

**T.C.
Mersin Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Ana Bilim Dalı**

KANT VE NIETZSCHE'DE İSTEME KAVRAMI

Metin TOPUZ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mersin,2011

Metin TOPUZ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MEÜ. 2011

T.C.
Mersin Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Ana Bilim Dalı

KANT VE NİETZSCHE'DE İSTEME KAVRAMI

Metin TOPUZ

Danışman
Doç. Dr. Taşkır Ketencİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mersin,2011

Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Metin TOPUZ tarafından hazırlanan “Kant ve Nietzsche’de İsteme Kavramı” başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe Ana Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS olarak kabul edilmiştir.

Başarılı	Başarısız	Başkan
<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Doç. Dr. Taşkın KETENCİ (Danışman)
<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Üye Prof. Dr. Sara ÇELİK
<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Üye Yrd. Doç. Dr. Mustafa GÜNAY
<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Üye Unvan, Ad Soyad
<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Üye Unvan, Ad Soyad

Onay
Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

08.10.2011


Doç. Dr. Galan YETİM
Enstitü Müdürü



ÖNSÖZ

“Görmeyi, düşünmeyi ve yazamayı öğrenmeli”, bunu salık veriyordu Nietzsche, felsefe öğrencileri için. Çalışmanın ortaya çıkış sürecini, gör-ebilmeyi, düşün-ebilmeyi ve yaz-abilmeyi öğrenmek amacıyla yola çıkılan bir serüven olarak değerlendiriyorum. Serüven diyorum çünkü Kant ve Nietzsche’yle yüzleşmek, sonsuz bir okyanusta yol almak gibiydi. Bu yolculukta bir yandan pek çok zorlukla, çıkmazla karşılaşmama rağmen, zorlukları aşmanın ve yeni olasılıkları görmenin verdiği haz bu yolda ilerleme cesaretini verdi. Beni bu serüvene çıkmaya teşvik eden ve yalnız bırakmayan, her zorlukta üstesinden gelme cesaretini veren, şunları şunları gör, düşün ve yaz demekten ziyade önüme düşünme olanaklarını seren, kendi yolumu açmam için teşvik eden değerli hocam Sayın Doç. Dr. Taşkın Ketenci’ye özellikle sabrı ve yol göstericiliği için teşekkür ederim. Ayrıca Sayın Prof. Dr. Sara Çelik ve Sayın Yrd. Doç. Dr. Mustafa Günay’a değerli eleştirileri için teşekkür ederim. Bana lisans ve yüksek lisans eğitimi veren Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümü hocalarıma da teşekkür ederim. Son olarak bu yolculuk sırasında, yorulduğum ve vazgeçmeye hazır olduğum anlarda, sığınacak huzurlu bir liman sağladığı ve tekrar yola çıkma cesaretiyle içimi doldurduğu için hayat arkadaşım Arzu’ya ve desteklerini esirgemeyen aileme teşekkür ederim.

ÖZET

KANT VE NİETZSCHE'DE İSTEME KAVRAMI

Bu çalışmanın amacı, eylemin değeri ve değerlendirmesini merkeze alan etik çalışmalarda önemli bir yer tutan “isteme” kavramının Kant ve Nietzsche tarafından nasıl temellendirildiğini ele almaktır.

Çalışmanın birinci bölümünde, isteme kavramı üzerindeki bulanık anlamları dağıtmak ve doğru bir pusulayla yola çıkmak adına, kavramın terimsel ve anlamsal kullanım çeşitliliği incelenmiştir. Bu bölümde ele alındığı bağlamlara göre isteme kavramının birçok terim ile karşılandığı görülmüştür. Terimsel kullanımın çeşitliliğine paralel olarak isteme kavrama yüklenen anlamlarda da farklılıklar görülmüştür.

Çalışmanın ikinci bölümünde, Kant'ın perspektifinden isteme kavramı temellendirilmeye çalışılmıştır. Eylemin nedenselliğine ilişkin araştırmayı etiğinin merkezine oturtan Kant, isteme kavramı aracılığıyla akıl sahibi insanın hem özgür eyleme olanağına sahip olduğunu hem de eylemlerinin ahlaklılık taşıyabileceğini göstermiştir. Fakat aynı zamanda Kant, özgürlük ve ahlaklılığın, yasalılıkla iç içe olduğunu da temellendirmiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde, isteme kavramı bağlamında, Kant ile Nietzsche arasında bir köprü olan Schopenhauer'in görüşlerine yer verilmiştir. Schopenhauer, kendinde-şey olarak istemeyi önce dünyanın asıl anlamı olarak belirleyerek daha sonra tek tek eylemleri istemenin görünümleri olarak belirleyerek hem Kant hem de Nietzsche ile dirsek temasına girmiştir.

Çalışmanın dördüncü bölümünde, Nietzsche'nin isteme kavramını hangi bağlamlarda “gücü isteme” kavramı anlamı taşıdığına değinilmiştir. Nietzsche belli bir (Sokratik) değerlendirme açısından gücü isteme kavramının, çağındaki krizin nedeni

olduğunu dile getirir. Fakat öte yandan, gücü isteme kavramı, bu değeriendirme krizinden kurtuluş için anahtar kavramdır. Nietzsche’de gücü isteme kavramının asıl anlamı, onun “tüm değerielerin yeniden değeriendirilmesi” talebiyle açığıa çıkar.

Sonuç bölümünde, Kant’ın saf isteme kavramıyla, Nietzsche’nin gücü isteme kavramının karşılaştırması yapılmıştır. Bu bağlamda, Nietzsche’nin Kant eleştirisi incelenmiştir. İsteme kavramları farklı niteliklere sahip olsa da, hem Kant hem Nietzsche bu kavramı kullanarak “insanın kendi kendini belirlemesinin olanakları”nı araştırmışlardır.

Anahtar Kelimeler: isteme (iyi isteme, gücü isteme), insan, değeri, değeriendirme

ABSTRACT

THE CONCEPT OF WILL IN KANT AND NIETZSCHE

In this thesis, how the concept of will, which has a crucial role in the history of ethics, is evaluated by Kant and Nietzsche and where it is grounded and accordingly, what conclusions are emerged out of differences between them are discussed.

In the first chapter of the thesis, the diversity of terminological and semantic usage of the concept in order to clear the ambivalent meanings of the concept of will is investigated. In this chapter, it is shown that the concept of will has been identified with a manifold of terms. In parallel with the diversity of the terminological usage, the meanings that the concept of will has are also seen to differ a great deal.

In the second chapter, the concept of will is discussed from the perspective of Kant. Kant, who puts the investigation of the causality of the action in the center of his ethics, demonstrates that rational being both has the possibility of free action and also his acts can sustain morality. Here, Kant develops the concept of “good will” and constructs “being good” as an essence of will. Kant also grounds that freedom and morality are intertwined with lawfulness with the concept of will.

In the third chapter of the thesis, in the context of the concept of will, Schopenhauer’s position, which is a bridge between Kant and Nietzsche, is discussed. By determining the will as thing-in-itself as the real meaning of the world and then identifying the individual acts as appearances of the will, Schopenhauer constitutes the connection point between Kant and Nietzsche.

In the fourth chapter, in which context Nietzsche’s concept of will signifies “will to power” is mentioned. Nietzsche claims that the will to power in terms of a certain (Socratic) evaluation is the cause of the crisis in his age. But on the other hand, the concept

of will to power is the key concept in escaping from this evaluation crisis. The real meaning of Nietzsche's concept of will to power emerges with his demand for "a reevaluation of all values".

In the epilogue, Kant's concept of good will and Nietzsche's concept of will to power are compared. In this context, Nietzsche's critique of Kant is viewed. Besides the different qualities of their concepts, both Kant and Nietzsche search for "the possibility of human's self-determination" by using the concept of will.

Keywords: Will (good will, will to power), Human, Value, Evaluation

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
ÖZET	ii
ABSTRACT	iv
İÇİNDEKİLER	vi
GİRİŞ	1
I. İSTEME KAVRAMININ TERMİNOLOJİK VE ANLAMSAL KULLANIMLARI	
I.1. İsteme Kavramının Terminolojik Değişim Süreci	7
I.2. İsteme kavramının Anlam Bakımından Değişim Süreci	11
I.3. Sonuç	29
II-KANT'TA İSTEME KAVRAMI	31
II.1. Giriş.....	31
II.2. Ahlak Metafiziği	35
II.2.1. Mutluluk - Ben-Sevgisi	39
II.2.2. Ödev	42
II.2.3. Saygı.....	46
II.2.4. Buyruk.....	48
II.2.4.1. Koşullu ve Koşulsuz Buyruk.....	49
II.2.5. Ahlak Yasası.....	53
II.2.5.1. Ahlak Yasası ve Özgürlük İlişkisi	55
II.3. İsteme Kavramı	57
II.3.1. Giriş.....	57
II.3.2. İsteme Kavramının Niteliği Nedir?.....	58
II.3.2.1. İyi İsteme.....	58

II.3.2.2. Saf İsteme ve Özgürlük İlişkisi	61
II.3.2.3. İsteme ve Ruhun Ölümsüzlüğü	66
II.3.2.4. İsteme ve Tanrı	67
II.4. Sonuç	69
III- SCHOPENHAUER'DE İSTEME KAVRAMI.....	73
IV- NİETZSCHE'DE İSTEME KAVRAMI.....	82
IV.1. Giriş	82
IV.2. Değer ve Değerlendirme	83
IV.3. Kültür	85
IV.3.1. Artistik Kültür (Budizm)	86
IV.3.2. Sokratik Kültür ve Uzantısı Olarak Hıristiyan Kültürü.....	87
IV.3.2.1. Diyalektik	88
IV.3.2.2. Görünüş Dünyası ve Gerçeklik Dünyası Ayrımı	90
IV.3.2.3. Kendinde-Şey.....	93
IV.3.2.4. Akıl = Erdem = Mutluluk	96
IV.3.2.5. Tanrı	98
IV.3.2.6. Eşitlik ve İlerleme	101
IV.3.3. Trajik Kültür	104
IV.3.4. Kültür Türleri ile İlgili Son Değerlendirme	105
IV.4. Değerlendirmede Bulunan İnsan Türleri	106
IV.4.1. Sürü İnsanı	106
IV.4.2. Özgür İnsan	108
IV.4.3. Üstinsan (Trajik İnsan)	110
IV.5. Ahlak.....	111

IV.5.1. Sürü Ahlakı	112
IV.5.2. Ahlak-sızlık.....	115
IV.5.3. Ahlak-dışılık.....	116
IV.6. Modern Çağın Değerlendirme Biçimi	117
IV.6.1. Décadence	117
IV.6.2. Nihilizm	120
IV.6.2.1. Pasif (Tepkisel) ve Aktif (Etkin) Nihilizm	123
IV.7. Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi.....	125
IV.7.1. İsteme (İsteme 'neden' midir (Kant), 'etki' mi (Nietzsche)?)	126
IV.7.1.1. Özgür İsteme.....	133
IV.7.1.2. Gücü İsteme	136
IV.7.1.2.1. Sürünün Gücü İsteme Biçimi	139
IV.7.1.2.2. Özgür İnsanın Gücü İsteme Biçimi.....	143
IV.7.1.2.3. Üstinsanın (Trajik İnsanın) Gücü İsteme Biçimi.....	145
IV.8. Sonuç	147
SONUÇ	150
KAYNAKÇA	164

GİRİŞ

İsteme, insanın yapıp-etmesinin, bir başka deyişle eylemesinin en temel yapıtaşıdır. Doğru ya da yanlış, özgürce ya da zorla, insanca ya da hayvanca, yaratmak ya da bozmak için, eylemin her türünde isteme öyle ya da böyle etkindir.

Bu çalışmada değerlendirme, eyleme ve isteme arasındaki ilişkiyi gören ve bu ilişkiye dayanan (veya ileride sonucu olarak ortaya çıkacak) krize çözüm arayışında olan iki filozofun, Kant ve Nietzsche'nin, isteme kavramları incelenmiştir.

Kant'ın amacı, doğru eylemin ilkesi sorununu teolojik argümanlara veya katı belirlenimci savlara indirgeyen düşünme biçimlerini eleştirmek ve doğru değerlendirmeye dayalı doğru eylemin ilkesini aydınlatmaktır. O, bu amaçla önce insana ilişkin bir saptamada bulunur: insan, akıl sahibi bir varlıktır. Bu niteliğiyle insan diğer canlılardan ayrılır. Çünkü o, aklın ilkelerine göre eylemde bulunma olanağına sahiptir. Onun ikinci saptaması istemeye yöneliktir: isteme ilkelere göre eylemde bulunma yetisidir. Buna göre, Kant'ta isteme akıl tarafından belirlendiğinde insanın gerçek doğasına uygun belirlenmiş olur.

Bu durumda cevaplanması gereken soru, “akıl sahibi insanın nasıl istediği” sorusudur. Kant'ta göre bu sorunun cevabı, aslında “insan özgürce isteyebilir mi, dolayısıyla özgürce eyleyebilir mi?”, “özgürce eylemesi aynı zamanda yasalılık taşıyabilir mi?” ve “istememesi ve eylemesi ahlaklılık taşıyabilir mi?” sorularının cevaplarında yatmaktadır. Kant, istemenin doğa yasalarınca değil de aklın ilkelerince belirlenmesini özgürlük olarak değerlendirir. Bir başka deyişle özgürlük, verili bir durumu ifade etmez. Akıl sahibi insan belirli bir şekilde isteyerek ve bu istemeye uygun davranarak özgürlüğü kendisi kurar. Kant ikinci sorunun cevabını özgürlük ile ilişkilendirerek ele alır. Buna göre, akıl sahibi insan, ben-sevgisine dayanan ilkelerle yani salt dünyaya uygun ilkeler

tarafından değil de yalnızca aklın kaynaklarından çıkan bir ilkeye –ahlak yasasına– uygun ister ve eylese özgürlük ortaya çıkar. Dolayısıyla yasalılık ve özgürlük birbirinin dayanağı olarak belirir. Akıl sahibi insan, özgür olmadan kendi aklının ilkelerine göre isteyemez, ahlak yasası olmadan da özgürlük ortaya çıkamaz. Özgürlük ve aklın yasası arasındaki ilişkiyi ahlaklılık kavramıyla açıklayan Kant, ahlaklılığın olanağını aklın şu yasasına bağlar: “öyle eyleki istemenin maksimi aynı zamanda yasa niteliği taşıdır”.

Kant etiğinin bu şemasının, değer ve değerlendirme açısından anlamı, insanın özgürlüğe uygun isteme ve eyleme olanağına sahip olmasıdır. Bu insanın kendi kendini belirlemesi anlamına geldiği gibi aynı zamanda “iyi isteme”nin olanağını da açığa çıkar. Buna göre ahlaksal bakımdan doğru eylemin, özgürce ve saf aklın ahlak yasasına uygun bir isteme ile eylemde bulunma olanağını olduğunu gösterir. Böylelikle başka bir amaca ulaşmak için eylemenin ve buna bağlı olarak insanları araç olarak görmenin ahlaksallığın tam karşısı bir durum olduğunun bilgisini ortaya koymuş olur. İsteme, iyi niteliğini insanı koşulsuzca değerli olarak kabul eden ve Kant’ın “pratik buyruk” adını verdiği ilke (“formül”) ile kazanır. Kant bir yandan tek tek her akıl sahibi insanın özgürce ve ahlaklılığa uygun eylemde bulunma olanağına sahip olduğunu gösterirken bir yandan da akıl sahibi insanın sahip olduğu değeri –insan olma değerini– iyi isteme aracılığıyla vurgulamaktadır. Kant’a göre, şeylerin fiyatının karşısında insanın değerini açığa çıkaran da iyi isteme aracılığıyla akıl sahibi insanın araç olarak değil amaç olarak görülmesidir.

Kant, insana ne yapması gerektiğini söyleyen “yapmalısın... yoksa” emrinden farklı olarak “öyle eyleki...” buyruğuyla ne tarzda isteyebilme olanağına sahip olduğunu gösterir. İnsan, bir şey yaparak, karşısındaki –eyleminin yöneldiği– kişide insan onurunu korumayı istediğinde ahlaksallığı gerçekleştirmiş olur. Kant’ın bu düşünceleri Aydınlanma

Dönemi'nin gelişiminde katalizör etkisi göstermiştir. Onun "Aklını kullanma cesaretini göster!" mottoyu, Aydınlanma'nın temel savlarından birine dönüşmüştür.

İsteme kavramını benzeri soru[n]lar altında değerlendiren ama farklı bir bakış açısı sergileyen kişi Nietzsche'dir. O, çağının sahip olduğu değerlerin, Sokratik değerlendirme biçiminin bulanık sularından beslendiğini düşünür. Bu yüzden de "değerlerin yeniden değerlendirilmesi" talebiyle çağının değerlerini eleştiri süzgecinden geçirir. Nietzsche bu değerlendirme sürecinde "gücü isteme" kavramı kullanır. Nietzsche insan etkinliğinin her alanına yayılmış çağının kültürünü çözümleyerek işe başlar. Ona göre çağındaki kültüründeki krizin nedeni, diyalektik, öte dünya, tanrı, ruh, akıl, erdem, ödev gibi kavramlardır. Ona göre Sokratik değerlendirme biçimi bu kavramları bir insan ideası oluşturmak için kullanılmış olsa da, sonuçta insanın insan olma niteliğine zarar vermiştir.

Oysa yaşam ya da insan etkinliği, gücü istemenin açığa çıkışıdır. Yaşam bu anlamda, birbirine benzemeyen kuvvetleri içinde barındırmaktadır. Dolayısıyla yaşama ilişkin değerlendirme, yaşamın bu çok-yönlü-anlamlılığını göz ardı etmemelidir. Bir başka deyişle, değerlendirmek belli bir açıdan değerlendirmeyi geçerli tek değerlendirme biçimiymiş gibi ele alma değildir. Ahlaksal, etik, kültürel, sosyal, politik ya da duygusal, bunlar yaşama ilişkin birer perspektiftir fakat hiçbiri yaşamı değerlendirmek için tek başına mutlak/yeterli değildir. Bu anlamda "(gücü) isteme" her türlü değerlendirme ve eylemde bulunmanın içinde vardır. Bu noktada Kant'tan farklı olarak Nietzsche'de istemeyi neyin belirlediği değil, neyi istediğimiz önemlidir. İnsanlar arasındaki nitelik farkı, gücü istemenin nasıl ve ne amaçla kullanıldığına dayanmaktadır. Sürü insanı ya da üstinsan olmak, gücü istemeyi yaratımsal/etkinlik anlamda kullanmaya ya da yaratılmış olana kendini eklemeye dayanır.

Bu çalışmada isteme kavramının iki farklı görünümü, Kant'ın "iyi isteme" ve Nietzsche'nin "gücü isteme" kavramları birarada ele alınmıştır. Bunun nedenlerinden ilki, Kant'ın akıl-isteme ilişkisini, hem kendinden önceki gelenekten beslenerek hem de eleştiriye tutarak kurgulamasıdır. Öte yandan Nietzsche de isteme kavramı üzerinden kendinden önceki gelenekle hesaplaşmaktadır, fakat farklı bir bakış açısıyla. Dolayısıyla iki farklı filozof aynı kavramı kullanarak belirli bir geleneği farklı yollardan eleştiriye tutmuştur. İkinci olarak, bu eleştirinin sonucunda istemenin etik alanındaki önemi konusunda birer kırılma noktası yaratmışlardır. Bu durum onları modernizm – postmodernizm tartışmalarında önemli birer referans noktası haline getirmiştir.

Böylece Kant'ın isteme kavramının ve Nietzsche'nin Kant'ın iyi isteme kavramının karşısına konumlandığı gücü isteme kavramının ne olduğu sorusu, çalışmanın temel problemi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu iki filozofun kavramlarını nasıl temellendirdikleri bağlamında karşılaşılan alt sorular; filozofların bu kavramları hangi problemleri çözmek için kullandıkları ve problem veya çözüm önerilerinin benzer/farklı olup olmadığı sorularıdır. Bu sorular çerçevesinde ele alınan Kant'ın iyi isteme ve Nietzsche'nin gücü isteme kavramı arasında belirgin farklılıklar söz konusudur. Kant iyi isteme kavramının "iyi" özelliğini kendindeliğine dayanarak diğer her türlü iyi sayılan nesneden (güç, mutluluk, para vs.) ayırır. Çünkü diğer iyiler, ulaşacakları amaç ile sınırlandırılmıştır. Oysa kendinde şey olarak iyi istemenin değerini, ulaşacağı amaç belirlemez. Dahası iyi istemeye uygun eylemde bulunmak sonucunda mutluluğu açığa çıkarmasa bile değerinden bir şey kaybetmez. Çünkü iyi istemenin değeri, etkisinde değil onu belirleyen nedende yatar. Bu neden ise ahlak yasasıdır. Tek tek eylemler söz konusu olduğunda akıl sahibi insan iyi isteme aracılığıyla, maksimleri ahlak yasasına uygun bir biçimde düzenler. Kısaca Kant'a göre iyi isteme, ahlak yasası tarafından genel olarak

hatları çizilmiş eyleme olanağını (veya tarzını), akıl sahibi insanın karşılaştığı her tek eyleme uygulamasının koşulunu ifade eder. Kant böylece bir yandan kişilerin araç olarak görülmesini engellemekte diğer yandan da kendi aklının ilkelerine göre eylemde bulunmasının yolunu açmaktadır.

Nietzsche, Kant'ın iyi isteme kavramını eleştirir ve onun isteme kavramının karşısına “gücü isteme” kavramını yerleştirir. Ona göre Kant ahlaklılığı sağlamak için, istemeyi aklın güdümüne sokmuş ve bir saf isteme yetisi uydurmuştur. Bu saf istemeye ise eylemin nedenselliğini yüklemiştir. Nietzsche'ye göre isteme aklın bir yetisi değil, yaratma gücüdür. Dolayısıyla bir neden değil, etki/etkinliktir. Öte yandan Kant, istemeyi “yapmalısın” emir kipinin altında işleterek, insanı boyunduruk altına sokmuştur. Ona göre “yapmalısın”, sürü içgüdüsünü yansıtmaktadır. İnsan için devindirici olan, “yapmalısın” değil, “istiyorum” olmalıdır. Nietzsche'nin bir diğer eleştirisine göre Kant, saf istemenin nesnesi olarak kendinde-iyi belirleyerek; öte dünyanın, tanrını ve ruhun ölümsüzlüğünün meşru zeminin hazırlamıştır. Nietzsche'ye göre bu hakikati isteme anlamına gelen bu dünyanın olumsuzlanmasıdır. Bu eleştirilerinden yola çıkarak Nietzsche, “tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi” talebinde bulunur. Bu talebin de “gücü isteme” aracılığıyla yapılması gerektiğini vurgular.

