aklın egemenliğini oluşturarak Apollon simgesini Dionysos simgesine karşı hâkim kılmıştır. Ancak bu noktada Nietzsche’nin akla düşman olduğu sonucu çıkartılmamalıdır. O asıl olarak, aklın her şeye kadir olduğunu düşünerek gözlerini doğaya kapatan, Dionysosçu simgeleri dışarda bırakanlara karşıdır. Bu anlamda da Nietzsche adeta Kartezyen akla karşı çıkar.<sup>288</sup>

Dionysosçu olumlamanın Nietzsche felsefesindeki yeri bizce sanat ile kendisini gösterir. Nietzsche akıl ve hakikat söylemleri yerine sanatı yerleştirmeye çalışmıştır. Bu da kanımızca, Heidegger’in söylemiyle “Platonculuğun tersine çevrilmesinin” bir diğer anlamı olarak yorumlanabilir. Çünkü Nietzsche’nin sanatı yaratıcı Güç İstenci olarak kabul etmesi ve Platon’un sanatı “Devlet”inden dışlaması iki filozof arasındaki yarığı daha da derinleştirir. Platon hakikatı olumlayıp, sanatı dışlarken; Nietzsche tam tersi bir yol izleyerek hakikati dışlamakta ve sanatı olumlamaktadır.

Nietzsche, metinlerinde sanata dair çeşitli görüşler dile getirir. Heidegger ise bu metinlerden beş önerme çıkartmıştır:

“1. Sanat, Güç İstenci’nin en şeffaf ve bilinen formudur. 2. Sanat, sanatçı bakımından kavranmalıdır. 3. Sanatçının genişletmiş olduğu kavram uyarınca sanat, bütün varolanların temel olagelişidir (*Grundgeschehen*); varolan, var olduğu sürece bir kendini- yaratmadır (*Sichshaffendes*); o, yaratılan bir şeydir. 4. Sanat, nihilizme karşı istisnai karşı- harekettir. 5. Sanat, değer bakımından ‘hakikat’ten daha üstündür.”<sup>289</sup>

Nietzsche, Dionysos sanatının, coşku ve esrimeyle yapılan bir oyun olduğunu belirtir. İnsanı kendinden geçirerek coşku dolu hissettiren, iki güç ile ön plana çıkar; bahar dürtüsü ve narkotik içki olarak. Bunların etkileri Dionysos simgesinde kendisini bulur; ***Principium individuationis*** yani insanın birey olması parçalanır, özne yaşamın

<sup>288</sup> A. M. Celal Şengör, “Nietzsche ve Akla İsyan”, **Cogito, Nietzsche Kayıp Bir Kıta**, İstanbul, YKY, Sayı:25, 2007, s. 240-241

<sup>289</sup> Sadık Erol Er-Volkan Ay, **Heidegger’in Nietzsche’si**, s. 160.

birliği içinde erir. İnsanların sınıfsal ayrılıkları bu şenliklerde son bulur, köle özgürdür artık, soylu kişiyle alt sınıftan bir kimse aynı koroda bir araya gelir. Şarkılar ve dans daha yüce bir birliğin üyesi olmayı onaylar, esrime tepe noktalara ulaşır. Dionysosçu olumlama, yaşamın daha yüce bir olasılığını yaratma, daha ulvi bir duruma sanat yoluyla yükselme, yaşamı onaylama durumudur.<sup>290</sup>

Nietzsche “*Ecce Homo*” adlı eserini şöyle bitirir; “Anlaşıldım mı? Çarmıhtakine karşı Dionysos...”<sup>291</sup> Nietzsche bu sözle kendisini çarmıhtaki İsa’dan ziyade İsa’nın ve çarmıhın sembolize ettiği Hristiyanlığın karşısına yerleştiriyor gibidir. Çünkü Nietzsche İsa öğretisiyle Hristiyanlığın Paulus aracılığıyla farklı yönlerle gittiğini düşünür. Dolayısıyla Dionysos bir Hristiyanlık karşıtı olarak görünür bize. Yaşamı yadsıyan, duyu-üstünü ön plana çıkartarak dünyanın değerini hiçleştiren, bedenın karşısına tını, oluşun karşısına değişmez hakikatleri çıkartan Hristiyan değerlerinin zıt kutbu olarak Dionysos’u anlıyoruz.

Nietzsche “trajik” kavramından ise şunu anlar; en zor sorunlarıyla yaşamı onaylama, hayatın en zor ve en tuhaf problemlerinde bile yaşama arzusunun en yüksek türlerin kendi tükenmezliğine kurban edilmesidir. Nietzsche’nin Dionysosça dediği trajikliğin anlamı budur. Trajik olan, trajik insan Dionysosçu olumlamaya sahiptir. Trajik insan, yaşamın en acı verici anlarını dahi onaylayan, bu acı olaylara “gülümseyerek” karşılık veren insandır. Nietzsche kendisini de bu anlamda ilk trajik filozof, kötümserliğin karşıtı olarak görmüştür.<sup>292</sup>

Dionysosçu yaşamı olumlamanın karşısında yer alan kuvvetlerden birisi **ressentiment**’tir (Tür, hınç). Bu hınç ahlakı, soylu ahlakın karşısında konumlanmaktadır. Nietzsche *İncil*’den yapmış olduğu şu alıntıyla bu noktaya dikkat çeker;

“(Hikmetçi nerede? Yazıcı nerede? Bu dünyanın bahsedicisi nerede?) dünyanın hikmetini Allah akılsızlığa döndürmedi mi? Zira madem ki dünya Allahın hikmetinde kendi hikmetiyle Allahı bilmedi, Allah iman edenleri vazın akılsızlığıyla kurtarmaya razı oldu. (...) Zira davetinize akın ey kardeşler, bedene göre hikmetliler, çok kuvvetliler, çok asilzadeler davet olunmamıştır; fakat Allah,

<sup>290</sup> Nietzsche, **Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans**, s. 36-37-50.

<sup>291</sup> Nietzsche, **Ecce Homo**, p.95.

<sup>292</sup> **A.e.**, p.47-48.

hikmetlileri utandırmak için, dünyanın akılsız şeylerini seçti; ve Allah, kudretli şeyleri utandırmak için, dünyanın zayıf şeylerini seçti; şöyle ki, beşerden hiçbirisi Allahın huzurunda övünmesin.” (Pavlus Korint1. 1: 20-29)

Nietzsche, yukarıdaki pasajdan yola çıkarak –sadece burayla sınırlı olmamakla birlikte- Paulus’un bir öç havarisi olduğunu, böylece hınç ahlakının en belirgin tipi olduğunu savunur.<sup>293</sup> *İncil*’den yapılan yukarıdaki alıntıdan anlaşılacağı üzere, “beden”, “güçlü” olanlar, “soylu” olanlar dışlanmışlardır. *İncil*’in bu pasajındaki güç ve soylu ifadelerinin toplumdaki politik-ekonomik bakımdan üst sınıfı niteleyen kesimi ifade ettiği kanısındayız. Ancak Nietzsche bu kavramların aslında gerçek “güçlüleri” gerçek “soyluları” ifade ettiğini anlatmak ister gibidir. Bu çerçevede, “Güçlüleri utandırmak ve zayıfları seçmek” hınç ahlakının açık bir söylemi olarak okunabilir ve “zayıfların” “güçlülere” karşı duyduğu hıncın bir ifadesi olarak karşımıza çıkar.

Paulus’un bu hınç söylemi, Dionysosçu yaşamı olumlama ilkesinin düşmanı olarak görünür. Çünkü Paulus hınç söylemiyle, Dionysosçu kuvvetler olan ve yaşamsal olumlamaları ifade eden, beden, güçlüler, soylular gibi nosyonları dışlar. Bunun yerine ruhu, zayıfları, “köle ruhlu” olanları yerleştirir.

Nietzsche için hınç şu anlama geliyordu; bir şeyi başaramayanlar öfkeyle bağırırlar; “Batsın bu dünya!” Bu kıskançlıktan kaynaklanan bir duygu olarak tepkiye yol açar. Eğer ben sahip olamıyorsam, hiç kimse bir şeye sahip olmasın ya da dünya hiç olmasın anlayışı hüküm sürer.<sup>294</sup>

Hınç ile hareket edenlerin bir diğer özelliği ise yarar ahlakıyla hareket etmeleridir. Nietzsche felsefesine göre, hınçlı insan sevmeyi bilmez ve istemez, o sevilme ister. Hınçlı insan; “Acizdir, sindirimi bozuk olandır, frijittir, uyuyamayandır, köledir.” Onu sevmememin, beslememenin bir kötülük ifadesi olduğunu düşünür. Hınçlı insan kârın ve çıkarın insanıdır. Çıkarı tanımamak, teolojik bir suç olarak algılanır. Bu, ruha karşı işlenen suçlardan birisidir. İşte bu yüzden köle olanların bir tek ahlakı vardır, bu ahlak ise yararın ahlakıdır. Hınç yoluyla düşünen köle ruhlular, ötekinin kötü olmasını diler. Çünkü kendisini iyi olarak ifade etmesi için

<sup>293</sup> Nietzsche, **Deccal**, s. 67.

<sup>294</sup> Nietzsche, **Tan Kızılığı**, s.204-205.

ötekilerin kötü olmasına ihtiyacı vardır. Hınç dolu olan köle ruhlular şunu söyler: “*Sen kötüsün, öyleyse ben iyiyim.*” Bu köle ruhluların esas formülüdür. Efendi ruhlular ise şöyle der: “*Ben iyiyim, öyleyse sen kötüsün.*” Köle ahlakı her zaman karşıt ve öteki bir konumlandırma ile düşünür. Bu yüzden önce ötekinin kötü olduğunu ortaya koyarak hareket eder.<sup>295</sup> Köle ahlakının öteki olmadan düşünememesi, ötekini kötü olarak konumlandırmadan hareket edememesi diyalektikçi düşüncenin ürünü olarak yorumlanabilir. Bu nedenle de Nietzsche diyalektik düşünceye karşı çıkmış, bu düşünce biçiminin kölece olduğunu savunmuştur.

Dionysosçu olumlamaya düşman olan bir diğer kuvvet ise “rahip” tarafından sergilenir. Nietzsche’ye göre rahip şöyle düşünür; “İnsan mutsuz kılınmalıdır.” Böylece insan “günah”, “suç ve ceza”, “dünyanın ahlak düzeni” gibi söylemlerle bilime karşı çıkartıldı. Rahip mantığına göre kişi dışarı değil, içeri bakmalıdır ve acı çekmelidir. Öyle acı çekmelidir ki rahibe ihtiyaç duysun. Böylece “acıma”, “kurtuluş”, “bağışlama” kavramları icat edildi.<sup>296</sup> Nietzsche açısından bakıldığında, Hristiyan ahlakının bu rahip mantığı önce kişiyi suçlu hissettirip, daha sonra kendisinde muhtaç kılıyor. Bilime ve yaşama, böylece de Dionysosçu olumlamaya karşı bazı kuvvetler ortaya atılıyor. Bu olumlamanın karşısında, artık acıma, kurtuluş, vicdan azabı ve bağışlama gibi söylemler yer alıyor.

Nietzsche felsefesine göre, bugüne değin var oluşun anlamı yalnızca var oluş suçluymuş gibi yorumlandı. Var oluşun yorumlanması için bir Tanrıya ihtiyaç duyuldu. Yaşamı bağışlamak için onu suçlamak gerekiyordu. Var oluş bir değerlendirme içerisindeydi ancak bu değerlendirme vicdan azabının bakış açısından ele alınıyordu. İşte felsefeyi tehlikeye atan bu Hristiyan esiniydi. Nietzsche hınçta (bu senin kabahatin), vicdan azabında (bu benim kabahatim) ve bunun sonucunda sorumluluk, Hristiyanlık düşüncesinin kategorilerini ifade eden, bizim genel olarak var oluşu düşünme ve yorumlama biçimimizi görür. Nietzsche’nin kendisine koyduğu hedef ise, yeni bir değerlendirme, yeni bir ideal ve yorumlama biçimidir. “Sorumsuzluğa olumlu anlamını kazandırmak”, “Tam bir sorumsuzluk duygusu kazanmak, kendimi övgülerden ve kınamalardan, şimdiden ve geçmişten bağımsız

<sup>295</sup> Deleuze, **Nietzsche ve Felsefe**, s.147-148.

<sup>296</sup> Nietzsche, **Deccal**, s.71-72.

kılmak istedim.”<sup>297</sup> İşte bu Nietzsche’nin Dionysosça olumlamanın en soylu sırlarından birisi olarak karşımıza çıkar.

Deleuze’a göre ise, Hristiyanlık açısından acının yaşam içindeki varlığı, yaşamın adaletsiz olduğunu ve acı aracılığıyla adaletsizliğin bedelini ödediği anlamına gelmektedir. Bu nedenle acı çektiği için yaşam suçlu olur ve suçlu olduğu için de acı çekilmelidir. Hristiyanlığın bu yönü “vicdan azabı” söyleminin gelişmesine ve acının içselleştirilmesine yol açar. Oysa Dionysosçu olumlamanın vicdan azabı söylemini bertaraf ettiğini düşünebiliriz. Çünkü Dionysosçu olumlama acıyı içselleştirmek yerine acıyı da yaşamın bir yönü olarak ele alır ve insanın kendini suçlu hissetmesine neden olan vicdan azabından kurtularak iyileşmesine yardımcı olur. Dionysosçu olumlama yaşama evet deyiş olarak, yaşamı suçlu konumuna iten bu iki etmenin dışına çıkmak ister gibidir.

Deleuze’a göre Dionysos ortaya çıkan her şeyi, “en derin acıyı bile” olumlar ve olumladığı şeyde meydana gelir. Dionysos’un bu olumlaması çoklu ve çoğulcudur. İşte trajik olanın özü de burada saklıdır.<sup>298</sup> Dionysosçu olumlama Hristiyanlıktaki ya da pesimist görüşlerdeki gibi yaşamı acılarla dolu, katlanılmaz bir yer olarak görmez. Bu olumlama acının varlığını reddetmemekle birlikte en derin acıyı dahi kabul eder, olumlar ve acıyı güçlenmek, yaratıcı olmak için kullanır. Bu olumlamanın çoklu oluşu yaşamın her yönünü olumlanın imkânını sağlar, çoğulcu oluşu ise Nietzsche’nin perspektivist<sup>299</sup> görüşü olan yorum çoğulluğuyla açıklayabileceğimiz kanısındayız.

## 2.6. Güç İstenci Söylemi

Güç İstenci kavramı var olmanın niteliğini ifade eden bir söylem olarak düşünülmüştür. Hiçbir şey, eğer bir gelişim içindeyse, kendi sınırları içinde kalamaz. Güç İstenci daima kendi ötesine hareket etme isteğidir. Güç İstenci insanın karşısına

<sup>297</sup> Deleuze, **Nietzsche ve Felsefe**, s.34-37.

<sup>298</sup> **A.e.**, s.31.

<sup>299</sup>Perspektivizm öğretisi ile, Nietzsche, sabit ve bilinebilir bir dünya düzenine dayanan, özne ile nesne, görünür ile gerçek dünya, nedensellik, kendinde-şey, mantık, vb gibi geleneksel kavram ve ayrımları içeren, bilişsel paradigmamızı yıkmayı amaçlar. Nietzsche, Batı metafiziğinin bu kavramları ve ayrımlarını her zaman reddetti. Perspektivizm, bu nedenle, Nietzsche’nin Batı metafiziğini, onun epistemolojik ve ontolojik temellerini çürüterek, yıkma girişimidir.” **Bkz:** Soner Soysal, **Nietzsche: Perspektivizm, Güç İstenci, Doğruluk**; s. 137-138.

çıkan zorluklar durumunda ya artar ya da buna katlanamaması sonucunda azalır.<sup>300</sup> Nietzsche açısından her şey Güç İstenci'dir. Güç odakları Güç İstenci olarak, kendi gücünü arttırmaya çalışır. Güç odakları kendi gücünü arttırmak için sürekli diğer odaklarla mücadele içerisinde. Bu nedenle dünya sürekli bir oluş halinde olup, değişir; güç odaklarının gücü azalır ya da artar. Bunun yanı sıra güç odakları gücünü arttırmak için kendisini tehlikeye atabilir, bu yüzden Güç İstenci kendini korumaktan daha önemlidir, bu ise anti-Darwinci bir yönü ifade etmektedir. Her güç odağı bir diğer odaktan güç derecesi bakımından farklılaşır. Burada ise "sahip olmak" yerine "olmak" filinin kullanıldığına dikkat etmemiz gerekir. Çünkü güç sahip olduğumuz bir şey değil, biz gücün ta kendisiyizdir. Perspektivizm ise doğrularımızın perspektiflerle ilişkili olarak yorumları niteler. Yorum ise herhangi bir güç odağının gücünü artırma yoludur.<sup>301</sup>

Nietzsche değerleri ters çevirme, değerleri yeniden değerlendirme arzusunun işaretlerini, kavramlara yaklaşım biçimlerinde gösteriyor gibidir. Kavramların içeriklerini tersyüz eden ve alışlageldik soru biçimlerini değiştiren Nietzsche bunu "Güç İstenci" kavramını kurarken de uygulamaktadır. Nietzsche, "*Deccal*" adlı eserinde, Güç İstenci'ni ifade eden, Güç İstenci'ni ve güç duygusunu arttıran her şeyin iyi olduğunu; zayıflıktan doğan her şeyin de kötü olduğunu belirtir. "İyi nedir?", "Kötü nedir?" sorularını klasik anlamda sormayan, bu kavramların ahlaki anlamlarıyla ilgilenmeyen Nietzsche, yaşamın bir tür ilkesi olarak gördüğü Güç İstenci söylemiyle ilişkilendirerek yanıtlar. Aynı şekilde mutluluk kavramını da Güç İstenci'nin bir sonucu olarak ele alan Nietzsche, mutluluğu yaşamın amacı olarak görmez. Ona göre mutluluk gücün çoğalması duygusudur.<sup>302</sup>

Nietzsche'ye göre, acıma duygusu ise yaşamsal gücün karşısında yer alan, depresif bir duygudur ve Hristiyanlık ise acımanın dinidir. Herhangi bir kimseyle acı duygusunu paylaştığımızda güç kaybederiz. Oysa Nietzsche'ye göre, acıma duygusu şimdiye değin bir erdem olarak karşımıza çıkartılmıştır. Hatta acıma, tüm erdemlerin temeli olarak savunulmuştur. Bu noktada Schopenhauer felsefesini hatırlatan

<sup>300</sup> Nietzsche, **Aklın Serüveni ve İsyanı**, Çev. Hasan İlhan, Ankara, Alter Yayınları, 2014, s. 21.

<sup>301</sup> Soner Soysal, **Nietzsche: Perspektivizm, Güç İstenci, Doğruluk**, s.14-18.

<sup>302</sup> Nietzsche, **Deccal**, s.10.

Nietzsche, Schopenhauer'un acıma duygusu yoluyla yaşamı inkâr ettiğinden bahseder. Yaşam bu yolla inkâr edilmeye layık görülmüştür, bu açıdan da acıma nihilizmin bir tür pratiğidir.<sup>303</sup> Schopenhauer acıma yoluyla merhamet duyulmasını, insanlarla böylece duygudaşlık kurulması gerektiğini, ahlaksal olan için elzem görmüştü. Hristiyan ahlakının ve Schopenhauer felsefesinin tepeye yerleştirdiği acıma duygusu, Nietzsche için önemli bir söylem olan Güç İstenci'ne düşman bir duygu olarak öne çıkmaktadır.

Nietzsche acıma duygusunun zararlı olduğunu savunmuştur ve ona göre Hristiyanlık acımanın dinidir. Acıma zararlıdır, çünkü bu duygu yoluyla canlılık enerjisini arttıran güç verici tutkuların karşısında konumlanır, depresyon yaratır. Kişi acıma hissettiğinde güç kaybeder. Acı çekme, acıma yoluyla bulaşıcı bir hale bürünür. Bu duygu yoluyla yaşamın ve yaşam enerjisinin tümüyle kurban edilmesine neden olabilir.<sup>304</sup> Nietzsche felsefesinde acıma ve merhamet gibi duygular Güç İstenci'ne zarar veren, insanın güçlü olmasını engelleyen duygular olarak karşımıza çıkar. Çünkü bir kimseye acıdığımızda onun acısını paylaştığımızda onun gibi depresif olur ve güç kaybederiz.

Nietzsche'ye göre delice bir neşeden payını almamış hiçbir şey başarılı olamaz. Bu delice neşe ise güç fazlalığı, gücün kanıtıdır. Nietzsche, en kötü ve en acılı anlarda bile neşemizi korumanın Güç İstenciyle olan bağlantısına dikkat çeker.<sup>305</sup> İnsan en büyük acıları yaşadığında neşesini yitirmesi doğal görünür, ancak yine de gülebilir mi insan? Denildiği üzere “*ridendo dieere severum*” yani gülerek acı olanı söylemek, bu mümkün mü? Bu tavır trajik insanın acılar içindeyken bile yaşamı olumlamasını içeren bir davranış gibidir. Trajik insan “güç” fazlalığına sahip olduğu için acılar içindeyken dahi pesimizme yenik düşmez, neşeyi hatırlar ve yaşamı olumlar.

Nietzsche'ye göre en zorlu, karanlık ve karamsar anlarda bile neşemizi korumak büyük bir meziyettir. Üstelik “delice neşeden” payını almamış hiçbir şeyin başarıya ulaşamayacağını da vurgular. Bu neşe güç fazlalığı, gücün kanıtı olarak

---

<sup>303</sup> A.e., s.13-14..

<sup>304</sup> Nietzsche, **Tanrı ve Günah**, Ankara, Gece Kitaplığı Yayınevi, 2015, s.9.

<sup>305</sup> Nietzsche, **Putların Batışı**, s.7.

görülür.<sup>306</sup> Güç İstenci'nin bir yönünün de pesimizme düşmemek olduğunu, en zorlu anlarda bile neşemizi korumamız gerektiğiyle ilişkili olduğunu görmekteyiz. Bu neşe yaşamın olumlanması olarak Güç İstenci olarak düşünülebilir.

Nietzsche felsefesinde Güç İstenci gücü isteme ya da güce tapma anlamlarına gelmez. Bu yaklaşım, aksine güce tapma eylemini dışlayan bir yaklaşımdır. Nietzsche buna dair fikirlerini “*Tan Kızılığı*” adlı yapıtında şöyle dile getirmiştir; “Güç şeytanı-Zorunluluk değil, hırs değil... hayır, güce karşı duyulan tutku insanların şeytanıdır.”<sup>307</sup>

Yaşamın bir “savaş” olarak ele alınması ise Güç İstenci'nin bir özelliği olarak belirtilir. Ancak bu savaş Nietzsche açısından, Darwin'in savunduğu gibi yaşamın korunması ve sürdürülmesi maksadıyla değil, yüceltilmesi maksadıyla gerçekleşir.<sup>308</sup>

Nietzsche “ruhun temel istemi” sözüyle ne anlaşıldığını efendi olmayla ilişkilendirmektedir. “Ruh”, “Geist” gibi söylemler hükmetmenin bir diğer ifadesidir, kendini efendi duymak istemelerinden kaynaklanır.<sup>309</sup> Şimdiye kadar ki üstün değerlerin bir söylemi olan “Ruh” bedeni dışlayarak, kendisinin biricik “tinsellik” olduğunu ortaya koyduğu düşünülmektedir. Manevi olan, ahlaki olan, yüce olan ruhu savunanlardır. Bu yolla kendilerini en üst mertebeye yerleştiren bu söylem sahipleri, bu yolla hükmetmek, efendi olmak isterler. Ancak Nietzsche felsefesinde Güç İstenci söyleminin bedenle ilişkili olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü beden yaşama işaret ederken, ruh duyu-üstü olan “masallara” işaret eder ve yaşam bir Güç istemi olduğu için ancak beden buna işaret edebilir. Beden aracılığıyla ve onun içgüdüleriyle kişi gerçekte efendi ahlakına sahip olmayı hak edebilir, efendi olma kendini bir mertebeye yükseltmekle elde edilebilecek bir indirgemeye sahip gözükmemektedir.