Nietzsche'nin Kant'a yönelik eleştirilerinde, Kant'ın isteme kavramı aracılığıyla amaçladıklarına uygun olmayan yorumlar varsa da, haklı talepleri de bulunmaktadır. Özellikle değerlerin yeniden değerlendirilmesi talebi hala geçerliliğini korumaktadır. Çünkü belli bir çağda ortaya koyulan değerler, –toplumsal değerler denen ve sık sık deney bilgisiyle kimi zaman da ilke bilgilerinin tarihsel süreçler tarafından beslenmesiyle sürekli değişmek zorunda olan değerler– belirli koşullar altında ortaya konmuştur. Bu koşullar

değiştiğinde bu değerler, değer olma niteliğini yitirir¹. Dolayısıyla Nietzsche'nin değerlerin yeniden değerlendirilmesi talebi, geçerlikteki değerler çağın koşullarına cevap vermedikçe gerçekleştirilmesi gerekir.

Sonuç olarak Kant ve Nietzsche kimin, nasıl ve neyi istediğinden yola çıkarak, fakat farklı yollardan felsefe sistemlerini kurmuşlardır. İsteme kavramları karşılıklı konumlandırılrsa da, insanın özgürlüğü, kendini belirlemesi ve istemesine uygun eylemde bulunması noktalarında kesişmektedir.

¹¹ Söz gelişi: İnsanları aslanlara atmamak gerekir ilkesinin insanlara işkence yapılamaz ilkesine evrilmesi gibi.

I. İSTEME KAVRAMININ TERMİNOLOJİK VE ANLAMSAL KULLANIMLARI

“Kant ve Nietzsche’de İsteme Kavramı” adlı çalışmamızda felsefe tarihi boyunca oldukça sık başvurulan ama üzerinde bir o kadar da anlam ve kullanım bakımından birliğe varılamayan “isteme” kavramı, Kant ve Nietzsche’nin felsefelerinin bütünlüğü içinde ele alınacaktır. Giriş bölümünde “isteme” kavramı, öncelikle terminolojik değişim süreci, daha sonra ise anlamsal değişim süreci bakımından incelenecektir. “İsteme” kavramının tarihsel süreçteki her iki değişim çizgisi, Kant ve Nietzsche’nin felsefelerinde önemli yer tutan bu kavramın hangi anlam[lar]a geldiğinin açıklanmasında yardımcı olabilir. Bu nedenle terminolojik değişim süreci başlığı altında, isteme kavramının kullanım farklılıklarına odaklanılmıştır. Ancak kavramın anlam bakımından değişim süreci başlığı altında, anlam farklılıklarına odaklanılmasının yanında, Kant ve Nietzsche’nin kullanımlarıyla bağlantı sağlamak adına, kavramı bu filozoflara yakın anlamda ele alanlara da odaklanılmıştır.

I.1. İsteme Kavramının Terminolojik Değişim Süreci

Will, der Wille, boulêsis, voluntas, volitio, sözcüğü felsefe tarihi boyunca oldukça sık başvurulan sözcüklerden biridir. Belirli bir sözcüğün bu kadar sık kullanılması, giderek, anlam farklılıklarına yol açmaktadır. Ne ki, sözcük aynı kaldığı için anlamın da hep aynı içerikte kurulduğu sanısı, yaygın bir sanı olarak karşımıza çıkmaktadır². Locke’un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*’nın hemen başında değindiği gibi, felsefe tarihinde bu kadar çok problem olmasının nedeni aynı sözcüğe farkına varmadan farklı anlamlar yüklenmesidir. Bu durum isteme (will) sözcüğü için özellikle geçerlidir. İsteme

² Benzer bir süreç, metafizik ve diyalektik kavramlarında da izlenebilir.

kavramı bu bakımdan, zihin, akıl, ruh gibi kavramlara hem kullanım hem de anlam çeşitliliği açısından benzetilmektedir.

Terminolojik bakımdan isteme sözcüğünü genel kullanıma yakın biçimde ilk olarak kullanan Platon'dur. Platon isteme kavramını ruhun mantıksal yanına ait bir yeti olarak değerlendirmektedir ve buna karşılık olarak da *boulésis* kavramını kullanmaktadır. Kharmides diyalogunda, bilgeliğin ne olduğu üzerine yapılan bir tartışma sırasında Sokrates Kharmides'e şu soruyu yöneltir: “Sanırım, hiçbir iyilik istemeyen ama kendi kendini ve öbür istemleri isteyen bir istem de bilmiyorsundur, değil mi?”³ (Platon, 1996:167e). Platon bu alıntıda istemenin ne olduğuna ilişkin bir şey belirtmese de, sözcüğün felsefe alanındaki ilk kullanımına ilişkin bir örnek vermektedir. Platon'dan sonra Aristoteles de isteme kavramının karşılığı olarak *boulésis* terimini kullanmaktadır. Ancak istemler arasındaki farktan söz ederken *oreksis* ve *boulésis* terimlerini kullanmaktadır. Örneğin *Eudemos'a Etik* kitabında: “İştah üç kısma ayrılır: isteme, tutku, arzu” (Aristoteles, 1999:1223a25) tanımlamasında, isteme kavramının karşılığı olarak *boulésis* terimini kullanmaktadır. Aynı zamanda “istemeyerek yapılan” kavramına karşılık olarak *akousion* terimini, “isteyerek yapılan” kavramına karşılık *ou (h)ekousion* terimini kullanmaktadır: “Arzuya uygun olan her şeyin isteyerek yapılan (*ekousion*) bir şey olduğu düşünülse gerek; çünkü istemeyerek yapılan (*akousion*) her şeyin zor ile yapıldığı düşünülür...”⁴ (Aristoteles, 1999:1223a30-35).

Platon ve Aristoteles sonrası isteme kavramı, terim olarak *boulésis* kavramından kopmaktadır. Örneğin Richard Sorabji'ye göre: Hıristiyanlık Dönemi'nde “istemli” [willing] için başka bir kelime ortaya çıkmaktadır; *thelein* [θέλειν]... Yeni

³ οὐδὲ μὴν βούλησις, ὡς ἐγῶμαι, ἢ ἀγαθὸν μὲν οὐδὲν βούλεται, αὐτὴν δὲ καὶ τὰς ἄλλας βουλήσεις βούλεται.

⁴ δόξειε δ' ἄν πᾶν τὸ κατ' ἐπιθυμίαν ἐκούσιον εἶναι. τὸ γὰρ ἀκούσιον πᾶν δοκεῖ εἶναι βίαιον, τὸ δὲ βίαιον λυπηρόν, καὶ πᾶν ὁ ἀναγκαζόμενοι ποιοῦσιν ἢ πάσχουσιν, ὡσπερ καὶ Εὐηνος φησὶ “πᾶν γὰρ ἀναγκαῖον πρᾶγμα ἄνιαρὸν ἔφυ.

Ahit'te *Thelein* ve *theléma* [θέλημα] [terimleri], Eski Ahit'in Septuagint versiyonundaki *thelésis* [θέλεις] [terimi] ile birlikte kullanılır. Farklı kullanımlardan birisi de Origen'nin hem tanrının hem de insanın istemesi yerine kullandığı *thelei* terimidir⁵. Plotinus'un Bir'in istemesinin karşılığı olarak *theléma* terimini kullanması bir başka örnektir⁶. Ancak Plotinus, istemlilik kavramının karşılığı olarak *bouléthénai* terimini kullanarak, Platon ve Aristoteles'in felsefi geleneğiyle bağını sürdürmüştür⁷ (Thomas, ve Stone, 2004:6).

Terminolojik anlamda Platon ve Aristoteles'in isteme kavramını kullanım biçiminden kopuşu, Latincenin de etkisiyle, Lucretius ve Cicero⁸ gerçekleştirmiştir. Lucretius "özgür isteme" kavramının karşılığı olarak *libera voluntas* terimini kullanmıştır:

"Eğer bütün hareketler değişmeden/sürekli birbirine bağlı ise...dünya üzerindeki bütün yaratıkların sahip olduğu bu özgür istemenin kaynağı nedir... Şüphesiz ki bu konuda, eylemlere başlangıç itkisini veren ve hareketi bacaklara yönlendiren, bireysel istemedir. Kapılar⁹ açıldığı anda atları gözlelemediniz mi? Atlar güçlerine ve sabırsızlıklarına rağmen, zihinleri aniden arzulamadıkça, ileri doğru atılamazlar. Bunun nedeni, bütün vücut boyunca yayılan bütün cismin kütesinin, işlemek zorunda olmasıdır: sadece bütün beden işlerken, zihnin hevesine/şevkine enerji ile karşılık verir. Gördüğünüz gibi başlangıç hareketi zihin tarafında oluşturulur: zihinsel istemenin eyleminden türer ve daha sonra vücudun her bir parçasına dağılır". [İsteme, içsel hareketin başlatıcısı olduğu kadar, dışarıdan gelen baskının da direnç noktasıdır]: "... dışsal bir güç bizi sıkıştırırsa bile, sıklıkla istememize karşı [istemesek de] bizi ileri hareket etmeye zorlasa bile ve bizi sürüklese bile, göğüs kafesimizin içinde buna karşı

⁵ (Origen, On First Principles, 3.1.8; 3.1.18; 3.1.20.)

⁶ (Plotinus, 6.8, entitled in Porphyry's edition On the Voluntariness [hekousion] and Will [theléma] of the One.)

⁷ (Plotinus, 5.11.1 (1–22). The references are collected by John Rist, Augustine, Cambridge, 1996, p. 188.)

⁸ Cicero, On Fate

⁹ Burada at yarışının başlangıç noktasında bulunan 'box' kastedilmektedir.

durmak ve direnç göstermek için bir şey vardır” (Lucretius, 2001:41–42).

Bu kullanımı takiben, önce Seneca isteme kavramının karşılığı olarak “*voluntas*” terimini kullanmıştır; M.S. 200’de de Tertullian “seçimin özgür gücü” kavramına karşılık olarak “*libera arbitrii potestas*” terimini, “seçim özgürlüğü” için ise “*arbitrii libertas*” terimini kullanmıştır¹⁰. Ancak günümüzde batı dillerinde isteme kavramını karşılayan “*voluntas*” ve “*will*” terimlerini M.S. 500 yüzyılda kullanan filozof Augustinus’tur [*will* (Augustine 1994:Kitap 5) ve *voluntas* (Augustine, 1994:Kitap 14)] (Thomas, ve Stone, 2004:7).

Felsefe dilinin Grekçe ve Latincenin sınırlarını aşmasıyla birlikte, bazen bu köklere sadık kalarak, bazen de çeşitli etkiler nedeniyle, isteme kavramını karşılayacak yeni terimler ortaya çıkmıştır. Örneğin Almancada felsefi düzlemde isteme kavramını karşılayacak terim *wollen* kökünden gelirken –*will, der Wille*–, İngilizcede hem *will* hem *volition* hem de günlük dilde sıkça kullanılan *want* ve *wish* terimleri “isteme” sözcüğünün karşılıkları olarak kullanılmaktadır. Ancak Avrupa dilleri sıradan/günlük dilde isteme ve akıl ile özel bir ilişkisi olan isteme arasında ayırım yapmaktadır. Kısaca özne ve arzuladığı nesne arasındaki ilişkiyi ifade eden isteme için *want* ve *wish* terimleri, ancak akılla ilişkili isteme için *will* ve *volition* kelimelerini kullanılmaktadır. Bunun yanı sıra ikinci bir ayırım istemenin belirlenme biçimine yönelik bir ayırımdır. Eğer istemeyi belirleyen, isteyen özne ise *will* ve *volition*, ama istemeyi belirleyen istemenin nesnesi veya tanrı, kısaca öznenin dışında bir şey ise *want* ve *wish* sözcükleri kullanılmaktadır.

İsteme teriminin bu kullanım çeşitliliği, Türkçede de mevcuttur. Ancak kullanılan terimlerin anlam farklılıkları İngilizce ve Almancadaki kadar belirgin değildir. Üzerinde bir fikir birliğine varılamamakla birlikte, yukarıda adı geçen terimler, bağlamına göre; isteme, istem, istenç, irade, niyet, dilemek olarak çevrilmektedir. Bu çalışmada

¹⁰ (Tertullian, On the Soul, 21.6 and 20.5, recorded by Kahn, op. cit., pp 250–1.)

Türkçe karşılıklardan edim olarak “isteme”; bir yeti anlamı taşıdığına “istem” veya “istenç” terimlerinin kullanımı tercih edilmektedir. Çünkü etimolojik olarak isteme kelimesinin kök hali, *iz/is* olarak yazılmakta ve *iz/izlenim* anlamına gelmektedir; isimden fiil yapan +dA ekiyle *izde/iste* kullanımları elde edilmektedir. *İzde/iste* ise izlemek, aramak ve takip etmek anlamına gelmektedir (Nişanyan, 2010:273). Böyle bir kökten gelmesi onu hem edim anlamında –isteme–, hem bir yeti anlamında –istenç– hem de günlük kullanıma yakın bir anlamda –istemek/isteyerek/istemeyerek– kullanma şansını yaratmaktadır. Bu kullanımın tercih edilmesinin bir diğer nedeni, ‘irade’ ve ‘dilemek’ terimlerinin bu çalışmaya uygun esnetilememesidir. Çünkü ilkin iradenin gerçi bir yeti olarak kullanılmasında problemle karşılaşılmamaktadır, ancak bir edim olarak kullanılmasında problemlerle karşılaşmaktadır. Örneğin, Nietzsche’nin ‘*will to power*’ kavramı açısından, irade teriminin kullanımı problemlere neden olmaktadır. İkinci olarak ‘dilemek’ terimi, bir dış belirleyiciyi şart koşması –bir şey dilemek, birinden dilemek– nedeniyle, insanın kendi istemesini belirleme olanağını ortadan kaldırmaktadır. Bu nedenlerden dolayı, çalışmanın ilerideki bölümlerinde ‘isteme’ köküne bağlı kalınarak, yerine göre açıklamalarda bulunarak ‘istenç, istem, istek’ terimleri kullanılmıştır.

I.2. İsteme Kavramının Anlam Bakımından Değişim Süreci

İsteme kavramının anlam bakımından değişim süreci, kavramın terminolojik değişim sürecine paralellik gösterir. Ancak kavramın terminolojik ve anlam değişimi arasında da kuşkusuz farklar vardır. Çünkü terminolojik değişim süreci ilerledikçe, isteme kavramının standart kullanımları –*will* ve *volution*– üzerinde fikir birliğine varılmıştır. Bu noktadan sonra kavramın terminolojik kullanımında radikal değişiklikler görülmemektedir. Dolayısıyla isteme kavramının anlamsal kullanımının, terminolojik kullanıma paralellik

gösterdiği ama daha çeşitli ve nitelikli olduğu söylenebilir. Çünkü istemenin anlamsal çerçevesi, terminolojik olarak bir kavramı işaret etme anlamının dışında; onun diğer kavramlarla ilişkisini, kendi öğelerinin iç-ilişkisini; etiğe ilişkin, ahlaksal, epistemolojik, toplumsal, sanatsal... boyutlarını da içeren bir çerçevedir. İsteme kavramının ilişki içinde olduğu alanların çeşitliliği göz önünde bulundurulduğunda, anlamsal çerçevenin dinamik yapısı da açığa çıkmaktadır.

Filozofların isteme kavramını ele alış biçimlerine geniş bir açıdan bakıldığında ortaya çıkan tablo şu şekilde değerlendirilebilir: isteme öncelikle bir yeti olarak –isteme gücü– ele alınmıştır. İsteme aklın bir yetisi olarak değerlendirildiğinde, kaçınılmaz olarak aklın diğer yetileriyle ilişkisi de incelenmiştir. Ama isteme aklın bir yetisi olduğu kadar duygusal temelli bir yeti olarak da ele alınmıştır. İsteme ikinci olarak bir yeti olduğu kadar eylemeyi sağlayan bir edim –bir şeyi istemek– olarak ele alınmaktadır. Bu durumda ise isteyerek eyleme ve istemeyerek eyleme arasındaki fark araştırılmıştır. İsteme, ayrıca özgürlük ve sorumluluk kavramları çerçevesinde de ele alınmıştır. Buna ek olarak istemenin nesnelere –iyi, kötü, haz, acı vs.– ne olduğuna veya ne olması gerektiğine ilişkin tartışmalara da felsefe tarihinde sıkça rastlanır. Dolayısıyla etikte “ahlaklılığın neliği” veya “etik ilkelerin neliği” sorularına verilebilecek cevaplar isteme kavramının ele alınış biçimiyle yakından ilişkilidir.

İsteme kavramını yeti anlamında kullanan filozoflardan biri Platon’dur. Platon ruhun akılsal, tepkisel (kızma) ve arzulayan yanları olduğunu dile getirmektedir. Buna göre akılsal yan, hiç durmadan gerçeği olduğu gibi yakalamak peşinde olan yandır. Tepkisel yan, akılsal yandan farklı olarak kızan, coşan yandır (Platon, 2003:580d-581b). Son olarak arzulayan yan, bir şeyi istemeye ‘evet’ diyen, nesnesine karşı direnç göstermeyen yandır. Akılsal yan, eylemin mutlak kontrolünü arzunun nesnesinin vermemek adına, istemeyi bu

yönde bastırın yandır. Tepkisel yan, insanın aklını değil, isteklerini dinlediği zaman duyduğu kızgınlığı ifade etmektedir. Yani tepkisel yan, arzulanan nesneye kısmen direnç göstermesi bakımından akılsal yana yakın görünmektedir; ancak Platon bunların birbirinden niteliksel olarak ayrıldığını dile getirmektedir (Platon, 2003:439c-441c). Platon, ruhun akıl-dışı yanına yerleştirdiği istemeyi zorunlu ve zorunlu olmayan olarak ikiye ayırmaktadır. Zorunlu istekler, insanın içinden atamadığı, açlık ve susuzluk gibi isteklerdir. Bu türden isteklerin karşılanması hem zorunlu hem faydalıdır. Zorunlu olmayan istekler ise bedene ruha, akla ve ölçülülüğe zarar veren isteklerdir. Bu istekler zorunlu değildir –çünkü istenirse karşı koyulabilir– ayrıca bunlar zararlı sonuçlar da doğurabilmektedirler (Platon, 2003:558e-559c).

Platon'a göre, eğer 'doğru bilgi', 'doğru eylem'e götürüyorsa ve isteme yetisi ruhun akıl-dışı yanını temsil ediyorsa, istemesinin nesnelere göre eylemde bulunan kişinin doğru eyleme ulaşması sorunlu görünmektedir. Çünkü "bir başka şey elde etmek için bir şey yaparken, istediğimiz, yapılan şey değil, o şeyi yaparak elde edeceğimiz öteki şeydir" (Platon, 2010:468c). Dolayısıyla doğru eylemin temel koşulu olan "iyi" ideası, salt isteklerine boyun eğen kişilere kapalıdır. Bir başka deyişle istemenin nesnelere, istekleri doyuma ulaştıracak "görünen iyiler" oluşturmaktadır ve "iyi [ideası] karşındaysa, kimse görünüşlerle yetinmez, herkes gerçek olanı arar, görünüşe değer vermez" (Platon, 2003:505d). Oysa ruhun akılsal yanı, değer bakımından üstte olanın iyi ideası olduğunu kavramakta ve istemenin görünen iyilere yönelmesini engellemektedir. Buna göre ruhun akılsal yanının, hem iyi ideasının bilgisine ulaşma potansiyeline sahip olması hem de isteme yetisinin görünen iyilere yönelmesini engellemesi, doğru eylem ancak akılsal yanın ilkelerine uygun hareket etmekle ulaşılabileceğini göstermektedir.

Buna göre Platon bilme işini üstlenen akıl ile salt isteklerini doyurmayı hedefleyen arzulama yetisi arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Bu farklılık aslında günlük dilde sıkça kullanılan “bilerek yapmak” ile “isteyerek yapmak” ayrımına da açıklık getirmektedir. “İsteyerek” ya da “istemeyerek” eylemde bulunmak, sadece hazzın nesnesini koşul olarak gerektiren bir eylem biçimidir. Oysa “bilerek yapmak”, yine bir eylem nesnesi gerektirmesine rağmen, akılsal yanın ona bakarak eylemi değerlendirebileceği ve bir ‘gerek’ ile eylemeyi belirleyebileceği bir ideaya ihtiyacı işaret etmektedir. Platon için bu idea, “iyi” ideasıdır. Ona göre insan ancak, bu iyi ideasını akıl yoluyla anlamakla doğru-yanlış, ölçülü-ölçsüz, adaletli-adaletsiz ayrımını yapabilir. Tersine sadece isteklerini hazzın nesnesi yaparak eylemde bulunmak, eylemler arasındaki nitelik farkını değerlendirmek için bir ölçüt sağlamamaktadır:

“İster haksızlığa yol açsın ister açmasın, öfkenin, korkunun, hazzın, acının, kıskançlıkların ve tutkunun ruhtaki egemenliğine genelde “adaletsizlik” diyorum. Öte yandan, bir devletin ya da bir takım bireylerin en iyiyi hedefledikleri yerde, “en iyi” diye düşünülen şey eğer ruhlara egemen olup her insana çeki düzen veriyorsa, bir yerde zararlı olsa bile –çoğunlukla da böyle bir zararın istenmeden yapılmış bir adaletsizlik olduğunu düşünmelidir–, bu şekilde yapılan her hareketin ve insanda bu ilkeye boyun eğen ögenin “adil” olduğunu ve tüm insan yaşamı için en iyi şey olduğunu söylemeliyiz” (Platon, 2007:864a).

Kısaca dile getirmek gerekirse, Platon’a göre isteme yetisinin, ruhun akılsal yanının “çobanlığı” olmadan tek başına eylemleri belirlemesi bazı sorunlara neden olmaktadır. Özellikle salt istemeye dayalı eylemleri değerlendirmek için gerekli bir ölçütün yokluğu sorunu bunlardan biridir. Eğer eylemleri sadece zorunlu olmayan istekler –görünen iyiler– belirlerse, yani eylemlerde bir ilkesizlik hâkim ise ne eylemler ne de eyleyenler arasındaki farkı ortaya koymak mümkün değildir. Oysa aklın güdümündeki bir

isteme, iyi ideasına göre hareket ederse, hem eylemler hem de eyleyenler arasındaki nitelik farkı ortaya koyulabilmektedir. “‘İstemek’, herkeste ortaklaşa bulunan bir şeydir; bir insanı başka bir insandan daha iyi eden bu değildir... iyiyi elde etme gücüdür” (Platon, 2010:78b-c). Öte yandan ilkesiz eylemlerin söz konusu olduğu ilk durumda, kişinin eylemesinde başat rol oynayan teorik zemin de ortadan kalkmaktadır. Eyleme ilişkin bilgi zemininin ortadan kalkması, insanların eylemlerini değersizleştirmekte, erdemli insan tanımını ise anlamsız hale getirmektedir. Bu nedenle kişi isteme yetisini, iyi ideasının ne olduğunu kavrayabilecek olan aklı ile işbirliği içinde kullanmalıdır.

Platon’dan sonra isteme kavramının anlamını farklı bağlar kurarak kullanan filozof Aristoteles’tir. İsteme kavramının Aristoteles’in hem insan görüşünde hem de etik görüşünde önemli bir yeri vardır. Onun isteme kavramını ele alma biçimi kısmen Platon’un istemeyi bir yeti olarak ele alışıyla örtüşmektedir. Ancak Aristoteles’in temel karşı çıkış noktası, Platon’un ruhun parçalarını düzenleme biçimi ve isteme yetisini ruhun akıldan pay alan yanının karşısına yerleştirmesidir; “... gerçekten öyle görünüyor ki, ruhun bölümlerinin sayısı sonsuzdur ve sadece, bazı filozoflarla birlikte¹¹, ruhun akli, tepkisel ve isteyen bölümlerini ayırt etmek yeterli değildir” (Aristoteles, 2000a:432a23–25). Aristoteles’e göre, ruhun bölümleri her yetiyi kapsayacak şekilde, sonsuz sayıdadır ancak bir bölümlenme yapmak gerekirse, kesin olmamakla birlikte, sayılabilecek dört bölüm vardır: besleyici bölüm, duyuşal bölüm, imgeleyen bölüm ve isteyen bölüm (Aristoteles, 2000a:432a27-432b5).

Aristoteles *Ruh Üzerine* adlı eserinde hareket edebilen canlıları harekete geçirenin ne olduğu sorusuna şu yanıtı vermektedir: “Öyle görünüyor ki, ne olursa olsun,

¹¹ Aristoteles burada Platon’u kastetmektedir.

ki tür hareket ettirici yeti var gibi görünmektedir: İstek¹² (*Boulêsis*) ve zekâ (*nous*)...” (Aristoteles, 2000a:433a10). Aristoteles istemeyi “düşünülmüş isteme”¹³ ve “tepkisel”¹⁴ olarak nitelendirilebilecek –Plâtoncu anlamda görünür iyiye yönelmiş (Aristoteles, 2000a:433a27)– istemeyi birbirinden ayırmaktadır. Çünkü ona göre “düşünülmüş isteme” ruhun akılsal yanında bulunurken, tepkisel isteme akıl-dışı yanında bulunur (Aristoteles, 2000a:432b5). Buna dayanarak her hareketin bir amacı olmasından ve her isteğin bir amacın aracı olmasından dolayı, tepkisel isteme veya imgelemin gerektiğini iddia etmektedir¹⁵ (Aristoteles, 2000a:432b10–15). Aristoteles bu türden bir tepkiselliğin insan, hayvan ve bitkide ortak bulunan bir istemenin göstergesi olduğunu savunmaktadır. Tepkisel isteme için Aristoteles *He oreksis* terimini kullanmaktadır. *Oreksis* anlam bakımından *thymosu* (akla uygun; ama şiddeti yoğun istek) ve *epythymiayı* (kör istek) içeren akıl-dışı istemedir (Aristoteles, 2000a:203-Dipnot). Aristoteles’e göre akıl yürütme ve zekâ açısından yeterli olgunluğa erişmemiş çocuklardaki istemeden tam da sözü edilen tepkisel istemedir (Aristoteles, 2000b:226). Çünkü akıl yürütmenin ve zekânın gelişmediği yerde, isteme arzusunun bir formu gibi iş görmektedir (Aristoteles, 1961:700b22–23).

Ancak insanda tepkisel istemeden ayrı olarak, akla itaat eden ve ölçülü davranmanın koşulu olan, “düşünülmüş isteme” yetisi de vardır (Aristoteles, 2000a:433a8). İnsanlarda davranış söz konusuysen, hayvanlardan farklı olarak isteme yetisi ve zekâ iş başındadır. Aristoteles’e göre isteme, akıl yürütmenin dışında, yani zekâdan ayrı hareket

¹² Çeviride “istek” olarak çevrilen aslında “isteme yetisi”dir. İstek, isteme yetisinin nesne edindiği şeylere yönelik edimlerinden her biridir. Burada çeviriye sadık kalmak açısından “istek” sözcüğü değiştirilmemiştir.

¹³ Burada “düşünülmüş isteme” kavramı ile kastedilen, tercih aracılığıyla akıl ile ilişki içinde olan istemedir.

¹⁴ Burada “tepkisel isteme” kavramı ile kastedilen, öznenin değil, nesnenin belirlediği istemedir. Tepkisel isteme, insan varlığının, hayvanlar ile paylaştığı ortak bir yetidir. Bu türden bir eylemde isteme, tasarımıyla yetisi ile değil, daha doğrusu akla ilişkin bir yeti ile değil, iştah ve arzu ile ilişkilidir.

¹⁵ Alıntıda geçen her eylem türü, aklın isteme ile çalıştığı bir eylem türü değildir. Kastedilen, eylemek açısından hayvanlar ile insanların paylaştığı ortak zemindir. Bu, “Eğer insan, ruhunun akılsal bir yanı olmasaydı, hayvanlarla aynı şekilde eylemde bulunurdu” anlamına gelmektedir. Ama insan akılsal bir yana sahip olmakla, amaç-arac ilişkisini tasarımıyla ve olanaklar içinde kendisine “tercih” yaratan ve bu tercihler içinden istemesi aracılığıyla eylemde bulunan bir varlıktır.

ettirirse, istemenin bir biçimi olan iştaha göre hareket ettirmiş olur. Ancak “akıl yürütme sonucu hareket ettiğimiz zaman, düşünülmüş isteğe göre de hareket ederiz” (Aristoteles, 2000a:433a20–25). Dolayısıyla düşünülmüş isteme, tepkisel istemeden farklı olarak ruhun akıldan pay alan yanına aittir (Aristoteles, 1960:126a12–14). İsteme ve istekleri böylece ikiye ayıran Aristoteles, istekler arasındaki etkileşimi temel alarak üç türlü hareket biçimi belirlemektedir. Birincisi akıldışı/tepkisel (*He oreksis*) istek, akla uygun/düşünülmüş isteği (*He boulésis*) bastırabilmektedir. Aristoteles bu hareketi karşılamak için *dar anlamda akrasia* terimini kullanır. İkinci olarak akla uygun istek, akıl-dışı isteği bastırabilmektedir. Aristoteles bu hareket için de *egkrateia* terimini kullanmaktadır. Üçüncü olarak akıl-dışı bir istek, başka akıl-dışı bir isteği bastırabilmektedir. Aristoteles bu hareket biçimi için ise *geniş anlamda akrasia* terimini kullanmaktadır (Aristoteles, 2000a:203-Dipnot).

Aristoteles isteme kavramının asıl anlamını etik görüşünde vurgulamaktadır. Aristoteles’in, Platon gibi akıl ile isteme arasında bir ayrım yaptığı söylenebilir, ancak o, Platon’dan farklı olarak, “düşünülmüş isteme” kavramını kullanmıştır. Bu kavramın ise arzunun bir biçimi olarak akıl ile özel bir ilişkisi vardır. Akıl ile isteme arasındaki bu özel ilişkiyi sağlayan kavramlardan biri ise “insanın-kendisine-bağlı-olma” durumu/kavramıdır. “İnsana-bağlı-olma” iki anlamda önem taşır: Birincisi, iyinin ne olduğu hakkında dar bir sınıflandırma yapmaya yardımcı olur. Çünkü “kendimize bağlı bütün eylemler iyi veya hoşurlar ya da öyle görünürler” (Aristoteles, 1995:1369b19). İkinci ve daha önemli olan ise istemli eylemin koşulu olmasıdır: “Ayrıca, kendimize bağlı bütün eylemler istemli olarak, kendimize bağlı olmayanlar istemsiz olarak yapıldıklarına göre, bütün istemli eylemlerin iyi veya hoş olmaları ya da öyle görünmeleri gerektiği sonucu çıkar ortaya” (Aristoteles, 1995:1369b20–23). İstemli eylemler ise, yukarıda da değinildiği üzere, akıl-dışı/tepkisel ve düşünülmüş isteme olarak ikiye ayrılmaktadır. Dolayısıyla eğer eyleyenin

eylemi kendine bağılıysa, istemenin sadece nesnesini eylemin amacı olarak koymuyorsa ama akıl yürütme yoluyla istiyor ve eyliyorsa, kişinin eyleminin etik değerinden söz edilebilmektedir.

“İsteme” ve “isteyerek yapılan eylem” kavramları, *Nikomakhos’a Etik*’te “tercih” (προαιρεσις) kavramıyla birlikte ele alınmaktadır. Aristoteles, nedeni yapının dışında olan eylem türlerine, istemeyerek ya da zorla yapılan eylemler adını vermektedir (Aristoteles, 2007:1110b16). Öte yandan isteyerek yapılan eylemler, eylem anında eylemin gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi kişinin istemesine bağlı eylemlerdir. Aynı zamanda “‘isteyerek yapılan’ başlangıcı eylemin tek tek koşullarını bilen kişide olduğu zaman yapılandır” (Aristoteles, 2007:1111a23). Dolayısıyla isteme, amaç belirleme yetisidir. İstekler arasında hangisine uygun eylemde bulunacağını belirlemek “tercih”in işiyse, o zaman “tercih, isteyerek yapılan bir şey gibi görünüyor” (Aristoteles, 2007:1111b7). Bir başka deyişle, tercih, istemenin yöneldiği amaca götüren yolları bulma çabasını ifade eden düşünsel bir etkinliktir: “İstenen amaç olduğuna göre; enine boyuna düşünülen ve tercih edilenler ise amaca götürenler olduğuna göre, bunlarla ilgili eylemler tercihe bağlı ve isteyerek yapılan eylemler olsa gerek” (Aristoteles, 2007:1113b5). Dolayısıyla etik değeri olan bir eylem söz konusuysa, tercih, düşünülmüş isteme ile ilişkili içindedir. Ne ki, isteme ile tercih arasında önemli bir fark vardır: “çünkü olanaksızların tercih edilmesi söz konusu değil; biri olanaksız bir şeyi tercih ettiğini söylese aptal olduğu düşünülür oysa olanaksızların da istenmesi söz konusudur” (Aristoteles, 2007:1111b22).

Tercih konusuyla ilgili olarak değinilmesi gereken son nokta ise, Aristoteles’in, isteme (*boulesis*) ve tercih etkileşiminin, insanın tüm eylemlerinin başlangıcı olduğu sonucuna ulaşmasıdır (Aristoteles, 2007:1113b20). Çünkü ona göre amaç “istenen”, tercih edilen ise “amaca götüren” olduğuna göre, insanın hoş olan ya da acı verenle ilgili

eylemleri tercihe bağılı ve isteyerek yapılan eylemler olmalıdır. Dolayısıyla erdemlerle ilgili etkinlikler bunlarla ilgilidir. Bu durumda, iyi olmak da kötü olmak da insanın elindedir. Çünkü insan, yaptığı şeyleri isteyerek yapmaktadır ve istediği şey her ne ise, onu istemesi de istememesi de elindedir. Eğer herhangi bir eylemin etik değer taşıması söz konusuysa; tercih bu noktada istemeyi, istekler arasında “gerek”¹⁶ taşıyana yönlendirmelidir. Çünkü “tercih doğrunun tercihi olmaktan çok gerekenin tercihi olmakla övülür” (Aristoteles, 2007:1112a5). Aristoteles bu belirlemeyle, isteme ve tercihi akıl ile ikinci kere ilişkilendirir. Çünkü tercih, istekler arasında belirlenimde bulunmak, aynı zamanda bu belirlemeyi bir “gerek”e göre yapmak için akıl yürütme etkinliğidir: “Tercih akılla ve düşünmeyle yapılır, nitekim adı bile [*proairesis*] ‘başka şeylerden önce seçilmesi gerekliliği’ anlamına geliyor” (Aristoteles, 2007:1112a15). Böylece Aristoteles, insanın öyle ya da böyle davranmakla kendini oluşturduğunu savunmakta, kişinin eylemlerinden sorumlu olduğunu dile getirmektedir.

İsteme kavramının anlamını, tercih ile ilişkilendirerek geliştiren Augustinus’tur. Ancak o, kavramın Platoncu ve Aristotelesçi ele alış biçimine özgürlük kavramını da eklemektedir. Bu çerçevede “‘özgür isteme’nin ne olduğu” ve “iyinin ve kötünün nedeninin ne olduğu” sorularına odaklanmaktadır. Augustinus temele bu soruları alarak, kendinden önce felsefe tarihinde ele alınan istemeye ilişkin belirlemeleri, kapsamlı bir biçimde birleştirir.

Augustinus’a göre, insan kendini gözlemlediğinde, ruhundan ayıramayacağı üç olgu ile karşılaşır; ‘var olmak’, ‘bilmek’ ve ‘istemek’tir. Bu üç olgu ruhtan ayrılamayacağı gibi birbirlerine de sıkı sıkıya bağlıdır. Çünkü ona göre, ben varım, ben biliyorum ve ben istiyorum derken kastedilen; “ben bilen ve isteyen bir varlığım, ben var olduğumu ve

¹⁶ “Olmuş olan üzerine tercih söz konusu değil... çünkü olmuş olan değil, olacak olan ya da olası olan üzerinde düşünülüp taşınılır, oysa olmuş olanın olmaması olası değil” (Aristoteles 2007: 1139b7).

istediğimi biliyorum, ben var olmak ve bilmek istiyorum”dur (Augustinus, 2007:334). İnsana ilişkin bu üç sac ayağından isteme, ahlaki açıdan iyi veya kötü olanı seçme yetisidir (Augustine, 1993:66). Buna dayanarak, Augustinus’un iyi veya kötü eylemde bulunmayı insanın istemesine yüklediği söylenebilir. Ruhun üç temel olgusu göz önüne alındığında, – Aristoteles’in kavramı ele alış biçimine benzer olarak– isteme (*voluntas*) ruhun mantıksal/akıldan pay alan yanına bir parçasıdır: “Tanrı, ruhun mantıksal olmayan/akıldan pay almayan yanına, hafıza, duyum ve iştahı; ruhun mantıksal yanına da, zekâ [intellect], anlayış/kavrayış [intelligence] ve isteme [will] vermiştir” (Augustine, 1994:5.11.). Eylemin gerçekleşmesi ruhun iki yetisi olan zekâ ve istemeye bağlıdır. Augustinus’a göre isteme, tercih etme ve belirleme yetisidir, zekâ ise ilkelerin, yani “düşünme ilkelerinin” bilincidir (Thomas, ve Stone, 2004:55).

Augustinus’a göre isteme ve zekâdan oluşan bu değerlendirme mekanizması, tanrı tarafından insana verilmiştir. Bir başka deyişle, insanda tanrı tarafından kendisine verilmiş, öyle ya da böyle eylemeyi sağlayan, ‘ahlaksal bir bilinç’ vardır. Ancak bu moral bilinçten hareketle, iyi ya da kötü değere sahip eylemde bulunmak veya böyle bir eyleme karar vermek ‘insana bağlı’dır. Augustinus’un “insana-bağlı-olma”yı, istemli davranmanın koşulu olarak belirlemesi, Aristoteles’in “isteyerek-istemeyerek eyleme” ayrımına paralellik göstermektedir. Bir başka deyişle, bir eylemin kişinin *başına gelmesi* ile *kendisinin yapması* arasındaki fark, eylemin istemeye bağlı olmasını veya zorla yapılmasını ifade etmektedir.

Augustinus benzer bir sonuca cansız nesnelere, hayvanlar ve insanlar arasındaki farktan yola çıkarak da ulaşmaktadır. İnsanın, cansız varlıklara üstünlüğünün nedeni bir ruhunun olmasıdır. İnsan ile hayvanın farkı ise, insanın ruhun yanında/içinde akla da sahip olmasıdır. Akıl (logos), içerisinde, amaçlar ve araçlar arasında ilişki kurabilen zekâ (nous)

ve istemeyi (boulesis) barındırmaktadır. Bu sayede eylemlerini tasarımılayabilir ve eylem anında tasarıma uygun eylemde bulunmayı tercih edebilir ya da etmeyebilir; bu istemesine bağlıdır. Oysa cansız varlıklar isteme yetisine sahip değildir; hayvanlar ise temel ihtiyaçlarını karşılayabilecek, –belki de iştah tanımını karşılayabilecek– bir isteme yetisine sahiplerdir. Onların içinde buldukları hareket *başlarına gelir, kendilerine bağlı* değildir. Cansız nesnelere ve hayvanları fiziksel koşulları belirler, oysa insan eylem anında, öyle ya da böyle eylemeyi istemekte özgürdür; “düşen elmanın yere ağırlığı tarafından taşınması gibi, insan da amacına istemesiyle taşınır” (Augustine, 1993:XI).

Augustinus’un istemeye ilişkin belirlemelerinde Aristoteles’i takip ettiği bir diğer konu, istemenin insanın bütün eylemlerinde yer almasıdır:

“Yine de, dikkatlice bakarsak, herhangi biri [herhangi bir şeyi] istemsizce yapmaya [unwillingly] (*invitus*) zorlansa bile, eğer [bu şeyi] yaparsa, bunu istemesiyle yapmış demektir. Çünkü istemsizce yapmaya zorlandığı şeyi yapmaktan başka bir şeyi tercih edebilir, yani yapmamayı isteyebilir [wanting] (*nolens*). Eylemeye bir kötülük tarafından zorlanmıştır ve yapmaya zorlandığı eylemden, kendinden kötülüğü çıkarmaya veya onu görmezden gelmeye istemli olarak eylemde bulunabilir. Onun istemesi o kadar büyüktür ki, böyle eylememeyi ve bu yüzden acı çekmemeyi seçebilir. Daha sonra kesin olarak zorlamaya direnç gösterebilir ve [kötülük tarafından zorlandığı] bu eylemi yapmayabilir. Bundan sonra eğer bu eylemi yaparsa, bunu tam ve özgür istemesiyle yapmıyordur. Fakat etki istemesini izlediği için, eylemler üzerindeki kontrolünü yitirdiğini söyleyemeyiz” (Augustine, 2005:XXXI.53.).

Augustinus, istemenin alanını, insan eylemlerinin bütününe kapsayacak şekilde geliştirmesine ilişkin benzer bir örneği *City of God* adlı eserinde de vermektedir:

“Bir kişinin isteğinin (*voluntas*) ne olduğu birbirinden farklılık gösterir. Eğer istemesi çarpıtılmış ise [perverted] (*perversa*), bu hareketler (iştah, korku, zevk, üzüntü) içinde [de] çarpıtılacaktır.

Eğer doğru-dürüstse [upright] (*recta*), sadece suçsuz olmayacak, aynı zamanda övgüye değer olacaktır. Aslında, isteme bütün bu hareketlerde mevcuttur. Dahası, bunların hepsi istemenin (*voluntas*) eylemlerinden başka bir şey değildir” (Augustine, 1994:14.6.).

Buna göre insanın istemesi hem iyiyi hem de kötüyü gerçekleştirebilmesi bakımından değişkendir. Bu nokta bizi Augustinus’un ahlaklılık ve günah kavramlarına götürmektedir. Augustinus ahlaklılığın sağlayıcısı olarak iyi istemenin her insanda olduğunu dile getirmektedir. Ama ahlaklılığın gerçekleşme koşulu, insanın istemesini mal, mülk, onur veya mevki gibi değişken iyiliklere bağlaması değil, tersine değişmez iyiliğin kendisine bağlaması, ona sahip çıkması ve ona karşı olan tehlikelere direnmesidir (Augustine, 1993:19–23). Dolayısıyla ahlaklılığın koşulu, insanın istemesini değişmez iyi, en üstün iyi olan Tanrı’ya bağlaması, kendisine Tanrı tarafından verilen iyinin amaca uygun kullanımınıdır. Augustinus’a göre eğer istemenin belirleyicisi değişken iyiler olursa “günah” ortaya çıkmaktadır.

Augustinus’un “will” kavramını ele alış biçimlerinden birisi de “Tanrı’nın istemesi” veya “kutsal isteme” şeklindedir. İnsanın istemesinin tersine Tanrı’nın istemesi değişken değildir; Tanrı insan gibi kimi zaman şunu kimi zaman da bunu istemez: “O, istediği bir şeyi bir defada, aynı anda ve her zaman için ister” (Augustinus, 2007:304). Yani Tanrı’nın istemesi, insanın istemesinin ulaşmayı çalıştığı amaç olması bakımından mutlaktır. İnsanın eylem alanındaki amacı tercihleriyle, tam olmayan istemesini, tanrının tam/kutsal istemesine yakınlaştırmaya çalışmasıdır.

Kısaca Augustinus, istemenin insanın bütün eylemlerinde tercih ile birlikte yer aldığını öne sürmektedir. İstemenin bu anlamda ikili bir işlevi vardır. İsteme hem bir olumlama yetisi gibi hem de bir olumsuzlama yetisi gibi iş görmektedir. Buna göre istemenin nesnesi ve amaca uygunluk göz önüne alınarak, karar olumlama ya da

olumsuzlama yönünde alınmaktadır. Augustinus’a göre, bir olumlama ve olumsuzlama yetisi olarak isteme yetisi, nesnesini görünür iyiler olarak belir ve buna uygun tercihte bulunursa; kötü bir istemenin ilkelerine göre eylemde bulunmuş olur. Böylesi bir eylem şeması ise günahın asıl nedenidir. Ama tersine isteme, nesnesi olarak değişmez –kendinde– iyiyi belirler, bunu amaç edinir ve buna uygun eylemde bulunursa, iyi bir istemenin ilkelerine göre eylemde bulunmuş olur. Her iki durumda açıkça göstermektedir ki, Augustinus’a göre, insanın bütün eylemlerinin sorumlusu kendisidir. Dolayısıyla iyiliğin de, kötülüğün de nedeni, istemesini özgür bir şekilde kullanan insandır.

“İsteme” kavramını özgürlük ve tercih kavramlarıyla birlikte ele alarak felsefesinde geniş yer veren filozof ise Descartes’tir. Descartes’ ta isteme kavramı epistemolojik bir zeminde karşımıza çıkar. Çünkü isteme Descartes için tercihle ilişkili olduğu kadar tercihe ilişkin yargı ile de ilgilidir. O, doğru ve yanlış kavramlarının nedenlerine değindiği dördüncü *Meditasyonda*; yanlışların iki yetinin ortak işleyişiyle ortaya çıktığını dile getirir. Bu yetiler anlık, yani bilme yetisi ve isteme, yani seçme veya özgür yargı yetisidir (Descartes, 2007:52). Buna göre her iki yeti de tanrının insana verdiği biçimiyle tam ve yanlışsızdır. Bir başka deyişle, anlık, istemenin üzerinde yargıda bulunacağı şeylerin idelerini zihinde tasarlar. İsteme ise bu ideler üzerinde, bir dış-kuvvet tarafından belirlenmeden, özgürce yargıda bulunur. İşlevleri bakımından bu yetiler yanlışsızdır. Ancak yargıda bulunmak söz konusu olunca, isteme ve anlığın kapsamı birbiriyle örtüşmemektedir. Çünkü “bende, daha büyük ve daha geniş olabileceğini aklımın almayacağı kadar büyük ve geniş olduğunu deneyimlerimle bildiğim bir tek yeti vardır: irade ya da özgür seçim yetisi” (Descartes, 2007:53). Dolayısıyla isteme, anlıkta açık-seçik biçimde yer almayan şeyler için de yargıda bulunur. Bu durum epistemolojik açıdan “yanlış yargı”nın, ahlaksal açıdan da “günah” kavramının nedenidir.