Nietzsche açısından “hınç” duygusu da Güç İstenci'ni zayıflatan bir duygu durumudur. Ona göre, bir insanı hınç duygusu kadar hızla tüketen başka bir duygudan bahsedemeyiz. Kızgınlık, öç alma güçsüzlüğü, sayrısız güceniklik, öç alma isteği, bunların tümü bitkin bir insan için en berbat tepki türleri olarak görülür. Bunlara bağlı olarak sinirsel güç hızla yıpranır. Nietzsche, bu hastalıklı durumu Siddhartha Buda'nın

---

<sup>306</sup> A.e., s.7.

<sup>307</sup> Nietzsche, *Tan Kızılığı*, s.192.

<sup>308</sup> Nietzsche, *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine*, Çev. Nejat Bozkurt, İstanbul, Say Yayınları, 2005, s. 19.

<sup>309</sup> Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, p.121

kavradığını belirtir. Ona göre ruhu hınçtan kurtarmak, iyileşmek için önemli bir ilk adımdır. Buda, öğretisinin başlangıcında “Düşmanlık düşmanlıkla bitmez, dostlukla biter düşmanlık” anlayışı yer alır. Nietzsche bu anlayışı olumlayarak, bu fikrin törenin değil, fizyolojinin fikri olduğunu savunur.<sup>310</sup>

Nietzsche açısından “münzevi” kimse hınç duygusuna sahip olarak gücü kullanmak ister. Güç İstenci’ni olumsuz bir yönle ele alır. Çünkü ona göre münzevi tarzı Köle ahlakı, -başka bir deyişle Sürü insanı yaşama bir itiraz içerisindedir. Nietzsche bu tarz insanın yaşama hınç duygusuyla karşı çıkarak gücün kaynaklarını tıkamak için gücü kullandığını iddia eder. Nietzsche’ye göre tüm güçsüz olanlar, güçsüzlük duygularını yok etmek için içgüdüsel bir tavırla ve sürü olarak hareket ederler. Münzevi papaz da bu içgüdüyü biliyor ve tavsiye ediyor. Sürünün olduğu yerde güçsüzlük içgüdüğü hâkimdir onu organize eden ise ruhban aklıdır. Nietzsche, nasıl güçsüzler bir araya gelmek için çabalıyorlarsa, güçlü olanlarında aynı şekilde birbirlerinden ayrıldıklarını ifade ediyor.<sup>311</sup> Nietzsche, güçsüzlerin sürü içinde kendini var etme çabasını, kendisini bu şekilde güçlü hissetme uğraşı olduğunu ancak bu güçlenmenin Güç İstenci açısından olumsuz bir yön olduğunu vurgulamak ister gibidir. Münzevi olanlar, Köle ruhlu olanlar ancak cemaatleşerek sürü halinde ayakta durabilirler ve böylece güçlülere alt ederler ancak güçlü olanlar, Güç İstenci’ni pozitif yönde yani yaşamı olumlar biçimde ele alanlar aksine birbirlerinden ayrı düşmeyi tercih ederler.

Diyalektikçi düşünce biçimini de köle ruhlulara veren kişi münzevi, rahip kimsedir. Diyalektiği, tepkisel kıyas yöntemidir. “Sen kötüsün, öyleyse ben iyiyim” fikri bunu özetlemektedir. Münzevi rahiplere göre sadece sefiller, fakirler, güçsüzler, küçükler, acı çekenler, ihtiyacı olanlar iyidir, hasta olanlar, ucubeler sofudur. Yalnızca onlar Tanrı tarafından sevilirler ve rahmet de onlara nasip olacaktır. Buna karşıt olarak ötekiler, soylular ya da güçlüler, sonsuza dek kötü olarak kalacak; zalim, açgözlü, doyumsuz, dinsiz olarak; sonsuza kadar cehennemlik olarak anılacaklardır.<sup>312</sup> İşte münzevinin, köle ahlakının hareket noktası böyle başlamaktadır. Köle ahlakının Güç

<sup>310</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, p.14.

<sup>311</sup> Nietzsche, *On The Genealogy of Morals and Ecce Homo*, Translation by Walter Kaufman and Rj. Hollingdale, Newyork, Vintage Books, 1989, p.117-136.

<sup>312</sup> Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s.156.

İstenci böylesine olumsuz bir istenç, böylesine yargılayan ve ötekileştiren, diyalektik bir yapıya sahip olarak görünür.

Deleuze’a göre ise Güç İstenci, rastlantıyı ortadan kaldırmaz, aksine onunla var olur, çünkü rastlantı olmadan Güç İstenci var olamaz. “Rastlantı kuvvetlerin ilişkiye geçişi, Güç İstenci ise bu ilişkiyi belirleyen ilkedir.” Güç İstenci kuvvetlere eklemlenir ancak rastlantıyla ilişkili olanlar kuvvetlere eklemlenebilir. Yalnızca Güç İstenci rastlantının tamamını olumlama kapasitesine sahiptir. Niceliklerine göre kuvvetler egemen olan ya da egemen olan olarak isimlendirilirler. Niteliksel olarak ise kuvvetler etkin ya da tepkisel olarak isimlendirilir. Etkin kuvvetlerde olduğu gibi, tepkisel kuvvetlerde de Güç İstenci bulunur. Olumlamak ve yadsımak, değer vermek ve değersizleştirmek Güç İstenci’ni ifade ederken, etkide ya da tepkide bulunmak kuvveti ifade eder.<sup>313</sup>

Deleuze, Güç İstenci’nin hiçbir şekilde istencin gücü istemesi olarak ya da gücün amaç olarak arzulanması, gücün bir kimsenin aracı olarak anlaşılmaması gerektiğini savunur.<sup>314</sup> Deleuze’un güce dair bu yorumunun anlaşılmasının oldukça önemli olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü eğer Güç İstenci trajik insanın neşesi, yaşamı olumlaması, kendisine hükmetme olarak anlaşılmazsa, tehlikeli yorumlara kapı aralar. Nitekim Nietzsche felsefesinin uzun süre Nasyonal Sosyalizmle (Nazi ideolojisi), karıştırılmasının nedenlerinden birisinin bu noktayla ilişkili olduğu kanısındayız. Eğer Güç İstenci gücü arzulama, kendine değil de, bir başkasına hükmetme istenci olarak ele alınırsa, Nietzsche’nin kavramları alt üst edilmiş olacaktır. Güç İstenci’nin gücü arzulama ya da başkasına hükmetme, başkaları üzerinde otorite, iktidar olma savaşımı olmadığını, bunun aksine gücü kendisi için isteyen, kendi erdemlerinin yaratıcısı olan, kendi kendisinin otoritesi olan kimsenin bakışı olarak değerlendirme taraftarıyız.

Thomas Hobbes (1588- 1679), doğa durumundaki insanın üstünlüğünün başkaları tarafından temsil edilmesini ve bilinmesini ister. Hegel’de bilinç “efendinin”, “köle” tarafından tanınmasını, kendinin bilinci olarak temsil edilmesini arzular; Alfred Adler’de (1870-1937) ise “gerektiğinde organik bir zayıflığın varlığını telafi eden bir üstünlüğün temsili söz konusudur. Oysa Nietzsche bu üç yaklaşımdaki gibi bir güç

---

<sup>313</sup> A.e., s. 73-74.

<sup>314</sup> A.e., s. 103.

anlayışını savunmaz. Nietzsche'ye göre; "Üstünlüğü nasıl olursa olsun temsil etmek isteyen, hasta kişidir. Bizi kendisiyle ilgili iyi bir görüşe sahip olmaya ikna etmeye çalışan köledir..."<sup>315</sup> Nietzsche üstünlüğe inanır ancak başkasını tahakküm altına almaya karşı çıktığı fikrindeyiz. O, insanları eşit görmez, çünkü Üstinsan'ın varlığına inanır. Ancak bu ayrım yukarıdaki alıntıdan da görüleceği üzere, gücü arzulama, başkaları üzerinde otorite olma, onları güçsüzleştirme girişimi olarak yorumlanamayacağı kanaatindeyiz. Aksine Nietzsche'nin, bu tarz bir kimsenin hastalıklı, hasta ruhlu olduğunu belirttiğini görmekteyiz.

Güç İstenci, tanınma istenci şeklinde zuhur ettiğinde, belirli bir toplumda geçerli olan - para, ödüller, iktidar, şöhret gibi- değerleri atfetme istenci olarak karşımıza çıkar. Öyleyse gücü bu tarz değerlere atfetme girişiminde olan kimse kimdir? Nietzsche'ye göre; "Sıradan insan, hiçbir zaman kendisine atfedilen değerler dışında başka bir değere sahip olmamıştır; kendine değerler belirlemeye alışmadığından, kendisinde tanınan değerler dışında bir değer atfetmemiştir kendisine."<sup>316</sup>

Nietzsche felsefesinin istenç tasarısına göre; "istemek = yaratmak, istenç = neşe" formülasyonu ile ifade edilebilir. Nietzsche, *Zerdüş'tün Mutlu Adalarda; Kurtuluş Üzerine*, adlı başlığında istenç üzerine şunları belirtir: " Benim istencim her zaman neşe habercisi ve kurtarıcı olarak gelir. İstemek özgürleştirir: İşte Zerdüş'tün sizlere öğrettiği haliyle özgürlüğün ve istencin gerçek doktrini"; "Neşe habercisinin ve kurtarıcının adı istençtir. İşte sizlere öğrettiğim budur dostlarım. Ama şunu da öğrenin: İstencin kendisi tutsaktır hala. İstemek kurtarır..."<sup>317</sup> Nietzsche açısından istemek yüzyıllar boyunca reddedilmeye, kısıtlanmaya, engellenmeye çalışılmıştır, bu yüzden de *Zerdüş'tün* ifadesiyle istemek ve buna bağlı olarak istenç hala tutsaktır. Güç İstenci'nin etkin kuvvetiyle hareket etmek için özgürleşmek gerekir ve bu özgürleşme de ancak istenç aracılığıyla, onun özgürleşmesi yoluyla mümkün gözükmektedir. İstemek ise aynı zamanda yaratmayı isteme anlamında yorumlanabilir. Çünkü istemenin arzuları olumlamak ve bu çerçevede içgüdüleri olumlamak, buna koşut

---

<sup>315</sup> A.e., s.104.

<sup>316</sup> A.e., s. 105.

<sup>317</sup> A.e., s. 108.

olarak yaşamı olumlamak anlamını vereceği kanısındayız. Yaşamı olumlama ise bir yaratım sürecini gerektirir.

Güç aynı zamanda istenç = neşe formülü yoluyla da ele alınabilir. Nitekim Nietzsche şu görüştedir: Güç İstenci, istenç gücü istiyormuş gibi ele alındı; güç, istencin istediği bir şeymiş gibi düşünüldü. Bu yüzden de güç temsil edilen bir şey haline getirildi. Böylece güç, köle ve güçsüzlükle birlikte anıldı; güç, geleneksel ahlakın değer yargılarıyla kurulur oldu; neticede güç, acıyla özdeşleştirildi. İstencin bu yolla hapsedilmesine karşı olarak Nietzsche, onu kurtardığını ifade eder. İstenç acı kavramıyla yüklü iken, Nietzsche onu neşe kavramıyla değiştirdi. Neşe yoluyla da yaratım mümkün olabilecekti. Bu yaratım; isteyen, değerlendiren ve yorumlayandır.<sup>318</sup>

Güç İstenci'nin; politik, sosyal ya da ekonomik olarak iktidar olmayı ifade etmediği kanısındayız. Nitekim Nietzsche "*Zerdüşt*" karakteri aracılığıyla şöyle der:

"Şu fazlalıklara bakın! Servetler kazanırlar ve bu yolla züğürtleşirler. İktidar peşinde koşarlar ve her şeyden önce, iktidar manivelası olarak çok para isterler – bu iktidarsızlar! Hepsi taht için savaşım verir. Bu onların çılgınlığıdır – mutluluk sanki tahta oturmuş gibi! Çoğu kez taht üzerinde pislik vardır – ve çoğu kez taht da pisliğin üzerindedir."<sup>319</sup>

Yukarıdaki pasajdan da anlaşılacağı üzere Nietzsche'nin "fazlalıklar" olarak ifade ettiği "Köle ruhlular", ekonomik olarak zenginleşirler ama bu durum yine de onların "yoksulluğunu." ifade etmektedir. Çünkü iktidar peşinde koşarlar ve çok para kazanmayı iktidar sahibi olma olarak ele alırlar, ancak bu tür bir iktidar oluş Güç İstenci'nin anlamını karşılamamaktadır. Aksine bu Köle ruhluların özelliği olduğu için onların istemeleri Güç İstenci'nin tanımını vermez. Aynı zamanda bu kimseler "taht" peşinde koşarlar. Oysa bu taht bu iktidar oluş, Güç İstencindeki iktidar oluşun tersidir. Çünkü yukarıda da belirtildiği gibi bu taht "pislik" üzerine kurulmuştur.

Bu başlık kısaca özetlenecek olursa; Güç İstenci söylemi var oluşun tümünü niteleyen bir söylem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu söylem insanda ise ruh yerine bedeni nitelemektedir. Çünkü ruh öte dünyayı, duyu-üstünü ifade ederken, beden

<sup>318</sup> A.e., s. 109.

<sup>319</sup> Nietzsche, *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*, s.58.

yeryüzünü, bu dünyayı ifade etmektedir. Güç İstenci, gücü isteme, iktidar olma, başkalarına hükmetme gibi olumsuz anlamların tam aksini ifade eder. Güç İstenci'nin "iktidar" oluşu kendisine yöneliktir, o kendisine egemen olmak, kendi erdemlerinin efendisi olmayı diler. Ancak köle ruhlu olanlar gücü ister ve iktidar olma çabasındadırlar. Bunu da şan, şöhret, para, güç vs. gibi etmenler yüzünden gerçekleştirmek isterler.

### 2.6.1. Güç İstenci'nin Yaşamın Olumlanmasıyla İlişkisi

Yaşama istenci, yaşamı teşvik eden Güç İstenci'ni, hiçlik istenci ise yaşamı güçsüz düşüren bir Güç İstenci'ni nitelemektedir. Yaşamı güçlendiren ve zayıflatın bu nitelemeler Nietzsche'de, yaşam ile kendini aşma arasındaki esas ilişkiyi düşünmeye yarar. Böylece her bir kişi, yaşamı güçlendirmesi ve zayıflatması bakımından değerlendirilebilir.<sup>320</sup> Yaşama istenci, yaşamın olumlanması olarak düşünülecek olursa, hiçlik istenci ise yaşamda hiçbir değer ve mana görmeme, yaşama istencini reddetme gibi yaklaşımlar olarak düşünülebilir.

Güç İstenci'nin "beden" aracılığıyla kendisini ortaya koyduğunu düşünmekteyiz. Beden, geleneksel ahlakın "ruh" kavramı karşısında konumlanır. Bedenin olumlanması, bedenin işlevlerinin, tutkularının, içgüdülerinin de olumlanması anlamında yorumlanabilir. Beden yerine ruhun ön plana çıkartılması ise, yaşamsal olan tüm bu "değerlere" yani yaşama yönelik bir karşı çıkmadır. Çünkü bedenin dışlanarak ruhun hakikat olarak ele alınmasının alt metninde, bedenin ve ona bağlı olarak yaşamsal değerlerin gelip geçici olduğu, değişime ve oluşa tabi olduğu ve bu nedenle hakikati dile getiremeyeceği anlamı gizlidir. Başka bir deyişle yaşam görünüş, bir tür yanılsama konumuna indirgenir. Oysa yaşamı güçlendiren yaratıcı edimler (sanatsal edimler, kendini aşma gibi), Güç İstenci'ni ve dolayısıyla yaşamı olumladığını belirtmek gerekir.

---

<sup>320</sup>Grenier, Nietzsche, s.117.

## 2.7. ”Böyle Dedi Zerdüşt” Eserinde Geçen Sembolik İfadelerin Yorumlanması

Nietzsche’nin temel eseri olarak görebileceğimiz “*Böyle Dedi Zerdüşt*”, Nietzsche’nin kendisi tarafından da ayrı bir yere konumlandırılmıştır. Onun felsefesinin özünü anlamak için bu eserin büyük bir öneme sahip olduğu kanısındayız. Bu eser bilindiği üzere şiirsel, metaforik ve aforizmik bir dille yazılmıştır. Bu nedenle de anlaşılması oldukça güçtür. Biz ise bu zorlukları göz önünde bulundurarak metnimizle ilişkili olarak gerekli gördüğümüz sembolik ifadeleri yorumlamaya çalışarak, Nietzsche felsefesinin daha açık olmasına katkıda bulunmayı umut etmekteyiz.

Zerdüşt karakteri evinden ayrıldığında otuz yaşında olduğu söyleniyor. Bu otuz yıl hangi gerçeğe gönderme içeriyor olabilir? Bu yaş İsa Mesih’in yaşına bir gönderme içeriyor olabilir mi? Çünkü Hz. İsa öğretmenlik kariyerine başladığı efsanevi yaşı otuzdur. Bu ise bize Zerdüşt karakteriyle Mesih arasında ortak bir kimlik oluşturmaya sürüklüyor.<sup>321</sup> Nietzsche’nin Hristiyan lığa sert eleştiriler yapmış olmasına rağmen Zerdüşt karakteriyle Mesih İsa arasında bir ilişki kurmuş olması şüpheyle karşılanabilir ancak Nietzsche İsa’dan çok Hristiyan ahlakıyla problemler yaşar. Hatta ona göre tek Hristiyan vardır o da çarmıhta ölmüştür. Pavlusla birlikte İsa’nın öğretisi tersine çevrilmiştir.

Zerdüşt eseri “yurdunun gölünden ayrıldı” şeklinde başlamaktadır. Buradaki ifade önemsiz duruyor olabilir ancak bu ifadenin çeşitli göndermelere sahip olduğu kanısındayız. Göl imgesi deniz ile karşılaştırıldığında daha sınırlı, daha küçük bir oluşumu ifade eder. “Yurdunun gölü” ifadesi ise yurt imgesiyle Zerdüşt’ün ailesini, atalarını terk etmesi anlamını taşıyor olabilir. Yani ataları terk etmek göl gibi sınırlı olan geleneksel ahlakı yaratan ataların sığ düşünce dünyasını terk etmek anlamına gelmektedir. Zerdüşt bu yolla yurdunun gölünü terk ederek yükseklerle, dağlara çıkar.

Bir gün Zerdüşt dağlardan aşağı inmeye karar verir ve ormanda yaşlı bir bilgeyle karşılaşır. Yaşlı bilge Zerdüşt’e, Tanrı için şarkılar söylediğini ve hayvanlar arasında yaşadığını söyler. Zerdüşt ise bilgeden ayrıldıktan sonra kendi kendine bu

<sup>321</sup> C. G. Jung, *Nietzsche’nin Zerdüşt’ü Üzerine Seminerler*, Çev. Turgut Berkes, İstanbul, Alfa Yayınları, 2019, s. 34.

yaşlı bilgenin nasıl olur da Tanrının öldüğünü duymadığını merak eder. C. G. Jung (1875-1961) açısından yaşlı bilge olan münzevi Tanrının öldüğünü, sonunun geldiğini bilmeyen erken dönem Hristiyan tınıni temsil etmektedir.<sup>322</sup> Zerdüşť aynı zamanda ışığın ve karanlığın savaşını veren bir peygamberi simgelemesi açısından iyi ve kötü arasındaki çatışmayı da sonlandırmak ister. Nietzsche, Zerdüşť karakteri aracılığıyla bu eski çatışmanın köklerinin Hristiyanlıkla devam ettirildiğini görür. Bunun temsilcisi olan yaşlı bilge iyi ve kötü olan değerlerin çatışmasını yaşar. Nietzsche ise Zerdüşť yoluyla iyinin ve kötünün ötesine geçmeye çalışacaktır.

Yaşlı bilgenin Tanrının öldüğünü bilmemesi “Pan” mitolojisine benzer. Jung seminerlerinde bize Pan ile ilgili şunları dile getirmektedir:

“Eski Latin literatüründe, iki bin yıl önce Yunan adalarından Roma limanı Ostia’ya giden bir geminin kaptanının Takımadaları geçtikleri sırada karşılaştıkları olağanüstü bir olayı bildirmek için derhal imparatorla görüşme talebinde bulunduğunu okuyoruz. Gece saatlerinde yanından geçtikleri bir adadan olağanüstü bir gürültü kopmuş; insanların *Pan megistos ethneken*, En yüce Pan öldü diye bağıştıklarını duymuş. Pan o zamanların felsefi Tanrısıydı. İlk başta tarlalarda ve ormanlarla ilgili, yerel bir Latin Tanrısıydı, herhangi bir felsefi ya da evrensel önemi olmayan bir tür gün ortası iblisi. Ancak sonraları, Yunanca öğrendikleri zaman, eski Latin Tanrısı Pan’ın adının, “tüm” anlamına gelen Yunanca *pan* sözcüğüyle aynı olduğunu gördüler. Böylece eski Pan’larıyla ilgili yeni fikirler geliştirdiler; o, dünyanın Tanrısı oldu. Sonra, MS 2. yüzyılda en yüce Pan’ın öldüğü, Hristiyan lığın onu alt ettiğı söylentisi yayıldı – eski çağların son ürettiğı doğa Tanrısı kavramının. Ve Tanrı öldüğü zaman, bu bir dönemin sona erdiği anlamına gelir; bu öyküye bu kadar vurgu yapılmasının nedeni budur.”<sup>323</sup>

Böylece Pan mitolojisiyle Nietzsche’nin “Tanrı öldü!” söylemi arasındaki ilişkiyi daha net görebiliriz. Yaklaşık iki bin yıl önce ölmüş olan ve tüm anlamına gelen Pan Tanrısının yerini aldığı söylenen Hristiyan Tanrısının da artık iki bin yıl sonra ölme vaktinin geldiğı anlatılmak istenmektedir. Her iki bin yılda bir eski Tanrı ölür ve yerine yeni bir Tanrı geçer. Ancak Nietzsche bu son iki bin yılın ardından Tanrının ölümünü yine ilan etmiş olmasına rağmen ilk defa eski Hristiyan Tanrısının yerine yeni bir Tanrı yerleştirmez. O artık bir Tanrının ve öte dünyanın olmadığı,

<sup>322</sup> A.e., s. 51.

<sup>323</sup> A.e., s. 53-54.

tamamen bu dünyaya ait, yeryüzüne bağlı bir yaşamın özlemine duyar, yeryüzüne bağlılığa, onu olumlamaya çağrıda bulunur.

Katolik kilisesinin çağlar öncesinden bir formülasyonu söz konusudur; kendini değil, Mesih'i izle. Zerdüşt ise buna karşı çıkarak: “ Benim yaptığımı yapan insan yoldaşları istemiyorum. Ben kendimi takip ediyorum ve dostlarımla ve yoldaşlarımla da aynısını yapacaklarını umuyorum.” Nietzsche, Zerdüşt yoluyla kilisenin öğretisini bir kez daha tersine çevirir ancak Zerdüşt’ün bu yaklaşımı Hz. İsa’nın öğretisiyle bir paralellik taşır. Çünkü Zerdüşt’ün bu yaklaşımı Mesih’in öğretileridir. Mesih’e göre göklerin egemenliği içindedir ve onu dışarıda aramak boşunadır.<sup>324</sup>

Yine Zerdüşt’ün bir söylemi ile İsa’nın söylemi arasında bir paralellik göze çarpmaktadır. Zerdüşt şöyle der: “Şarkımı yalnız yaşayanlara ve ikili yaşayanlara ve işitilmemiş şeyler için kulağı olanlara söyleyeceğim ve kalbini mutluluğumla dolduracağım.” İsa ise şöyle der: “ Nerede iki kişi varsa, Tanrısız değillerdir; nerede yalnız bir kişi varsa ben onunlayım; taşı kaldır, beni orada bulacaksın, ağacı yar ve işte oradayım.”<sup>325</sup> Bu iki söylem arasındaki paralellik bize yalnız kişi ile iki kişi ya da topluluk halinde yaşayanların yanında olan Zerdüşt ve İsa motiflerini göstermektedir. Zerdüşt, yalnız olanların ve ikili yaşayanların yanında olduğunu ve onları kendi mutluluğuyla dolduracağını söylerken; İsa ise iki kişinin yanında daima Tanrının olduğunu ve yalnız olanların yanında ise kendisinin olduğunu belirtir.