Descartes'e göre yanlış yargının nedeni, aynı zamanda doğru yargıya nasıl ulaşılabileceğinin de yolunu açar. Buna göre açık-seçik bilgisine sahip olunmayan şeye karşı, yargıdan kaçınılırsa –kayıtsızlık halinde kalınırsa– hiç değilse yanlış yargıda bulunma engellenmiş olur (Descartes, 2007:55). Bu noktadan sonra eğer yargı nesnesi karşısındaki bilgi yoksunluğu, açık-seçikliğe yükseltilebilirse ve isteme, açık-seçik yargı nesnesine, sınırlarını aşmadan yaklaşabilirse, doğru yargı ortaya çıkmış olur (Descartes, 2007:58). Buna göre anlığın bilmesi, istemenin tercihte bulunmasından önce gelmelidir, çünkü aksi durumda ya yanlış yargı veya günah ortaya çıkmakta ya da doğru yargıya rastlantısal biçimde ulaşılmaktadır. Kısaca Descartes, istemenin dinamik yapısı nedeniyle negatif anlamda bir özgürlüğe neden olabileceği kaygısıyla, istemeyi aklın açık-seçik bilgileri aracılığıyla sınırlandırmıştır. Ama bu iç-belirlenim yetkisini akıla vermekle, pozitif anlamda bir özgürlüğün olanağını da ortaya koymuştur. Pozitif anlamdaki bu özgürlük, aynı zamanda eylemin sorumlusu olarak eyleyeni işaret etmektedir.

İstemeyi yeti anlamında ele alan filozoflardan biri de Spinoza'dır. O da Augustinus ve Descartes gibi istemeyi, insanın istemesi ve Tanrı'nın istemesi bakımından ele almış ama kavramların içeriğini oluştururken onlardan oldukça farklı bir yol izlemiştir. Spinoza insanın istemesi için şu tanımı verir;

“... ben burada irade¹⁷ deyince arzuyu değil, olumlama ya da olumsuzlama yetisi anlıyorum. Kendisiyle bir şeyin doğru ya da yanlış olduğunu Ruhun olumladığı ya da olumsuzladığı yetiyi anlıyorum, diyorum, yoksa Ruhun bu şeyi istemesi ya da nefret etmesine sebep olan arzuyu değil” (Spinoza, 2009:121).

Yukarıdaki açıklama ışığında Spinoza bir şeyi istemek ya da istememek için mutlak bir yeti olmadığını ancak şu ya da bu olumlamayı-olumsuzlamayı içeren tekil istekler olduğunu dile getirir. Dolayısıyla ruhta böyle mutlak bir yetinin olmayışı,

¹⁷ Will: isteme

insandaki özgür isteme niteliğini ortadan kaldırır. Çünkü Spinoza'ya göre ruhun bir şeyi istemesi bir nedenle gerektirilmiştir, bu neden de başka bir nedenle gerektirilmiştir. Bu gerektirme zinciri ise sonsuza kadar gider, bu bakımdan özgür isteme diye bir şey yoktur (Spinoza, 2009:120). Spinoza insanların özgür olduklarını düşünmelerinin nedeni olarak; insanların eylemlerine kanaat (opinion) getirebilmelerine rağmen eylemlerini belirleyen nedenleri bilememelerini gösterir (Spinoza, 2009:109). Bu açıklamalardan sonra Spinoza "isteme ve anlama yetisi bir ve aynı şeydir" sonucuna ulaşır (Spinoza, 2009:122). Çünkü ona göre, isteme ve anlama yetisi istekler ve fikirlerden oluşur¹⁸ ayrıca ruhta fikrin içerdiğinden başka hiçbir istek yoktur¹⁹; dolayısıyla isteme ve anlama yetisi tek ve aynı şeydir.

Spinoza'ya göre mutlak varlık olan Tanrı'nın istemesi ile sonlu varlık olan insanın istemesi arasındaki tek benzerlik ad bakımındandır, içerik bakımından ise oldukça farklıdır. Ona göre insanın istemesi nedenlerle gerektirilmişken, Tanrı'nın istemesi nedenlerle gerektirilmemiş, tersine o nedenleri gerektirmiştir; dolayısıyla yalnızca O'nun istemesi özgürdür. Ancak Spinoza Tanrı'nın sahip olduğu bu özgür istemenin genelde insanlar tarafından keyfilik olarak değerlendirildiğini dile getirir. Oysa Spinoza'ya göre "sırf kendi tabiatının zorunluluğu ile var olan ve etkinliği yalnız kendisi ile gerektirilmiş bulunan" şey özgürdür (Spinoza, 2009:32). Yani Tanrı'nın yaratımı ya da istemesi kendi kendisini belirlediği için ve kendi doğasının zorunluluğuna uyduğu için özgürdür. Spinoza bu noktada insanın istemesi ve Tanrı'nın istemesi arasındaki bağı da şu şekilde kurar; Tanrı kendi doğasının zorunluluğuna uyduğu için özgürdür, öyleyse insan da Tanrı'ya ve dolayısıyla tüm doğaya açıldığı zaman özgürdür. Ona göre duygulanışla yönetilen insan köledir; aklın emirlerine göre yaşayan, tutkulardan ve önyargılardan kurtulmuş insan

¹⁸ Önerme 49'un sonucu

¹⁹ Önerme 49

özgürdür. Sonuç olarak insan aklını kullanmakla giderek yetkinleşecek ve zamanla Tanrı'nın zorunlu düzenine katılacaktır.

İsteme kavramını bireysel olduğu kadar bireylerarası ilişkiler ve toplum düzeni açısından/anlamında değerlendiren filozof Rousseau'dur. O isteme kavramını, özgürlük, ahlak, hak, hukuk ve iyi kavramlarıyla birlikte düşünmektedir. Gerekli ve sağlam bir toplumsal yapının bütünlüğü için, bu kavramların birliktelik şemasını çıkarmıştır. Rousseau bu bakımdan istemenin anlamını genişletmektedir.

Öncelikle Rousseau, özgürlük bağlamında, doğa durumunda varolan insanı ve toplum içinde bir birey olarak varolan insanı birbirinden ayırır. İnsan doğa durumunda sadece kendi istemesine bağlı, doğası gereği özgür bir varlıktır. Ancak bu negatif anlamda bir özgürlüktür. Çünkü her bireyin sınırsız özgürlüğe sahip olması, tekil istekler arasında çatışmalara neden olmaktadır. Doğa durumundan toplumsal duruma geçiş, insanın bireysel özgürlüğünün elinden alınışını ifade etmektedir. Ancak öte yandan, toplumsal düzen insana, temelinde genel isteme/istenç olan "ahlaksal özgürlüğü" sağlamaktadır. Ahlaksal özgürlük, bireysel özgürlüğü bir 'gerek' ile yani yasalarla sınırlandırmaktadır. Ancak bir devletin yurttaşı olmakla insan, uymak zorunda olduğu yasaların aynı zamanda yaratıcısı da olmaktadır. Dolayısıyla Rousseau için, doğal özgürlüğün ahlaksal özgürlük ile sınırlandırılması, bireyin istemesinin dışarıdan belirlenmesi anlamına gelmemektedir, tersine bireyin öznel istemesiyle genel isteme arasında uyum sağlayarak, kendi kendinin efendisi olması anlamına gelmektedir.

Rousseau ahlaksal özgürlük bağlamında, zorlama ve isteme edimi arasında bir ayrım yapmaktadır. Buna göre zorlama, bireyin bir başka birey üzerinde tahakküm kurmasını ifade eden fiziksel bir güçtür (Rousseau, 2011:12). Fiziksel bir güç olarak zorlama, doğal bir hak olan özgürlüğün ortadan kaldırılmasıdır. Dolayısıyla "zor[lama] hak

yaratmaz” (Rousseau, 2011:13), tersine varolan haktan mahrum kalmaya neden olur. İsteme ise genel bir isteme olarak değil, bireylerin tekil istekleri olarak değerlendirilirse bireylerarası ilişkiler sonunda bir bireyin diğerleri üzerinde zorla hâkimiyeti ile sonuçlanacaktır. Kölelik, tiranlık ya da tek kişinin yönetimine bağlı herhangi bir toplumsal düzen, bir bireyin tekil istekleri adına başka bireylerin isteklerinin ve özgürlüklerinin zorla ortadan kaldırılmasını ifade eder. Rousseau’ya göre, bu türden bir mahrum bırakma, hâkimiyet altına alınan bireyin insan niteliğini, insanlık haklarını yadsımaktır. Bu aynı zamanda bireyin eylemlerindeki ahlaksal zemini kaybetmesi anlamına gelmektedir (Rousseau, 2011:15). Çünkü herhangi bir bireyin özgürlüğünün elinden alınması, öncelikle bireylerarası eşitlik dayanağının ortadan kalkması demektir. Eşitliğin ortadan kalkmasıyla, yasaların bağlayıcılığının yerini keyfi buyruklar almaktadır (Rousseau, 2011:42). Yasaların bağlayıcılığının ortadan kalkmasıyla, genel isteme, bireysel istemeye indirgenmektedir. Bu durumda ise ortak yaratımın sonucu bir ahlak ve bu ahlakın ilkelerinden söz etmek mümkün değildir.

Rousseau “genel isteme” kavramını bu türden olumsuzlamaların üzerine kurar. Çünkü doğuşu bakımından özgür, toplumsal ilişkiler bakımından eşit olması gereken bireylerin tekil istençleri açıktır ki, demokratik bir toplum olmanın koşullarını yerine getirememektedir. Bir başka deyişle güçlü olanın tekil isteklerinin belirleyici olduğu toplumsal bir düzende özgürlük ve eşitlikten söz edilemez. Ama “bir araya gelmiş birçok insan kendilerini tek bir bütün olarak gördükleri sürece ortak sakınımları ve genel iyilikleri ile tek bir istenç taşırlar” (Rousseau, 2011:106). Bu istenç, “genel istenç”tir. Burada isteme sözcüğü aynı kalmakta ama anlam bakımından değişmektedir. Rousseau’ya göre, bireyler arası doğru toplumsal bağı kurmak adına “her birimiz kişiliğini ve tüm gücünü ortaklaşa genel istencin yüksek yönetimi altına koyarız; ve toplu olarak her bir üyeyi

bütünün bölünmez parçası olarak kabul ederiz” (Rousseau, 2011:20–21). Böylece tikel isteklerin neden olduğu zorunluluk ve eşitsizlik durumları ortadan kalkmaktadır. Rousseau’nun isteme kavramına anlam bakımından katkısı tam bu noktadadır: o, istemeyi bir yeti olarak ele alan ve istemenin doğru işleyişi için akıl ile işbirliğini şart koşan düşünüş biçimini²⁰ toplumsal yapıyı kurarken kullanmaktadır. Buna göre nasıl ki akıl, istemenin doğru işleyişi için gerekli ise, toplumsal düzenin doğru bir şekilde kurulması için de istemenin, ortak akla/iyiye uygunluğu gereklidir. Ancak böyle bir yol izlemekle, tekil istemeler genel isteme değerini taşıyabilirler.

Rousseau’ya göre tikel istenç ile yönetilen toplumsal bir düzen “kişisel iyi”yi gerçekleştirmeyi amaç edinirken, genel istenç ile yönetilen toplumsal düzen “ortak iyi”yi gerçekleştirmeyi amaç edinir (Rousseau, 2011:29). Ortak iyi, topluluğu oluşturan bireylerin tikel isteklerinin kesişim kümesini ifade eder. Genel istenç ile bu kesişim kümesindeki değerlere uygun yasalar oluşturulur. Genel istencin kararları olarak yasaların oluşturulmasında göz önüne alınacak “ortak iyi”nin iki koşulu vardır: özgürlük ve eşitlik (Rousseau, 2011:55). Rousseau’ya göre insan toplumsal sözleşmeyi kabul etmekle birlikte, doğal özgürlüğünden vazgeçmiştir ama yasaların sağladığı haklara dayanan ahlaksal/yurttaş özgürlüğünü kazanmıştır (Rousseau, 2011:24). Eşitlik, yurttaş özgürlüğünün sonucu olarak ortaya çıkar. Toplumsal sözleşmeyi kabul eden bütün bireyler, genel istenç ile koyulan bu yasaları yalnızca yaratmaya katılmazlar, aynı zamanda bu yasalar her biri için eşit oranda geçerlidir. Genel istencin bu yasaları sayesinde, tikel istençlere dayalı anlaşmazlıklar ortadan kalkar: “Onda birleşmiş olanlar Halk adını alırlar; tekil olarak adlandıklarında onlara egemen yetkeye katılan bireyler olarak Yurttaşlar ve Devletin yasaları altında görüldüklerinde Uyrıklar denir” (Rousseau, 2011:21).

²⁰ Platon ve Aristoteles

Kısaca Rousseau için genel istenç, toplumsal bir sözleşmeyle bir araya gelmiş bireylerin, tekil isteklerinden kaynaklanabilecek sorunların çözümü için gerekli bir koşul olarak dile getirilir. Genel istenç, topluluğu oluşturan bireylerin ortak istemesi olarak, ortak iyiyi gerçekleştirebilecek yasalar oluşturulmasını sağlar. Ancak yasa koyucu olarak yurttaş aynı zamanda bu yasalara uyması gereken bir uyruktur. Devlet ile halkı arasındaki iletişimi sağlayan, özgürlük ve eşitliği gözeten, genel istence uygun yasalardır. Rousseau'nun toplumsal sözleşmenin temel koşulu olarak ortaya koyduğu genel istemenin kararları olarak yasaların niteliği ile Kant'ın ahlak yasası arasında paralellik kurulabilir. Çünkü her iki yasa da pratik alanda bireylere özgürce eyleme olanağı sağlamaktadır. Kant'ın ahlak yasası, “yaşayan, eyleyen kişiyi, insanlık topluluğuna sokan, ancak o topluluğun bir üyesi olmasıyla özgür kılan, ancak *bütün* insanlar için, onlarla *birlikte* gerçekleştirilebilecek bir yasadır” (Aruoba, 1988:102). Benzer olarak Rousseau açısından, doğal durumda negatif anlamda bir özgürlüğe sahip insan, genel istemeye uygun yasalar aracılığıyla pozitif anlamda bir özgürlüğe –ahlaksal özgürlüğe– sahip olmaktadır. Kısaca her iki filozof da insanın “kendi kendinin efendisi olma olanağına sahip olduğu”nu işaret etmektedirler.

3. Sonuç

Çalışmanın giriş bölümünde, isteme kavramının felsefe tarihinde terimsel ve anlamsal değişim sürecine kısaca değinilmektedir. Terimsel anlamda isteme kavramının, bazen aynı bazen benzer bazen de tamamen farklı anlamlara gelecek şekilde, farklı köklerden türetilmiş sözcükler olarak kullanıldığı görülmüştür. Bu kullanım tarzlarına örnek olarak Aristoteles ve Platon'un kullandığı *boulêsis* sözcüğü, Plotinus'un kullandığı *boulêthênai* sözcüğü, Eski ve Yeni Ahit'te kullanılan *thelein*, *thelema* ve *thêlesis*

sözcükleri, Augustins'un kullandığı *voluntas* sözcüğü, Kant'ın ve genel olarak modern batı felsefesinin kullandığı *will* ve *volition* sözcükleri verilebilir.

Genel olarak bakıldığında Platon ve Aristoteles'ten sonra isteme terimi değişmiş olsa da anlam bakımından radikal bir değişiklik olmamıştır. İsteme, bazen duyumsallığa ilişkin, arzu ve iştaha yakın bir anlamda, bazen eylemek söz konusu olunca akıl kadar olmazsa olmaz bir yeti olarak ele alınmıştır. İnsan eylemlerinin doğasına ilişkin araştırmalarda isteme yetisi ya da gücü, akıl ile ilişkilendirilmiştir. Bu noktada isteme ya aklın alt bir yetisi olarak, ya da aklın güdümünde olan bir yeti olarak ele alınmıştır. İsteme ile aklın ilişkisinin incelenmesi, eylem öncesini kapsayan karar alma veya tercihte bulunma durumlarının incelenmesini gerektirmiştir. Bu durumda araştırmacıların karşısına çıkan soru insanın seçimde bulunmakta özgür olup olmadığı sorusudur. Öte yandan bireysel karar alma mekanizmasıyla ilişkilendirilen istemenin, toplumsal akıl ve toplumsal kurallar ile ilişkisi incelenmiştir. Dolayısıyla özel isteme ve genel isteme arasındaki ilişki siyaset felsefesinin konularından biri haline gelmiştir. Bunların dışında isteme kavramının, örneğin Schopenhauer'de, bir sanat eserinin ortaya çıkışındaki katkısı dikkate alınmıştır.

Çalışmanın giriş bölümünde kısaca bu noktalara değinilmiştir. Çalışmanın bundan sonraki bölümlerinde, isteme kavramının iki özel anlamı üzerinde duran Kant ve Nietzsche'nin isteme kavramına felsefelerinde nasıl bir pay verdiklerine değinilecektir.

II. KANT'TA İSTEME KAVRAMI

II.1.Giriş

Kant'ın etiğinin kavramları neredeyse, bütün etik tarihinin bileşenlerini içerir; iyi-kötü, erdem, mutluluk, akıl-duyu-duygu, özgürlük, ödev, tanrı, ruh, yükümlülük, olan-olması gereken, arzu ve isteme. Bu bileşenlerin her biri üzerine defalarca tartışılmıştır ve 'etik'in dinamik yapısı göz önünde bulundurulduğunda, tartışılmaya devam edilecek gibi görünmektedir. Bu çalışmada Kant etiğinin bu bileşenlerinden, nirengi noktası olduğunu düşündüğümüz, isteme kavramı ele alınacaktır. Bu anlamda, temel sorumuz istemenin var olup olmadığına yönelik değil, istemenin ne olduğuna yöneliktir. Çünkü bir şeyin varlığı ya da yokluğuna ilişkin soru bilgisel bir cevap talep etmez (Kuçuradi, 1988:2) ve araştırmanın sonu bir sanı, kanı veya inançta son bulur. Oysa bir şeyin ne olduğuna ilişkin soru, o şeyin kavramsal düzlemde, hem kendi bileşenleriyle hem de ilişkide olduğu diğer kavramlarla bir arada ele alınmasını gerektirdiğinden, araştırma öncelikle bilgisel düzeyde gerçekleştirilir. Bu çalışmada bu ayırım noktası özellikle göz önünde bulundurulacaktır.

Çalışmanın bu alt-giriş bölümünde Kant'ın isteme kavramını kurgularken hangi kaynaklardan beslendiğine kısaca değinilecektir. İlk olarak önemle üzerinde durulması gereken kişi David Hume'dur. Çünkü Kant'ın kurgusu açısından kendisini dogmatik uykusundan uyandırdığını dile getirdiği D. Hume; Kant'a pratik alanda da ilham kaynağı olmuştur. D. Hume'un teorik bakımdan nedenselliği, nesnelerin bir aradalığına ve bunları gözlemleyen akıl sahibi insanın kavrama biçimine, yani alışkanlığa indirgemesini eleştiren Kant, bu olumsuzlamadan olumlu anlamda teorik felsefesinin önemli bir bileşeni olan, anlama yetisinin kategorilerinden, nedensellik kategorisine ulaşır. Benzer biçimde Hume'un özgürlük ve isteme arasında kurduğu bağlantı da Kant'a esin kaynağı olmuştur. Hume'a göre "hürriyetten sadece istemin belirlemelerine göre eyleyip eylememe gücünü

anlayabiliriz yani hareketsiz durmayı seçersek hareketsiz durabiliriz, harekete geçmeyi seçersek, yine, harekete geçebiliriz” (Hume, 1976:78). Gerçi Hume’un bu alıntısının ikinci kısmı Kant için negatif özgürlük anlamı taşır ama istemenin belirlenmesine göre eylemde bulunmayı özgürlükle ilişkilendirmesi, Kant’ın gerçekten ihtiyaç duyduğu bağı ona sağlar ve deyim yerindeyse onu ikinci kez dogmatik uykusundan uyandırır.

Ayrıca Hume’un “zorunluluğu” ifade ettiğini düşündüğü, istemenin ilkesiz eylemesinin olumsuzlanması, Kant’a istemenin bir şey tarafından belirlenmesi gerektiği fikrine de yardımcı olmuştur. Hume’a göre “Birçok durumda eylemlerimizin istemimize bağlı olduğunu duyarız, istemin kendisinin ise hiçbir şeye bağlı olmadığını duyduğumuzu hayal ederiz; çünkü bunu yadsıyarak bir denemeye giriştiğimizde, istemememizin her yana kolaylıkla gidebileceğini duyarız” (Hume, 1976:77-Dipnot). Buna göre “istediğimi yapabilirim” önermesinin, içimizdeki boş bir hayalden ibaret olduğu dile getirilebilir. Başka bir ifadeyle, “belirlenmemiş isteme” kavramı, boş bir kavramdır. Kantçı açıdan bu ifade, istemenin ahlak yasası tarafından zorunlulukla belirlenmesi gerekliliğine paralellik gösterir. Ancak Hume’un “aklın tek başına hiçbir zaman istemenin herhangi bir eylemine güdü oluşturamayacağı” ve “aklın hiçbir zaman istemenin yönlendirmesine göre tutkuya karşı koyamayacağı” iddiaları göz önüne alındığında isteme ve aklın birbirlerini etkileyemeyecek şekilde ayrı oldukları söylenebilir (Hume, 2006:60).

Kant için ilkin eylemlerin belirleyicisi olarak istemenin gösterilmesi, ikinci olarak belirlenimsiz istemenin olumsuzlanmasıyla, istemenin belirlenmesi gerekliliği ortaya çıkar. Eğer Kant’ın, akıl sahibi insanda ‘moral bilincin’ varoluşuna kesin gözle baktığı söylenebilirse (MacIntyre, 2001:218); istemenin belirlenmesi, moral bilinç açısından dolaylı bir gereklilik doğurur. Kant’a göre hem ahlaki koşulları gerçekleştiren tarzda eylemde bulunmak hem de eylem tarzının özgürlükle örtüşmesi isteniyorsa,

istemenin belirlenmesi bir dış neden kaynaklı olmamalıdır. Çünkü ahlaklılık ya da bu ahlaklılığın insandaki bilgisel yansıması olarak moral bilinç hiçbir şekilde şansa ya da rastlantısallığa bırakılmamalıdır. Nedir bu dış etkenler? Kant bu dış etkenlerin içine, insanın kendi kendisini belirlemesini engelleyeceğini düşündüğü bütün duyuşsal eğilimleri –ve hatta duyuşsal bir anlam ifade etmese de tanrıyı bile– koyar.

Temel eğilimlerden haz ve acı, zorunlu ahlaki ilkeler ve yasalar arayan ahlak filozofları için genellikle dışarıda bırakılması gereken öğeler olarak gösterilmiştir. Aristoteles'e göre "her duyuma göre bir haz var; aynı şekilde her düşünme gücüne, her 'teori'ye ilişkin bir haz" (Aristoteles, 2007: 200). Benzer şekilde Augustinus'a göre de isteme "dışsal faktörler tarafından belirlenmez... [çünkü] eğer kontrolümüz dışındaki dış güçler belirli bir yönde davranmayı seçmemize neden olsalardı, o şekilde eylemek için mecbur kalırdık" (Augustine, 1993:XII). Bir başka deyişle, istememizin dışarıdan belirlendiğini kabul etmek, eylemlerimizin sorumluluğunu dışarıya atfetmek anlamına gelir. Kant da benzer bir düşünce çizgisini "otonomi" kavramıyla takip eder. Buna göre duyuşlar dünyasının üyesi olarak insan, kendi kendini belirlemekten yoksundur, çünkü doğa nedenselliği onu bu alanda sınırlar. Ama ahlaksal bilinç sahibi varlık olarak insan, "doğal olan' denen şeyi isteyip istemediğine karar verebilir" (Pieper, 1999:139).

Böylelikle insanın istemesi, ahlaki özgürlüğe bağlanır. İstemenin belirlenmesi konusunda duyuşsal olan her şey dışarıda bırakıldıktan ve özgürlüğün nesnel gerçekliği sağlandıktan sonra, geriye belirlenim yapabilecek tek olasılık kalır: akıl. Akıl, ahlak yasası aracılığıyla istemeyi belirler. Kant'ı felsefe alanında eşsiz yapan özelliklerden biri burada saklıdır. Kant için, aklın ahlak yasası aracılığıyla istemeyi belirlemesinin asıl anlamı, akıl sahibi varlığın kendi kendini belirlemesidir, eş deyişle, "yasa koyucu" olmasıdır. Kant varlıklar içinde sadece akıl sahibi insanın böyle bir özelliğe sahip olduğunu düşündüğü için

“Aydınlanma Nedir?” makalesinin girişinde, “Sapere aude!²¹ Aklını kendin kullanma cesaretini göster” (Bozkurt, 2005:263) ifadesini kullanır. Felsefe tarihinde Sokrates için “gerçek öz” veya Platon ve Aristoteles için “nous” [akıl] kavramları, Kant’ın saf pratik olarak belirlediği akıl ile kısmen aynı işlevi görür. Buna göre yukarıdaki kavramların ortak özellikleri, içlerinde iyi ve kötüyü birbirinden ayıran bir “kavrayış yeteneğine” ve hazza dayalı eylem biçimlerini bastırmaya yarayan “isteme yeteneğine” sahip olmalarıdır (Conford, 2003:56)²². Dolayısıyla bir eylemin ahlaki olması veya genel olarak “ahlaklılık” kavramının ortaya çıkışı, saf pratik aklın ve saf istemenin birlikte çalışmasının ürünleridir. Kısaca “ahlaklılık, belirli bir özellik taşıyan bir istemeye sahip olmaktır. Ahlaklılık “iyi”yi istemektir” (Çakmak, 2005:238).

Kant’ın ahlaklılığın koşulu olarak belirlediği “iyi isteme” kavramındaki “iyi” nasıl bir niteliğe sahiptir? Ona göre maksimler söz konusu olunca iyi iki anlamlıdır; “kendi başına iyi” ve “başka bir şey için iyi” (Kant, 1999:66). Saf istemenin nesnesi olabilecek iyi, “kendi başına iyi”dir. Buradaki ayrımın bir benzeri Aristoteles’te de bulunmaktadır:

“Kendileri için arananlara ve sevilenlere bir türe göre iyi denir; bunları meydana getirenlere veya bir şekilde koruyanlara... [da] başka bir anlamda iyi denir. Açıktır ki, iyi olanlara iki anlamda iyi denmiş oluyor: Bazılarının kendilerine bazılarına da bunlardan ötürü deniyor (Aristoteles, 2007:15).

Sonuç olarak Kant, iyi, nedensellik, isteme, kendinde-şey, özgürlük gibi ahlak metafiziğine ilişkin kavramları kurarken, köklü bir gelenekten faydalanmıştır. Ama onun başarısı, bu ahlak metafiziği kavramlarını, eleştiri süzgecinden geçirmek ve tutarlı bir şekilde sistemine eklemektir. Kant’ın bu yöntemi ona hem geçmişin metafizik kalıntılarını ortadan kaldırmanın yolunu ama aynı zamanda ahlak alanında metafiziğin nasıl olanaklı

²¹ “Bilmek ve tanımak yürekliliğini göster!” (Bozkurt, 2005:263-Dipnot)

²² Benzerlik Kant’ın “isteme, eğilimlerden bağımsız olarak ancak aklın pratik bakımdan zorunlu, yani iyi olduğunu bildiği şeyi seçme yetisidir” (Kant, 2009:29) ifadesi dikkate alınırsa daha belirginleşir.

olduğunun yolunu açmaktadır. Çalışmanın bundan sonraki bölümünde, Kant'ın bu ayıklama ve anlaşılır kılma çabasının bir ürünü olarak ahlak metafiziğine ve onun bileşenlerine değinilecektir.

II.2. Ahlak Metafiziği

Kant, felsefe dünyasını oluştururken kullandığı kavramların hiçbirinin karanlıkta kalmasına izin vermemek adına, hepsinin tanımlarını yeri geldiğinde detaylı bir şekilde vermiştir. Bu bakımdan ilkin Antik Yunan'dan beri felsefeye ilişkin yapılan ayrımı en genel çerçeve olarak ele alır. Bu ayrıma göre felsefe üç bölümden oluşur; fizik, etik ve mantık²³. Felsefenin bütününi oluşturan bu üç alan, biçim ve içerik bakımından birbirlerinden ayrılmaktadırlar; mantık biçimsel akıl bilgisi alanını, fizik ve etik ise içerikli akıl bilgisi alanını oluşturur. Yapılan ayrıma göre mantık, düşünmenin biçimsel koşullarıyla; fizik, doğa yasaları ve bu yasalara bağlı nesnelere; etik ise özgürlüğün yasaları ve bu yasaların bağlı olduğu nesnelere ilişkilidir (Kant, 2009:2).

Kant, mantık, etik ve fiziği biçimsel veya içerikli olmasına göre değerlendirdikten sonra, bu üç alanın deneyle bağının olup olmamasını ele alır. Ona göre mantık deneye ilişkin değildir, çünkü aksi durumda düşüncede geçerli bir kurallar bütününden söz etmek mümkün olmayacaktı. Fiziğin ise deneysel kısmı olabilir, çünkü doğa yasaları deneysel alanı belirler, bir başka deyişle doğada her şey doğa yasalarına göre olup biter. İçerikli felsefesinin ikinci kısmı olan etik de fizik gibi deneysel kısma sahip olabilir, çünkü Kant'a göre nasıl fizik, bir deney nesnesi olarak doğanın yasaları hakkında belirlemeler yapıyorsa, ahlak da doğaca uyarılan insan istemesinin yasaları hakkında

²³ Bu bölüm bilgiye ilişkin epistemolojik alandır.

belirlemeler yapar (Kant, 2009:2). Ancak fizik, yolunu “zorunluluk” kipine göre açarken, ahlak yolunu “gereklilik” kipine göre açar.

Kant felsefenin bu üç alanını içerikli ya da biçimsel olmasına, deneysel içeriğe sahip olup olmamasına ve onların apriori ilkelerden çıkıp çıkmamasına göre değerlendirir. Buna göre yukarıda da dile getirildiği şekliyle mantık, ilkelerini deneyde bulmaz, dolayısıyla saf felsefenin biçimsel kısmını oluşturur. Fizik, deneysel dünya nesnelere belirlemesinden dolayı deneysel bir yana sahiptir, öte yandan bu belirlemeyi apriori kurallar ışığında yaptığı için akılsal bir yana da sahiptir. Bu saf felsefenin “doğa metafiziği” kısmını oluşturur. Kant’a göre etiğin de fizik gibi ikili bir yanı vardır. O, etiğin deneysel kısmını “Pratik Antropoloji” (*praktische Anthropologie*), akılsal kısmını ise “Ahlak” (*Moral*) olarak adlandırır (Kant, 2009:3). Bu iki kısım arasındaki temel fark şudur: pratik antropolojide insanın ruhsal yapısı kurallar altında toplanabilir ama hiçbir zaman ilkeler altında toplanamaz. Dolayısıyla bu açıklama tarzında eylem ancak rastlantısal biçimde ahlaksallık niteliği kazanabilir. Çünkü ruhsal yapının uyarılması kişinin kendinden kaynaklanabileceği gibi dışarıdaki bir nesneden de kaynaklanabilir. Bu durumda kişi, eylemlerinin belirleyicisi olmaktan çıkar; nesne onun eyleminin belirleyicisi olur ki, eylem ve belirleyicisi arasında kurulan bu denklem ancak deney önermeleri kurmaya, yani en fazla maksimler oluşturmaya yarar. Bir ilke oluşturmanın temel kuralı olan zorunluluğu, deney önermesinden (*ex pumice aquam*)²⁴ çıkarmaya çalışmak ise çelişme yaratır (Kant, 1999:13). Oysa ahlak kavramları hem ilkeler altında toplanır hem de zorunluluğa sahiptir, çünkü bu kavramların yeri ve kaynağı apriori olarak akıldır (Kant, 2009:27). Yukarıda fizik ve ahlak arasında ayırım yaparken; fiziğin zorunluluk kipiyle, ahlakın ise gereklilik kipiyle yol aldığından dile getirilmesi, burada ise ahlak kavramlarının

²⁴ Kant burada, deney önermesinden zorunluluk çıkarmayı beklemekle, Plautus’un (Persa, i.i. 14) “sünger taşından su” çıkartma deyimini arasında benzetme yapar.

zorunluluk içerdiğinin dile getirilmesi ilk bakışta bir çelişki olduğu kanısı uyandırabilir. Ancak Kant, ahlak ilkelerinde içerilen gerekliliği, “bir şeyi yasa gereği kabul etme gereksinimi” olarak ele alır (Kant, 1999:5). Bir önermenin yasa niteliği taşıması zorunlu olmasını ve üstünde herhangi başka bir yasa olmamasını gerektirir. Ahlak kavramları bu zorunlu yasa altında iş görme gereksinimi duydukları için, zorunluluk taşırlar.

Kant’ı kavram analizlerini bu denli rafineleştirmeye götüren kaygı iki şekilde ele alınabilir. Birincisi ahlak felsefesini oluşturma yolunda sağlam bir çıkış noktası belirlemek; ikincisi ise ahlaka ilişkin düşüncelerin görelilik-rastlantısallık zemininde kaymalarını engellemektir. Ona göre etiğin “Pratik Antropoloji” kısmı ne sağlam bir çıkış noktası sağlamaktadır ne de (deneysel bir kökene sahip olmasından dolayı) görelilik-rastlantısallık zemininden kurtulabilmektedir. Bu bakımdan etiğe ilişkin yapılması gereken, ahlak metafiziğine ilişkin kısmın pratik antropolojik kısımdan soyutlanarak ele alınmasıdır. Çünkü “herkesin kabul etmesi gerekir ki, bir yasa ahlak yasası olacaksa, yani bir yükümlülük nedeni olacaksa mutlak zorunluluk taşımalıdır” (Kant, 2009:4). Ahlakın, pratik antropolojiden soyutlanmasıyla, mutlak zorunluluğu, “insanın doğasında” ya da “içinde bulunduğu koşullarda” arama zemini de ortadan kalkacaktır; onun yerini –eş deyişle araştırmanın yönünü– apriori saf akıl kavramları alacaktır. Bu yönelim ahlak metafiziğinin çıkış noktasında ikili bir yol olduğunu gösterir; ilki deneysel olan “pratik kural” (*praktische Regel*) ikincisi ise apriori olan “ahlak yasası”²⁵.

Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ahlak yasasına detaylı bir biçimde değinilecektir ancak burada onu kavramaya hazırlık amacıyla maksimin ne olduğuna değinmek yerinde olabilir. Kısaca “maksim, eylemde bulunmanın öznel ilkesidir ve nesnel ilkeden, yani pratik yasadan ayırt edilmelidir” (Kant, 2009:37-Dipnot), çünkü öznel ilke

²⁵ Bu fikir Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’nin “Kanon” bölümünde geliştirdiği bir fikirdir.

olması onun, sadece eyleyenin istemesini belirlediği anlamına gelir. Öyleyse pratik kural *bir* akıl sahibi insanın istemesini belirler ve öznelikle taşır ama ahlak yasası *her* akıl sahibi varlığın istemesini belirleyecek niteliktedir ve nesnellik-zorunluluk taşımaktadır (Kant, 1999:21). Öte yandan Kant'a göre maksim, pratik aklın bir ürünüdür ama saf aklın ürünü olarak istemeyi belirlemediğinde yasa niteliğini taşıyamaz. Bu koşulu daha iyi anlamak için Kant'ın Pratik Aklın Eleştirisi'nde kanıtlamaya çalıştığı birinci önermeyi dikkate almak yerinde olur: "Arzulama yetisinin bir nesnesini (içeriğini), istemeyi belirleyen neden olarak varsayan bütün pratik ilkeler, istisnasız olarak deneyseldirler ve pratik yasalar sağlayamazlar" (Kant, 1999:23). Bu önermeye göre aklın bir ilkesi olarak maksimimi, arzulama yetisinin nesnesinin içeriği, yani haz ve acı belirliyorsa, maksimim yasa niteliği kazanamaz. Çünkü bu ilkin maksimimin deneysel olarak belirlendiğini gösterir. İkinci olarak, kişisel tercihimin haz mı yoksa acı mı getireceği bilinemez (Kant, 1999:24). Son olarak haz ve acı tarafından belirlenmiş bir kuralın herkes için geçerli olmasını beklemek çelişkilere neden olur. Öyleyse sadece akıl tarafından belirlenmeyen maksimler, yasa olmanın üç kuralını; apriori bilinme, eylemi amaç edinme ve her akıl sahibi varlık için geçerli olma görevlerini yerine getiremedikleri için yasa niteliği kazanamazlar.

Kanıtlanacak ikinci önermeye baktığımızda, birinci önermeye bağlı olarak, maksimler hakkında bilgi elde edebiliriz: "Bütün içerikli pratik ilkeler, ilke olarak bir ve aynı türdendir ve ben-sevgisi ya da kişinin kendi mutluluğu genel ilkesinin altına girer" (Kant, 1999:24). Ben-sevgisi ve maksim arasındaki ilişkiye daha sonra değinilecektir ama burada kısaca söz etmek gerekirse; Kant'a göre eğer maksimim sadece akıl tarafından değil, nesnenin içeriği yani haz ve acı tarafından belirleniyorsa, ilkemin içeriğini mutluluk oluşturuyor demektir. Birinci önermede olduğu gibi, bu önermede de, içerikli özne ilke – mutluluğun deneysel bir dayanak olması, her insanda farklılık göstermesi ve eylemi değil

eylemin sonuçta getireceği haz ve acıyı hedeflemesi nedeniyle– yasa²⁶ niteliği taşıyamaz. Sonuç olarak, bir dış nesneden sadece kendi istememizi belirleyecek öznel ilkeler –içerikli ilkeler– elde edebiliriz, çünkü isteme ve nesne arasındaki ilgi rastlantısal olacağından ilke bir yasa olamaz, maksim olabilir. Ancak bunları her akıl sahibi varlığın istemesi için geçerli kılamayız, yani nesnel pratik bir ilke haline getiremeyiz. Kant, hiçbir zaman yasa olamayan, hep kişiye ait, o kişi için geçerli olabilecek, böylesi ilkeleri açıklayarak göreceliğin temellerini aydınlatmaktadır.

Kant böylelikle ahlak hakkındaki metafiziğinin araştırma yönünü belirler: insan aklında bulunan pratik ilkelerin kaynağını araştırmak, yani pratik aklın bir eleştirisini yapmak.²⁷ Bir başka deyişle ahlak hakkındaki metafizik araştırma, “pratik aklın olanaklılığının, kapsamının ve sınırlarının ilkelerini, insanın doğal yapısıyla özel bir bağlantı kurmaksızın, eksiksiz olarak vermek[ten]” (Kant, 1999:9) ve “ahlaklılığın en yüksek ilkesinin aranıp bulunmasından ve saptanmasından öte bir şey değildir” (Kant, 2009:7). Kant’a göre bu tür bir araştırmanın hedefini ise olanaklı saf istemenin idesi ve ilkelerinin araştırılması oluşturur.

II.2.1. Mutluluk – Ben Sevgisi

Yukarıda da değinildiği gibi Kant’ın pratik bir yeti olarak akli eleştirmekteki amacı saf istemeyi ve pratik aklın ilkelerini tartışmaya yer bırakmayacak şekilde ortaya çıkarmaktır. Bu amaçla yöntemi, öncelikle istemenin yanlış ilişkiler içine sokulduğu kavramsal düzlemleri elemek olacaktır. Bu amaçla o ilk olarak istemeyi haz, acı veya mutluluk ile ilişkilendiren düşünme biçimlerini eleştirir.

²⁶ İsteme ve nesne arasındaki ilişki öznel nitelik taşıdığında, rastlantısal olacaktır. Oysa yasanın en temel koşulu, nesnel ve genel-geçer olmasıdır.

²⁷ “Kant neden ahlak metafiziği alanında araştırmasını saf pratik akla değil de, pratik aklın incelenmesine ayırıyor ?” sorusuna; pratik akli eleştirmekle, saf pratik aklın kendisine yöneltilen sorulara da cevap bulunabileceğini dile getirir (Kant, 1999: 3).

Kant'a göre mutluluk (*Glückseligkeit*) "... akıl sahibi bir varlığın, yaşamı boyunca varlığına eşlik eden, yaşamından hoşnut olmanın bilincidir ve bunu kişisel tercihi belirleyen en yüksek neden yapma ilkesi, ben-sevgisi ilkesidir (*das prinzip der Selbstliebe*)" (Kant, 1999:25). Buna göre özne ve "gerçekliği arzu edilen bir nesne" (Kant, 1999:23) arasındaki ilişkiden çıkarılacak bütün içerikli ilkeler mutluluk ya da ben-sevgisi altında toplanırlar²⁸. Çünkü burada eylem, kendi başına bir eylem olarak değil, başka bir amaç –haz ya da acı getirebilecek bir sonuç, yani mutluluk- için araç olarak görülmektedir. Mutluluğu amaç edinen bütün eylemler, arzulama yetisinin nesnesinin (içeriğinin) istemeyi belirlemesiyle ortaya çıkar. Bir başka deyişle, bu durumda "isteme kendini eylemin tasarımıyla belirlemez, eylemin isteme üzerindeki beklenen etkinin güdüsüyle belirler; başka bir şeyi istediğim için bir şey yapmalıyım" güdüsüyle eylemde bulunur (Kant, 2009:62).

Kant bu noktada, duyumlama yetisi ve akıl tarafından belirlenme ayırımına uygun olarak, aşağı arzulama yetisi (*unteren Begehrungsvermögen*) ve yüksek arzulama yetisi (*oberen Begehrungsvermögen*) arasında bir ayırım yapmaktadır. Bu iki arzulama yetisinin birbirinden ayrıldığı üç önemli nokta vardır. İlki, aşağı arzulama yetisi tutkularca –duyumlama yetisi tarafından– belirlenen istemeyi içerirken, yüksek arzulama yetisi akıl tarafından belirlenen istemeyi içermektedir. İkinci olarak aşağı arzulama yetisi, içerikli pratik ilkeler sağlarken, yüksek arzulama yetisi biçimsel yasalar sağlar. Son olarak aşağı arzulama yetisi, gerçekleşmesi beklenen nesne tarafından belirlenir, oysa yüksek arzulama yetisi, yasa koyucudur, yani nesneyi belirlemektedir. Aşağı arzulama yetisinin istemeyi belirleyen pratik ilkelerinin hepsi deneyseldir ve değerini tasarımın gerçekleşmesiyle ortaya çıkan hazda ya da gerçekleşmemesiyle ortaya çıkan acıda bulur (Kant, 1999:23–24).

²⁸ Kant Pratik Aklın Eleştirisi'nde kanıtlamaya çalıştığı ilk iki önermenin açıklaması buradan itibaren başlar.

Dolayısıyla bu pratik ilke maksim görevini görebilir ama pratik yasa sağlayamaz. Çünkü pratik kuralların içerikleri hep öznel koşullar taşır ve akıl sahibi varlık için koşullu genel geçerlikler sağlar. Oysa Kant'ın yüksek bir arzulama yetisi olarak adlandırdığı “*saf pratik akıl*”, arzulama yetisinin içeriği olan hoşlanma veya hoşlanmamayı ve bunların belirlediği eylemde sonuç olarak ortaya çıkabilecek mutluluğu hesaba katmadan, istemeyi doğrudan, salt biçim olan pratik kuralla belirler (Kant, 1999:28).

Yukarıdaki karşı çıkışlarına ek olarak Kant, eylemin amaca uygunluğunun ve başarısının sağladığı mutluluk ile istemenin ilişkilendirilmesi eleştirir. Çünkü Kant saf pratik aklı, ya da saf istemeyi, mutluluğu hedefleyen bir güdü olarak görmez. Ona göre insanın varlıksal ödevi mutluluk olsaydı, doğa insana bu alanda akıl yerine içgüdü verirdi (Kant, 2009:10). Çünkü içgüdüye uygun bir eylem şeması, genellik gösteren kurallardan – maksimlerden- ibarettir ve ancak rastlantısal olarak, beklentinin gerçekleşip gerçekleşmemesine göre, mutluluğu ortaya çıkarabilir; böylesine bir belirlenme de evrensel kurallar (yasa) sağlayamadığı için akıl sahibi varlık olarak insanın ayırıcı özelliği olamaz (Kant, 1999:41–42). Dolayısıyla aklın hedefi istemeyi mutluluğu amaçlayacak şekilde belirlemek değil, istemeyi kendi başına iyi bir isteme olarak ortaya çıkarmaktır. Yani mutluluğun istemenin nedeni olduğu durum, Kant'a göre, ahlaklılığın tam tersidir (Kant, 1999: 40). Çünkü mutluluk pratik akıldan çok zekâyâ²⁹ ilişkindir ve salık verir, oysa ahlak yasası tarafından belirlenmiş bir isteme pratik akla ilişkindir ve buyurur (Kant, 1999:42). Kant açısından, saf pratik aklın analitiğinin ilk ve en önemli görevi de, tümü deneysel ilkelerden oluşan mutluluk öğretisi ve en küçük deneysel ögenin karışmamış olduğu ahlak öğretisinin birbirinden ayırıt edilmesidir (Kant, 1999:101).