Şimdi ise Zerdüşt eserinde geçen bazı sembolik ifadelerin kısa yorumlanışlarına bakmaya çalışacağız;

Dans: Zerdüşt’te geçen dans simgesi her zaman bir yaratım yapmakla ilgilidir. Hint inanışındaki Shiva da dünyanın kuruluşunda ve yıkılışında daima dans eder. Zerdüşt’ün kaostan dans eden bir yıldız doğurmalısın söylemi bununla ilişkilidir, yani bir yaratılış simgesi olarak karşımıza çıkar.<sup>326</sup>

Cambaz: Cambazın ip üzerinde ilerleyişi ve çeşitli tehlikelerle karşılaşması bir “insan” olarak “Üstinsan”’a doğru ilerleyişinin bir simgesi olabilir. Çünkü

---

<sup>324</sup> A.e., s. 187-188.

<sup>325</sup> A.e., s. 200-201.

<sup>326</sup> A.e., s. 61.

cambaz tehlikeli bir yol seçer ve Nietzsche'nin daha önce belirttiği gibi insan maymun ile Üstinsan arasına gerilmiş bir ip gibidir. Nihayetinde cambaz şaklabanın oyunları yüzünden ipten düşer ve yolculuğunu tamamlayamadan ölür. Bu ölüm hem Tanrı'nın ölümüne hem de insanın Üstinsan yolculuğunda kendini feda etmesi gerektiğine dair bir simge olarak karşımızda duruyor olabilir. İp cambazı Nietzsche'nin Üstinsan denemesidir. Onu doğurmak, halka göstermek ister ama başarılı olamaz. Kollektif olana hitap edemez.

Zerdüşt, İp Cambaz'ına şöyle diyor: “Sen mesleğini tehlikeden yarattın.” Bu ise Zerdüşt'ün ne ölçüde İp Cambazı olduğunu gösteriyor. Çünkü Nietzsche felsefesi bize sürekli tehlikeli olanda yaşamamız gerektiğine dair tavsiyelerde bulunur. Zerdüşt daha sonra ise: “ Ruhun, bedeninden önce ölecektir,” der. Bu ise Hristiyan ilkesinin tersine çevrilmesi bir tür olumsuzlanması olarak okunabilir.<sup>327</sup>

Zerdüşt daha sonra Cambaz'ın cesedini taşımaya başlar. Bu ise Jung'a göre Hristiyanlık düşüncesiyle paralellik taşır. Çünkü ona göre bu ceset taşıma işi tarihsel olarak hacın taşınması simgesini çağrıştırmaktadır. Jung'a göre Zerdüşt, ip cambazını taşıırken kendi insanlığını, kendi bedenini, Nietzsche'yi taşıyor. Bu ise ona göre Hristiyan fedakârlığının farklı bir anlatımı gibi. Bu nedenledir ki Jung, Nietzsche'nin bu bağlamlarda umulmayacak bir biçimde Hristiyan olduğunu iddia eder.<sup>328</sup>

Yaşlı Bilge: Zerdüşt: “ Şimdiye kadar bütün varlıklar kendilerinden üstün bir varlık yarattılar, der ve aksi halde hayvanlara döneceklerini söyler.” Bu bağlamda Yaşlı Bilge artık yaratmıyor ve bu yüzdende hayvanlara, doğaya geri dönüyor.<sup>329</sup> Yaşlı Bilge yaratıcılığı değil, çileciliği seçen aziz tiplmesiyle, inzivaya çekilmiş Hristiyan motiflerini simgeler. Zaten o Tanrıya şarkılar söylediğini ona dua ettiğini Zerdüşt'e söyler ama Zerdüşt şaşırır ve onun nasıl olurda hâlâ Tanrının ölmüş olduğuna dair bilgisinin olmamasına şaşırır.

Üstinsan: Sokrates'in demonu –ona yardım ettiğini söylediği bir güç – onun içindeki doğru yasayı bulmasına yardım ederken, Nietzsche'nin demonu olan Üstinsan

---

<sup>327</sup> A.e., s.140.

<sup>328</sup> A.e., s. 153-154.

<sup>329</sup> A.e., s. 67.

yasanın kendisi olur. Bu yasa bireyin belirlenmemiş bir yasayı yaratma girişimi olarak okunabilir.

Yaşlı Adam: Zerdüşt, Cambaz'ın ölü bedenini taşıırken acıkır ve yaşlı bir adamın kapısını çalar. İngilizce metinlerde “ışık taşıyan yaşlı bir adam” ifadesi geçerken, Almanca aslında “*Er trug das Licht*/ Işığı taşıyordu” ifadesi yer alır.<sup>330</sup> Bu ise Yaşlı Adam'ın ışığın kendisi olarak tinsel olanı işaret ettiği anlamına geliyor ve Hristiyanca semboller olan ekmek ve şarabı Zerdüşt'e sunuyor. İsa'nın havarilerine sunduğu besinler gibi.

Burada Cambaz'ın ölü bedeni olarak İsa'nın kendini feda edip öleceği simgesi, Zerdüşt'ün bir tür havari olarak ekmek ve şarabı kabul etmesi ve Yaşlı Adam'ın ise ekmek ve şarabı sunan İsa'nın kendisi olarak simgelememiz mümkün olabilir. Yaşlı Adam, İsa olarak ölümünü önceden görür ve ışığın kendisi olarak yani “Tanrı” olarak geleceği görür ve Zerdüşt'ün hayatta kalabilmesi için kendi “eti ve kanı olan” şarap ve ekmeği sunar. Ancak Zerdüşt'ün Tanrı'nın krallığında yaşayabilmesi için ışık olması ve sunulan besinleri yiyerek İsa ile bütünleşmesi gerekir. Zerdüşt bunları kabul eder ancak dikkat çekici olan şey Yaşlı Adam'ın cesede de besinler sunmasıdır. Ceset İsa'yı simgelemesi bakımından yemek payından yani ışıktan mahrum bırakılmak istenmez. Oysa Zerdüşt onun bir ceset olduğunu ve yiyecek halde olmadığını söyleyerek Hristiyan motifinin canlanmasını reddeder. Burada artık Hristiyan motifinden Zerdüştlüğe bir geçiş söz konusudur. Işık artık Tanrının krallığı olarak Hristiyan motifi olmaktan çıkıp, Zerdüştlükteki ışığın ve iyinin tarafında olan Ahuramazda'nın simgesi olarak okunabilir. Nietzsche bu simgelerle Hristiyanlık motiflerini ters çevirerek iyinin ve kötünün savaşımını “iyinin ve kötünün ötesine” taşımak ister gibidir.

Yılan ve Kartal: Yılan yeryüzünü, Kartal ise gökyüzünü, tini sembolize etmektedir. Zerdüşt gökyüzünde “Kartal”ın boynuna sarılmış “Yılan”ı görür. Bu hayvanların birbirlerine düşmanlıklarına rağmen bir arada olmaları Zerdüşt'ün zıtlıkları birleştirmek ve bir anlamda da zıtlıkların ötesine geçmek istemesinin bir anlamını veriyor olabilir.

---

<sup>334</sup> A.e., s. 236.

Yılanın madde olarak havada kartalın boynunda oluşu, maddenin yukarı çıkartılması, yükseltilmesidir. Bu mesihin başkalaşımı olarak tinin yükseltilmesinin tersine çevrilmesi olarak da yorumlanabilir.

İnsanlık tarihinde bu iki simge çoğunlukla birbirlerine düşman olarak görülmüştür. Madde ve tin birbirinin zıttı olarak değerlendirilmiştir. Madde, alçak ve kötü olarak ve tin ise iyi, güzel ve yüksek olarak değerlendirilmiş, maddenin tine boyun eğmesi gerektiği düşünülmüştür.<sup>331</sup> Jung’a göre:

“ Kartal İncilci Aziz Yuhanna’nın simgesidir, felsefesi Logos fikri, söz ya da Tanrıdan gelen ve insanın karanlığını aydınlatan ışıktır. Antik fantezi Yuhanna’ya kartalı yakıştırmıştı, çünkü kartal göklerin Tanrısı Zeus’un ulağı, cennetten gelen ulaktı, ışığın kişileştirilmesi. Kürsülerdeki, Mukaddes Kitapta bize verilen Tanrının sözünün yeryüzüne bir kartalın kanatlarında taşınarak iletilmesini gösteren bu simgeler bu yüzden vardır. Buradaysa kartal bir bakıma üstün durumda, yılanı taşıyor ama pençelerinde değil, yılan boynuna dolanmış.”<sup>332</sup>

Nietzsche yılan simgesiyle yine bir ters çevirme girişimde bulunmuş gibidir. Mukaddes kitapta yılanın lanetlendiğini (karın üstü sürüneceksin) bilen filozof buna bir tepki verme ve aksini söyleme eğilimi içerisindedir. Dolayısıyla bu karşıtlık bununla ilintili olabilir.<sup>333</sup>

Ejderha: Nietzsche ejderha metaforunda yeni bir tersine çevirmeye girer. Çünkü Hristiyan geleneğinde Aziz Yorgi ejderhayı öldürmüştür, o zamanlar ejderha şeytandır. Oysa şimdi Nietzsche’nin Zerdüşt’ünde Tanrı şeytana dönüşür. İyi olanın kötüye, doğru olanın yalana dönüştüğünü görürüz. “Tanrı=ejderha=yapacaksın” denklemiyle karşı karşıya kalırız. Eyüp kitabına göre de ejderha denizdeki Leviathan ya da cehennemdeki şeytandır; şeytan yaşlı bir ejderha ve yıkıcı bir güç olarak resmedilir. Bu anlamda ejderha kilisenin buyurucu tavrının ya da geleneksel ahlakın ve inancın bizim için şeytana dönüştüğü anlamına geliyor. Oysa Çin’de ejderha iyiliğin sembolüdür.<sup>334</sup>

<sup>331</sup> A.e., s. 209.

<sup>332</sup> A.e., s. 210.

<sup>333</sup> A.e., s. 211.

<sup>334</sup> A.e., s. 236.

Dağdaki Ağaç Üstüne: Zerdüşt için insan ne kadar yükseklerle ve aydınlığa çıkmak istiyorsa tıpkı bir ağaç gibi köklerinin toprağa, derinlere, karanlığa ve fenalığa batması gerektiğini söyler. Bu ise Nietzsche felsefesi açısından acının, neşenin, hüznün, fenalığın ve iyiliğin aynı şekilde onaylanması anlamına gelebilir. Zerdüşt ağacın yükseklerle çıkarak yıldırımını beklediğini söyler. Çünkü ağaç yıldırıma kavuşmak için büyümektedir, o kül olmak, batmak ister. Burada ağaç belirgin bir şekilde batmak isteyen insanı, yıldırım ise Üstinsanı sembolize etmektedir.

“Kadınlara mı Gidiyorsun? Kırbacını Unutma!”: Nietzsche’nin bu ünlü cümlesi çoğu kez Türkçe’ye böyle çevrildiği için yanlış anlaşılmaya yol açmaktadır. Bu cümlenin Almancası “*Du gehst zu Frauen? Vergib die Peitsche nicht!*” şeklindedir. Oysa bu söylemdeki kırbaç kısmındaki artikel ihmal edilip kırbaçı değil de kırbacını biçiminde çevrildiğinde hem cümlenin hem de metnin anlamı değişmektedir. Artikel göz önüne alındığında “Kadınlara mı gidiyorsun? Kırbaçı unutma!” şeklinde olur. Buradan da kendi kırbacını hazırla değil, kadındaki metaforik kırbaça karşı hazırlıklı ol gibi bir anlam çıkmaktadır. Lou Salome’nin elinde bir kırbaç tuttuğu ve Nietzsche ile Paul Ree’nin at arabasının önünde durarak çektiardikleri fotoğraf da bu konuyla ilgili ilginç bir anekdot olarak karşımızda durmaktadır.

Zehirli Örümcek: Örümceğin üzerinde kara bir üçgen olduğu söylenir. Kara üçgen Hristiyanlıktaki “Baba-Oğul-Kutsal Ruh” üçlemesine bir gönderme olabilir. Kara oluşu ise “fena” oluşunu ifade ediyor gibidir. Zehirli örümcekleri ise Hristiyanlıktaki vaizler olarak yorumlamaktayız. Çünkü zehirli örümceklerin ruhu tıpkı bu vaizler gibi hınç ve kin ile dolup taşmıştır.

İki Kral: Sağdaki kral geleneksel ahlakın atalarının temsilcisi olmaktan bıktığını söyler ama soldaki kral bu ahlaka bağlı olmanın fayda sağladığını söyleyerek bu düşünceye karşı çıkar.

İki Kral Üstinsan’ı bulmak ve ellerindeki “eşşeği” ona vermek için yollara düştüklerini söylerler. Ancak “eşşek” bir yük hayvanıdır ve sürüyü sembolize eder, çünkü bu motif yaşama hayır diyendir. Zerdüşt’te zaten bu İki Kral ile alay edecektir.

Onların savaşçı olmadıklarını, barışçıl, hantal, itiraz etmeyen ve tüm yükü yüklenen kişiler olduklarını söyler.

İki Kral aynı zamanda Diyalektik Bilgi'yle de ilişkilendirilebilir, çünkü kendi içlerinde bir zıtlık ve çelişki barındırırlar. Her iki kralda birbirlerinden farklı düşünürler ancak düşünceleri bir noktada kesişerek sentezlenir. Nihayetinde İki Kral figürünü Diyalektik Bilgi anlayışının temsilcilerinden olan Sokratesçi bilgiyle insanın özgürlüğünün mümkün olabileceğini düşünen “İnsanca, Pek İnsanca” değerlere bir işaret olarak okumaktayız.

**Sülüklü Adam:** Sülüklü adam her şeyi bilmek isteyen ve kaygan bir hakikate sahip olan kişidir. Bilgiyi, ahlakın ve dinin yerine koyan kişi olarak görünür. Sülüklü Adam vicdanlı olduğunu da söyleyerek Hristiyan ahlakından öteye varamadığını da itiraf etmiş olur. “Kaygan Hakikat” ise Postmodernizm ile ortaya çıkacak olan yönsüz, amaçsız, anlamsız yaşamın emareleri olarak düşünülebilir.

**Son Papa:** Son Papa Tanrının öldüğünü bilir ama onun merhameti yüzünden öldüğünü düşünür. Tanrının ölümünün ardından kimseye karşı kendini sorumlu hissetmez ancak yine de özgür değildir. Çünkü onun ölüm nedenini yanlış yorumlar ve Tanrının ardından yas tutar.

**En Çirkin İnsan:** Bu metafor ise Tanrının tanıklığına dayanamayıp onu öldüren kişidir. Tanrının merhametine katlanamamıştır ancak bu seferde insanların merhameti onun peşini bırakmaz. O, Tanrıyı öldürdüğü için halen vicdan azabının esareti altında olan kişidir.

**Gönüllü Dilenci:** Gönüllü dilenci ise bilgiden vazgeçmiş ve yeryüzündeki mutluluğun peşine düşmüş olan kişidir ancak bunu inekleri rol alarak gerçekleştirmeye çalışır. Ayaktakımından (maddi olarak zengin olanlardan) kaçmış, servetini dağıtarak gönüllü bir dilenci olmuştur. Zerdüşt ise onu mutluluk arayışından kopartarak mağarasına davet eder.

**Gölge:** Gölge hedefini ve rotasını kaybetmiş kişidir. Onun hedefleri bilgi, mutluluk gibi “gölge” hedeflerdir.

**Akşam Yemeği:** Zerdüşt Üstinsan'ı ararken yollarda karşılaşmış olduğu Sülüklü Adam, Gölge, Gönüllü Dilenci, En Çirkin İnsan, Sihirbaz ve Son Papa gibi

karakterleri mağarasına davet etmiştir. Zerdüşt'ün mağarasına nihayetinde dönüşüyle birlikte bir akşam yemeği ziyafeti verilmiştir. Akşam yemeği Hz.İsa'nın havarileriyle yediği “Son Akşam Yemeği”ne bir gönderme içeriyor olabilir. Çünkü Zerdüştün sofrasında ekmek ve şarap özellikle belirtilir. Misafirler şarap etirdiklerini ve ekmekten başka eksiklerinin olmadıklarını ifade ederler. Zerdüşt ise insanın sadece ekmekle yaşamadığını söyleyerek onlarla alay eder. Nietzsche, insanın aynı zamanda kuzu etiyle de yaşayabileceğini söyleyerek, İsa'nın bedenini sembolize eden ekmek yerine yaşamın bolluğunu ifade eden kuzu etini yerleştirmek ister gibidir.

## ÜÇÜNCÜBÖLÜM

### SCHOPENHAUER'DA PESİMİZM VE NİETZSCHE'DE YAŞAMIN OLUMLANMASI KAVRAMLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Bu bölüm içerisindeki alt başlıklar aracılığıyla Schopenhauer ve Nietzsche felsefelerinin ortak ve zıt olarak ele aldıkları söylemlerin karşılaştırılması söz konusu olacaktır. Merhamet, vicdan azabı, acıma, eşitlik, eşitsizlik/fark, yaşama istencinin reddedilmesi, yaşamın olumlanması gibi söylemlerin karşılaştırılması planlanıyor. Bu söylemler çerçevesinde Platoncu çizgiden bu yana dünyanın “görünüş” olarak ele alınması ve “gerçekliğin” duyu-üstüne taşınmasının ne anlama geldiği de ele alınacaktır. Bu bakımdan da Schopenhauer ve Nietzsche felsefelerinin bir karşılaştırılması olarak ele aldığımız bu bölümde, Schopenhauer felsefesinin Platoncu çizgiyi takip ettiği ve Nietzsche'nin ise Platoncu Batı metafizik geleneğine ne biçimde karşı çıktığı ortaya konmaya çalışılacaktır. Nihayetinde Schopenhauer ve Nietzsche felsefelerinin çağımız için ne anlama geldiği, öneminin ne olduğu gibi sorular da yanıtlanmaya çalışılacaktır.

#### 3.1. Merhamet, Vicdan Azabı ve Acıma Kavramlarının Karşılaştırılması

Schopenhauer'a göre Kant'ın ahlak felsefesi teolojiden ve mutlulukçuluktan arındırılmak üzere yola koyulmuştur ancak bunda hedefine ulaşamamıştır. Çünkü ona göre Kant'ın ahlak felsefesi teolojiye yaslanmaktadır. Schopenhauer, ahlakın a priori, ödev ve buyruk gibi kendidışımızdaki noktalardan hareket etmediğini ortaya koymaya

çalışmıştır.<sup>335</sup> Bu bakımdan Schopenhauer felsefesiyle Nietzsche felsefesi ortaklaşır. Çünkü Nietzsche felsefesinin dokusu da ahlaki ödevlerde, buyruklarda, apriori bilgilerde aramaz. Söz konusu iki ahlak felsefesi arasında farklı nazarlar söz konusu olsalar da, temelde bu bakımdan ortaklaştıkları düşünülebilir. Nietzsche ahlak felsefesinde ödev, buyruk ve evrensel kurallardan sıyrılarak, bireyin birey olabilmesini sağlamak güdüsüyle, onun özgürleşmesi ve kendi erdemlerini yaratması özlemi içerisindedir. Schopenhauer felsefesi ise teolojiden kurtulmak ister ancak kanımızca Kant gibi yeniden teolojiye yaslanır. Çünkü Schopenhauer da teolojinin nosyonları olan merhamet, vicdan azabı, duygudaşlık, acıma gibi kavramları kullanmaya devam eder. Schopenhauer'un şu pasajı bu konuyu aydınlatmamıza yardımcı olabilir:

“Etik katı kalpli insanları, merhametli ve dolayısıyla adil ve hayırsever insanlara dönüştürebilir mi? – Elbette hayır: Karakter farkları doğuştan gelir ve değişmezler. Gerçi ahlaki davranışlara uymak isteyen insanlar için ahlaki bir eğitim ve iyileştirici bir etik vardır. Ne var ki bu engel çok basit anlaşılabilir. Kafa aydınlatılsa bile kalp ıslah edilemez. Tıpkı fiziki ve akli olanda olduğu üzere, ahlaki olanda da esas olan yaratılıştan gelendir. Her yerde sanat sadece yardımcı olabilir. Herkes ne işe odur, tabir caiz ise ‘Tanrının keremi’dir, jure divino (Tanrının kanunu)’dur.”<sup>336</sup>

Schopenhauer bir yandan etiği *a priori* olandan koparmak ister ancak diğer yandan ise karakter özelliklerinin bağlı olduğu ahlakın ise doğuştan olduğunu belirtir. Üstelik bu karakter özelliklerinin bir tür Tanrının keremi, kanunu olduğunu belirterek teolojik dille uyşur gözükmektedir. Bunun yanı sıra Schopenhauer'un merhamet, vicdan azabı, acıma gibi kavramlara vermiş olduğu önem de teolojik dilin bir tür devamı gibidir.

Schopenhauer için acıma hissi ise tüm ahlaki değerlerin kaynağı olarak ele alınır. Dolayısıyla ahlakın kaynağı merhamet hissi olarak görülür. Adalet ve sevgi gibi kavramların birçoğu merhamet hissinden kaynaklanırlar. Schopenhauer'un ahlak felsefesinde merhamet kavramının anlamı büyük bir yer kaplar. Schopenhauer için merhamet hissi, herhangi bir insanın acısını hissetmekle aynı anlama gelmektedir. Öte yandan merhamet yoluyla başka insanların benim acılarıma ve sevinçlerine katılmasını

<sup>335</sup> Senail Özkan, **Schopenhauer: Paradokslar Üzerine Raks**, s.350-353.

<sup>336</sup> **A.e.**, s.353.

sağlamış olurum. Onun felsefesinde merhamet etiği karşılık beklemeden canlılara yardım etmekten geçer. Kendi mutluluğunu ön plana alan bir kişinin ahlaki davranmadığı söylenmektedir.<sup>337</sup> Nietzsche için ise acıma ve buna bağlı olarak merhamet duygusu Hristiyan ahlakıyla ilişkilidir. Hristiyan ahlakı “güçsüzlerin, düşmüşlerin, iyi yetişmemişlerin” tarafında yer almaktadır. Hristiyanlık yaşamın güçlü içgüdülerine karşıt bir ideal oluşturmuş oldu, insanlığın en üstün değerlerini günahkârlık, sapkınlık ve ayartılma olarak ortaya koydu.<sup>338</sup> Dolayısıyla Schopenhauer için merhamet ve buna bağlı olarak acıma duygusu insani değerler ve ahlak felsefesi bağlamında önemli bir yerde konumlanırken, Nietzsche açısından bu duygular çokça eleştirmiş olduğu Hristiyan ahlakının bir söylemi olarak negatif bir boyut kazanır.

Nietzsche açısından Hristiyanlık acımanın dinidir ve acıma Güç İstenci’nin negatif boyutuna işaret eder, kişiyi “güçsüzleştirir.” Nietzsche “*Deccal: Hristiyanlığa Lanet*” adlı eserinde acıma üzerine şunları dile getirmiştir:

“Hristiyanlığa acımanın (*Mitleid*) dini denir. Acıma, yaşam duygusunun erkesini artıran bütün güç verici tutkuların karşıtıdır: Depresif bir etkiye sahiptir. Kişi, acıyı paylaştığında güç kaybeder. Yaşamın acı çekme aracılığıyla uğradığı güç kaybı, acımayla birlikte artar ve çeşitlenir. Acı, acıma yoluyla bulaşıcı hale gelir; bazı durumlarda yaşamın ve yaşam erkesinin yitirilmesine yol açabilir- nedenin büyüklüğüyle tamamen orantısız bir kayıp (Nasırî’nin ölüm olayı gibi).