²⁹ Zeka, Almancada “klugheit” kelimesine karşılık gelir ve aynı zamanda “kurnazlık” ve “açıkgözlülük” anlamı da vardır. Kant Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi (2009) kitabının 32. sayfasının dipnotunda bu anlamlara dikkat çeker.

İstemenin belirleyicileri olarak ahlak yasası ve mutluluk arasında çizilen bu sınır, Kant'a göre, mutluluk isteminin tamamen yadsınması anlamına gelmez (Kant, 1999:102). Örneğin kendi mutluluğunu gerçekleştirmeyi maksim edinmiş biri, mutluluğunda başkalarının da mutluluğunu kapsayabiliyorsa, nesnel pratik bir yasa elde etmiş olur (Kant, 1999:40). Doğru eylem söz konusu olduğunda mutluluk ne istemeyi belirleyen neden olarak ne de eylemin amacı olarak ele alınabilir. Mutluluğun sadece ahlak yasası tarafından belirlenmiş bir istemeyle hareket etmenin yarattığı bir duygu olarak ortaya çıktığı düşünülmelidir: “saf pratik aklın istediği, kişinin mutluluk isteminden vazgeçmesi değil, yalnızca ödev söz konusu olduğu zaman [ahlak yasasına göre eylemde bulunmak söz konusu olduğunda] mutluluğu hiç hesaba katmamasıdır” (Kant, 1999:102). Çünkü kendi başına iyi bir isteme, mutluluk isteminin de koşuludur (Kant, 2009:11). Kısaca bir eylemin ahlaksal nitelik taşıması isteniyorsa, mutluluk belirleyici bir neden olarak dikkate alınamaz. Ama mutluluk, ‘akıl sahibi bir varlığın, yaşamı boyunca varlığına eşlik eden, yaşamından hoşnut olmanın bilinci ise’ ve insan ahlak yasasına uygun davranmakla dolaylı olarak mutlu olabiliyorsa, bu ahlaklılığa uygun olan mutluluğa layık³⁰ olmaya çalışmak ahlaksal bir ödevdir.

II.2.2. Ödev

Kant'a göre aklın amacı kendi başına iyi bir istemeyi ortaya çıkarmak ise çözülmesi gereken ilk soru; “kendi başına iyi bir isteme nasıl ortaya çıkarılabilir” sorusudur. Burada onun “ödev” (*der Pflicht*) kavramını ele almak gerekmektedir, ödev kavramı istemenin yasayla ilgisini açığa çıkarır. Daha önceki bölümlerde de değinildiği gibi, ahlaksallığı sağlamanın temel koşullarından birisi, istemenin ahlak yasası dışında

³⁰ “Bir kimsenin bir şeye sahip olması ya da bir durumda olması en yüksek iyiyle uyduğu zaman, bu kimse o şeye sahip olmaya ya da o durumda olmaya layıktır” (Kant, 1999: 141).

hiçbir dış belirleyici tarafından belirlenmemesidir. Ancak insan akıl sahibi bir varlık olduğu kadar aynı zamanda eğilimleri tarafından da belirlenmeye zorlanan bir varlıktır. Dolayısıyla insan eylemleri iki belirlenim odağı tarafından zorlanır. Bunlardan ilki Kant'a göre kişisel tercihin yaderkliğini ifade eden eğilimlerce belirlenen bir istemedir:

“İstemenin özerkliği (*Die Autonomie des Willens*) bütün ahlak yasalarının ve bu yasalara uygun ödevlerin tek ilkesidir. Buna karşılık kişisel tercihin yaderkliği (*Heteronimie der Willkür*) herhangi bir yükümlülüğün temeli olmadığı gibi, üstelik böyle bir yükümlülük ilkesine ve istemenin ahlaklılığına karşıdır. Ahlaklılığın tek ilkesi, yasanın her türlü içerikten (yani arzu edilen nesneden) bağımsız olmasından ve yine de kişisel tercihin sırf, bir maksimin alabileceği genel bir yasa koyucu biçim tarafından belirlenmesinden ibarettir. Bu bağımsızlık ise negatif anlamda özgürlüktür, oysa saf olarak pratik aklın bu kendi kendine yasa koyması, pozitif anlamda özgürlüktür. Böylece ahlak yasası saf pratik aklın özerkliğinden, yani özgürlüğün özerkliğinden başka bir şey ifade etmez. Bu özgürlüğün kendisi bütün maksimlerin biçimsel koşuludur ve maksimler ancak bu koşula bağlı olduklarında, en yüksek pratik yasaya uyuşabilirler. Yasayla ilgili bir arzunun nesnesinden başka bir şey olmayan istemenin içeriği, pratik yasanın içine bu yasanın olanağının koşulu olarak girerse, bunun sonucu kişisel tercihin yaderkliğidir; yani herhangi bir itilim ya da eğilimin peşinden gitme konusunda doğa yasasına bağlılıktır. Bu durumda isteme kendine yasa koyamaz, tutku yasalarının nasıl akılcıca izleneceği üzerine bir buyurtu verir; böylece genel yasa koyucu biçimi hiçbir zaman taşıyamayacak olan maksim de, bu şekilde yalnız hiçbir yükümlülük getirmemekle kalmaz, hatta ondan çıkan eylem yasaya uygun olsa bile, saf bir pratik aklın

ilkesine, dolayısıyla da ahlaksal niyete ters düşer” (Kant, 1999:38–39)³¹.

Çünkü eğilimlerce, yani arzulama yetisinin nesnesince belirlenme, akıl sahibi varlığın kendi kendisini belirleme olanağını ortadan kaldırır, doğa yasaları tarafından belirlenmesine neden olur. Oysa akıl sahibi insanın istemesinin ahlak yasasınca belirlenmesi bir özerklik ifadesidir. Çünkü saf pratik akıl, akıl sahibi insanın doğru eylemde bulunmasının önünde duran deneysel nitelikli bütün engelleri bertaraf ederek, kişisel tercihini yasanın biçimiyle belirlenmeye “zor”lar. İşte “istemenin yasayla ilgisi, yükümlülük adı altında bağımsızlıktır ki, bu yalnızca akıl ve onun nesnel yasası tarafından da olsa, bir eyleme “zorlanmayı” belirtir. Bu eyleme de “ödev” denir” (Kant, 1999:37). Ödev kısaca, eğilimlerce oluşturulan öznel nedenleri, bir ‘gerekliklik’ ile nesnel nedene, yani ahlak yasasına uygun hale getirmek için, akıl sahibi varlık olan insanın içinde oluşan düşünsel bir baskıdır. Kant’ın sözcükleriyle dillendirilecek olursa: “Eğilimden gelen bütün belirleme nedenlerinin olanaksız kılınmasıyla, bu yasaya [ahlak yasası] göre nesnel pratik olan eyleme ödev denir. Ödev, eğilimin belirlenmesini olanaksız kıldığı için, kavramı içinde pratik zorlayıcılık (*praktische Nötigung*)... taşır” (Kant, 1999:89).

Kant eylemleri ödev türlerine göre üçe ayırır; “ödeve aykırı” (*pflichtwidrig*), “ödeve uygun” (*pflichtmassig*) ve “ödevden dolayı” (*aus Pflicht*) yapılan eylemler. Ödeve aykırı eylemlerin, kendi başına iyi bir istemeyi ortaya çıkaramayacağı mantıksal bir zorunluluktur, çünkü ödeve aykırı eylemde bulunmak, ahlak yasasına karşı eylemde bulunmaktır. Dolayısıyla bu eylem türü ödeve ilişkin ahlaksal değer araştırmasında dışarıda bırakılır. Çünkü ödeve aykırı eylemler, ödev çatışmasına neden olacağı gibi, ayrıca iyi istemeyi ortaya çıkaracak şekilde bir yasa altında da toplanamazlar. Kant’ın kendi örneğinden yola çıkarsak, bir bakkalın sadece kâr amacıyla müşterisini gerektiğinden

³¹ Alıntıda vurgu amacıyla bazı kelimelerin altı çizilmiştir. Metnin orjnalinde altı çizili kelime yoktur.

fazla para ödemeye zorlaması ödeve aykırı bir eylem biçimidir. Ödeve uygun davranışlar ise rastlantısal bir zemine sahiptir, çünkü bir eğilim tarafından itilerek de yapılabilirler: “ödeve uygun eylemde bulunmuş olma... (yasallık), istemeyi belirleyen nedenler sırf eğilimler olsaydı, yine de olabilirdi” (Kant, 1999:89). Ödeve uygun davranışın iç-değerinin olup-olmadığı problemlili bir durumdur. Çünkü “ahlaksal değer söz konusu olduğunda, sorun olan, gördüğümüz eylemler değil, eylemlerin görmediğimiz iç ilkeleridir (Kant, 2009:23). Bir başka deyişle, bir eylem dışarıdan yasallık taşıyor gibi görünse de, iç ilkelerin işleyişi bakımından çeşitli arzu nesnelere dayanıyor olabilir. Ayrıca Kant’a göre, ödeve uygun ya da yasaya uygun davranış, gerçi bir ‘yasallık’ (*die Legalität*) içerir ama ahlaklılık (*die Moralität*) taşımaz, çünkü ahlaksal değeri için esas olan ahlak yasasının dolaysız olarak istemeyi belirlemesidir (Kant, 1999:79). Yeniden bakkal örneğine dönecek olursak, bakkalın daha fazla kar etmek amacıyla müşterisine iyi davranması, eylemin iyi istemeyi gerçekleştirmekten çok başka duygular tarafından – kâr etme- belirlendiğini gösterir. Dolayısıyla da Kant’a göre deney, hiçbir zaman ödeve uygun olan ve maksimi ahlaksal nedenlere ve ödevin tasarımına dayanan tek bir eylem örneği veremez.

Ahlaksal değer –iyi bir istemenin– ortaya çıkma olanağı ödeve aykırı ve ödeve uygun eylemler aracılığıyla gerçekleştiremezken, ödevden dolayı/ödeve dayalı yapılan eylemler bunu sağlamaktadırlar. Çünkü birinci olarak ahlaksal değer, ödeve aykırı ve ödeve uygun eylemlerde olduğu gibi eğilimden dolayı değil, kendi başına iyiyi gerçekleştirmeyi hedeflediği için ortaya çıkar (Kant, 2009:14). İkinci olarak ödevden dolayı yapılan her eylem, “ahlaksal değerini, onunla ulaşılabilecek amaçta bulmaz, onu yapmaya karar verdikten maksimde bulur; eylemin nesnesinin gerçekleşmesine değil... eylemi oluşturan istemenin yalnızca ilkesine bağlıdır” (Kant, 2009:15). Bir başka deyişle Kant’a göre isteme, biçimsel apriori ilkeleri ve içerikli aposteriori güdüler arasında durur;

ödevden dolayı yapılan eylem herhangi aposteriori bir içeriğe sahip olmadığından dolayı – çünkü o, eğilimlerden etkilenmez veya eylemin getireceği sonucu hedef almaz– istemenin biçimsel ilkesi tarafından belirlenir (Kant, 2009:15). Böylece iyi isteme, eylemek üzere kişiyi belirleyen isteme salt biçim olan bir ilke tarafından belirlendiğinde ortaya çıkar.

Ödevden dolayı yapılan eylem, ilkin herhangi bir eğilimden dolayı olmadığı için yasaya saygıdan dolayı; ikinci olarak aposteriori güdüler tarafında değil ama istemenin biçimsel apriori ilkesi tarafından belirlendiği için zorunlulukla yapılan eylemdir. Öyleyse üçüncü önerme ilk ikisinin sonucu olarak şu biçimi alır: “Ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur” (Kant, 2009:15). Böylece ödevde uygun ve ödevden dolayı eylemler arasındaki fark da ortaya çıkar: “yasaya uygun olan, ama yasa uğruna olup bitmemiş olan her eylem için şu söylenebilir: bu tür bir eylem, yalnızca yasanın sözüne göre ahlakça iyidir; ruhuna (niyetine) (*der Gesinnung*) göre değil” (Kant, 1999:80-Dipnot). Bakkal örneğine döndüğümüzde; eğer bakkal, kar etmek gibi bir amaçla istemesini belirlemiyor ve böyle davranmakla yine de sonunda bir kazanç sağlayacağını düşünmüyor, sadece ahlak yasasına uygun davranmayı tercih ediyorsa, o zaman bakkalın ödevden dolayı veya yasa uğruna eylemde bulunduğu söylenebilir.

II.2.3. Saygı

Kant’ın ödevde ilişkin açıklaması, istemenin nasıl belirlendiğinin bilinmesinin yolunu açar. Ödevden dolayı yapılan eylem, bir yandan eğilimleri bir kenara iterek, bir yandan eylemin ulaşacağı amacı dışarıda bırakarak, bir yandan da yasanın zorlayıcılığını hissettirerek, “isteme”yi belirleyecek şeyi açığa çıkarır; “nesnel olarak yasa, öznel olarak bu yasaya saygı” (Kant, 2009:16). Burada Kant’ın genel olarak ‘saygı’ kavramıyla, özel olarak ‘yasaya saygı’ (*Achtung fürs Gesetz*) kavramıyla ne anlatmak istediğine kısaca

değnilmesi yerinde olabilir. Öncelikle Kant'a göre saygı, herhangi bir nesneye karşı verilen edilgen bir tepki değildir. Bu açıdan korku ve sevgi gibi duygularla saygı arasında niteliksel farklar vardır. Çünkü saygı, 'duyulan' bir duygu değil, aksine aklın bir kavramı aracılığıyla, yani istemenin bir yasa altında olduğu bilinciyle, 'kendi kendine yaşanan', daha doğrusu yaratılan bir duygudur (Kant, 2009:16–17/Dipnot). İkinci olarak korku ve sevgi gibi duygular ve türevleri, herhangi bir şeye karşı; insana, hayvana herhangi bir nesneye karşı oluşabilir, oysa saygı sadece kişilere yöneliktir (Kant, 1999:84). Son olarak, saygı ve diğer 'duyulan' duyguların, ahlak yasasıyla ilişkisi birbirinden farklıdır. Kant açısından eylemlerimizde duygulara belirleyici bir rol vermenin ahlaksallıkla çeliştiği daha önce dile getirilmiştir. Buna paralel olarak ahlak yasası dışında, eğilimlerin istemeyi belirlemesini engellemek, ilk önce negatif anlamda bir duygu açığa çıkarır. Bu negatif duygu 'kendine değer verme'nin ahlak yasası tarafından alt edilmesidir. Ancak eğilimlerin engellenmesi ve istemenin sadece ahlak yasası altında etkide bulunmasının vereceği ahlaksal duygu pozitif anlamda bir duygudur ve adı saygıdır (Kant, 1999:81–82). Bir başka deyişle, eğilimlerin engellenmesi eylemlerimizde yasallığı sağlar ama ahlak yasasının istemeyi koşulsuzca belirlemesi ahlaksallığı dolayısıyla saygıyı ortaya çıkarır. Tek ahlaksal duygu olarak anılabilecek saygı ise herhangi bir duygu gibi bastırılamaz. Kısaca saygı, istemenin yasa altında bulunduğu bilincidir ve bu bilincin pozitif ve negatif etkileri mevcuttur.

Sonuç olarak, Kant'a göre eğer ödev, istemeye buyrulan bir şeyse ve yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğuyorsa, iyi isteme, koşulsuz olarak iyi, ödev uğruna davranmada belirir. Buna göre akıl sahibi insan ahlaki değere sahip eylemlerinde ahlak yasasının zorlayıcılığını, ödev aracılığıyla istemesinde hisseder. "Çünkü bu ödev,

ödev olarak, her deneyden önce, istemeyi apriori nedenlerle belirleyen akıl idesinde bulunur” (Kant, 2009:24).

II.2.4. Buyruk

Kant’ın etiğinde akıl sahibi varlıkların eylemlerinin ahlaksal değeri –iç-değeri– ancak bu eylemlerin kendisine göre yapıldığı bir ilkeye bağlıdır. Ahlaksal değere sahip yasa niteliğindeki bu ilke bir akıl ilkesidir. Ancak insan için belirleyici tek ilke akıl ilkesi değildir. Aynı zamanda doğa ilkeler ve yasaları da vardır. İstemenin doğa ilkeleri veya yasalarıyla belirlenmiş olması katı bir zorunluluğu ifade etmektedir. Buna göre isteme nesne tarafından belirlenmektedir ve bir özgürlük söz konusu değildir. Öte yandan ahlaki alanda akıl sahibi varlık olarak insan, doğa yasalarının katı-belirleyiciliğinin dışına çıkabilmektedir. Kant’ta göre istemenin, nesnenin yapısıyla belirlenmesinden ancak öznel ilkeler elde edilebilmektedir. Oysa akıl sahibi insanın istemesinin, kendi aklının ilkesiyle belirlenmesi ona hem özgürlüğün hem de yasallığın yolunu açmaktadır³². Aklın belirleyiciliği, istemenin belirlenme nedenleriyle ilgilidir. Dolayısıyla akıl sahibi insan istemesini belirlemede, yani şöyle ya da böyle eylemekte özgürdür –negatif anlamda– ama ahlaki değere sahip bir şekilde eylemek için ahlak yasasının belirleyiciliği, onun için bir zorlayıcılığa sahiptir. Kant bu zorlayıcılığı, yani öznenin istemesini ahlak yasasına uygun hale getirme ‘gerek’liliğini, “buyruk” olarak nitelendirmektedir (Kant, 1999:22): “İsteme için zorlayıcı olduğu ölçüde nesnel bir ilkenin tasarımına emir (akıl emri), bu emrin formülüne de buyruk (*Imperativ*) denir” (Kant, 2009:29).

³² “İsteme, akıl sahibi olmaları bakımından, canlı varlıkların bir tür nedenselliğidir ve özgürlük bu nedenselliğin, onu belirleyen yabancı nedenlerden bağımsız olarak etkili olabilme özelliği olur; nasıl ki doğa zorunluluğu, akıl sahibi olmayan bütün varlıkların nedenselliğinin, yabancı nedenlerin etkilemesiyle etkin olmaya belirlenmesi özelliğidir”. (Kant, 2009: 64)

Kant'a göre isteme ve yasa arasındaki bu zorlayıcı ilişkinin gerçekleşmesini buyruk sağlar. Ancak burada, doğa nesnelere ve onların bağlı olduğu doğa yasaları arasında geçen zorunluluk ile isteme ve belirleyicisi olan ahlak yasası arasındaki "gereklilik" in yapıcı birbirinden farklı olduğu belirtilmelidir; öncelikle nesne tarafından belirlenen bir isteme ile öznel ilkeler oluşturulabilir ancak nesnellik sağlanamaz. Öte yandan buyruk, aklın bir ürünü olarak, yasaya uymanın gerekliliği ile nesnellik kazanır: "Bütün buyruklar bir "gerek"le (*Sollen*) dile getirilirler, bununla da aklın nesnel bir yasasının, öznel yapısı bakımından bu yasa tarafından zorunlu olarak belirlenmeyen bir istemeye bağlantısına (bir zorlamaya) işaret ederler" (Kant, 2009:29). Ödevden dolayı ya da yasa uğruna yapılan bütün eylemler, isteme ve yasa arasındaki bu gerekliliği içerirler. Katlanılmaz bir hayat yaşayan kişinin, eğilimlerini dışarıda bırakarak, yaşamı sürdürme gerekliliğini yerine getirmesi, duygudaşlığa bağlı olmadan yapabildiği yerde iyilik yapmak, bu ilişkiye verilebilecek örneklerdir.

II.2.4.1. Koşullu ve Koşulsuz Buyruk

Kant bütün buyrukları akıl sahibi bir varlığın nedenselliğinin koşullarını veya istemeyi belirlemelerine göre "koşullu" (*hypothetisch*) ve "koşulsuz/kesin" (*kategorisch*) olmak üzere ikiye ayırır (Kant, 1999:22). Birinci durumdaki koşullu buyrukta eylem bir amaca ulaşmak için araç olarak ve öznel zorunluluk taşıyarak ortaya çıkar; koşulsuz buyrukta ise eylem başka herhangi bir amaçla ilişki kurmadan nesnel zorunlu olarak ortaya çıkar. Koşullu buyrukta isteme ulaşacağı amacı "olanaklı" (*möglichen*) ya da "gerçek" (*wirklichen*) olması bakımından iyi olarak değerlendirir. Bu durumda da koşullu buyruk ya "sorunlu" (*problematisch*) ya da "onaylayıcı" (*assertorisch*) pratik bir ilkedir. İkinci durumdaki kesin buyrukta ise isteme sadece kendini amaç edindiğinden "zorunluklu"

(*apodiktisch*) pratik bir ilkedir (Kant, 2009:31). Bu yüzden bütün buyruklar istemenin ilkeleri olduğu halde, ahlak yasası olabilecek nitelikteki tek ilke kesin buyruktur (Kant, 1999:48). Kant’a göre kesin buyruk değerini, koşullu buyrukta olduğu gibi ulaşılabilecek amaçta bulmaz; tersine eylemin nedeniyle ve biçimiyle ilgilidir, bu yüzden kesin buyruğa “ahlaklılık” (*der Sittlichkeit*) buyruğu denebilir” (Kant, 2009:33).

Kant’a göre burada karşılaşılan soru “kesin buyruğun/ahlak buyruğunun nasıl olanaklı olduğu” sorusudur. O, kesin buyruğun olanağının deneysel örneklerden yola çıkılarak gösterilemeyeceğini, çünkü kesin buyruk tarafından belirlenmiş gibi görünen eylemlerin koşullu buyruklar tarafından belirlenmiş olabileceğini dile getirir (Kant, 2009:36). Bir başka deyişle tek bir eylemde istemenin ahlak yasası tarafından mı yoksa eğilim ve güdüler tarafından mı belirlendiğini somut olarak göstermek mümkün değildir.

Kant bu sorunu şöyle aşar; insan bir yandan düşünce varlığı olarak anlama yetisi dünyasına, diğer yandan deneysel bir varlık olarak duyular dünyasına aittir. Bu durum ise insanın eylemleri için ikili bir yapı oluşturacaktır; çünkü bir yandan anlama yetisi dünyasının üyesi olarak insanın eylemlerinin ilkesi, “istemenin özerkliği” ilkesi (ahlaklılık ilkesi); öte yandan duyular dünyasının üyesi olarak insanın eylemlerinin ilkesi, eğilim ve güdülere bağlı olacağı için, “istemenin yaderkliği” (mutluluk ilkesi) ilkesi olacaktır (Kant, 2009:72). Ama *Saf Aklın Eleştirisi*’nde dile getirildiği üzere, anlama yetisi dünyası duyular dünyasının temelini içerir. Bunun dolaylı sonucu olarak, anlama yetisi dünyası duyular dünyasının yasalarını da içerir. Kant buna dayanarak kesin buyruğun olanaklılığını, özgürlük idesine bağlar;

“... bundan dolayı da (tamamen anlama yetisi dünyasına ait olan) istemem bakımından doğrudan doğruya yasa koyucu olduğundan ve böyle düşünülmesi gerektiğinden; ben düşünce varlığı olarak kendimi –diğer yandan duyular dünyasına ait bir varlık olarak

bilsem bile- ilkinin yasasına, yani özgürlük idesinde o dünyanın yasasını içeren aklın yasasına, bundan dolayı da istemenin özerkliğine bağlı bileceğim: bunun sonucu olarak da, anlama yetisi dünyasının yasaları benim için buyruklar olarak, bu ilkeye uygun eylemler ise ödevler olarak görülmelidir ” (Kant , 2009:72).