Acıma, bir bütün olarak, ayıklama yasası olan evrim yasasına engel olur. Batıp gitmek için olgunlaşmış olanı korur; yaşamın elediği ve ölüme mahkûm ettiklerinin tarafını tutup iyi yetişmemişlerin her çeşidinin olanca bolluğuyla yaşamın kendisine karamsar ve şüpheli bir görünüm verir. Acımaya, erdem sayacak kadar ileri gidilmiştir (- her soylu ahlakta bir zayıflık olarak görülür oysa-); hatta daha da ileri gidilmiş, acıma erdemin ta kendisi, tüm diğer erdemlerin temeli ve kaynağı kılınmıştır – ancak gözden kaçırılmaması gereken, kalkanına yaşamın inkârı kazılı nihilistik bir felsefenin bakış açısıyla yapılmış olduğudur. Schopenhauer tam ortamındaydı bu noktada: Acıma aracılığıyla yaşam yadsınmıştır ve yadsınmaya layık kılınmıştır –acıma nihilizmin pratiğidir.”<sup>339</sup>

<sup>337</sup> A.e., s.360-364.

<sup>338</sup> Nietzsche, *Deccal*, s.11-12.

<sup>339</sup> Nietzsche, *Deccal: Hristiyanlığa Lanet*, s.12-13.

Yukarıdaki Nietzsche pasajlarından da anlaşılacağı üzere hem Hristiyan teolojisi hem de Schopenhauer'un ahlak felsefesi merhamet ve buna bağlı olarak acıma duygusuna dayanır. Acıma Nietzsche'nin düşündüğünün aksine Güç İstenci'nin zayıflatılması değil, bir erdem ve gereklilik olarak temel ahlaki bir görev olarak ele alınır. Nietzsche ise acıma duygusunu güç kaybı ve bir tür hastalık olarak ele alır. Ona göre acıma nihilizmin de pratiği olarak okunabilir.

Nietzsche'ye göre Buda'nın öğretisi ise "bencillik" üzerine kurulmuştur, bencillik bir tür ödevdir. "Sen acıdan nasıl kurtulacaksın" söylemi üzerinden şekillenir. Ancak Nietzsche'ye göre Sokrates "bilimsellik"e karşı savaşıyor ve kişisel bencilliği bir sorun olarak ahlak seviyesine taşıyan kimseydi.<sup>340</sup> Schopenhauer felsefesi ise belli açılardan Sokratesçi/Platoncu felsefe çizgisini takip eder gözükmektedir. Çünkü Schopenhauer'a göre de bencillik en önemli ahlaki sorun seviyesindedir. Daha önce de bahsedildiği üzere bencillik, Schopenhauer açısından merhamet duygusunun önündeki en büyük engeldir. Eğer davranışlarımı belirleyen ölçüt sadece kendi refahımı düşünerek, bencilce davranma üzerinden şekilleniyorsa, bir başkasıyla duygudaşlık kuramam, onun acılarına ortak olamam, dolayısıyla da o kişiye karşı merhamet duyamam. Bu aynı zamanda ferdileşme prensibi içerisinde kaldığımı, varlığın birlik olduğu *"tat twam asi"* yani "bu sensin" hakikatini göremememe neden olur. Nietzsche felsefesi için ise Sokratesçi çizgiden bu yana ve Schopenhauer'a değin Batı metafiziği "teolojik" dili kullanagelmıştır. Bencillik, Nietzsche felsefesi dokusunda özgür bir birey olabilmek için önemli bir yer edinir gibi görünmektedir. Ancak buradaki bencillik kavramının sadece kendi çıkarlarını ön plana alan, kendisini dünyanın merkezinde hisseden, "hissiz" ve "gaddar" bir kimseye işaret ettiğini düşünmemekteyiz. Nietzsche'nin bencillik vurgusu yine farklı bir alt metne işaret ediyor gibi görünmektedir. Bir kimsenin "bencil" olması kendisinden başkasını önemsemekten çok uzak bir söylem olarak, başta kendini sevme, kendi bedenini sevme ve bu yolla yaşamı olumlama içeriklerine sahip gibi görünmektedir. Çünkü daha öncesinde Batı metafizik geleneği bedenin karşısına ruhu, arzuların ve içgüdülerin karşısına perhizi, bedensel olan arzuları "bastırmayı" tercih etmiş görünmektedir. Nietzsche felsefesinin temel kaygısının da bu "bastırılmış" ve reddedilmiş dünya

---

<sup>343</sup> A.e., s.88.

perspektifinden kurtulmak olduğu ve bunu her bir kavramı ters yüz ederek ele geçirmeye çalıştığı düşünülebilir. Bencillik söylemi de kabaca ele alınıp, çeşitli perspektiflere indirgenecek kadar basit ele alınacak bir söylem olarak ele alınmaması gerekli bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Schopenhauer açısından merhamet ise şu şekilde ifade edilmektedir; kişi kendisini bir başkasının yerine koyarak merhamet duygusunu hisseder. Kişi karşısındakinin acılarıyla duygudaşlık kurarak onun acılarını bizzat kendi acıları kılar. Bu yolla onun acı çekmesine engel olmaya çalışır. İşte burada karşılaştığımız duygu, merhamet duygusudur. Merhamet duygusu ise insanı adalet ve insan sevgisine götürür. Schopenhauer felsefesine göre bir davranış merhamet duygusuyla ortaya çıkmamışsa onun ahlaki olduğunu söyleyemeyiz.<sup>341</sup>

Schopenhauer insan davranışlarını belirleyen üç itici güçten bahseder;

1- Bencillik: Bu güdü aracılığıyla insan, ilk başta kendi refahını arzular ve arzusu sınırsızdır.

2- Kötülük: Bu güdüyle insan herkesin kötülüğünü ister. Bu güdü yoluyla kişi kötülüğün uç noktası olan gaddarlığa kadar ilerleyebilir.

3- Merhamet: Bu güdü ise bir başkasının rahatını ve refahını ister. Kibarlık ve cömertlikle ilişkili olan bu güdü, merhamete kadar uzanır.<sup>342</sup>

Merhamet duygusunun insanı insan yapan en önemli ahlaki hissiyat olduğunu savunan Schopenhauer, “insancıl” kavramının alt metninin de merhametli olmakla ilişkili olduğunu ifade etmektedir. Bu insancılığın en öncelikli ilkesi ise “kimseyi yaralama” ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Merhamet aracılığıyla kişi kendisini bir kalkan olarak kullanarak bir başkasının yaralanmasına engel olur, zarar görebilecek kimseleri korur. Böylece insan bencillikten ve kötü yönlerden kurtulmuş olur.<sup>343</sup>

Schopenhauer için merhamet duygusu o kadar temel bir histir ki, bu olmadan ahlaki olmaktan bahsedilemez. Onun için merhamet duygusunun ahlaklı olmakla

<sup>341</sup> Arthur Schopenhauer, **Merhamet**, Çev. Zekai Kocatürk, İstanbul, Dergah Yay., 2017, s.81.

<sup>342</sup> **A.e.**, s.83.

<sup>343</sup> **A.e.**, s.88.

doğrudan ilişkili olduğu açıktır.<sup>344</sup> Nitekim Schopenhauer kendi etik görüşü hakkında şunları dile getirir:

“Benim etiğimi okuyanlar bilirler ki, benim ahlak öğretilerimin temelinde insan ve hayvanların her ikisine yöneltilmiş olan, *Veda* ve *Vedanta*’da ifade bulan tat twam asi (Bu sensin; *Chandogya-Upanishad*, VI, 16) ve büyük söz anlamına gelen *mahavayka* yer almaktadır.”<sup>345</sup>

Schopenhauer’a göre insanın iyi olarak tabir ettiği herhangi bir davranışta bir başkasıyla kendisini özdeşleştirdiğini gözlemleriz. Bu nedenle de beklenmedik bir şekilde yapılan her şekilde iyiliğin mistik olduğu savunulur.<sup>346</sup> Schopenhauer’un ahlakı temellendirdiği merhamet duygusunun bağlantılı olduğu iyi kavramının mistik olduğunu belirtmesinin nedeninin kendiliğinden gerçekleşiyor olmasından kaynaklandığını düşünmekteyiz. Bu kendiliğinden gerçekleşen iyilik bir başkasıyla duygusal bir özdeşleşme kurmaktan geçmektedir.

Schopenhauer kendi merhamet ilkesi gereği hiçbir insana karşı katı bir yargılama içerisinde bulunulmaması gerektiğini savunur. Çünkü Schopenhauer’a göre herhangi bir kimsenin zaafı yüzünden onu hakir görmemizin anlaşılır, haklı bir yönü yoktur. Ancak bunun aksine Schopenhauer bireysel yaşamında insanlardan uzak ve “sıradan” insanlara karşı mesafeli olduğunu görürüz.<sup>347</sup>

Schopenhauer, aynı zamanda kötülüklerle dolu bir dünya resmi çizer ancak onun felsefesine göre kötülükler yine de iyi bir şeye yol açarlar. Eğer kötülükler olmasaydı insan sıkıntıdan yaşayamaz bir duruma gelirdi ve kibir açısından da son derece kötü bir noktada olabilirdi. Kötülükler istemenin nesneleşme sürecinin temel taşları olan idealerin kavranmasını sağladığı için çokta olumsuzlanacak bir yön olarak gözükmemektedirler. Aynı şekilde Schopenhauer felsefesinde isteme söylemi tüm olumsuzlukların ve olumlulukların kaynağı olarak görünmektedir. İsteme hem “bencil” insanın hem de “aziz” derecesindeki ahlaki insanın davranışlarındaki asıl unsur olarak karşımıza çıkar. Yani isteme acıların sebep olduğu kötülüklerin kaynağı

<sup>344</sup> A.e., s.114.

<sup>345</sup> A.e., s.147.

<sup>346</sup> A.e., s.147.

<sup>347</sup> Ahmet Uğurlu, *Izdirap ve Merhamet*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2015, s.24.

olduğu gibi, varlıklara merhamet gösterebilen aziz derecesindeki erdemli insanların var olmasına da kaynaklık eder.<sup>348</sup> Bu açılardan da ele alındığında Schopenhauer felsefesinin tamamen pesimizme indirgenemeyeceğini, onun felsefesinin “karanlık” olduğu ve hiçbir çıkış vermediği şeklinde yorumlanamayacağını düşünmekteyiz. Çünkü yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere pesimizmin dayandığı kötülükler yaşamın yaşanmaya değmeyeceği, anlamsız ve boş olduğu şeklindeki salt nihilist bir söylemle açıklanmadığını gördük. Kötülükler sadece olumsuzlukları değil, olumlu vakıalarında zuhur etmesini sağlamaktadır. Bunun en önemli göstergesi de, Schopenhauer’a göre, aziz derecesindeki erdemli insanın var olması ve bizlere merhamet duygusunu hatırlatmasıdır.

Schopenhauer’un ahlak felsefesinin temel gayesi insanların kendi aralarındaki mücadeleden doğan bencilliklerinden sıyrılması ve nasıl merhametli olabilecekleriyle ilişkilidir. İnsanlar, doğdukları andan itibaren onlara hükmeden istemenin fenomenal âleme bir yansıması ve ferdileşme prensibine tabi olarak bencilce hareket etmektedirler. İnsanın diğer insanları kendisine bir risk ve rakip olarak görmesi bencilce hareket etmesine ve bunun sonucunda da acı çekmesine, acı çektirmesine neden olmaktadır. Bu nedenle de Schopenhauer’a göre ahlak felsefesinin temel görevi bireyin acı ve ıstırapını hafifletmesi, diğer canlıların da acı çekmelerine engel olmasıdır.<sup>349</sup>

Schopenhauer’un ahlak felsefesi fenomenal dünyadan vazgeçmeyi gerektirir. Böylece kişi acı ve ıstırapların kısır döngüsünden azade olabilir. Bu nedenle kişi elde etme ve isteme ediminden vazgeçerek asıl ve oluşa tabi olanın farkını idrak edebilir. Bu açıdan ele alındığında ise Schopenhauer felsefesinin vazgeçme ve terk etme edimini savunduğunu dile getirebiliriz. Bu idrak aracılığıyla da beden ve onun ilişki biçimlerinin sahip olduğu bu dünyanın vermiş olduğu acıların farkına vararak, bunun ötesine geçebilir, farklı bir varlık alanının var olduğunu anlayabiliriz.<sup>350</sup> Görüleceği üzere Schopenhauer’un ahlak felsefesinin dayandığı temel nokta tıpkı Budizm’de olduğu gibi acı hissinden kurtulmadır. Bu acı hissinden kurtulma çabası ise

---

<sup>348</sup> A.e., s. 36-37.

<sup>349</sup> A.e., s.37

<sup>350</sup> A.e., s. 37-38.

bencillikten sıyrılan, acıma ve merhamet duygularına sahip olabilen insanın “mayanın” örtüsünden kurtulmasıyla mümkündür. Schopenhauer için bu dünya bir tasavvur olarak bir tür “yanılsama” olarak karşımıza çıkar. Bu dünyanın değişimlere tabi olması asıl olarak ifade edebileceğimiz “kendinde şeyin” varlık alanını engeller. İşte bu maya örtüsünü kaldırıp kendinde şeyi idrak etmek bedeninin ve onun bu dünya içindeki ilişki biçimlerinden vazgeçme ve terk etme edimleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Nietzsche felsefesine baktığımızda ise tam tersi bir istikametın öne sürüldüğünü daha önceki bölümlerimizden çıkarsayabiliriz. Özellikle Nietzsche’nin merhamet ve acıma gibi kavramların Hristiyan ahlakıyla alakalı olarak işlendiğinden bahsedebiliriz. Yine aynı şekilde bedeni hor görme ve beden ile onun ilişki biçimleri olan bu dünyanın gerçekte “asıl” olanı ifade ettiğini belirtebiliriz. Oysa Nietzsche açısından şimdiye değin ve Schopenhauer’a değin Batı metafizik geleneği tam tersi bir istikamette ilerlemişti. Bedenin ve onun ilişki biçimleri olan bu dünyayı reddetme, arzu, içgüdü ve istemeyi terk etme istenci, merhamet ve acıma gibi üst düzey görünen erdemlerin aslında bu dünyayı değerinden düşürme, kişiyi zayıflatma ve yaşama sırt çevirme araçları olduğunu daha iyi idrak etmemize yardımcı olabilir.

Nietzsche, acıma kavramı bağlamında Hristiyanlığa şu şekilde saldırır: O, Hristiyanlığın “insancıl” nimetlerinden bahsedilmesini ironik bir dille eleştirir. Ona göre Hristiyanlık, acıyı ortadan kaldırmaya çalışmaz, çünkü bu çıkarlarına terstir, Hristiyanlık acıyla yaşar; “kendisini ölümsüz kılmak için acı yaratır.” “Günah” söylemini yaratan kilise “Ruhların Tanrı önünde eşitliği” sloganını geliştirmiştir. Ancak Nietzsche’ye göre yukarıda bahsi geçen Hristiyanlığın söylemleri kendini aşışılama sanatı, ne olursa olsun yalan söyleme istenci, bütün dürüst ve iyi içgüdülerle savaşma, onlara karşı tiksinti duymadır. Nietzsche’ye göre Hristiyanlığın ve buna bağlı olarak acımayı merkeze alan yaklaşımların “insancılığı” bundan ibarettir; yaşama karşı, yaşam enerjisini emen ve sağlığa düşmandır.<sup>351</sup>

Schopenhauer felsefesinde acıma, merhamet ve vicdan azabı gibi duygular önemli bir yer kaplarken, Nietzsche bu tarz söylemleri şiddetle eleştirir. Nietzsche’ye göre vicdan azabı söyleminin kaynağını; düşmanlık, gaddarlık, saldırma, değıştirme,

---

<sup>351</sup> Nietzsche, **Deccal**, s. 97-98.

tahrip etmeye duyulan heves ile içgüdülere sahip kişilere yönelmesiyle başlamıştır. Ona göre vicdan azabı insanlığın şimdiye dek kurtulamadığı en derin hastalık biçimlerinden birisidir. Nietzsche vicdan azabının daha “iyi” olmaya değil, içgüdülere düşman olmaya yaradığını savunur.<sup>352</sup>

Nietzsche’ye göre insan doğal eğilimlerine o kadar uzun bir vakit kötü gözle bakmıştır ki artık vicdan azabını iyi bir şey olarak ele almıştır. Onun açısından vicdan azabına kardeşçe yaklaşım; yaşam düşmanı, dünyaya iftira atan idealleri yaratılmıştır ki bunlar şimdiye kadarki tüm ideallerdir. Ahirete, manasız, içgüdüye aksi yönde, doğaya ters, hayvanlara ters bir istikamette ilerleyen insanlık doğal olmayan tutumların vicdan azabıyla kardeş gibi olmasına yol açmıştır.<sup>353</sup> Nietzsche “*Gezgin ve Gölgesi*” adlı eserinde vicdan azabına dair şunları dile getirmiştir:

“Vicdanımızın içeriği, çocukluk yıllarımızda saygı duyduğumuz ya da korktuğumuz kişiler tarafından bizden düzenli olarak ve nedensizce istenen her şeydir. Zorunluluk duygusu (“bunu yapmalıyım, bunu yapmamalıyım”) vicdan tarafından uyarılır ve sormaz, neden yapmalıyım, diye. – Bir şeyin “çünkü” ve “neden” ile yapıldığı tüm durumlarda, insan vicdanına dayanmadan davranır; ama henüz bu yüzden karşı değildir ona. – Otoritelere duyulan inançtır, vicdanın kaynağı: yani insanın kalbindeki Tanrının sesi değil, bazı insanların insandaki sesidir vicdan.”<sup>354</sup>

Nietzsche’ye göre kendilerine hâkim olamayanlar, ahlaklılığın kendine egemen olma ve kendini aşma edimi olduğunu anlamayanlar, iyi olanı, merhametli, iyi niyetli duyguları ve yardımsever görünen içgüdüsel ahlaklılığı savunan “ölçüsüzlüğün dilindeki merhamet ahlakıdır.”<sup>355</sup> Nietzsche bilindiği üzere merhamet söylemini “Güç İstenci”ni azaltıcı ve acıma duygusuyla ilişkili görür. Dolayısıyla Nietzsche açısından şimdiye değin görüldüğü gibi merhamet gibi söylemlerin olumlu içerikleri yoktur. Ancak merhamet duygusu Üstinsan gibi özgür tinlilerin davranışlarında farklı bir boyut ve içerikle karşımıza çıkar. Burada artık merhamet gibi duygular acıma içerikli güçten düşürücü yaklaşımlarla değil, “güç fazlalığının” etkisiyle açığa çıkmış bir duygu olarak karşımıza çıkar görünmektedir. Bu nedenle her ne kadar Nietzsche

<sup>352</sup> Nietzsche, *On The Genealogy of Morals and Ecce Homo*, p. 85.

<sup>353</sup> A.e., p.95..

<sup>354</sup> Nietzsche, *Gezgin ve Gölgesi*, Çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, 2005, s.48

<sup>355</sup> A.e., s.46.

merhamet gibi söylemleri sert bir şekilde eleştirse de, kanımızca Nietzsche merhamet gibi söylemlerle değil, bu tarz söylemleri “eyleyenlerle” o eylemi gerçekleştiren kişilerin “niyet” ve yaklaşım biçimlerinde problemler görmektedir.

Nietzsche, iyi ve kötü olarak ifade ettiğimiz kavram içeriklerinin “töre”ye bağlı olarak değiştiğini savunur. O, ahlaklı, etik davranmanın töreye, yasaya, geleneğe itaat etmek anlamına geldiğini ifade eder. Örneğin intikam alma Grek dünyasında iyi törenin gerekliliği olduğu için iyi bir davranış olarak ele alınıyordu. Ancak şimdi iyi niyet, acıma, yardımsever olma iyi olarak görülmektedir. Nietzsche’ye göre iyi ve kötü kavramları akla yatkın olup olmamasına bakılmaksızın topluluğun korunması adına töreye uygun davranmaya bağlı olarak gerçekleşmiş olan kavramlardır.<sup>356</sup> Bu bağlamlarda acıma, merhamet, vicdan azabı gibi kavramlar ele alındığında Nietzsche felsefesi açısından töreye, geleneğe itaat etme, onun deyimiyle “Sürü insanı” olmaya ayak uydurmayı meşrulaştıran ahlaki ifade biçimleri olarak görünmektedir. Oysa Schopenhauer felsefesi için bu tarz kavramlar etiğin temel söylemleri olmalı, insanın ahlaki ve mutlu yaşaması için bu duyguları hissetmesi gerektiğini görmekteyiz.

Nietzsche açısından acıma duygusunu yücelten köle ahlakı aslında yarar ahlakından başka bir şey değildir. Çünkü ona göre acıma yoluyla kişi, acı çekenin acısını kolaylaştırmaya çalışır. Acıma yoluyla yardımseverlik, sabır, çalışkanlık, alçakgönüllülük, dostluk övülür, çünkü bunlar “varlığın baskısına dayanmak için yararlı” özellikler olarak görülür.<sup>357</sup>

Acıma duygusu birçok yaklaşımda bir erdem olarak ele alınsa da – Schopenhauer felsefesinde olduğu gibi – Nietzsche açısından görüldüğü üzere köle ahlakının bir “erdem” olarak karşımıza çıkar ve bu ahlak filozofa göre yarar ahlakından başka bir şeyi ifade etmez. Bu çözümleme Kantçı bir bakışla da ilişkilendirildiğinde acımanın hiç de erdemli bir davranışı ortaya koymadığını düşünebiliriz. Çünkü Kant felsefesinde bir davranışın ahlaki olabilmesi için yararlı olması değil, niyetlere bağlı ve herkes için istenebilecek bir ilkeye sahip olması gerekiyordu. Ancak Schopenhauer’a döndüğümüzde, Nietzsche’nin acıma duygusu hakkındaki çözümlemelerine karşı çıkacağını tahmin edebiliriz. Çünkü Schopenhauer

<sup>356</sup> Nietzsche, **İnsanca, Pek İnsanca I**, s. 92-93.

<sup>357</sup> Nietzsche, **Beyond Good and Evil**, p.156.

için acıma varlığın baskısını ortadan kaldırmak için bir yarar sağlama değil, insanların birbirleriyle empati kurarak, duygudaşlık üzerinden varlığın özünde bir ve aynı şey olduğunu idrak etme süreçlerinden birisidir. Bu ise onun daha önce bahsedildiği üzere “*Tat twam asi*” yani “Bu sensin!” ilkesiyle ilişkili olarak okunabilir.

Bu başlığı kısaca özetlemek gerekirse, Schopenhauer açısından merhamet, vicdan azabı, acıma gibi duygular ahlakın en temel yaklaşımları olarak ele alınmalı ve bu yolla insan bencilliğin, bireyselliğin dışına çıkabilmelidir. Ona göre insan ancak bu yolla varlıkla bir olduğunu, bütün olduğunu idrak edebilir. Nietzsche açısından ise bu tarz duygular geleneksel ahlak tarafından şimdiye değin onaylanmış ve yaşama düşman öğeler olarak karşımıza çıkartılmıştır. Bu duygular yaşamdaki Güç İstencini zayıflatan yönler olarak görülmektedir.

### 3.2. Yaşama İstencinin Reddedilmesi, Pesimizm ve Yaşamın Olumlanması Söylemlerinin Karşılaştırılması

Schopenhauer’un pesimizmi ile Hint düşüncesindeki *Nirvana* söylemi arasında bir yakınlık olduğu düşünülebilir. Çünkü Hint düşüncesinde, *Nirvana* kavramıyla kastedilenin hiçliğe ulaşma çabası olduğu söylenir. Bu nedenle Schopenhauer’un yaşama istencini reddetme yönündeki söylemiyle “hiçliğe” duyduğu özlem bize *Nirvana* söylemini çağırıştırır. Ancak Hint düşüncesindeki *Nirvana* söyleminin anlamı sadece hiçliği değil aynı zamanda “varlığı” da niteler. *Nirvana* yok olup gitme ya da yok olmayı özleme değil, varlıkla bir olduğunu idrak etme, varlıkla bir olma, varlık olduğunu anlama noktası olarak karşımıza çıktığı kanısındayız. Bu nedenle de Schopenhauer’un hiçliği isteyen felsefesinin özünde Hint düşüncesiyle uyuşmadığı kanısındayız. Ancak Schopenhauer’un sanata olan yaklaşımı – sanatı bir anlığına istemenin boyunduruğundan çıkma olarak görme – ve onun ahlak felsefesine bağlı olarak geliştirdiği merhamet, duygudaşlık ve varlığın özünde bir olduğunu hissetme gibi söylemlerinin temelde Hint düşüncesinin bu yönüyle ortaklaştığını belirtebiliriz. Nitekim Schopenhauer’un sanat ve ahlak felsefesi pesimizmden kopan, yaşamda birliği, merhameti ve sevgiyi gören; yaşam içerisinde bir tür “kurtuluş” kapısı açan yönlerdir.

Yine de Schopenhauer felsefesindeki pesimizmin inkâr edilmesi zordur. Onun pesimizmi, isteme söylemiyle ilişkilidir. Çünkü istemenin içeriği yaşamda kötülüğün olduğu düşüncesiyle beraber ele alındığında tamamlanması mümkün görünmektedir.<sup>358</sup> Schopenhauer'un yaşamdaki kötülüğün varlığını ortaya koyması hem dinlerin Tanrı inancıyla kötülüğü bağdaştırma girişimine önemli bir eleştiri kapısı açar hem de isteme söylemiyle kötülük düşüncesi arasında tamamlayıcı bir bağ oluşturur. Schopenhauer felsefesinde, yaşamdaki kötülüklerin iyiliklere, acının hazzı oldukça ağır bastığı görüşü özellikle istemenin “kör” ve hükmedici yönüne işaret eder gibidir. İstemenin bu ağır basan pesimist dokusundan kurtulmak için ise Schopenhauer bizlere yaşama istencini reddetme fikriyle gelir. Çünkü ancak ve ancak yaşama istencini reddettiğimizde istemenin boyunduruğundan kurtulabilir, bencilce davranmak yerine ve kendimi diğer insanlardan farklı görmek yerine “bu sensin” ilkesi gereğince tüm varlığın bir ve özünde aynı şey olduğunu idrak edebilirim.

Schopenhauer'un teist dinlere yaptığı eleştirilerden birisi onların iyimser olduğuna dairdir. Schopenhauer'a göre iyimser olmak, var olan kötülüklerin hakikatini reddetmiş olmak, hakikati idrak etmeye engel bir yaklaşım biçimidir. Ona göre dinler hayatı yaşanır ve istenir bir mekân olarak ele aldıkları için insanın ıstıraplarına bir çözüm bulamamaktadırlar. Bu nedenle Schopenhauer yaşamın kötü olduğunu savunarak insanlığı erdemli olmaya çalışmaktadır.<sup>359</sup> Nietzsche ise teist dinlerin ve özellikle Hristiyanlığın hayatı yaşanılır bir yer olarak görmediğini, aksine yaşama düşman bir çizgiyi takip ettiği görüşündeydi. Nietzsche, Schopenhauer'un aksine teist dinlerin iyimser değil, tıpkı Schopenhauer gibi kötümser olduklarını her defasında dile getirmeye çalışmıştı. Teist dinler “ilk günaha”, beden hastalıklı olduğuna, yaşamın yaşanmaya değer olmadığına, hayatın oluşa tabi olarak değiştiğine ve dolayısıyla hakikati dile getirmediğine, insanın bu hayatta sürekli acı çektiğine dikkat çekmekteydiler ve Nietzsche bu yaklaşımların kötümser bir çizgiye oturduğunu düşünmekte ve eleştirmekteydi.

Schopenhauer felsefesinde acı çekme hissiyatı hem olumlu hem de olumsuz bir nitelik taşır. Çünkü ona göre acı çekmemiz olumsuz bir şeydir ve bunun nedeni de

<sup>358</sup> Ahmet Uğurlu, *Izdırap ve Merhamet*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2015, s. 34.

<sup>359</sup> A.e., s.50.

yaşamın kötülüklerle dolup taşmış olmasından kaynaklanır. Öte yandan acı çekmenin çok önemli olumlu bir yönü vardır. Bu özelliğe göre insan eğer acı çekmemiş olsaydı dünyaya karşı daha istekli olacaktı. İnsanlar isteklerini gerçekleştirmiş olsalardı da akıllarını kullanıp daha derin sezgilere ulaşma yönündeki gerçek varlık alanını araştırma çabası içerisinde olmayacaklardı. Schopenhauer’a göre ayrıca acı çekmekle bilgi arasında da sıkı bir ilişki mevcuttur. Ona göre acı çekme arttıkça bilinç düzeyi de artar ve bu yolla kişi hakikate daha fazla yaklaşmış olur.<sup>360</sup> Bu nedenle de filozofa göre acı çekmek hakikati araştırma ve ona ulaşma için önemli bir hissiyat olarak karşımıza çıkmaktadır.

Filozof Schopenhauer açısından felsefenin görevi insana evrendeki kötülükleri ve acıları göstererek insanların bu yaşamdan vazgeçmelerini ve hiçliğin değerini anlamalarını sağlamaktır. Bu yolla felsefeci insanların mutlu olmalarını sağlayabilir ve hakikate onları yaklaştırabilir.<sup>361</sup> Görüldüğü üzere Schopenhauer acı duygusu ve yaşamdaki kötülükler argümanlarını kullanarak yaşamın yaşanmaya değmediği gibi bir sonuca varmakta, hiçliği yüceltmektedir. Bu, Nietzsche felsefesi açısından bakıldığında onun felsefesinin pesimist yönüne işaret eder. Çünkü Nietzsche yaşamı olumlayarak, yaşamın yaşanmaya değmeyecek kadar alçaltıldığı, hiçliği isteyecek kadar yaşamın değerden düşürülmesini şiddetle eleştiriyordu.

Schopenhauer felsefesine göre yaşama istenci reddedilmeliydi ve bunu gerçekleştirmenin en temel yolu ise “aziz” tipindeki insan gibi yaşam sürmektir. Yani arzulardan sıyrılan, bedensel ve dünyasal arzulardan uzaklaşan, çileci yaşama biçimini ön görüyordu. Nietzsche ise tam tersine arzuları, içgüdüleri, bedeni ve bu dünyayı olumlayan ve bu yolla yaşama evet diyen bir filozof olarak karşımıza çıkmaktaydı.

Nietzsche, Almanların kendilerine hâkim olmak için, içgüdü ve arzularına karşı koymak için çeşitli işkenceler uyguladıklarını ve bununla bir hafıza oluşturdıklarından söz eder. Örneğin taşlama, bir tekerleğe bağlanan caniyi idam etme, atlar tarafından parçalanma ve ayaklarının ezdirilmesi (dörde bölme), caninin kızgın yağda ya da şarapta haşlanması, kişinin derisinin yüzdürülmesi, hadım etme, göğsünden etinin kopartılması ve hatta caninin bala bulanıp kızgın güneşte sineklere

---

<sup>360</sup> A.e., s. 173.

<sup>361</sup> A.e., s. 179.

maruz bırakılması gibi birçok işkence türü sayılabilir. İşte Nietzsche vermiş olduğu bu örneklemelerle Alman hafızasının temelde yaratmak istediği hafızanın “istemiyorum” söylemine dikkat çekmek ister ve şunu ekler; “Tüm iyi şeylerin temelinde ne kadar çok kan ve dehşet var!”<sup>362</sup>

Yukarıda bahsedilen söz konusu iki filozofu gözlemlediğimizde Schopenhauer’un özgürleşmek adına yaşama istencini reddetmemiz gerektiğini savunduğunu görmekteyiz. Nietzsche ise bambaşka bir çözümlemeyle toplumsal hafızanın “iyi” kavramlarını oluşturan vicdan azabı, arzulardan uzak durma, suça bulaşmama gibi sözde etik yaklaşımların temelinde kan ve dehşetin yer aldığını belirtmek ister. Bu yolla insanlar – bir anlamda korku yoluyla – bir anlamda vicdanlı olma, iyi olma gibi söylemlere ve davranışlara yönelir ve arzuları, içgüdüleri reddederek “istemiyorum” söylemini gerçekleştirirler. Schopenhauercu yaklaşımda yaşam “istemiyorum” söylemine oturur gözükmektedir. Oysa Nietzsche tam tersine “istiyorum” diyecektir.

Schopenhauer, istemenin boyunduruğundan çıkabilmemiz için münzevi bir yaşam sürmemiz, bir tür aziz olmamız gerektiğini öne sürüyordu. Bu yolla insan yaşama istencini reddedebilir ve gerçek anlamda özgür olabilirdi. Nietzsche ise münzevi yaşamın, hayata bir öz itiraz olduğunu dile getirir. Ona göre münzevi yaşam hayatın kendisine, onun en derin “Güç İstenci”ne duyulan hınç duygusudur. Nietzsche’ye göre münzevi yaşam biçimi “gücün” kaynaklarını tıkamak için gücü kullanma denemesidir.<sup>363</sup>

Nietzsche, Schopenhauer’un münzevi tiplemesini “hastalıklı” olarak ele alır. Ona göre münzevi tip hastalıklı, bıkkın ve güçsüzlük duygusunu ortadan kaldırmak için içgüdüsel olarak sürü organizasyonuna eğilimli oluyorlar. Münzevi papaz bu içgüdüye seziyor ve teşvik ediyor.<sup>364</sup>

Schopenhauer ve Nietzsche’nin bakış açılarının birbirine oldukça zıt oluşunu yukarıdaki ifadelerden anlayabiliriz. Ancak Schopenhauer’un münzevi yaşama biçimini ele alış biçiminin yaşama düşman bir tavırla ele almamak da mümkün olabilir.

<sup>362</sup> Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s.60.

<sup>363</sup> A.e., s. 125.

<sup>364</sup> A.e., s. 145.

Çünkü Schopenhauer'un asıl problematiği istemenin olumsuz hükmünden kurtulmaktır, yoksa o da yaşamda mutlu olmayı hedefler gözükmektedir. Nietzsche ise sadece Schopenhauer'u hedef almakla kalmaz, neredeyse tüm Batı metafiziğinin “münzevi”, “papaz”, “sürü” içgüdülerini hedef alır gözükmektedir. Ona göre tüm bu yaklaşımlar yaşam düşmanıdır. Kendi inançları, çıkarları ya da felsefelerinin durup bağlandığı nokta yaşam içgüdülerine karşı çıkma, yaşamı ve bedeni aşağılama olarak karşımıza çıkmış gözükmektedir.

Nietzsche'nin, Schopenhauer'un pesimist olup olmadığını tartışmaya açtığı bir pasajı da mevcuttur. Nietzsche, “*İyinin ve Kötünün Ötesinde*” adlı eserinde şunları dile getirmiştir:

“Her gün, yemekten sonra; okuyun da yaşam öyküsünü görün. Yeri gelmişken soralım. Bir karamsar, Tanrı'yı ve dünyayı yadsırken ahlakın önünde duruveriyor – ahlaka evet diyor ve flüt çalıyor- laede neminem<sup>365</sup>- Nasıl? Aslında – karamsar mı o?”<sup>366</sup>

Schopenhauer her ne kadar, her fırsatta yaşamın acılarla dolu “çekilmez” bir yer olduğunu ifade etse de, Nietzsche'nin de belirttiği üzere o, ahlak söz konusu olduğunda pesimizmi bir kenara iter. Schopenhauer için ahlak yaşam acılarından ve sıkıntılarından kurtulmak, mutlu olmak için yegâne yoldur. Daha öncede belirttiğimiz gibi Schopenhauer açısından insan ancak erdemli olduğunda, yani merhametli, vicdan sahibi, acıma duygusuna önem verdiği, insanlarla duygudaşlık kurduğu vakit varlığın bir ve tek olduğunu görebilir ve mutluluğa ulaşabilir. Schopenhauer'un ahlak felsefesinin bu yönü düşünüldüğünde de onu bir pesimist olarak düşünmenin imkansız olduğu fikri uyanır. Schopenhauer felsefesinin yaşama istencini reddetmesi de göz önünde bulundurulduğunda onun bir pesimist olduğu göze çarpabilir ancak ahlak felsefesi yaşamda açtığı bir umut kapısı gibidir. Bu nedenle onun en azından tamamıyla karanlık bir felsefeye sahip olmadığını, pesimizmi uçlarda yaşamadığını dile getirebiliriz.

Nietzsche'ye döndüğümüzde ona göre hor görme, değişime uğrayan dünya gerçekliğine karşı nefreti ifade eder. Nietzsche “tutarlı” olanların bu istencinin ise

---

<sup>365</sup> Kimseyi incitme.

<sup>366</sup> Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 100.

gerçek istenci olduğunu ve bu gerçek istencinin ise sabitlerin dünyasına duyulan arzu olduğunu belirtir. Bu sabitler dünyasını arzulayan metafizikçiler olması gerektiği gibi bir dünya tahayyül ederler, dolayısıyla bizim dünyamızı bir hata olarak algırlar ve sonuç olarak ise yaşamın var olmaması gerektiği sonucuna varırlar. Nietzsche açısından oluşa dair olan inançsızlık ve güvensizlik, her şeye dair bir düşük değerlendirme biçimidir. Nietzsche bu tür insanın; verimsiz, ıstırap çeken, hayattan bezmiş bir tür olduğunu savunur. Ona göre “gerçek istenci” yaratma istencinin bir güçsüzlüğü olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>367</sup> Demek ki oluşa karşı çıkan, değişimler yerine sabitleri tercih eden insan türü, ıstırap çeken, yaşamdan ve kendisinden bezmiş pesimist bir insan türüne işaret ediyor. Bu pesimist insan türünün yaratma gücü olmadığı için yaşamı sadece ıstıraplarla dolu bir yer olarak görme eğilimi içerisindedir. Oysa sabitler yerine yaşamın değişimler içerisinde olduğunu ve oluşu kabul etme, yaşamı tüm yönleriyle evetleme istenci yaratma istencinin de bir göstergesidir. Burada karşımıza kötümser ve iyimser insan tipleri, kötümser ve yaşamın gerçekliğinin farkında olan ve yaşamı onaylayan insan türleri çıkmaktadır. Elbette ki Nietzsche, Leibniz gibi bizim dünyamızın mümkün dünyaların en iyisi olarak ele almamıştır ancak bize göre Nietzsche bizim dünyamızda ancak ve ancak mümkün dünyaların en iyisini yaratma şansımızın olduğunu savunmak ister.

Pesimist insan tipinin nihilist insan tipiyle de bir ilişkisi mevcuttur. Nietzsche felsefesi açısından artık yorum yapma ve kurgular yaratma gücüne sahip olmayan bu insan tipi nihilistlerin oluşmasını sağlar. Nihiliste göre dünya sanki var olmaması gerekli bir yerdir. Bu anlayışa göre var oluşumuzun hiçbir anlamı yoktur. Her şeye “boşuna” demek, nihilistin dokunaklılığıdır. Yaşamın ıstıraplarının, eylemlerinin, istençli ve duygu dolu olmanın hiçbir anlamı nihilist açısından bir değer ifade etmez.<sup>368</sup> Öyleyse nihilist insan tipi de pesimist insan tipi gibi yaşamın istencini reddeder, bu dünyanın “boşuna” olduğunu savunarak, yaratma gücünden yoksun kalır.

Nietzsche, sanatı ise ahlaklılığın, dinin ve “felsefenin” karşısında bir karşı çıkış, bir Güç İstenciolarak görür. Ona göre sanat, var oluşun onaylanması, kutsanması

<sup>367</sup> Nietzsche, **The Will to Power**, Translated by W. Kaufmann and R.J. Hollingdale, Newyork, Vintage Books, 1968, p.317.

<sup>368</sup> **A.e.**, p.318.

ve Tanrısallaştırılmasıdır. Bu yüzden Nietzsche açısından pesimist bir sanat çelişkilidir. Bu nedenle de ona göre Schopenhauer'un belirli türde sanatları pesimist olarak ifade ediyor olmasına katılmaz.<sup>369</sup> Bilindiği üzere Schopenhauer gündelik yaşamında flüt enstrümanı ile ilgilenirdi ve sanata mesafeli değildi. Aksine sanatçının yaşama iradesini reddetme aşamasında – anlık da olsa – önemli bir yere sahip olduğunu belirtiyordu. Nietzsche ise Schopenhauer'un hem pesimist olup hem sanatla ilgilenmesini tutarsız bulmuştur. Çünkü yukarıda da belirtildiği üzere Nietzsche'ye göre sanat yaşamın olumlanmasını içerir, bu nedendir ki ona göre, sanat pesimist olamaz.

Bu başlığı kısaca dile getirmek gerekirse, Schopenhauer'un yaşamı acılarla dolu bir yer olarak görmesi ve yaşama istencini reddetmesi bakımından pesimist bir yol izlediğini gördük. Ancak onun aynı zamanda kendi etik anlayışı çerçevesinde ve sanata bakışı yoluyla pesimizmden sıyrılarak bir umut kapısı araladığını da görmüş olduk. Nietzsche'nin ise Schopenhauer'a ters bir yönde hareket ettiğini, pesimizmi yaşam düşmanı bir perspektif olarak ele aldığını ve yaşamı tüm yönleriyle olumlamamız gerektiğini görmüş olduk.

### 3.3. “Görünüş” ve “Gerçeklik” dünyası söylemlerinin Karşılaştırılması

Platoncu “görünüş” ve “gerçeklik” tartışmaları felsefe tarihinin gündeminde olduğu gibi Nietzsche açısından Hristiyanlığın da gündeme getirdiği bir ayrım olarak karşımıza çıkar. Nietzsche'ye göre “öbür dünya”, “ruhun ölümsüzlüğü”, “mahşer günü” ve “ruh” gibi söylemler sadece rahiplerin efendi olması için yarattıkları “işkence aletleri, kısıcılık dizgeleridir.”<sup>370</sup> Nietzsche, diyalektikle ve zıtlıklar üzerinden kendisi var eden odakların farkındadır. Bu söz konusu zıtlıklar iyi-kötü, doğru-yanlış, görünüş-gerçeklik gibi söylemler çerçevesinde kendisini iyi-doğru-gerçek olarak lanse etme girişimi olarak okunabilir. Kendisini iyinin, doğrunun ve gerçeğin tek temsilcisi olarak ele alan odaklar, kendilerinden olmayanları kötü-yanlış-görünüş söylemlerine sıkıştırarak alaşağı etmek isterler. Nietzsche'nin hedefinde, başta Platoncu görüş olmak üzere Batı metafizik geleneği ve Hristiyan ahlakı bulunmaktadır. Çünkü bu üç

<sup>369</sup> A.e., p.434.

<sup>370</sup> Nietzsche, **Deccal: Hristiyanlığa Lanet**, s.44.

temel yaklaşım temelde aynı çizgiyi takip ederek; dünyayı görünüş, yanılsama, fani, gelip geçici, değişime tabi, hiçbir hakikat barındırmayan bir mekân olarak tahayyül etmişlerdir. Bu nedenle yaşam görünüş, hakikat ise gerçeklik ifadesiyle “öte dünyaya” yansıtılmıştır.

Dünyayı görünüş konumuna indirgeyen ve kendisini iynin, doğrunun ve gerçekliğin temsilcisi olarak ifade edenler – Nietzsche için başta Hristiyan inanç biçimi- sadece görünüşte böyledirler. Bu konu hakkında Hristiyanlık inancını ele alan Nietzsche’ye göre söz konusu inanca göre Hz. İsa sevgi, affetme vs. gibi söylemler geliştirirken, Hristiyan rahipleri temelde “hesap sorma”, “intikam”, “yargılama” gibi söylemler geliştirmişlerdir.<sup>371</sup> Buradan yola çıkarak Hristiyan rahiplerinin gerçekte ne tür bir “iyi-doğru-gerçek” taraftarı olduklarının açığa çıktığı kanısındayız. Dünyayı ve onun değerini kötü-yanlış ve görünüş biçimine indirgeyen Hristiyan rahibinin “iynin, doğrunun ve gerçekliğin” temsilcisi olamayacağı, Nietzsche açısından aşikârdır.

Schopenhauer da Platon gibi “Her zaman olan, oluş içinde olmayan nedir? Her zaman oluş içinde olup, hiçbir zaman olmayan nedir?” soruları üzerinden varlığı sorgulamaktadır. O, bu sorulara cevap olarak ise, istemenin nesneleşme sürecindeki ideaları ve Hinduizm’in “maya” anlayışını kullanır. Ona göre isteme kendisini idea olarak gösterir ve ardından idealar yaşama var oluş olarak yansır. Yaşamdaki her şey bu ideaların bir yansımasıdır. Schopenhauer oluşu zaman-mekân kalıpları içerisinde bireyselleşme ilkesi olarak ele alır. Tümeleliğe sahip olan idealar zaman-mekân ve nedenselliğin kalıplarında tikelleşerek nesneleşirler.<sup>372</sup> Yani Schopenhauer da Platoncu çizgide ilerleyerek oluşu dışlar, hakikati oluşun dışında, değişmeyen ilkelere arar. Çünkü hakikatin değişmediği, oluşa tabi olmadığı, sonsuz olduğu gibi varsayımlar mevcuttur. Ancak Nietzsche felsefesi, Schopenhauer’un da dâhil olduğu bu felsefî çizginin dışında yer aldı. O, aksine oluşu olumlayarak yaşamı ve yaşamsal değerleri “kurtarmaya” çalışır.

Bu söz konusu iki filozofun yaklaşımlarının temelde gerçeklik ve görünüş dünyası tartışmalarına dayandığını düşünmekteyiz. Schopenhauer, Platoncu çizgide ilerleyerek dünyayı görünüş ve bir yanılsama olarak görmeye devam ederken,

---

<sup>371</sup> Nietzsche, **Deccal: Hristiyan lğa Lanet**, s. 47.

<sup>372</sup> Ahmet Uğurlu, **Izdırıp ve Merhamet**, s. 160-161.

Nietzsche'nin hakikati reddederek, hakikat nosyonuna yaslanan tüm değerleri de ters yüz ettiğini gözlemleyebiliriz. Nietzsche böylece, tıpkı iyi-kötü ayrımındaki diyalektik yaklaşımı dışlayarak, gerçeklik-görünüş ikiliğine de son vermek ister gibidir. Ona göre sadece “gerçeklikten” bahsedilebilir ve eğer bir hakikat varsa o da bu dünyayı işaret eden değerlerle mümkündür ve Nietzsche bunu yaparken oluş kavramını felsefesinin adeta merkezine yerleştirerek, “gerçeklik” söyleminin dayandığı kalelere saldırır. Böylece o, dünyanın bir tür yanılsama, bir görünüş olduğunu savunan düşüncelerin “bir masaldan” ibaret olduğunu ifade etmek ister.

Nietzsche, “*Güç İstenci*” adlı derlemesinde şöyle der:

“Ben, insanı güç ve istenç bolluğunun miktarına göre değerlendiririm: zayıflığına ve neslinin tükenmişliğine göre değil; bana göre istencin reddedilmesini öğreten bir felsefeyi, karalama ve iftira öğretisi olarak görürüm... Schopenhauer tarafından hayal edilen tinin doruk noktası, hiçbir şeyin anlamı olmadığına farkına varılmasıydı, kısacası, iyi insanın içgüdüsel olarak zaten *yaptığı* şeyin *farkında* olmak – daha yüksek bir entelekt türü olasılığını inkâr etmektedir.”<sup>373</sup>

Yukarıdaki pasajdan da anlaşılacağı üzere Nietzsche açısından Schopenhauer felsefesinin yaşamı inkâr etmesi güçlü bir türün ayakta durmasını değil, mevcut durumda olan “iyileri” koruma girişimidir. Çünkü yaşama istencini inkâr etme, yaşamayı inkâr etme, ona karşı çıkmayı içeriyor. Bu yolla Schopenhauer felsefesi de geleneksel ahlaka dâhil olmuş gözükmektedir. Bu nedenledir ki Nietzsche açısından Schopenhauer da yeni, yaratıcı bir ahlakı değil, sürü ahlakının devamlılığını savunmuştur.

Nietzsche yine aynı derlemede, hatalarla dolu ve adeta bir kafese kapatılmış, insan karikatürünün, kendine karşı hastalıklı, yaşam içgüdülerine karşı düşman, nefret dolu, hayatta güzel ve mutlu olan tüm şeylere karşı güvensiz insanın bu karikatürünü savunamayacağımızı belirtir. Bu karikatürü yaratan rahip, “günahkâr” insan modeliyle yaşamı inkâr eder. Nietzsche bu fenomenin savunulamaz olduğu görüşündedir.<sup>374</sup>

<sup>373</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, s.256-257.