Ona göre kesin buyruk, koşullu buyruktan farklı olarak, yasa olma özelliğini taşımaktadır. Çünkü koşullu buyrukte koşulun ne olduğu verilmeden, buyruğun ne içereceği bilinemez; oysa kesin buyruğun neyi içerdiği bilinebilir: “maksimin (istemenin öznel ilkesinin) yasaya uygunluğu” (Kant, 2009:37). Yani öznel ilkenin nesnel ilkeye uygun olması kesin buyruğun içeriğini oluşturur. Böylece Kant koşulsuz buyruğu şöyle dile getirir; “*Ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun*” (Kant, 2009:38). Buna bağlı olarak Kant bu kesin buyruktan bütün ödev buyruklarının türetildiğini dile getirir. Böylece genel ödev buyruğunun/istemenin ilk pratik ilkesinin formülünü de; “*Eyleminin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun*”, olarak biçimlendirir (Kant, 2009:38)³³. Kısaca bir eylemin ahlaksal değere sahip olması için, eylemin maksiminin genel bir yasa niteliğinde olmasını istemek gereklidir³⁴. Kant istemenin öznel ilkesini genel ahlak yasasına bağlayarak, ahlaksal eylemin rastlantısal özellik taşımasını engellemiştir.

Kant pratik buyruğa ilişkin ikinci formülünü (istemenin ikinci pratik ilkesini), kesin buyruğun sadece akıl sahibi varlıklar için geçerli olduğuna dayandırarak kurar. Çünkü daha önce de dile getirildiği üzere, isteme, “belirli bir yasa tasarımına uygun şekilde kendini belirleme yetisidir” ve bu yeti, yani ilkelere göre eylemde bulunma yetisi sadece

³³ Alıntıda vurgu amacıyla bazı kelimelerin altı çizilmiştir. Metnin orijinalinde altı çizili kelime yoktur.

³⁴ Paragraf içindeki altı çizili sözcükler Almancadaki *der Wille* sözcüğünün Türkçeye neden “irade” olarak değil de, “isteme” olarak çevrilmesi gerektiğini işaret etmektedir. Çünkü “irade” kelimesindeki baskın anlam “direnc” göstermektedir. Kant’ın ahlak metafiziği çerçevesinde ele alınacak olursa, bu anlam ile yetinin sadece tek yanına vurgu yapılmaktadır; duygusal güdülerin, eğilimlerin, amaç olarak mutluluğun engellenmesi – eylem ilkesi dışında bırakılması–. Oysa ilkelerle eyleme yetisi olarak isteme, direnc göstermekten fazlasını ifade etmektedir. İsteme, aklın belirlemesiyle eylemin “idare”sini de sağlamaktadır.

akıl sahibi varlıkların özelliğidir (Kant, 2009:44). Buna göre her akıl sahibi varlık genel yasaya uygun istemesiyle eylemde bulunma olanağına sahipse, genel olarak akıl sahibi insan, eylemlerde araç olarak değil amaç olarak görülmelidir. Böylece kesin buyruğun ikinci formülü şekillenmiş olur; “*Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun*” (Kant, 2009:46).

Kant istemenin üçüncü pratik ilkesini, akıl sahibi varlığın sadece yasaya bağlı olmadığını ayrıca yasa koyucu oluşuna dayandırır. Bu aynı zamanda “her akıl sahibi varlığın istemesi” idesinin ortaya çıkışıdır (Kant, 2009:48). Buna göre istemenin üçüncü pratik ilkesi; “*İstemenin, maksimleri aracılığıyla kendisini aynı zamanda genel yasa koyucu olarak görebilecek şekilde eylemde bulun*” (Kant, 2009:51–52). Kant istemenin üçüncü pratik ilkesiyle kendinden önceki düşünürlerin göremediği bir şeyi yaptığını düşünür. Kendinden önceki düşünürler, önce akıl sahibi varlığı genel bir yasaya bağlı olarak tasarlarlar ve sonra da bu bağın zorunlu olduğunu dile getirirler. Sonuçta da hep koşullu buyruk elde etmiş olurlar, çünkü insanın istemesi hep başka bir ilke tarafından zorlanır. Kant bu ilkeyi “istemenin yaderkliği” (*Autonomie*) ilkesi olarak değerlendirir.³⁵ Onun getirdiği yeni bakış açısına göre, akıl sahibi varlık genel yasalara bağlı olduğu kadar yasa koyucudur da; yani onun istemesi bir yanıyla genel yasaya bağlıyken bir yanıyla yasa koyucudur. Kant bu ilkeye de “istemenin özerkliği” (*Heteronomie*) ilkesi adını verir (Kant, 2009:50). İstemenin özerkliği ilkesince de akıl sahibi insanı “amaçlar krallığına” (*Reichs der Zwecke*) yerleştirir.

³⁵ “Nerede istemeyi belirleyecek bir kuralın buyrulması için istemenin bir nesnesini temele koymak gerekiyorsa, orada kural yaderkliktir; buyruk koşulludur, yani: kişi şu nesneyi eğer istiyorsa ya da istediği için, şöyle şöyle eylemde bulunmalıdır; dolayısıyla bu buyruk hiçbir zaman ahlaksal, yani kesin olarak buyurmaz”. (Kant, 2009:62)

Kant böylece kesin buyruk olarak ortaya koyulan tek buyruğu ve onun türevleri olan istemenin üç pratik ilkesini açıklamış olur. Bu belirlemelerle ulaşılan sonuç kısaca şöyledir; ahlak yasası her akıl sahibi varlığın uyması gereken kesin ve zorunlu buyruktur, ayrıca ahlak yasasının amacını kendinde taşımasını, akıl sahibi her varlığın araç olarak değil amaç olarak görülmesini şart koşar ve ahlak yasasının olanaklılığını istemenin özerkliğine dayanır. Öte yandan bu belirlemeler ışığında artık Kant'ın elinde “iyi istemenin formülü” de bulunmaktadır; *“Kendilerini aynı zamanda genel yasalar olarak nesne edinebilecek maksimlere göre eylemde bulun”* (Kant, 2009:55).

II.2.5. Ahlak Yasası – Ahlaklılık

“İstemeyi koşulsuzca belirleyen “ahlak yasası” kavramı, “doğru eylem” probleminde nasıl bir yere sahiptir? İstemeyi nasıl belirler? Ahlak yasası ve ahlaklılık arasındaki ilişki nedir?” soruları, Kant etiğinin anlamada önemli yer tutmaktadır. Kant'ın etik anlayışının dayanağı olan ahlak yasasının anlaşılır kılınması, onun belirlediği isteme kavramının neliğine de ışık tutacaktır. Buraya kadar daha önceki başlıklar altında ve satır aralarında ahlak yasasının ne olduğuna yüzeysel olarak değinilmiştir. Şimdi bu kavramın Kant'ta ne anlama geldiği onun terminolojisine başvurarak dile getirilebilir. Ahlak yasası hakkında ilk belirleme onun doğru yargıda bulunmak için gerekli “en üstün norm” ve de eylemlerimiz için bir rehber olduğudur. Ahlak yasası olmadığı sürece ahlakın kendisi her türlü bozulmaya açık hale gelir (Kant, 2009:5). Bir başka deyişle doğru eylemde bulunmak için bir ahlak yasası gereklidir, çünkü ahlak yasası olmadığında, yasasızlıkla, yani negatif anlamda bir özgürlükle yapılan eylemin iç-değerinin ortaya konması olanaksız hale gelecektir.

Kişinin davranışlarında bir rehber görevi gören ahlak yasası, saf aklın temel yasası olarak, istemeyi nasıl belirler? Bu sorunun cevabını Kant'ın, "akıl, istemeyi pratik bir yasayla, haz ve acı duygusu araya girmeksizin belirler..." ifadesi karşulamaktadır (Kant, 1999:28). Çünkü daha önce de dile getirildiği gibi bir yasa olmanın iki önemli unsuru vardır: zorunluluk ve akıl sahibi bütün varlıklar için geçerlilik. Deneysel olan hiçbir şey; eğilim, güdü, mutluluk bu şartları yerine getiremez. Çünkü herkesin (aşağı arzulama yetisi anlamındaki) istemesinin nesnesi bir ve aynı değildir, herkesin kendine özgü isteme nesnesi vardır; dolayısıyla eğilimlerin tümünü uyum içinde tutacak bir yasa bulmak büsbütün olanaksızdır (Kant, 1999:32). Bu nedenle ahlak yasasının kaynağı deneysel değildir, o pratik akıldan kaynaklanır. Kant'ın bu iddiası ayrıca ahlak yasasının geçerli olduğu sınırı da çizmektedir. Buna göre yasa, her canlı için geçerli değildir, sadece akıl sahibi varlıklar için geçerlidir:

"akıl [ahlak yasasını] istemenin bütün öznel farklılıklarına bakmaksızın, istemeyi belirleyen en üstün biçimsel neden kılan yasamanın genelliği uğruna, bütün akıl sahibi varlıklar için bir yasa olarak ilan eder. Bu yüzden bu yasa, kapsamına yalnız insanları almaz, akıl ve isteme sahibi bütün sonlu varlıklara kadar uzanır; hatta en üstün düşünen varlık olarak Sonsuz Varlığı da kapsar" (Kant, 1999:36-37).

Kant'ın ödev kavramı dikkate alınacak olursa, ahlak yasası ve doğru eylem arasındaki ilişki daha açık hale gelecektir. Buna göre, doğru eylemin tek koşulu, eylemin yasaya uygunluğu değildir; eylem ayrıca yasa uğruna yapılmalıdır. Çünkü doğru eylem için sadece ilk koşul ele alınır, diğeri göz ardı edilirse, eylemin yasaya uygunluğu belirsiz ve rastlantısal hale gelir (Kant, 2009:5). Buna bağlı olarak eylemin ahlaksal değeri, yasaya uygun olmakla birlikte bir duygu aracılığıyla yapılıyorsa yasalılık sağlanmış olur, ancak yasa uğruna yapılmamışsa ahlaklılık sağlanamayacaktır (Kant, 1999:79-80). Bir başka

deyişle, ahlaksal değeri tam olan bir eylemde yasallık ve ahlaklılık bir arada bulunmalıdır ki bunun anlamı da öznel ilkenin yasanın tasarımına uygunluğudur (Kant, 1999:128). Ahlak yasası ve eylem arasındaki ilişkiden çıkan bu durum isteme ile ilişkilendirilecek olursa, ahlak yasasının öznesi olan insanın istemesinin, yasanın biçimi tarafından belirlendiği de açığa çıkar. Çünkü eğer istemeyi belirleyen ahlak yasasının içeriği olsaydı istemenin kuralı deneysel bir koşula bağlanmış olacaktı. Oysa yasayı bütün içeriğinden ayırırsak geriye genel yasa koymanın sırf biçimden başka bir şey kalmaz (Kant, 1999:30–31). Öyleyse maksimimin aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğim şekilden başka türlü davranmamalıyım (Kant, 2009:17). Bu kavram açıklamalarıyla Kant saf pratik aklın temel yasasını da elde etmiş olur; “*Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin*” (Kant, 1999:35).

II.2.5.1. Ahlak Yasası ve Özgürlük İlişkisi

Kant, Saf Aklın Eleştirisi’nin sonlarında özgürlüğü, aklın teorik sınırlarını aşmasının bir ürünü olarak ele alır. Ona göre özgürlükle birlikte diğer iki idenin de –ruhun ölümsüzlüğü ve tanrının varoluşu- teorik alanda içkin bir kullanımı, eş deyişle nesnel için kullanımı yoktur (Kant, 1993:365). Ancak bu idelerin pozitif olanaksızlığı ona göre, başka bir alanda –pratik alanda- temel işlevi görmesinin kapısını da aralamaktadır.

Teorik akılla, pratik akıl arasındaki bağı simgeleyen özgürlük idesi ile ahlak yasası arasındaki bağı istemenin belirlenmesi üzerinden kurulum. Eğer isteme doğa yasalarınca belirleniyorsa, burada özgürlükten söz edilemez, daha doğrusu ‘pratik’³⁶ bir özgürlükten söz edilebilir (Kant, 1993:366). Çünkü akıl burada belirleyici olmaktan çok düzenleyici bir rol üstlenir. Başka bir ifadeyle bu durumda aklın kendi ürünü olan apriori

³⁶ Çeviride pratik sözcüğü yerine kılışsal sözcüğü kullanılmıştır.

bir yasadan söz edilemez. Öte yandan eğer isteme, aklın kendi yasalarınca belirleniyorsa, burada ‘transsendental’ bir özgürlükten söz edilebilir. Çünkü bu, birinci olarak istemenin doğa yasalarınca belirlenmediği anlamına ikinci olarak ise aklın ‘yasa koyucu’ bir özelliği olduğu anlamına gelir. Ancak bu ikinci koşulu sağlamakla özgür bir istemeden söz edilebilir. Kant’a göre; “ahlak yasası ilk olarak nesnel ve doğrudan doğruya istemeyi aklın yargısında belirler; nedenselliği ancak yasayla belirlenebilen özgürlük ise, bütün eğilimleri, böylece de kişinin kendisine değer vermesini, kendi saf yasasına uyma koşuluyla sınırlamadan meydana getirir” (Kant, 1999:86–87). Bir başka deyişle, ahlak yasasının istemeyi belirlemesi yargı anında ortaya çıkar, özgürlük ise öznel ilkenin bu yasaya uygunluğunu sağlamak amacıyla, yargı anında istemeyi belirleme tehlikesi olan her türlü eğilimi dışarıda bırakır. Öyleyse, özgürlüğün ahlak yasası yoluyla kendini ortaya koyduğu ama aynı zamanda ahlak yasasının koşulu olduğu söylenebilir. Diğer iki ide –tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü- ise ahlak yasasının koşulu değildir ancak onun tarafından belirlenen istemenin nesnesinin (en yüksek iyinin) (*das höchste Gut*) koşullarıdır (Kant, 1999:4). Ahlaksal değere sahip eylemin oluşması böylece ahlak yasası, isteme ve özgürlüğün bütünlüğü içinde ortaya çıkmaktadır.

Kant ahlak yasasının nesnel gerçekliğinin de özgürlükte olduğu gibi kanıtlanamayacağını ileri sürer; “o, hiçbir deneyle doğrulanamaz, böylece de *aposteriori* olarak kanıtlanamaz, ama yine de sapasağlam ayakta durur” (Kant, 1999:53). Buna göre özgürlüğün nesnel gerçekliğinin kanıtı, akıl sahibi insandaki ahlak yasasının varlığıdır. Bir başka deyişle, ahlak yasası, kişinin kendi kendine yasa koymasını, dolayısıyla da doğa yasalarından bağımsızlığı ifade etmektedir. Kant’a göre ahlak yasası ayrıca öznesi olan akıl sahibi insanın ait olduğu duyular-üstü bir dünyanın olanağını da kanıtlamaktadır (Kant, 1999:54). Dolayısıyla ahlaklılığı örneklerle göstermeyi istemek, nfile bir çabadır, çünkü

hiçbir örnek ahlaklılık kavramının aslını yetkinlikle, yani kavramsal gerçekliğine uygun olarak ortaya koyamaz.

II.3. İsteme Kavramı

II.3.1. Giriş

Çalışmanın bu noktasına kadar, Kant'ın isteme kavramını oluştururken başvurduğu öğeler ve kullandığı yöntem kısaca ele alınmıştır. Bu noktadan sonra istemenin neliği ve daha önce bahsedilen kavramlarla ilişkisi üzerinde durulacaktır.

Kant Pratik Aklın Eleştirisi'nin hemen başlarında önemli bir ayrım yapar. Aklın teorik kullanılışı sırf bilme yetisinin nesnelereyle uğraşır ve bu kullanımın eleştirisi yalnızca saf bilme yetisiyle ilgilidir. Aklın pratik kullanımında ise bu durum farklıdır:

“Bu kullanışta akıl, tasarımların karşılığı olan nesnelere meydana getiren ya da kendini bu nesnelere meydana getirmek üzere belirleyen –yani kendi nedenselliğini belirleyen– bir yeti olan istemenin belirlenme nedenleriyle uğraşır. Çünkü akıl bu alanda istemeyi belirlemeye yeterli olabilir ve yalnız istemek söz konusu olunca aklın hep nesnel gerçekliği vardır” (Kant, 1999:16).

Bu nedenle aklın pratik kullanımı “isteme”nin belirlenmesiyle ilgilidir. Bir başka deyişle, düşünen ve eyleyen akıl sahibi bir varlık, “kendini düşünce varlığı olarak, anlama yetisinin dünyasına ait sayar ve sırf buna ait etkide bulunan bir neden olarak nedenselliğine isteme der. Diğer yandan, bu nedenselliğin görünüşleri olarak eylemlerinin olup bittiği duyular dünyasının bir parçası olarak kendisinin bilincindedir” (Kant, 2009:72).

Eğer Kant'a göre ahlak metafiziğinin araştırma alanının merkezini isteme idesi ve onun ilkelerinin araştırılması oluşturuyorsa temel soru “isteme nedir?”, bir başka deyişle “Kant'ın “isteme” kavramına yüklediği içerik nedir?” olmalıdır. Ona göre –en basit anlamda– “isteme, ilkelere göre eylemde bulunma yetisidir” (Kant, 2009:29). Doğada

diğer canlılar doğa zorunluluğu içinde eylemde bulunurken, yasaların tasarımına göre eylemde bulunan, sadece “akıl sahibi insan”dır. Bir başka deyişle, doğada diğer canlılardan farklı olarak, kendi doğal yapısından ya da içinde bulunduğu koşullardan dolayı değil, bizzat yasalardan yola çıkarak istemesiyle eylemde bulunan tek canlı akıl sahibi insandır;

“Yasalardan eylemler üretmek için akıl gerekli olduğundan, isteme pratik akıldan başka bir şey değildir. Akıl istemeyi kaçınılmazcasına belirliyorsan, böyle bir varlığın nesnel zorunlu olduğu bilinen eylemleri, öznel olarak da zorunludur; yani isteme, eğilimlerden bağımsız olarak ancak aklın pratik bakımından zorunlu, yani iyi olduğunu bildiği şeyi seçme yetisidir” (Kant, 2009:29).

Kant’a göre ahlak yasasının biçimi tarafından belirlenen bir istemeye ancak akıl sahibi varlıklarda rastlanır. O, buna dayanarak istemeye sahip olan ve olmayan varlıkların değerce farklarını ortaya koyar. Buna göre varoluşları doğaya dayanan varlıklara “şeyler”, akıl sahibi varlıklara ise “kişiler” denir. Şeyler öznel bir amacı işaret ettiğinden dolayı değerleri görelidir. Oysa kişilerin kendileri amaç olduğu için nesnel bir amacı ifade ederler (Kant, 2009:45–46).

II.3.2. İsteme Kavramının Niteliği Nedir?

II.3.2.1 İyi İsteme

“İsteme” kavramının Kant’ın felsefesindeki anlamına yukarıdaki kısa cevap beraberinde şu soruyu getirir; ilkelere göre eylemde bulunma yetisi olarak istemenin “niteliği” nedir? Kant bu sorunun cevabını *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* kitabının birinci bölümünün girişinde şu cümleyle verir; “Dünyada, dünyanın dışında bile, **iyi** bir **istemeden** başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez” (Kant, 2009:8). Ona göre iyi istemenin bulunmadığı her eylem, ya insanın doğal yanından ya da içinde bulunduğu koşullardan kaynaklanmaktadır. İstemenin insanın doğasından veya içinde

bulunduğu koşullar tarafından belirlenmesi, eylemlerin ilkeler altında toplanmasını engeller; dolayısıyla da “iyi insan” ya da “doğru eylem” için başvurabileceğimiz kaynak ortadan kalkar.

Ona göre bir şeyin iyi olarak nitelendirilmesinin iki yolu vardır; bir amaca ulaşmada araç olarak iyi, yani başka değerli olan bir şeyi etkileme yoluyla, bizzat faydayla ilgili olarak iyi veya kendi başına iyi. Amaca ulaşmada araç olarak iyi, istemenin deneysellikte koşullandırılmasının bir biçimidir ki, buradan da ahlaksal ilkeye ulaşmak mümkün değildir, sadece eyleyen için geçerli pratik kurala ulaşılabilir. Kant’ın Pratik Aklın Eleştirisi’nde kanıtlamak için ileri sürdüğü önermelerden birincisi³⁷ ve ikincisi³⁸ dikkate alınacak olursa tanımlaması daha da belirginleşir. Eylemin nedenselliği –isteme– en yüksek iyi dışında bir amaçla koşullandırılırsa, eylem; ilk olarak deneysellikte belirlenmiş olur, yani aposteriori nitelik kazanır. İkinci olarak eylem, zorunlulukla ortaya çıkmaz, sadece eyleyeni ilgilendiren maksim niteliği kazanır. Buna dayanarak istemeyi en yüksek iyi dışında belirleyen koşulların aslında ben-sevgisine dayandığı söylenebilir. Oysa Kant’ın araştırma sorusunu ahlaksal değere sahip eyleme biçiminin ne olduğu oluştur; bu amaçla da ahlaksal değer söz konusu olduğunda bakılması gerekenin, görünen eylemler değil, eylemlerin görünmeyen “iç ilkeleri” olduğunu dile getirir (Kant, 2009:23). Buna göre iyi istemenin değeri eylemin sonuçta ulaşacağı amaçta ya da başarılarında değildir, iyi isteme değerini kendinde taşır, amaca uygunluk ya da başarı sadece ona uygun eylemde bulunmaya eşlik eden durumlardır (Kant, 2009:9). Bu nedenle, istemenin “iyi” niteliği taşınması isteniyorsa, onun etkisine değil nedenine (istemeyi belirleyen ilkeye) bakılması gerekmektedir.

³⁷ “Arzulama yetisinin bir nesnesini (içeriğini), istemeyi belirleyen neden olarak varsayan bütün pratik ilkeleri istisnasız olarak deneyseldirler ve pratik yasalar sağlayamazlar.” (Kant 1999: 23).

³⁸ “Bütün içerikli pratik ilkeler, ilke olarak bir ve aynı türdendir ve ben-sevgisi ya da kişinin kendi mutluluğu genel ilkesinin altına girer.” (Kant, 1999: 24).