<sup>374</sup> A.e., s.266.

Oysa Schopenhauer felsefesi tam da bu aziz tiplemesinin gerçekten ahlaklı insan olabileceğini savunmuştu.

Nietzsche bu savunularıyla ahlaklılığı mahkûm eder. Ona göre ahlaklılık, doğanın daha yüce bir türe ulaşmasının düşmanıdır. Yaşama karşı güvensiz olan ahlaklılık, duyulara da düşmandır.<sup>375</sup> Nietzsche'nin ahlaklılığa saldırısı ahlak dışı bir "ahlaklı" savunusu olarak okunabilir. Çünkü o, ahlaklılığın ortadan kaldırılmadan gerçek bireysel, yaratıcı ve özgür ahlaka ulaşamayacağı görüşündedir. Tüm ahlakçılar şimdiye değin şunu söylediler; "Bu dünya işe yaramaz, gerçek bir dünya olmalı." Bu söylem üzerine kurulu olan ahlaklılık yaşama istencinin, yaşamın tüm yönleriyle reddedilmesi ve gerçeğin ötede aranması alt metinlerini barındırmıştır.

Nietzsche açısından "diğer dünya" savunusunun kökenleri şu şekilde sıralanmıştır; bir nedenler dünyasının yaratılması filozoflar tarafından ortaya atılmıştır; ilahi dünya yaratan dindar insan, doğadan uzaklaştırılmış, doğa karşıtı dünyanın kökeni; "özgür dünya" yaratan ahlak insanı, bu ise "iyi, mükemmel, adil, kutsal" dünyanın kökenidir. Bu kökenler olamamanın, yaşamamanın, yaşamak istememenin diğer anlamları olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ise diğer dünyadır. Gerçeklik dünyasının savunucuları diğer dünyayı yaratan, yaşamdan usanmışlık içgüdüleri içerisinde olanlardır, yaşam içgüdüleri içinde olanlar değil. Nietzsche sonuç olarak: Felsefe, din ve ahlaklılığı çöküş semptomları olarak görür.<sup>376</sup>

Nietzsche perspektifinden şunu anlıyoruz ki gerçek ve görünüş dünya ayrımı yapanlar sadece din adamları değil, aynı zamanda felsefe, yani filozoflar ve "ahlaklılardır." Din adamları bu dünyanın geçici ve sahte olduğunu öte dünyanın gerçek dünya olduğunu savunagelmışlerdir, filozoflar ise nedensel çıkarımlarla ötede olanı tahayyül etmişlerdir, ahlaklılar olarak ifade edilen "iyiler" ise adil, kutsal olanın bu dünyada mümkün olmadığını düşünerek, bu tür değerleri öteye atfetme girişiminde bulunmuş gibi gözükmektedirler.

Özetle şunu dile getirebiliriz ki, gerçeklik ve görünüş ayrımı Platoncu felsefeden bu yana süregelmiştir. Bu bakış yoluyla yaşam görünüş, "öte yaşam" ise

---

<sup>375</sup> A.e., s.268.

<sup>376</sup> A.e., s. 388-389.

gerçeklik olarak lanse edilmiştir. Bu çizgiye dâhil olan Schopenhauer'un aksine Nietzsche ise gerçeklik dünyasını ortadan kaldırarak görünüş olarak ifade edilen ve ona göre gerçekte var olan bu dünyayı kurtarma girişimi içerisinde yer almıştır.

### 3.4. Duygudaşlık Kurma, Eşitlik ve Fark Üzerine Bir Karşılaştırma

Schopenhauer için bir başkası ile duygudaşlık kurmak ve her şeyde bir "eşitlik" birlik görmek egoizmin baskılarından kurtulmak anlamına gelir. Duygudaşlık kurmak acıma duygusunun aktif hale gelmesi, ben ve ben olmayan arasındaki aşılmaz engellerin ortadan kalkması, bencilliğin son bulması ve kendi iradesinde başkalarının iradesini bulması anlamına gelir. Böylece bu kimse başkalarının Ben'inde kendi Beni'ni keşfetmiş olur.<sup>377</sup> Schopenhauer için ahlakiliğin en kayda değer ölçüsü, herhangi bir kişinin kendisiyle bir başkası arasındaki farkı ortadan kaldırmasıdır. Bu ise Schopenhauer'a göre elbette ki mümkündür ve ahlakın özü burada aranmalıdır. Ahlaklılık, egoizmle değil, acı çeken insanların ıstıraplarına ortak olmaktan geçer ve buna da merhamet adı verilir.<sup>378</sup>

Schopenhauer aynı zamanda tüm fertlerin ve varlığın özünde bir ve aynı şey olduğunu savunmuştur. Bu düşüncesinin temellerini ise Hint düşüncesindeki *Vedalar* ve *Upanişadlara* dayandırır.<sup>379</sup>

Nietzsche ise sempati ya da duygudaşlık kurma yaklaşımını ve bütünlük hissini sürü erdemleri olarak ifade eder. Nietzsche'ye göre sempati, kendini bir başkasıyla eşit saymak, onun gibi hissetmek, yürürlükte olan bir hissi kabul etmektir ve bu pasif bir şeydir. Çünkü bu tavır, değer yargısında bulunma hakkını elinden alır. Bütünlük duygusu ise, yaratmaktan, kendini ve başkasını yönetmekten ziyade olan bir hükme boyun eğme, bu ise yönetme korkusudur; tepki vermektense boyun eğmeyi seçer.<sup>380</sup>

Görüldüğü üzere Schopenhauer felsefesinde önemli bir yere oturan duygudaşlık kurma ve tüm varlıkla bütünlük hissetme durumları Nietzsche felsefesinde çok sert bir biçimde eleştirilir ve sürü ahlakının yansımaları olarak ele alınır. Schopenhauer için acıdan kurtulma, mutluluğa ulaşma ve gerçek erdemi

<sup>377</sup> Senail Özkan, *Schopenhauer: Paradokslar Üzerine Raks*, s. 372.

<sup>378</sup> A.e., s.383.

<sup>379</sup> A.e., s. 386-387.

<sup>380</sup> Nietzsche, *The Will to Power*, p.158-159.

yakalama edimleri olarak göze çarpan duygudaşlık kurma ve bütünlük hissi, Nietzsche felsefesinde ahlaki olmayı bırakın, onun için en alt seviyede yer alan sürü içgüdüsünün ahlakını temsil etmektedir. Çünkü Nietzsche'ye göre sempati duyma kendini başkalarıyla eşitleme, böylece farkı ortadan kaldırma, gücü aşağılara çekme anlamlarına gelir. Bütünlük hissi ise yine eşitliği barındırmakla beraber, yaratma yerine boyun eğme, teslim olma edimlerini hatırlatır bize.

Nietzsche eşitlik eleştirisi üzerine ise şunları dile getirmiştir; alelade olanın istisnai olana, sürü olanın bağımsız ruhlulara olan nefreti. Eşitlik “egoizm” aleyhine dönmek, sadece diğeri için yapılanın bir anlamının olmasını işaret eder. “Hepimiz eşitiz” söylemi egemenlik aleyhine dönmeyi ifade eder. “Tarikatçılar”, özgür tinlilerin, şüphecilerin aleyhine, felsefenin aleyhine çalışır. Filozoflar ise “kategorik emir” ile ahlaklılığın özünü “yaygın ve genel” hale getirirler.<sup>381</sup>

Yukarıdaki Nietzsche ifadelerinde geçen “egoizm” bencil olup kendini dünyanın merkezinde hissetme durumunu işaret etmez. Egoizmden kastın kendini sevmek, kendine dönebilmek, bir başkası yararına çalışma ahlakının yönlendirmelerine bir tepki olarak, kendi için çalışabilmek ve kendi kendini yaratabilmeyi ifade ettiğini düşünmekteyiz. Ayrıca bu egoizme olan övgü vurgusunun kasıtlı bir vurgu olduğunu da düşünebiliriz. Çünkü hep bize erdemli olanın kendini ihmal etme ve bir başkası için fedakârlıklarda bulunma olduğu geleneksel ahlak tarafından öğretilir. Bu yolla kişi, birey olmayı, özgür olmayı unuttur. Birey için değil, toplum için, kendin için değil toplumu yöneten erkler için çabala düsturu verilir. Filozofların “kategorik emirleri” ise batı metafizik anlayışına bir gönderme olmakla birlikte özellikle Kant felsefesine bir gönderme içerdiği aşikârdır. Bu kategorik emirler yoluyla “yaygın ve genel” ahlak dayatılır. Evrensele ulaşma ve herkes için geçerli olan ahlak kurallarının dayatılması, bireyin özgürce kendi ahlakını keşfetmesi, kendi ahlakını yaratması önünde bir engeldir. Tüm bunlar Nietzsche açısından temelde “hepimiz eşitiz ve aynıyız” söyleminin tehlikeli ve maskeli yaklaşımıyla ilintili gözükmektedir.

---

<sup>381</sup> Nietzsche, **Güç İstenci**, s 204.

### 3.5. İsteme ve Güç İstenci Kavramları

Nietzsche “*Güç İstenci*” adlı derlemede “*Kimin güç istenci ahlaklıdır*” adlı bir başlık açmıştır. Bu başlığa göre Sokrates’ten itibaren manevi değerler tüm diğer değerlerden üstün tutulmuştur. Bilimde, sanatta, bilgide, siyasi ve sosyal olaylarda Güç İstenci bu manevi ahlak çerçevesinde hâkimiyet kurmaya çalışmıştır. Nietzsche bu soruyu sorar: “Manevi değerle açısından bu Güç İstencinin anlamı nedir?” ve ardından bunu üç kategoride özetler; birincisi, sürü ahlakının güçlülere ve bağımsızlara karşı içgüdü, ikincisi; sefillerin ve yoksulların talihlilere karşı içgüdü, üçüncüsü; alelade olanların istisnai olanlara karşı içgüdü. Bu kategorilerin yani manevi ahlakın Güç İstencinin içgüdüleri hep “güçlülere” karşı çıkartılmıştır ve bu içgüdü Nietzsche’ye göre ahlaklılık olarak ifade edilse de şimdiye kadarki en büyük ahlaksızlıktır.<sup>382</sup>

Schopenhauerdaki “İsteme” kavramının ise daha farklı bir yere oturduğunu düşünebiliriz. Çünkü Schopenhauer’a göre istemenin metafizik bir boyutta değerlendirildiğini daha önce görmüştük. Ona göre isteme, tüm varlığı etkileyen, bir anlamda harekete geçiren içsel bir öz gibidir. Dolayısıyla ona göre isteme söyleminin Nietzsche’nin Güç İstencindeki gibi ahlaki bir temelden hareketle ifade edilmediğini düşünebiliriz. Ancak yine de ahlaki boyutla isteme arasında bir bağ oluşur. Çünkü Schopenhauer’a göre ancak istemesinin hâkimiyetine son vererek gerçek anlamda özgür olabilen insan ancak ahlakidir. Bunun ise yaşama istencini reddetmekle ilişkili olduğunu daha önce görmüştük. Bu yolla insan manevi olabilir, manevi ahlaka ulaşabilirdi. İşte bu noktada Nietzsche, Schopenhauer’un isteme kavramının altında yatan ahlaki çerçeveyi ele alacak olsaydı – ki bunu dolaylı yollardan ele aldığını düşünebiliriz- bu manevi olma çabasının kendisini de ahlaki olmakla değil, ahlaksız olmayla suçlayacaktı. Çünkü yaşama istencini reddetme, yaşama hayır deme, yaşam içgüdülerine saldırma Nietzsche için “ahlaki” olamaz.

Nietzsche’nin perspektivizm yaklaşımının Güç İstenci söylemiyle de sıkı bir ilişkisi mevcuttur. Nitekim onun “*Güç İstenci*” adlı derlemesinde Güç İstenci söylemi yorumun kendisinin herhangi bir şey üzerinde egemen olmak anlamına geldiği

---

<sup>382</sup> A.e., s. 198-199.

şeklinde tarif edilir.<sup>383</sup> Yaşama dair her türlü yaklaşım biçimimizdeki yorumlarımız perspektivizmi ifade ettiği için, bizim perspektiflerimiz şeyler üzerindeki egemenliğimizi ve dolayısıyla Güç İstencimize işaret etmektedir.

Nietzsche, Platon ve Platonculuğu hayatı reddeden, hayatı lekeleyen, hayatı tehlikeye atan felsefi perspektifler olarak ele alır. Örneğin “ruh” Nietzsche’ye göre hayatın hizmetinde olan, hayatın geliştirilmesinde bir araç olarak ele alınmalıdır.<sup>384</sup> Oysa birçok söylemde olduğu gibi ruh söylemi de yaşamın ve özellikle bedenın karşısına çıkarılmış bir yorum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Aynı zamanda Nietzsche’ye göre “keyif ve acı birbirine muhalif değil, güç duygusudur.”<sup>385</sup> Oysa Schopenhauer yaşamı keyif ve acı ikilemi içerisinde ele almış, acıların keyiflerden çok daha fazlasıyla ağır bastığını dile getirmiştir. Schopenhauer isteme söylemi bağlamında keyif ve acıyı zıtlık olarak ele alarak acının hükümlanlığını ilan eder. Nietzsche ise keyif ve acıyı zıtlık olmaktan ziyade Güç İstenci söylemiyle ele alır.

“Hiçbir şeyin anlamı yok” söylemi ise amaçlardan ve anlamdan yoksun, bizi bu dünyanın istencini ve gerçekliğini reddetmeye götüren Platoncu ve Schopenhauercu yaklaşımlara sürükler. Bu söylemin Nietzsche’ye göre Güç İstenci ile şöyle bir ilişkisi mevcuttur:

“Bütün amaçlar, hedefler, anlamlar sadece tüm olaylara özgü bir istencin: güç istencinin ifade tarzları ve metamorfozlarıdır. Amaçlara, hedeflere, maksatlara sahip olmak, genel olarak istençli olmak, daha güçlü olmak için istençli olmak, büyümek için istençli olmakla aynı şeydir – ve ek olarak bunları yapabilmek için araçlara sahip olmak istençli olmaktır.”<sup>386</sup>

Schopenhauer için yaşamda hiçbir anlamın bulunmaması tamamen “İsteme” etkisi altında olan bizlerin “kör” davranışlarından ibaretken, Nietzsche için “İsteme” Güç İstenciyle ilişkili olup, yaşamda anlam, maksat ve hedefler görmek ve çeşitli araçlara sahip olmak anlamına geliyor.

---

<sup>383</sup> A.e., s. 412.

<sup>384</sup> A.e., s. 412.

<sup>385</sup> A.e., s. 419.

<sup>386</sup> A.e., s.428.

Schopenhauer’a göre ise isteme Kant’ın “kendinde şey” terimiyle şu şekilde dile getirilir:

“Kendinde şey olarak *isteme*, tezahürlerinden büsbütün farklı, tezahürün bütün kalıplarından tamamen bağımsızdır. İsteme, ancak tezahür ettiğinde bu kalıplara sahip olur, işte bu nedenle de bu kalıplar sadece istemenin *nesneleşmiş hali* ile ilgilidirler ve istemenin ta kendisine yabancıdırlar. İstemenin, tasavvurun en genel kalıbı olan bir özne için nesne olmaklıkla bile alâkası yoktur ve yeterli temel ilkesi altında toplu olarak ifadesini bulan bütün alt sıralardaki kalıplar, isteme ile daha da alâkasızdırlar. Bildiğimiz gibi zaman ve mekân, yeterli temel ilkesine bağlıdır ve dolayısıyla da ‘çokluk’ ancak bunlar yoluyla mevcut ve mümkün olur. Bu son nokta ile bağlantılı olarak, eski bir Skolastik terimi ödünç alıyorum ve zaman ve mekân *principium individuationis* diyorum, okurdan da bunu daima aklında bulundurmasını talep ediyorum. Zira özünde ve kavramında bir ve aynı olan, yalnızca zaman ve mekân yoluyla ayrık, bir arada ve artarda çokluk olarak görünür. Bundan dolayı da zaman ve mekân *principium individuationis*’tir.”<sup>387</sup>

Schopenhauer’un isteme kavramı ile Nietzsche’nin Güç İstenci söylemi arasında belirli bir ortaklıktan da söz edilebilir. Çünkü Schopenhauer’a göre istemenin her nesneleşme seviyesinde madde, zaman ve mekân ile ilgili çatışmalar yaşanır. İsteme her nesneleşme aşamasında bir mücadeleyle karşı karşıya kalır. Üstelik ona göre, doğa bu çatışma sayesinde var olur.<sup>388</sup> Nietzsche’ye göre ise bilindiği üzere Güç İstenci söylemiyle bağlantılı olan “oluş” kavramı da böyle bir içeriğe gönderme sağlar. Çünkü ona göre oluş yaşamın dinamik, sürekli bir değişimler ve mücadele biçimi şeklinde seyir etmesini sağlar. Bu oluş sürecinde şeyler ve insanlar birbirleri üzerinde “güç” sahibi olma çabası, mücadelesi içerisinde olurlar. Schopenhauer’a göre her hayvan bir diğerini ortadan kaldırarak hayatta kalmayı başarırken, Nietzsche açısından temel içgüdü hayatta kalmayla sınırlandırılacak düzeyde değildir. Ona göre kişi “gücü” elde etme güdüsüyle hareket eder. İsteme ve Güç İstenci söylemleri arasındaki nihai fark ise Schopenhauer’un bu kavram aracılığıyla dünyadan kurtuluşu hedeflemiş olması, Nietzsche’nin ise tam tersine dünyaya kavuşmayı hedeflemiş olması olarak yorumlanabilir.

<sup>387</sup> Schopenhauer, **İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya**, s.213-214.

<sup>388</sup> A.e., s.257.

Schopenhauer açısından istemeden kurtulmanın yollarından birisi ise kadim Hint bilgeliğinin meditasyon teknikleriyle büyük bir benzerlik taşır. Çünkü Hint bilgeliğinde benin yani egonun bir yanılısama olduğu, gerçek ve herkeste bir ve aynı olan “benliğin” deneyimlenmesi çeşitli yollarla bir öğreti biçiminde ortaya konur. Bu öğreti takip edildiğinde egonun dağıldığı ve tüm varlıkta bir ve aynı olduğun gerçeğiyle karşı karşıya kalacağımız söylenir. Schopenhauer’un aşağıdaki pasajı da bu öğretiyle neredeyse birebir aynıdır:

“...kendimizi karşımızdaki nesnede kaybettiğimizde; yani bireyselliğimizi ve istememizi unutup saf özne – nesnenin tertemiz aynası – olarak var olduğumuzda ve bu sayede adeta nesne, kendisini algılayan olmadan kendi halinde var oluyormuşçasına ve bizler algılayan ile algıyı – bu ikisi bir olmuş gibi – daha fazla ayırt edemediğimizde; ve bütün bilinç tek bir algısal imge ile dolup kaplandığında; dolayısıyla, nesne bu şekilde diğer şeylerle olan bütün ilişkilerden ve özne de isteme ile olan bütün ilişkilerden koptuğunda bizler artık daha fazla olduğu haliyle tekil bir şeyi değil ideayı, ebedi formu, bu seviyedeki istemenin dolaysız nesneliğini idrak ederiz. Ve tam da bu yolla, bu algı ile dolmuş olan kişi daha fazla birey değildir, zira birey böylesi bir algı içinde kendini kaybetmiştir ve o saf, istemesiz, ızdırapsız, zamansız idrakin öznesidir.”<sup>389</sup>

Schopenhauer da Budizm gibi yaşamdaki acıların yoğunluğunu fark etmiş ve bu acı kısır döngüsünün sonlanmasının yollarını aramıştır. Yukarıdaki pasaj ise istemeden kurtulmanın bireysel deneyimle elde edilecek ve bireyin ötesine geçilebilecek, saf idrak yoluyla birey olmaktan daha büyük, varlıkla tek ve bir olduğunu idrak etmenin yolu olarak resmedilmiştir. Bu yolla Schopenhauer’un Hint bilgeliğinin içsel deneyimiyle felsefeyi sentezlediğini düşünmekteyiz.<sup>390</sup>

Schopenhauer açısından sanat ise zamanın çarkının durduran, tasavvur dünyasındaki ilişkileri ortadan kaldıran önemli bir yöne sahiptir. Bu nedenle de Schopenhauer, sanatın asli nesnesini idea olarak ele alır. Yani sanat yeterli temel ilkesinden azade olarak nesneleri değerlendirme biçimi olarak tanımlanır.<sup>391</sup> Nietzsche felsefesinde sanata baktığımızda ise sanatın yaşamı olumlayan, yaratıcı bir Güç İstenci olduğunu görebiliriz. Sanat yoluyla kişi yaşama **Amor fati** (yazgını sev) diyerek her

<sup>389</sup> A.e., s.293.

<sup>390</sup> Bu açıdan da ünlü Fransız filozof George Bataille’nin “*İç Deney*” adlı eserine bakılabilir.

<sup>391</sup> A.e., s.301.

ânın yaratıcı etkinliğine katkıda bulunur. Schopenhauer için tasavvur dünyası olan bu dünyadan bir kurtuluş gibi gözüken sanat, geriye sadece istemeyi bırakırken; Nietzsche için sanat tam da bu dünyayla kucaklaşan Güç İstenci'nin en önemli göstergelerinden birisidir.

Schopenhauer'a göre istemeden kurtulduğumuzda ve saf istemeden bağımsız idrake ulaştığımız anda kendimizi başka bir dünyada buluruz. Bu bilinç durumunda insan mutluluğun ve mutsuzluğun ötesine geçer. Biz bu durumda artık birey değilizdir, artık saf idrakin öznesi oluruz, orada tek olan dünyanın gözü olarak var oluruz.<sup>392</sup> Görüldüğü üzere tasavvur dünyasının isteme hükümdarlığından kurtulmuş kişi, Schopenhauer açısından birey olmaktan çıkarak daha büyük bir şeye dönüşür. O artık birey değil, dünyanın gözü olarak varlığın kendisi olur. Buna koşut bir ifadeyle insan birey olmadığını, varlığın ta kendisi olduğunun idrakine ulaşır. Nietzsche'ye baktığımızda ise bunun aksine Güç İstenci ile kişi tam anlamıyla birey olduğunun idrakine ulaşır. Kişi Güç İstenci'yle varlığı değil var oluşu ön plana çıkartarak var oluş olduğunu, var oluşu kucakladığını hisseder. Nihayetinde iki filozof açısından isteme söylemleri üzerinde önemli farklılıklar olsa da bir tür varlık ya da var oluş içinde erime, olduğundan bahsedebiliriz. Schopenhauer için bu erime tam anlamıyla bireyin yok olduğu ve artık geriye sadece istemenin kaldığı saf idrakin öznesi olarak “ben” kalırken, Nietzsche açısından belki de ilk defa bu erimede var oluş içerisinde Dioynisosçu bir dans, Dioynisosçu bir kucaklayış söz konusu olur.

Nietzsche'nin Schopenhauer'a istenç kavramı üzerinden bir eleştirisi de mevcuttur, bu eleştiriye göre Schopenhauer açısından düşüncesiz olan istence daırdır. Çünkü Nietzsche'ye göre istenç düşüncesiz olamaz.<sup>393</sup> Bilindiği üzere Schopenhauer açısından isteme kör, bilinçsiz ve düşüncesiz olarak ortaya çıkan bir şeydi. Dolayısıyla irrasyonalizme işaret edilen bu düşünce, Nietzsche tarafından istencin irrasyonel olamayacağı eleştirisiyle karşı karşıya gelir. Nietzsche'de Schopenhauer felsefesinde olduğu gibi irrasyonel izler bulmak oldukça kolaydır ancak bu özel konu bağlamında Nietzsche, Schopenhauerla hemfikir gözükmemektedir.

---

<sup>392</sup> A.e., s.316.

<sup>393</sup> Leo Strauss, **Nietzsche: İyinin ve Kötünün Ötesinde**, s. 133.

### 3.6. Neyi Seçmeli? Platonculuğa karşı Nietzsche

Nietzsche'nin önemli söylemlerinden birisi olan Güç İstenci'nin Platonik karşılığı düşünüldüğünde bunun Eros'a denk geldiği söylenebilir. Ancak burada yine de bir fark söz konusudur. Eros, Nietzsche açısından ebedi değerlere yönelmiştir, Güç İstenci ise değerleri yaratır. "Platon için Eros'un yöneldiği kendi başına varlığını sürdüren bir düzen" söz konusudur. Nietzsche için böyle bir düzenden bahsedemiyoruz. Bu nedenle Nietzsche'nin psikolojisinin "iyinin ve kötünün ötesinde", Platon'un ise iyinin ve kötünün içinde yer aldığı söylenebilir.<sup>394</sup> Bu açıdan bakıldığında Nietzsche perspektifinden Güç İstenci ve Eros'u yorumladığımızda, Platon'un hâlâ kendi "mağarasında" olduğunu mağaranın dışına çıkanın ise Nietzsche felsefesi olduğunu görmekteyiz. Çünkü Nietzsche Güç İstenci söylemiyle iyinin ve kötünün ötesine geçmeyi hedefleyerek mağaranın dışına taşar, ancak Platon halen iyinin ve kötünün içerisinde yani mağaranın içerisinde hapsolür. Elbette ki bu yorum tersine de çevrilebilir. Ancak soru hakikatin yaratılan bir şey mi yoksa hakikatin olan bir şey olup olmadığıyla ilişkilidir. Nietzsche perspektifinden hakikat yaratılan bir şey olduğu için mağaranın dışında olan kendisi, Platon için ise hakikat olan bir şey olduğu için de mağaranın dışında olan Platon'un kendisidir.

Nietzsche felsefeyi ise, buyurucu olmak ve yasa koyucu olmak olarak ele alan yaratıcı bir edim olarak ele alır. Ona göre felsefecilerin bilmeleri yaratmadır, yaratmaları ise bir yasa koyma girişimidir. Ancak bu yasa daha çok kendi bireyselliğine yönelik bir yasa koymadır. Hakikat istemeleri ise güç istemeleri olarak ifade edilir.<sup>395</sup> Platonculukta ise bilme bir yaratım değil, belirlenmiş olan hakikatlerin keşfedilmesi süreci olarak karşımıza çıkar. Kişinin kendi ruhu üzerindeki araştırması, çabalaması ve bir anlamda bedeniyle mücadele etmesi sürecine işaret eder. Bu nedenle Platon felsefesinde bilme bir araştırma süreci gibi gözükürken, Nietzsche felsefesinde bir yaratma süreci olarak okunabilir.

Nietzsche, "*İyinin ve Kötünün Ötesinde*" adlı eserinde hem içgüdülerin hem de aklın gerçek değerinin verilmesi gerektiğini savunur. Platon ve belki de Sokratesle başlayan "aklın" içgüdülere karşı çıkartılması Nietzsche açısından ahlakın

---

<sup>394</sup> A.e., s. 146.

<sup>395</sup> Nietzsche, **Beyond Good and Evil**, p.106.

savunuculuğu olarak karşımıza çıkar. Oysa Nietzsche bu ahlaki “sürü” ahlaki olarak gördüğünü belirtir. Akılcılığın babası olarak görülen Descartes’in ise yalnızca aklın egemenliğini onaylayarak yüzeysel davrandığını ve Platonla başlayan Batı metafizik tarihinin içgüdülere karşı “aklı” ve onun savunduğu belli türden bir ahlaki takip ettiğini belirtir.<sup>396</sup> Platonun öğretmeni olan Sokrates’in ünlü “Erdem=Bilgi=Mutluluk” formülü Platon ve Platonculuğu etkilemiş görünmektedir. Bilginin doğuştan geldiği, aslında insanın **nous**/ruhunda bulunduğu dair olan kabul ve bu bilgi üzerine olan araştırmanın ancak erdemli olmakla elde edilebileceği ve bu yolla mutluluğa ulaşılacağı kabulü Platonculuğun çizgisini belirlemiş gözükmektedir. Ancak Nietzsche bu tarzdan bir bilgi felsefesinin çeşitli sakıncalarını görmüştür. Nietzsche perspektifinden düşündüğümüzde bu sakıncaların başında gelen tehlike ona göre felsefede bilginin statik, donuk ve belirlenmiş hakikatlere indirgenmesidir. Bu ise yaşamı daha en başından belirleyen, bir anlamda kendi kontrolü altına alan bir gücün, Tanrının ya da otoritenin belirlenimini beraberinde getirmektedir. Bu belirlenim ise insanın birey olmasının önündeki en büyük engellerden birisi olarak göze çarpmakta. Çünkü insan belirlenmiş hakikatlerle yaşıyorsa kendi özgür seçimlerine sahip olamaz, kendi ahlak kurallarını, kendi doğrularını, kendi özgür seçimlerini bir anlamda gerçekleştiremez. Nietzsche’nin bu yüzden Platonculuğun bu yönüyle hesaplaştığını, hakikatler bağlamında belirlenmiş ahlak kurallarının akıl yoluyla temellendirilmesini ve içgüdülerin, arzuların ve istençlerin yok sayılmasını insanın hür insan olması önünde büyük bir engel olarak görmesine yol açtığı düşünülebilir.

Nietzsche’ye göre Platon, “gerçeklik” anlayışını tersine çevirmiştir. Platon’a göre gerçek olarak ifade ettiklerimiz yanıltır ve “idea” anlayışına ne kadar yaklaşırsak o kadar gerçeğe de yaklaşmış oluruz. Bu nedenle Nietzsche, Platon’un görünüşü var oluşa, yalanı ve uydurmaları gerçeğe, gerçek olmayanı gerçek olana tercih ettiğini düşünür. Oysa Platon görünüşün varlığına öyle ikna olmuştur ki “varlık”, “nedensellik”, “iyilik” ve “gerçek” kavramlarını bu dünyadan almıştır.<sup>397</sup> Platonculuk, Nietzsche perspektifinden bakıldığında gerçeklikle görünüş kavramlarını ters yüz etmiş, gerçek olan bu dünyayı görünüş konumuna itmiştir. Ancak bunu yaparken de

---

<sup>396</sup> A.e, p.81.

<sup>397</sup> Nietzsche, **The Will to Power**, p.308.

görünüş olarak gördüğü bu dünyanın kavramlarını gerçeklik olarak gördüğü ideler âlemine yansıtmıştır. Çünkü bunun dışına çıkamazdı. Bu yaklaşımı dinlerin öte dünya tasavvurlarında da görebilmekteyiz. Öte dünyanın varlığı bu dünya kavramları üzerinden inşa edilir. “Gerçekliğe” dair olan tüm betimlemeler bu dünyadan yola çıkılarak ifade edilir. Gerek cennet, gerekse de cehennem betimlemeleri bu dünya kavramlarından elde edilmiş gözükmektedir. Bu ise Nietzsche’nin Platon’a ve Platonculuğa karşı çıktığı en önemli argümanlardan birisi olarak karşımıza çıkıyor gözükmektedir.

Nietzsche’ye göre metafiziğin psikolojisi ise şöyle işler:

“Bu dünya görünürde bir dünyadır: dolayısıyla gerçek bir dünya vardır; - bu dünya koşulludur: dolayısıyla koşulsuz bir dünya vardır; - bu dünya çelişkilerle doludur: dolayısıyla çelişkilerin olmadığı bir dünya vardır; - bu dünya, oluş dünyasıdır: dolayısıyla bir varlık dünyası vardır: - bunların hepsi yanlış sonuçlardır (nedene körü körüne güvendir: A varsa, karşıtı olan B’de varolmak zorundadır). Bu sonuçlara neden olan ıstıraptır: temelde böyle bir dünyanın varolmasına dair *arzular* vardır; aynı şekilde daha değerli başka bir dünya hayal etmek, insana ıstırap veren bir dünyaya duyulan nefretin bir dışavurumudur: burada metafizikçilerin güncelliğine karşı küskünlüğü işbaşındadır.”<sup>398</sup>

Nietzsche yukarıdaki pasajda metafizikçilerin karşıtları düşünerek yanlış çıkarımlarda bulunduklarını ifade etmek ister gibidir. Ancak Nietzsche metafizikçilerin mantıksal bir hata yapmalarının ötesinde daha önemli ve kasti bir “hata” içerisinde olduklarını ima eder. Ona göre metafizikçiler bu dünyanın ıstıraplarından kurtulmak ve huzura ermek için yeni bir dünya arayışı içindedirler. Bu dünyadaki “ahlaksızlığı” gerçek bir “ahlaklılıkla” değiştirmek isterler. Örneğin oluş yerine varlık kavramını yerleştirmek isterler. Yaşamın dinamizmi, değişkenliği, belirsizliği ve çelişkileri hatalı gibi görünür. Bu yüzden metafizikçiler durağan, katı, değişmez, evrensel olanın özlemini duyarlar. Ancak bize göre de katı olan ölmek zorundadır, ölüdür. Oysa yaşam ölümü de içinde barındırmakla birlikte daha çok canlılığı ifade eder. Yaşam her ne kadar ıstıraplarla ve çelişkilerle dolu olsa da bu yön onun mutluluklara ve huzura, coşkuya ve neşeye doğru yol almasını sağlar

<sup>398</sup> Nietzsche, **Güç İstenci**, s. 376.

görülmektedir. Bu nedenledir ki Nietzsche de “ölüm” yerine “yaşamı”, öte olan yerine bu dünyayı seçmiştir.

Aynı zamanda Nietzsche, bugüne değin en ilham verici düşüncelerin hatalar zinciri olduğunu savunur: “Bütün mutluluklar, erdemin bir sonucudur; bütün erdemler özgür istencin bir sonucu!” söylemlerini eleştiren Nietzsche’ye göre değerler tam tersine çevrilmelidir: “bütün zindelikler, talihli organizasyonların sonucudur, bütün özgürlükler zindeliklerin sonucudur.”<sup>399</sup> Özgürlükleri kendini yönlendirme yeteneği olarak ele alan Nietzsche, zindelik ve talihli olmaktan ise “güçlü” olanları ve Güç İstenci’ni işaret etmek ister gibidir. Bilindiği üzere Sokratesçi/Platoncu ahlak felsefesi olan mutlulukların erdemlerin bir sonucu olduğu anlayışı burada Nietzsche tarafından tam tersine çevrilir. Hedef artık mutluluklar değil, Güç İstenci, gücün arttırılması yani yaratıcı olma edimidir. Mutluluklar ise güç artışının bir yan ürünü olarak zaten ortaya çıkan bir şeydir.

Yine Nietzsche tarafından Platonculuğa dair yapılan temel eleştirilerden birisi de ahlaklılığa dair olandır. Nietzsche’ye göre ahlaklılık, bireylerin köleleştirilmesini ve bu yönde dayanıklı olmasını sağlayan bir uğraştır.<sup>400</sup> Ebettteki Nietzsche bu eleştirisini çeşitli erklere, “iktidarlara” yöneltmiştir. Ancak bizce Platonculuk da Nietzsche’nin bu sert eleştirilerinden kurtulamamıştır. Bize göre Platon felsefesi ahlaklılığı bireylerin “köleleştirilmesi” olarak ele almamıştır. Sokrates ve Platon ahlaklı olmayı “*Nous*”un (ruhun) selameti için savunmuşlardır. Ruhun kurtuluşu ve ideler âleminde bir anlığına da olsa hakikati/iyi idesini görme ihtimali bu dünyada ahlaklı olmayla gerçekleşecek bir şeydi. Ancak Platonculuğun ahlaklılığı savunusu beraberinde çeşitli tehlikeler getirmiştir. Bunlardan birisi de Nietzsche’nin sıkça eleştirmiş olduğu bedenin ikinci plana atılması, hatta hor görülmesi, kirli bir şey olarak ele alınması tehlikesidir. Çünkü bu yolla beden yok sayılır ve bunun aracılığıyla da yaşam bir yanılsama ve hor görüyle karşı karşıya kalır.

---

<sup>399</sup> A.e., s. 449.

<sup>400</sup> A.e., s. 462.

### 3.7. Schopenhauer ve Nietzsche felsefelerinin çağımız için önemi nedir?

Rus yönetmen Andrei Tarkovski'nin deyimiyle çağımız maddi ve manevi olanın çatışkısını yaşamaktadır. Teknolojik ve tekniğin üst seviyelerde geliştiği günümüzde maddi olanın üst seviyelerini yaşamaktayız ancak manevi dünyamız bu tekniğin neresinde yer almaktadır? Her şeyin ölçülebilir olduğu bir dünyada, kişiler olarak bizler de ölçülebilir birer nesne konumuna indirgenmedik mi? Özne olmaktan nesne konumuna indirgendik mi acaba? Çünkü nesneleri hızla tüketmeye ve onlara sahip olmaya çalışırken ve onlardan hızla sıkılmaya başlarken, bu tavrımızı birbirimize karşı da uygulamaya başladık gibi. Artık öznel nesneleri sahiplendiği gibi birbirilerini sahiplenmeye ve bir nesne konumuna itmiş gibi gözükmektedir. İşte bu maddi ve manevi olanın çatışmasının yaşandığı çağımızda filozof Schopenhauer'un felsefesi çağımız için önemli bir noktada yer almaktadır. Schopenhauer istemenin etkisi altında olan tüm varlığın arzu kısır döngüsü altında kölece hareket ettiğini savunmuştu. Bundan kurtulmanın en önemli iki çıkış yolu olarak ise sanatı ve azizce yaşamayı öne sürmüştü. İnsan ancak sanat yoluyla manevi olana bir anlığına da olsa ulaşabilir, istemenin kör boyunduruğundan kurtulabilirdi. Bir diğer yönden ise vicdan azabını, merhameti, öznel arasında duygudaşlığı kurarak ve belki de azizce bir hayatı seçerek tam anlamıyla arzuların kısır döngüsünden kurtulabilir ve gerçek anlamda erdemli bir yaşamı tesis edebileceğimizi öne sürmüştü. Ancak bu yolla birey olarak ya da tek tek egolar olarak tüm varlıktan kopuk ve kendi merkezimizde yaşadığımız yanılsamalı duygumuzdan sıyrılabilir ve Schopenhauer'un deyimiyle varlığın özünde bir ve aynı olduğumuz idraki olan **“Tat twam asi”**ye ulaşabiliriz.

Gerçekten de doğayı, insanı, hayvanı canlı ve cansız her şeyi mahvettiğimiz bu çağda kendimizi bu kadar izole ve yalnız hissettiğimiz başka bir çağ var mıydı acaba? Gerçekten de eylediğimiz biçimin göstergeleri gibi midir var oluş? Biz izole bir varlık mıyız? Yoksa tüm yönleriyle birbirimize bir kordon bağıyla bağlıymışçasına yapışık mıyız? Güneşi bile düşündüğümüzde onun ışıkları milyonlarca kilometre uzaklıktan bize etki etmekte ve yaşamımızın devamını sağladığını görmekteyiz. Onun bir an yok olması, yaşamında yavaş yavaş yok olması anlamına gelmekteyken, kendimizi nasıl doğadan ve birbirimizden izole olarak ve bir egoya indirgenmiş olarak tahayyül

edebiliriz ki? Belki de Hint bilgeliği ve Schopenhauer bu konu da oldukça haklıdır ve varlık bir bütün olarak özünde bir ve aynı şeydir. En azından varlığın bir bütün olarak birbirine bağlı olduğu gerçeğini yadsıyamayız.

Birbirimizi anlamanın ve idrak etmenin zor olduğu çağımızda duygudaşlık kurmaktan bahseden Schopenhauer felsefesini dikkate almanın önemli bir nokta olduğunu düşünmekteyiz. Onun merhamet ahlakı da bu noktaya işaret etmektedir. Nitekim Necip Fazıl Kısakürek'in "*Reis Bey*" adlı eserinde de merhamet önemli bir konu olarak işlenmiştir: "Nasıl anlayacaksınız? Merhamet nedir, bilmeden anlamak olur mu?" diyecektir.<sup>401</sup> Yine aynı eserde mahkûm hâkime şöyle seslenir:

"Etmeyin Reis Bey, siz ağlayamazsınız! Ağlayabilseydiniz, anlayabilirdiniz!... Siz merhametten, acıma duygusundan yalnız kötülük doğacağına inanmışsınız. Yerinde haklısınız. Fakat ondan ne büyük iyilik doğacağını unuttuğunuz için, en büyük hakkı kaybediyorsunuz. Rahmet, kaldırılmış sizin kalbinizden... Buz çölünde yol alıyorsunuz!"<sup>402</sup>

Gerçekten de merhameti unutmuş bir çağda "buz çölünde yürüyoruz." Ağlamayı ve gözyaşı ortaklığını unutmuş bir çağda duygudaşlığa bizleri çağıran Schopenhauer felsefesine kulak vermemiz gerektiği kanısındayız. Ancak bu yolla maddi ve manevi olan arasındaki çatışmanın son bulmasını sağlayabiliriz. Bu anlamda da çağımız için Schopenhauer felsefesinin önemi açığa çıkmaktadır. Onun felsefesinin önemi ve elzem oluşu kendisini böyle göstermektedir.

"*Reis Bey*" eseri başka bir yerde ise şunları dile getirmektedir:

"Benim anlayışıma göre her fert, baş ucuna suçlu benim, herkes suçsuz!! Levhasını asmalıdır ama, kendisi dururken, başka kimsede bu levhayı aramamalıdır... Evet, Amerika'da bir cinayet işlense dünya çapında bir ses bütün insanlığa sorsa: Katil kim?... Benim diye bağırabilirim... Soğuk kış geceleri, köprü altında yatan çıplakların vebali benim boynumda, gömleğimin yakasında... İsterseniz çareme Adli Tıp baksın; fakat bir hastaneye girsem de, kan kanseri çeken sapsarı hastalar görsem, onları bu hâle ben mi getirdim, diye düşünüyorum. Ben ne yaptım; uykuda, baygınlıkta, annemin karnında, babamın kanında, hangi cinayeti işledim, hangi mukaddesi kirlettim ki, kendimi gelmiş gelecek bütün fenalıkların tek sorumlusu biliyorum. Beni görünce havalanan serçe, kaçırılan

<sup>401</sup> Necip Fazıl Kısakürek, *Reis Bey*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2020, s.20.

<sup>402</sup> A.e., s. 50.

göz, çekilen perde, buruşan surat, bana beni hatırlatıyor. (*Durak*)  
Dışında ne arıyorlar; içime doğru suçluyum ben...  
Yapamadıklarımın, işlemediklerimin de suçlusu... Bir de kalkmış,  
belki kendimden birine, ondan öbürüne geçer, bir merhamet yangını  
çıkartır, bütün ülkeyi sarartır diye, tımarhanelik bir hayâlin peşine  
düşmüş, gidiyorum.”<sup>403</sup>

Gerçekten de böyle bir merhamet mümkün müdür? Belki de Schopenhauer’un inandığı merhamet duygusu böylesine bir duygudaşlığı içeriyordu; herkesin suçsuz ve sadece kendisinin suçlu olduğu bir idrak seviyesi. Çünkü bu idrake göre ben dediğim var oluşum tüm canlılarla bir ve özdeştir. Öyleyse yalnızca suçlu ve suçsuz olan ben olabilirim. Böylesine derin bir idrak çağımız için uzak olsa da, çağımız için çok önemli bir anlayış olarak karşımızda durduğunu düşünmekteyiz. Ancak böylesine derin bir idrakle maddi ve manevi olanın çatışması arasından sıyrılma ihtimaline sahibiz. Bu aynı zamanda Hz. İsa’nın öğretisini de benzer; “Düşmanını sev!” söylemi, düşman edinme, herkes seninle eşit ve aynı alt metinlerini içeriyor gibidir.

Nietzsche’nin çağımız için önemine baktığımızda ise onun felsefesi aracılığıyla ve Zerdüşt karakteri yoluyla insanlığa olan seslenişinin öneminden bahsetmek gerekir. Nietzsche “yapmalısın” yerine “istiyorum” anlayışını yerleştirir. Zerdüşt karakteri dağlardan inip insanların arasına karıştığında onların hep bir “yapmalısın” buyruğuna boyun eğdiklerini görür ve onlara artık “istiyorumu” dile getirmeleri çağrısında bulunur. Zerdüşt karakteri aracılığıyla Nietzsche bizlere yeryüzüne bağlı kalmamızı ve öte dünya umutlarından bahsedene artık inanmamamız gerektiğini salık verir. Eğer elimizde sadece bu dünya varsa ve biz de bu dünyaya gereken önemi vermiyorsak bir hiçliğin içerisinde yuvarlanıyoruz demektir. Bu anlamda Nietzsche’nin en büyük kaygılarından birisi yaşama gerçek değerinin verilmesi uğraşısıdır. Bu bilimle, sanatla, içgüdülerle, felsefeyle, arzularla kutsanacak, değerlendirilecek ve yeni yaratımlara gebe bir Güç İstenci toplamı olan dünya olacaktır. Hatta ona göre öyle yaşamalıyız ki sanki aynı anı sonsuz kere yaşayacakmış gibi değerlendirmeliyiz. Bu ise Nietzsche felsefesinin bizi anın içine yerleştirdiği, anların önemini bize hatırlattığı Ebedi tekerrür teorisiyle ilişkiliydi.

---

<sup>403</sup> A.e., s. 134-135.

Nietzsche’yi anlamak, maskelerin alaşağı edilmesini de anlamak demektir. Çünkü çağımız bir maskeli balo gibi değerlerin ters yüz edildiği bir dönemi yaşamaktadır. Nietzsche ise bunu net bir şekilde görmüş, eleştirmiş ve değerleri baş aşağı dururken ayakları üzerine oturtmuştur. İyi gerçekte iyi midir, iyi olduğunu söyleyenler bunu temsil eder mi, adil olanlar adil midir? Ya da tüm bunların ötesinde iyinin ve kötünün üzerine mi yükselmemiz gerekir? Tüm bunlara çeşitli yanıtlar veren Nietzsche felsefesinin bizlere açtığı ufuklar sayısızdır. O adeta gözümüzün önündeki perdeleri aşağı indiren ve bir anlamda dünyaya ait hakikatlerin farkına varmamızı sağlayan bir filozof olması bakımından da çağımız için büyük bir öneme sahip olduğu kanısı içerisindeyiz.

Felsefe her ne kadar belirli bir üst tabakanın ilgi alanıymış izlenimi verse de toplumun siyasal, sosyal ve ekonomik dünya görüşünü etkileme gücüne sahip olduğu kanısındayız. Bu bağlamda Nietzsche felsefesinin de etkileri oldukça çoktur. Nietzsche’den etkilendiğini söyleyen sadece birkaç örnek buna yeterli olacaktır: Felsefede; G. Deleuze, J. Derrida, M. Heidegger, L. Wittgenstein, J.P.Sarter, G. Bataille; Edebiyatta: B. Shaw, S. Zweig, A. Gide, J. London, A. Camus; Psikolojide: S. Freud, C. G. Jung, A. Adler, Wilhelm Reich, Nietzsche’den etkilendiğini söyleyen sadece birkaç kişidir. Üstelik sinema sanatına uzanan Nietzsche temalı filmler de mevcuttur. Nietzsche’nin Üstinsan söyleminden yola çıkarak “Süperman” filmi her ne kadar Nietzsche’nin söz konusu söylemiyle ilişkili olmasa da buradan yola çıkılarak oluşturulmuştur. Ünlü Psikiyatr ve Edebiyatçı Irvin Yalom’un “*Nietzsche Ağladığında*” adlı eserinden aynı adla uyarlanmış bir film de mevcuttur. Ancak Nietzsche etkilenimli filmler oldukça çoktur, bunlardan bazıları olarak şunları sıralayabiliriz; “Torino Atı (2011)”, “Kurban (1986)”, “Dogville (2003)”, “Manderley (2005)”, “Antichrist/Deccal (2009)”, “Kaynak (2006)”, “Avrupa (1991)” adlı filmlerdir.

Nietzsche devlet olgusunu bile dışlayarak, kan bağıyla değil, tinsel bir bağla birbirine bağlı insanlardan oluşan “soylu” bir birlikteliği öngörmüştü. Böylesine bir yaklaşım belki de günümüz için elzem olan yaklaşımlardan birisi olarak okunabilir. Sınırlarımızla çevrili dünyamız paramparça edilmiş durumdayken tüm insanlık içerisinde yalnızca insan olduğumuzu bilmenin bilincinde bir bütün içerisinde,

sınırların olmadığı ve barışın tesis edileceği bir dünyanın kapılarını aralayan bir düşünceye yol açan-- tinsel birliktelik.

Yine Nietzsche'nin çağımız için en önemli katkılarından birisinin "Sürü insanı" olmak yerine "Üstinsana" doğru hareket etmemiz gerektiğine dair olan tavsiyesidir. O, bireyi tüm zincirlerinden kurtararak bireyin yaratıcı olmasını ve gerçek bir birey olmasını sağlayan koşullar üzerinde düşünmüş ve yaşama böyle bir katkıda bulunmuştur.

Günümüz savaşların, felaketlerin ve doğanın yıkımının çağı olarak görünmektedir. Bizler doğaya, canlılara ve cansız tüm varlıktaki şeylere hükmetmeye ve onları yok etmeye çalışırken, Nietzsche'nin hükmetme felsefesi bireyin kendi erdemlerine hükmetmesi, kendisi üzerinde yaratıcı bir var oluş kazanmasını salık verir. Yoksa onun hükmetme anlayışı doğaya ve canlıların birbirlerine otorite sağlama uğraşı değildir. Bu bilinç seviyesinin de idraki çağımız için önemli bir uğrak olarak karşımızda durmaktadır. Yoksa Nietzsche'nin "Akıllı" Aydınlanmacı akıl gibi "kibir" dolu değildir. Nietzsche'nin akıllı Zerdüş'tün deyimiyle kalbe kap yapılması gereken bir akıldır. Oysa Aydınlanmacı akıl kalbi de akıl için kullanan bir kibire sahiptir. Nitekim çağımızda gerçekleşen bir gemi kazası olan Titanik felaketi bunun en önemli göstergelerinden birisidir.

Titanik kelimesi "Titan" sözcüğünden gelmektedir. Yani Tanrılara başkaldıran Yunan mitolojisindeki karakterlerden yola çıkmıştır. Bu gemi için Tanrı'nın bile batıramayacağı bir gemi olduğu söylenir ve gemiye filikalar bile konulmaz. Ancak bu yüksek kibir, bu Aydınlanmacı aklın doğaya hükmetme uğraşı bir buz dağına çarparak ne yazık ki birçok insanın yaşamına mal olur. Günümüzde hâlâ bir Titanik gemisinin içinde yaşıyor izlenimine, bu ruhu taşıdığımız izlenimine sahibiz. Doğaya hükmedebileceğimizi sanıp tüm var oluşu kendi basit arzularımız uğruna tüketebileceğimiz yanılgısı içerisindeyiz.

Rolling Stone'un "*I Can't Get No Satisfaction*" adlı müzik parçası arzularımıza ve tüketim toplumunun çelişkilerine bir gönderme içerir. Artık doyamadığını belirten bu şarkı bir umutsuzluğu dile getiriyor gibi görünse de K.

Marx'ın felsefesinden yola çıkarak diyebiliriz ki kapitalist çelişkiler bize karşıtını yaratarak bir çıkış sunma umudunu daima sunar.

Hazlardan doyamayan, sürekli tüketen ve sıkılan bir çağda Nietzsche felsefesi içgüdülerin ve arzuların gerçek anlamına bizi çağırır. Sadece tüketen değil, aynı zamanda yaratan ve yaratıcı olan bireyler olmamıza çağrıda bulunan Nietzsche, yaşamın bir dans, şiir ve müzik olduğunu bize hatırlatması ve yaşama sevincini aşılması, yaşama yaratıcı gücü ve sevgiyi katması anlamında büyük bir öneme sahiptir.

## SONUÇ

Schopenhauer; Platon'un ideleri, Kant'ın tasavvuru, kendinde şeyi ve Hint öğretilerinin “*Tat twam asi*” yani “Bu sensin!” söylemlerinden etkilenererek kendine özgü yepyeni bir felsefe ortaya koymuştur. Schopenhauer “İsteme” söylemiyle Kant'ın ifade etmiş olduğu ve metafizik bilgiye çekmiş olduğu sınır ile ortaya koymuş olduğu “Kendinde şey” söylemini kastederek, bu bilginin olanaklılığını dile getirmeye çalışmıştır. Ancak bu bilgi insan zihni aracılığıyla, idrak ile elde edilebilecek bir yol değildir. Platonik ideler olan sonsuz formlar ancak sanat yoluyla ya da asketik bir yaşama biçimiyle elde edilebilecek bir yoldur.

Nietzsche felsefesi ise kendisinden önceki birçok felsefi yaklaşımla hesaplaşmış, adeta bir “put kırıcı” görevi üstlenmiş ve bunun yanı sıra “harabenin” altından kalkarak yeni bir bina inşa etmeye de çalışmıştır. Nietzsche'nin daha çok Herakleitostaki “oluş” söyleminden etkilendiğini ve Spinoza felsefesinden çıkartabileceğimiz “Güç İstenci” söylemini geliştirdiğini görmekteyiz. O, kendi çağı tarafından görmezden gelindi ve çağımızda yavaş yavaş okunmaya ve anlaşılmaya başladı. Yine de Nietzsche'nin sözlerinin, belki de her zaman olacağı gibi, “pek azları” için işitilebilir olduğu kanısındayız.

Bu çalışmamızın birinci bölümünde Schopenhauer felsefesinin tarihsel konum içerisinde nerede yer aldığına değinerek, Alman idealist felsefe geleneğinin neresinde yer aldığına da yer verdik. Schopenhauer felsefesinin temel kavramlarını açıklamaya

çalıştık ve onun özellikle “Tasavvur” ve “İsteme” olarak ele aldığı iki önemli söylemine yer vererek bu söylemlerinin pesimizle ne türden bir ilişki içerisinde yer aldığını ortaya koymaya çalıştık.

Schopenhauer’un felsefesinin temelde pesimist bir felsefe olduğunu görmemize rağmen, onun tamamıyla karanlık, pesimist bir felsefe resmi çizmediğini de görmüş olduk. Çünkü onun felsefesi her ne kadar yaşamdan kurtulmaya çalışan pesimist bir yol izlese de, tam da bu noktada bizlere bir “kurtuluş” umudunun kapısını aralar. Bu umut, yaşamın sanat yoluyla ve asketik yaşama biçimiyle yaşama istencinden kurtularak gerçek huzura ve mutluluğa ulaşma umududur. Pesimiz ve umutla girift olan bu bahsettiğimiz yaklaşımlarının yanı sıra, onun felsefesinin umudun kapısından süzülmemizi sağlayan bir yöne de sahip olduğunu gördük. Bu ise onun felsefesinde bireysel idrakin zaman-mekân koşullarından sıyrılarak, bireyin adeta varlığın tümünde eridiği ve varlıkla bir olduğunu anladığı yerdir. Bunun koşulu olarak ise Schopenhauer bizlere ahlaki bir yaşamın gerekliliğini hatırlatır. Merhamete, acımaya ve duygudaşlığa bizleri çağıran bu felsefe, ancak ve ancak bencil olmadığımız, bir diğerinde kendimizi kaybettiğimiz ve böylece bütün olabileceğimiz, sonsuz formlar olan ideleri kavrayabileceğimiz bir imkânın kapısını aralar.

Bu çalışmanın ikinci bölümünde ise Nietzsche felsefesinin tarihsel konumuna yer verdik ve onun temel kavramlarının neyi ifade etmek istediğini yorumlayarak açıklığa kavuşturmaya çalıştık. Bunu yaparken de söz konusu kavramların, Nietzsche’nin “yaşamın olumlanması” söylemiyle olan ilişkisine de yer verdik. Nietzsche’nin tüm yaklaşımlarının temelindeki kaygının yaşamın olumlanması fikri olduğunu gördük. Çünkü o şimdiye değin geleneksel ahlak yoluyla yaşamın omuzlandığını, bir tür görünüşler dünyasına indirgendiğini fark etmiş ve yaşamı evetleyerek onu kurtarmaya çalışmıştır.

Nietzsche, “Güç İstenci” söylemi yoluyla iyi ve kötü gibi ahlaki değerleri de bu çerçevede değerlendirmiş, yaşamın toptan bir Güç İstenci olduğunu belirterek, insanın insan üzerinde hâkimiyet kurmasını değil, bireyin birey olabilmesi için kendi üzerinde ve kendi erdemleri üzerinde hâkimiyet kurabilmesini salık vermiştir. Güç İstenci, Dionysosçu esriklik ve dansla yaşamı kucaklayan ve trajik bir insan olarak tüm acılarına en yükseklerden kahkaha atabilen insana çağrıdır. Nietzsche’nin “Ebedi

Tekerrür” teorisi ise kimi düşünürlerce dünyaya yeniden ve yeniden geleceğimiz şeklinde yorumlanmış olsa da, bu çalışmada söz konusu söylemin yaşamın olumlanması ve her anın değerinin ne kadar önem arz ettiğini dile getirdiğini göstermeye çalıştık. Aynı zamanda bu teorinin zaman felsefesi bağlamında, zamanın bir tür çembere benzetilmesinin dışında onun Nietzsche açısından sonsuza doğru yükselen spirial bir döngüyü ifade ettiğini iddia ettik.

Nietzsche’nin insanlar arasında bir ayrım gördüğünü, eşitlikçi düşünceye mesafeli olduğunu ve bu nedenle insana hedef olarak “Üstinsanı” koyduğunu görmüş olduk. İnsanın ise “maymun ile Üstinsan arasına gerilmiş bir ip” gibi olduğunu ve tıpkı Zerdüş’teki Cambaz gibi bu tehlikeli yoldan ilerlemesi gerektiğini gördük. Üstinsan’ın, yaşamı olumlayan, tüm geleneksel ahlaka karşı koyan, “put kırıcı” ve “yaratıcı” edimlere sahip bir söylemi içerdiğini gördük. Aynı zamanda çokça belirtildiği üzere Nietzsche’nin bir nihilist olmadığını, aksine nihilizme önemli silahlarla saldırdığını ortaya koymaya çalıştık.

Bu çalışmamızın son bölümü olan üçüncü bölümde ise Schopenhauer ve Nietzsche felsefesinin karşılaştırılmasına yer verdik. Burada ise iki filozof arasında bazı ortak noktaların olduğunu görmenin yanı sıra, çoğunlukla söylemleri arasında aşılma kutuplaşmalarının olduğunu gördük. Schopenhauer’un pesimizmi yerine Nietzsche’nin yaşamı olumlayan görüşünü ele aldık. Schopenhauer acımayı, merhameti ve duygudaşlığı ahlakının temeline yerleştirirken, Nietzsche bu söylemlerin geleneksel ahlakın söylemlerinin bir devamı olarak “Sürü insanı”nın söylemleri olduğunu iddia ettiğini görmüş olduk. Schopenhauer’un isteme söyleminin metafizik bir düzlemde olduğunu, Nietzsche’nin Güç İstenci söyleminin ise yaşama evet diyebilmenin bir yolu olduğunu göstermeye çalıştık. Ayrıca çalışmamızın bu bölümünde her iki filozofun çağımız için önemini ne olduğunu da ortaya koyan bir başlığa yer vermiş olduk.

## KAYNAKÇA

Audi, Robert: **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, Second Edition, Newyork, Cambridge University Press, 1999.

Augustinus, Aurelius: **İtiraflar**, Çev. Dominik Pamir, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2016.

Berkeley, George: **İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme**, Çev. Levent Özşar. Bursa, Biblos Yayınları, 2015.

Bindesen, Zehra Vahapoğlu: **Arthur Schopenhauer'da Kötülük Problemi ve Mutluluğun İmkânı**, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Bumin, Tulin: **Hegel**, İstanbul, YKY Yayınları, 1998.

Ahmet Cevizci: **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Say Yayınları, t.y.

Daldeniz, Elif: **Zerdüş: Tiksinti Duymayan İnsan**. Cogito, Nietzsche: Kayıp Bir Kıtada içinde, 253. İstanbul, YKY Yayınları, 2007.

Deleuze, Gilles: **Nietzsche ve Felsefe**. Çev. Ferhat Taylan, İstanbul, Norgunk Yayınları, 2016.

Deleuze, Gilles: **Üstinsan Diyalektiğe Karşı**. Cogito: Nietzsche Kayıp Bir Kıtada içinde, 114. İstanbul: YKY Yayınları, 2007.

Descartes, René: **Kurallar-Meditasyonlar**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1997.

Di Giovanni, George- Livieri, Paolo: **Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive**, <http://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/friedrich-jacobi/> (Çevrimiçi) 14 Mart 2021.

Donelson, Raff: "The Nihilist", **The Pragmatism and Prejudice of Oliver Wendell Holmes**, Jr. Seth Vannatta, Ed. Lexington Press 2019, pp.18.

Er, Sadık Erol- Ay, Volkan: **Heidegger'in Nietzsche'si**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2019.

Gökberk, Macit: **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Yayınları, 2007.

Granier, Jean: **Nietzsche**, Çev. Işık Ergüden, Ankara, Dost Yayınları, 2014.

Guyer, Paul: **Back to Truth: Knowledge and Pleasure in the Aesthetics of Schopenhauer**, Blackwell Publishing Ltd., 2009.

Güçlü, Abdülbaki-Uzun, Erkan- Uzun, Serkan- Yolsal, Ü. Hüsrev: **Felsefe Sözlüğü**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.

Hassan, Patrick: "Nietzsche on Human Greatness", **Journal of Value Inquiry**, 2016, pp. 124.

Heidegger, Martin: **Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı**, Çev. Levent Özşar, Bursa, Asa Yayınları, 2001.

Heimsoeth, Heinz: **Kant'ın Felsefesi**, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara, Doğubatı Yayınları, 2019.

Hume, David: **Din Üstüne**, Çev. Mete Tuncay, Ankara, İmge Kitabevi, 2019.

İnel, Oğuz: **Nietzsche ve Schopenhauer İle Küçük Bir Söyleşi**, Ankara, Sobil Yayıncılık, 2018.

Janaway, Christopher: **Self and World in Schopenhauer's Philosophy**, Oxford, ClarendonPress, 1989.

Jaspers, Karl: **Nietzsche Nasıl Felsefe Yapıyordu?**, Çev. Murat Batmankaya, İstanbul, Alfa Yayınları, 2013.

Jacquette, Dale: **The Philosophy of Schopenhauer**, Acumen Publishing Limited, 2005.

Jung, C.G.: **Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Üzerine Seminerler**, Çev. Turgut Berkes, İstanbul, Alfa Yayınları, 2019.

Kant, Immanuel: **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. İonna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013.

—. **Arı Usun Eleştirisi**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 2017.

—. **Pratik Aklın Eleştirisi**, Çev. İonna Kuçuradi-Ülker Gökberk-Fusun Akatlı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2014.

Kısakürek, Necip Fazıl: **Reis Bey**, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2020.

Kofman, Sarah: **Camera Obscura; İdeolojinin Karanlık Kutusu**, Çev. Elvan Kılıncım, İstanbul, Encore Yayınları, 2015.

Kojeve, Alexandre: **Hegel Felsefesine Giriş**, Çev. Selehattin Hilav, İstanbul, YKY Yayınları, 2001

Kranz, Walter: **Antik Felsefe**, Çev. Suad Y. Baydur, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1994.

Leibniz, G.W.: **Theodicee; Ya Da Tanrının Haklı Kılınması**, Çev. Levent Özşar, Bursa, Biblos Yayınları, 2016.

Magee, Bryan: **Büyük Filozoflar; Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi**, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2001

Magee, Bryann: **The Philosophy of Schopenhauer**, Newyork, Oxford University Press, 1997.

Neill, Alex: **Aesthetic Experience in Schopenhauer's Metaphysics of Will**, BlackwellPublishing Ltd., 2009.

Nietzsche, Friedrich: **Ahlakın Soykütüğü Üzerine**, Çev. Aslı Yarbaş, İzmir, İlya Yayınları, 2008.

—. **Aklın Serüveni ve İsyanı**, Çev. Hasan İlhan, Ankara, Alter Yayınları, 2014.

—. **Beyond Good and Evil**, Translation by Judith Norman, Cambridge, CambridgeUniversity Press, 2002.

—. **Deccal**, Çev. Oruç Aruoba, İstanbul, İthaki Yayınları, 2008.

—. **Deccal: Hristiyan lığa Lanet**, Çev. Ayça Kaya, İstanbul, Say Yayınları, 2008.

— **Defterler**, Cogito, YKY Yayınları, 199. İstanbul, 2007.

—. **Ecce Homo**. Translation by Duncan Large, Oxford, Oxford University Press, 2007.

—. **Gezgin ve Gölgesi**, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, İthaki Yayınları, 2005.

—. **Güç İstenci**, Çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul, Say Yayınları, 2014.

—. **İnsan Çoğul ve Tek Başına**, Çev. Kenan Sarıalioğlu, Ankara, Fol Yayınları, 2019.

—. **İnsanca, Pek İnsanca 1**, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, İthaki Yayınları, 2007.

—. **İşte Böyle Dedi Zerdüşt**, Çev. Ord. Prof. Dr. Sadi Irmak, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2011.

—. **Kahin**, Çev. Sedat Umran, Ankara, Fol Yayınları, 2019.

—. **Müziğin Ruhunda Trragedyanın Doğuşu**, Çev. İsmet Zeki Eyüpoğlu, İstanbul, Say Yayınları, 2005.

—. **On The Genealogy of Morality**, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

—. **On The Genealogy of Morals and Ecce Homo**, Tranlation by Walter Kaufman-Rj. Hollingdale, Newyork, Vitage Books, 1989.

—. **Platon Öncesi Filozoflar**. Çev. Nur Nirven, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2019.

—. **Putların Batışı: Ya Da Çekişle Nasıl Felsefe Yapılır**, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, İthaki Yayınları, 2005.

—. **Şen Bilim: Şiirler**, Çev. Ahmet İnam, İstanbul, Say Yayınları, 2019.

—. **Tan Kızılığı**, Çev. Hüseyin Salihoğlu-Ümit Özdağ, İstanbul, İmge Kitabevi,2007.

—. **Tanrı ve Günah**, Ankara, Gece Kitaplığı Yayınevi, 2015.

- . **Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine**, Çev. Nejat Bozkurt, İstanbul, Say Yayınları, 2005.
- . **The Will to Power**, Newyork, Random House, 1967.
- . **Wagner Olayı- Nietzsche Wagner'e Karşı**, Çev. M. Osman Toklu, İstanbul, SayYayınları, 2012.
- . **Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans**, Çev. Mahmure Kahraman, İstanbul, Say Yayınları, 2011.
- Odell, S. Jack: **On Schopenhauer**, Wadsworth Publishing Company, 2001.
- Özkan, Senail: **Schopenhauer; Paradokslar Üzerine Raks**, Ankara, Ötüken Yayınları, 2009.
- Platon: **Devlet**, Çev. Sabahattin Eyüpoğlu- M. Ali Cimcoz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2006.
- . **Theaitetos**, Çev. Macit Gökberk, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- Reginster, Bernard: "Knowledge and Selflessness; Schopenhauer and the Paradox of Reflection", **European Journal of Philosophy**, 2008, pp. 253.
- Sans, Edouard: **Schopenhauer**, Çev. Işık Ergüden, Ankara, Dost Yayınevi, 2006.
- Saraçoğlu, Ece: "Kant Felsefesinde Özgür İstemenin Olanaklılığı" . **Ethos**, 2021, ss. 3-6.
- Saunders, Thomas B.: **Schopenhauer**, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları, 2006.
- Schopenhauer, Arthur: **Aşka ve Kadınlara Dair**, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları, 2009.
- . **Bilmek ve İstemek**, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları, 2017.
- . **Dünyanın İstirabı Üzerine**, Çev. Ferhat Jak İçöz. İstanbul, Kafka Yayınları, 2018.
- . **Doğadaki İsteme Üzerine**, Çev. A. Onur Aktaş, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2021.
- . **Güzelin Metafiziği**, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları, 2018.
- . **Hayatın Anlamı**, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları, 2008.
- . **Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine**, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları, 2009.
- . **İdeal ve Gerçek**, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları, 2018.
- . **İsteme ve Tasarım Olarak Dünya**, Çev. Levent Özşar, Bursa, Biblos Yayınları, 2013.

- . **İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya**, Çev. A. Onur Aktaş, Ankara, Doğubatı Yayınları, 2020.
- . **Merhamet**, Çev. Zekâi Kocatürk, İstanbul, Dergah Yayınları, 2017.
- . **Mutlu Olma Sanatı**, Çev. Şebnem Sunar, İstanbul, Can Yayınları, 2019.
- . **Ölümün Anlamı**, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları, 2019.
- . **Parerga and Paralipomena**, Oxford Newyork, Oxford University Press, 1974.
- . **Parerga ve Paralipomena**, Çev. Gürkan Başay-Murat Kaymaz. İstanbul, Ötüken Yayınları, 2019.
- . **Schopenhauer World As Will and Representation Vol I**, Newyork, Dover Publications, 1969.
- . **Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine**, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları, 2019.
- . **Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine**, Çev. A. Onur Aktaş, Ankara, Doğubatı Yayınları, 2020.
- Şengör, A. M. Celal: **Nietzsche ve Akla İsyan**, Cogito, Nietzsche: Kayıp Bir Kıtta İçinde, İstanbul, YKY Yayınları, 2007.
- Shapshay, Sandra: **Reconstructing Schopenhauer's Ethics: Hope, Compassion, and Animal Welfare**, Oxford, Oxford University Press, 2019, pp. 110.
- Simmel, Georg: **Schopenhauer and Nietzsche**, Translated by Helmut Loiskandl, Deena Weinstein and Michael Weinstein, University of Illinois Press, 1991.
- Soykan, Ömer Naci: **Schelling; Yaşamı Felsefesi Yapıtları**, İstanbul, Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2016.
- Soysal, Soner: Nietzsche: **Perspektivizm, Güç İstenci, Doğruluk**, İstanbul, Say Yayınları, 2020.
- Spinoza: **Etika**, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara, Dost Yayınları, 2011.
- Strauss, Leo: **Nietzsche: İyinin ve Kötünün Ötesinde**, Çev. Özgüç Orhan, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2019.
- Topakkaya, Arslan: **Fichte**, İstanbul, Say Yayınları, 2011.
- Uğurlu, Ahmet: **Izdirap ve Merhamet; Schopenhauer'de İrade-Ahlâk İlişkisi**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2015.
- Vandenabeele, Bart: "Schopenhauer on Aesthetic Understanding and the Values of Art", **Blackwell Publishing Ltd.**, 2009, pp. 41-44.
- Vattimo, Gianni: **Nietzsche İle Diyalog**, Çev. Durdu Kundakçı, Ankara, Dost Kitapevi, 2005.

Yaran, Cafer Sadık: **Kötülük ve Teodise**, Ankara, Vadi Yayınları , 1997.

Yavuz, Hilmi: **Nietzsche ve Bengidönüş**, Cogito, Nietzsche: Kayıp Bir Kıta içinde,, İstanbul, YKY Yayınları, 2007.

Zamosc, Gabriel: Life, “Death, and Eternal Recurrence in Nietzsche’s Zarathustra”, **The Agonist: A Nietzsche Circle Journal**, 2015, pp.2-3.

Wolf, Abraham: **Nietzsche'nin Felsefesi; The Philosophy of Nietzsche**, Çev. Hüseyin Subhi Erdem-Sebahattin Çevikbaş, İstanbul, Hikemiyat Yayınları, 2020.



## ÖZGEÇMİŞ

Mazlum Dürre, ilköğretimine Adana’da başladıktan sonra 1995 yılında İstanbul’a geldi. 2007-2011 yılları arasında İstanbul Üniversitesi felsefe bölümünde eğitim aldı. Daha sonra 2014-2017 yılları arasında Mardin Artuklu Üniversitesinde Yüksek Lisans’ını Nietzsche’nin “Böyle Dedi Zerdüş” eseri üzerine çalışarak tamamladı. Bu süre içerisinde Polonya’nın Krakow ilinde olan Jagiellonian University’de bir süre eğitim aldı. 2018-2022 yılları arasında ise İstanbul Üniversitesinde felsefe alanında Doktora eğitimi aldı.