Eğer isteme, akıl sahibi olmaları bakımından canlı varlıkların bir tür nedenselliği ise (Kant, 2009:64), bu nedenin belirlenmesi, herhangi bir dış koşuldan değil, ahlak yasasının biçiminden ileri gelmelidir. Pratik Aklın Eleştirisi’nde kanıtlanacak önermelerden üçüncüsü³⁹, istemenin ve yasanın biçimi tarafından belirlenmesine değinir. Kant, birinci ve ikinci önermede, öznel ilkenin içeriğinin, mutluluk ve ben-sevgisine dayanması sebebiyle, maksimin yasa özelliği taşıyamadığı sonucuna ulaşmıştır. Bu durumda istemenin belirlenmesi eğer ilkelerin içeriğince belirlenemiyorsa, yasa koymanın biçimi tarafından belirlenmelidir. Kısaca eğer isteme pratik ilke aracılığıyla belirleniyorsa ve pratik ilke deneysel koşula bağlı bir içeriğe ve deneysellikten arındırılmış bir biçime sahipse; isteme ancak pratik ilkenin biçimi tarafından belirlenmekle, maksimlerine yasa niteliği kazandırabilir (Kant, 1999:30).

Kant bir nesne tarafından ve bir yasa tarafından belirlenen isteme arasındaki sınırı çizdikten sonra, istemenin eylem süreci içinde etkilerini ele alır. Eğer istememizi (Kant’ın “aşağı” arzulama yetisi olarak adlandırdığı yeti anlamında) bir nesne belirliyorsak, “nesnenin fiziksel olanağı” istemeden önce geliyor demektir. Fakat eğer ahlak yasası, yani saf pratik akıl eylemin belirleyicisi ise, “eylemin ahlaksal olanağı” önce gelir, yani asıl soru “bizim bir nesnenin varoluşuna yönelik eylemi, elimizde olsaydı, isteyip isteyemeyeceğimizdir”. Sonuç olarak ilk durumda eylemin belirleyicisi nesne, ikinci durumda ise istemenin yasasıdır (Kant, 1999:64–65). Çünkü birinci durumda bir nesnenin tasarımı, istememizi belirlerken, ikinci durumda nesnenin tasarımının gerçekleşmesi onun gerçekliğini isteyip istemediğimize bağlıdır. Kant bu belirlemeye dayanarak, iyi-kötü, haz-acı ve hayırlı-fena arasında bir ayrıma gider. Eğer bir nesnenin tasarımının arzulama yetimi belirlemesine uygun davranmayı tercih edersem, bu eyleminin haz ve acı yönelimli

³⁹ “Akıl sahibi bir varlık, maksimlerini pratik genel yasalar olarak düşünecekse, bunları, ancak, istemesinin, içeriği bakımından değil, sırf biçimi bakımından belirlenmesinin nedenini taşıyan ilkeler olarak düşünebilir.” (Kant, 1999: 30).

olduğunu gösterir ki Kant'a göre bu, durumda iyi bir isteme değil "iyi duyma" ortaya çıkar (Kant, 1999:70). Kant'ın haz ve acının, iyi ve kötüye indirgenmesine karşı çıkış noktasını, "başka bir şey için iyi" ve "kendi başına iyi" ayrımı oluşturur. Buna göre, arzulama yetimin haz ve acı ile belirlenmesi ancak "başka bir şey için iyi"yi ortaya çıkarabilir (Kant, 1999:66). Benzer olarak hayırlı ve fena da iyi ve kötünden niteliksel olarak ayrılır. Çünkü ilkin iyi ve kötü, eylemde bulunan kişiye ilişkindir (örneğin iyi veya kötü insan), oysa hayırlı ve fena arzu nesnesiyle ilişkilidir. İkinci olarak, iyi ve kötü, eylem tarzıyla ilişkilidir, oysa hayırlı ve fena, eylemin sonuçta getirecekleriyle ilişkilidir (Kant, 1999:67). Kant böylece ahlaksal yargıda bulunabilmek için kendi-başına iyi bir istemeyi koşul olarak koyar; "... yasa, istemeyi doğrudan doğruya belirler; bu yasaya uygun eylem kendi-başına iyidir; maksimleri hep bu yasaya uygun olan isteme kayıtsız-şartsız, her bakımdan iyidir ve her türlü iyinin en yüksek koşuludur" (Kant, 1999:69). Burada Kant'ın önemle üzerinde durduğu, iyi bir istemenin koşulunu oluşturan kendi-başına iyinin, ahlak yasasından önce gelmediğidir. Saf istemenin, ahlak yasasınca belirlenmesinin iyi bir istemeyi ortaya çıkardığını ve bu iyi istemenin her türlü iyinin koşulu olduğunu dile getirmektedir.

İstemenin doğa yasalarınca ve aklın kendi yasasınca belirlenmesi arasındaki fark; doğa yasalarına tabii isteme nesnenin yapısına bağlıdır, oysa aklın kendi yasasınca belirlenen isteme 'özgür' bir istemedir (Kant, 1999:33).

II.3.2.2. Saf İsteme ve Özgürlük İlişkisi

Kant eylemde bulunan özne için iki tür belirlenim olabileceğini öne sürer. Bunlardan ilki doğa zorunluluğu olarak nedensellik, diğeri özgürlük (*Freiheit*) olarak nedensellik. Ona göre doğa zorunluluğu olarak nedensellik kavramı, şeylerin, kendi başlarına şeyler olarak nedenselliklerine karşılık, zaman içinde belirlenebilir varoluşlarıyla,

dolayısıyla görünüşler olarak varoluşlarıyla ilgilidir (Kant, 1999:103). Eylemin belirleyicisi olarak doğa zorunluluğunu işaret etmek, onun kendinden önce bir koşula bağlı olduğunu, bu koşulun da sonsuz bir nedenler zincirinin sonucu olduğunu söylemektir. Bu durumda da öznenin eylemlerinde özgür olduğunu söylemek imkânsızdır, çünkü eylemin belirlenmesi öznenin dışından kaynaklanmaktadır. Kant, özneye eylemlerinde özgürlüğün verilebilmesi için, doğa zorunluluğu olarak nedenselliğin, onun zaman içindeki varoluşuyla ilişkilendirilmesini, özgürlüğün ise kendi başına şey oluşuyla ilişkilendirilmesini vurgular. Bunun anlamı ise; "... kendi kendisinin kendi başına şey olarak bilincinde olan aynı özne, zaman koşulları altında bulunmaması bakımından... yalnızca aklın aracılığıyla kendisine koyduğu yasalarla belirlenebilir; bu varoluşunda da, istemesinin belirlenmesinden önce gelen bir şey yoktur..." (Kant, 1999:107). Ona göre insanın sadece doğa nedenselliğine bağlı olduğu ileri sürülürse, insan eylemlerine ilişkin "özgür bir isteme"den bahsetmek saçma olur. Bu amaçla da şu ayrım dikkate alınmalıdır: "Aklın doğayla ilgili kurgusal [teorik] kullanılışı, dünyanın bir en üst nedeninin mutlak zorunluluğuna; aklın özgürlük amacıyla pratik kullanılışı da bir mutlak zorunluluğa, ama yalnızca akıl sahibi bir varlığın, böyle bir varlık olarak eylem yasalarının zorunluluğuna götürür" (Kant, 2009:82).

Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde özgürlük kavramını sorunlu buna karşın düşünülmesi olanaksız olmayan bir kavram olarak ortaya koymuştur. Dolayısıyla özgürlük idesinin pozitif bilgisinin elde edilememesi ona nesnel gerçekliğini de sağlayamamıştır (Kant, 1999:3). Oysa özgürlük idesi *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde istemenin belirlenmesinde kilit bir rol oynayarak nesnel gerçekliğini elde eder. Burada karşılaşılan ; "özgürlük istemeyi nasıl belirler", "istemenin asıl belirleyicisi ahlak yasasıysa, özgürlük ve ahlak yasası arasında nasıl bir ilişki vardır" ve "özgürlük nasıl olanaklıdır" sorularıdır.

Bu sorulardan ilkinin yanıtı “istemenin özerkliği” ile aydınlatılır. İstemenin özerkliği; doğa yasaları karşısında özgür olmayı, ancak kendi koyduğu ve maksimlerinin ahlak yasasına bağlı olduğu biçimde davranmayı temsil etmektedir (Kant, 2009:53). Bunun tersi olan bir belirleme, yani istemenin nesnelere belirlenmesi ise “istemenin yaderkliği”ni ortaya çıkarmaktadır. Bu durumda ise yasayı, isteme kendine vermez; ancak nesne istemeye verir. Bu ilişki ancak koşullu buyrukları olanaklı kılar: “bir şeyi, başka bir şeyi istediğim için yapmalıyım” (Kant, 2009:59). Oysa isteme akıl sahibi varlıkların bir tür nedenselliğidir ve özgürlük sayesinde isteme yabancı nedenlerden bağımsız olarak etkide bulunabilir. Ama bu istemenin yasadışı anlamına gelmemektedir (Kant, 2009:64). Çünkü yasadışılık anlamında özgürlük Kant için negatif bir anlam taşır. İkinci sorunun yanıtı da burada verilmektedir: Özgür bir isteme ile ahlak yasası altında olan bir isteme bir ve aynı şeydir: “isteme, bütün eylemlerde kendisi yasadır” ile “kendini genel bir yasa olarak da nesne edinebilecek maksimden başka hiçbir maksimle eylemde bulunma” savları birbirlerine uygunluk gösterir (Kant, 2009:65). İşte pratik aklın bu kendi kendine yasa koyma özelliği pozitif anlamda bir özgürlüktür. Dolayısıyla özgürlük bütün akıl sahibi varlıkların istemesinin bir özelliğidir. Çünkü “ancak ve ancak özgürlük idesi altında eylemde bulunabilen her varlık, tam bundan dolayı gerçekten özgürdür; yani özgürlüğe koparılmazcasına bağlı bütün yasalar... onun için geçerlidir” (Kant, 2009:66).

Çözülmesi gereken üçüncü soru, yani özgürlüğün nasıl olanaklı olduğu sorusunu Kant şu şekilde aşar: onun olanaklılığı nesnel olarak açıklanamaz. “Çünkü ancak yasalara bağlayabileceğimiz, nesnesi herhangi bir olanaklı deneyde verilebilecek şeyleri açıklayabiliriz. Özgürlük ise, nesnel gerçekliği hiçbir şekilde doğa yasalarına göre, dolayısıyla olanaklı herhangi bir deneyde ortaya konamayacak bir idedir...” (Kant, 2009:78). Yani özgürlük, akıl sahibi varlık için ahlaksallığı sağlayacak dayanaktır

dolayısıyla herhangi bir eylemin sonucuna bakarak onun olanaklılığına ulaşılammaktadır. Kant'ta göre özgürlüğü yok saymak, insanın istemesinin sadece doğa yasaları tarafından belirlendiğı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu da insanın ahlaksal yanının –bunun yanında sorumluluğun da– yokluğu anlamına gelmektedir. Ancak özgürlüğün ahlak yasasının –varlık– koşulu olması ve ahlak yasası aracılığıyla ortaya çıkması onun kavram olarak varlığının kabulü için yeterli bir nedendir.

Kant'a göre bu çözümle özgürlük transsendental (*die transszendentale Freiheit*) bir anlam kazanır. Çünkü Kant'ın dile getirdiğı biçimiyle isteme yasa tarafından belirlenmektedir. Yasa ise hem biçim hem de içerikten meydana gelmektedir. Öyleyse karşımıza; “isteme yasanın biçimi tarafından mı yoksa içeriğı tarafından mı belirlenir” sorusu çıkar. İstemenin yasanın içeriğı tarafından belirlenmesi, doğa zorunluluğunca belirlenmesi anlamını taşır. Bu durumda ahlak yasasının biçimi tarafından belirlenen isteme özgürdür. Bu ise yukarıda belirtildiğı gibi istemenin özerkliği kavramında zaten içerilmekte olan; maksimin genel ahlak yasasına uygunluğu ile örtüşür. Böylece özgür istemede içerilen özgürlük kavramı transsendental bir anlam taşır. Öte yandan özgürlük hem ahlak yasasının koşulu olarak hem de onun aracılığıyla kendini ortaya koyan bir kavram olarak ortaya çıkar; “... özgürlük ahlak yasasının *ratio essendi*'sidir, ama ahlak yasası da özgürlüğün *ratio cognoscendi*'sidir” (Kant, 2009:4-Dipnot).

Saf Aklın Eleştirisi'nde teorik aklın sınırlarını aşarak antinomiye düşmesine neden olan üç ideden özgürlük idesi, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde nesnel gerçekliğini kazanarak, pratik ve teorik akıl arasındaki bağı kurulmasını sağlamaktadır. Bununla birlikte diğer iki idenin de nesnel gerçekliğinin dayandığı koşul haline gelir. Çünkü özgürlük ahlak yasasının koşulu olarak istemenin bu yasa tarafından belirlenmesinin koşuludur. Tanrı ve ölümsüzlük ideleri ise, ahlak yasasını koşulu değil ahlak yasası

tarafından belirlenen istemenin zorunlu nesnesinin koşullarıdır, yani istemenin en üstün iyiye uygulanmasının koşullarıdır (Kant, 1999:4). Dolayısıyla özgürlük, tanrı ve ölümsüzlük idelerinin nesnel gerçeklik kazanmalarının koşuludur.

Kant insanı teorik bakımdan yasalara bağlı varoluşları aracılığıyla, yani doğa zorunluluğu tarafından belirlenmeleriyle bir doğa dünyasına; pratik bakımdan özgürlüğe yani özerkliğin yasalarına bağlamakla duyularüstü bir dünyaya yerleştirir. Buna göre, teorik akıl aynı zamanda pratik akıldır. Yani akıl sahibi insan iki dünyanın yasalarını bozmadan hem doğa dünyasına hem de duyularüstü dünyasına ait bir varlıktır; “İnsana özgür dediğimiz ve doğanın bir parçası olarak doğa yasalarına bağlı saydığımız zaman, onu farklı anlamda ve farklı ilişkiler içinde düşünürüz ve her ikisi bir arada pekâlâ durabildiği gibi, üstelik aynı öznedede zorunlu olarak birleşmiş düşünülmelidir” (Kant, 2009:75).

Sonuç olarak özgürlüğün ne olduğu sorusu, istemenin ne olduğu sorusuyla sıkı bir bağ içindedir. Çünkü istemenin her iki belirlenim şekli de özgürlüğün hem varolup-olmadığına hem de ne anlama geldiğine dair fikir verebilir. Çünkü eğer bir istemenin herhangi bir şekilde belirlenimi söz konusu değilse, özgürlükten söz edilemez (Hume, 1976:78). Kantçı anlamda istemenin bir şey tarafından belirleniyor olması da bir özgürlüğün varolduğunu kanıtlamaz. Özgürlük, akıl sahibi insanın istemesinin doğa nedenselliği ile belirlenmesiyle ortaya çıkmaz. Aksine saf isteme ahlak yasası tarafından belirlenirse özgür bir istemeden ve özgür bir eylemeden söz edilebilir. Bir başka deyişle teorik alandan bir ide olarak taşınan özgürlük idesi bir yandan ahlak yasasının koşulunu oluşturur eylemlerce yaratılan transsendental anlamda özgürlük, saf istemenin ahlak yasası tarafından belirlenmesiyle ortaya çıkar. Kısaca bir özgürlükten söz etmek ancak istemenin

ne tarafından belirlendiğinin ve neyin istenmesi gerektiğinin bilinmesiyle olanaklıdır (Kuçuradi, 1988:2-3).

II.3.2.3. İsteme ve Ruhun Ölümsüzlüğü

Teorik alanda problemlili kavramlar olan özgürlük, ruh ve tanrı kavramlarından özgürlük, pratik alanda hem ahlak yasasının koşulu olmakla hem de ahlak yasası aracılığıyla ortaya çıkmakla transsendental bir anlam kazanır. Kalan iki problemlili ideden ruh ise, ahlak yasasının koşulu olarak değil ama ahlak yasasının belirlediği bir istemenin - saf istemenin- nesnesinin, yani en yüksek iyinin koşulu olarak pratik alanda nesnel gerçeklik kazanır. Kant bu kanıtlamayı bir dizi akıl yürütmeyle gerçekleştirir. Buna göre; “dünyada en yüksek iyiyi gerçekleştirmek, ahlak yasası tarafından belirlenebilen bir istemenin zorunlu nesnesidir” (Kant, 1999:132). Bir başka deyişle, en yüksek iyinin gerçekleşmesinin koşulu, ahlak yasasına uygunluktur. En yüksek iyinin “tam” olarak gerçekleşmesi için, ahlak yasasına “tam” uygunluk gerekir ki, Kant böylesi uygunluğa “kutsallık” (*Heiligkeit*) adını verir (Kant, 1999:132). Ona göre böylesi bir kutsallığa, ancak sonsuz varlık sahiptir. İnsan ise, bir taraftan eğilimleri, bir taraftan da ahlak yasası tarafından belirlenmek üzere zorlanır ve çoğu zaman eğilimlerin belirlediği öznel ilkeler ile ahlak yasası arasında çatışmalar çıkar. Yani insan pratik akılca belirlenmiş, ahlak yasasına altında iş görebilecek saf bir istemeye sahiptir ancak, ahlak yasasına tam uygunluğu ifade edecek kutsal bir istemeye sahip değildir. Bu durumda Kant akıl sahibi insan için bir çıkış yolu gösterir; eğer insan en yüksek iyiyi tam olarak gerçekleştirmek için yeteri kadar yetkin değilse, öncelikle varoluşunu –ulaşamayacak olsa da– bu yetkinliğe erişmek için belirlemelidir. Böylesi bir belirlenmeyi varsayma ise, “ancak akıl sahibi varlığın sonsuza dek sürüp giden varoluşu ve kişiliği varsayımıyla olanaklıdır” (Kant, 1999:133). Sonuç

olarak Kant en yüksek iyinin “tam” olarak gerçekleştirilmesini, ruhun ölümsüzlüğünü (*die Unsterblichkeit*) koyut olarak kabul etmeden sağlayamayacağımızı ileri sürer. Saf istemenin ahlak yarasınca belirlenmesi ve ruhun ölümsüzlüğünün bir koyut olarak kabul edilmesiyle en yüksek iyiyi gerçekleştirmeye çabalamak, ahlaklılığın zorunlu yetkinliğini verir (Kant, 1999:134–135).

II.3.2.4. İsteme ve Tanrı

Kant ne ruhun ölümsüzlüğü koyutuna ne de tanrının varlığı koyutuna, akıl sahibi insanın kendi kendini belirlemesi için gerekli olan metafiziksel bir gerçeklik olarak başvurmamaktadır (Cassirer, 2007:349). Bir başka deyişle, bu ideleri akıl sahibi insanın istemesinin belirlenebileceği ikinci ve üçüncü koşullar olarak öne sürmemektedir. Tam tersine, hem tanrının varlığı postulatı hem de ruhun ölümsüzlüğü postulatı ahlak yarasına uygun bir eylem şemasının zorunlu kabul edilmesi gereken kavramları olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum kısmen, eylemlerin ahlaksal yetkinlik taşıyabilmesi için ruhun ölümsüzlüğünün kabulünün bir gereklilik olarak sunulduğu bölümde anlatılmıştır. Benzer bir düşünce yöntemi tanrının varlığı postulası için de geçerlidir. Kant’a göre ahlak yarasının belirlediği bir istemenin nesnesi olan en yüksek iyinin gerçekleştirilmesinin ikinci koşulunu tanrının varlığı postulası oluşturmaktadır. Ruhun ölümsüzlüğü koyutu, en yüksek iyinin gerçekleştirilmesi için “ahlaklılığın zorunlu yetkinliği” koşulunu sağlarken; tanrının varlığı koyutu “ahlaklılığa uygun mutluluk” koşulunu sağlamaktadır (Kant, 1999:135).

Kant’ın mutluluğa ilişkin iki tanımı; “... akıl sahibi bir varlığın, yaşamı boyunca varlığına eşlik eden, yaşamından hoşnut olmanın bilincidir” (Kant, 1999:25) ve mutluluk, “akıl sahibi bir varlığın varoluşunun bütünü içinde her şeyin kendi arzu ve

istememesine uygun olup bittiği, dünyadaki durumdur” (Kant, 1999:135) kanıtlama sürecinin ilk basamağını oluşturur. Buradan “yaşamından hoşnut olma” ve “iyi olma” durumlarını ifade eden mutluluk ile akıl sahibi insanın istemesinin tek nedenselliği olan ahlak yasası arasında bir bağın olup olmadığı sorusu yükselir. Mutluluğu ve ben-sevgisini, yani eğilimleri eylemlerin ilkesi yapmanın hem ahlaklılığı sağlamadığı hem de doğa alanında insan istemesinin nesnelere üzerinde böyle bir hükmünün olmadığı daha önce dile getirilmişti. Dolayısıyla mutluluk ile ahlaklılık arasında doğrudan bir bağ olmadığı açıkça söylenebilir. Ancak aralarında dolaylı bir bağ vardır ki bu da “en yüksek iyiyi geliştirmeye çalışmak ahlaki bir ödevdir” kabulü üzerinden gerçekleşir (Kant, 1999:135). Birinci olarak, insan duyular dünyasına bağımlı yanının istemesiyle, sonul amaçlarını gerçekleştirmek için doğa kanunlarını buna uygun kullanmada yetersizdir. Dolayısıyla doğa nesnelere istemeye uygunluğu anlamına gelen mutluluk, istemenin bu alanda nesnelere belirleme gücü olmadığı için sadece bir “umut” olarak kalır (Kant, 1999:140). İkinci olarak akıl sahibi insanın tasarım nesnelere belirleyebilmesi sadece duyular-üstü dünyada mümkündür ki Kant akıl sahibi insana burada “yasa koyuculuk” görevini verir. Burada akıl sahibi insanın istemesi ve tasarım nesnelere gerçekleşmesi ahlak yasası altında uyum gösterebilir. Üçüncü olarak, eğer en yüksek iyi “tam” olarak gerçekleştirmeye çalışmak ahlaki bir ödevse, duyular dünyasına ait bir varlık olarak bu ödevi gerçekleştiremeyen insan, duyular-üstü dünyanın bir üyesi olarak da sadece “en yüksek türetilmiş iyinin” olanağına sahipse; akıl sahibi insan “en yüksek asli bir iyi”nin rol-modelini sağlayacak bir varlığın koyutuna ihtiyaç duyar (Kant, 1999:136). Kant’a göre böyle bir varlığın tanımı, tanrının varlık tanımıyla uyumdadır.

II.4. Sonuç

Çalışmanın 'Kant'ta İsteme Kavramı' bölümünde, isteme kavramının neden Kant'ın etiğinde merkezi bir öneme sahip olduğuna bir açıklama getirilmeye çalışılmıştır. Kant'ın çağına kadar gelen etik ve ahlak çalışmalarında gördüğü temel problem, bilimsellikle eşdeğer bir yasalılığa sahip etik çalışmanın yokluğudur. Aydınlanma Dönemi'nde etik alanı genellikle soyut teolojik argümanların ve katı doğa belirlenimciliğine ilişkin savların çatışmalarına sahne olmaktadır. Kant etik alanındaki bu çatışmaya bir çözüm bulmak adına öncelikle akıl sahibi insanın eylemlerinin arkasında işleyen yapıyı sistematik bir şekilde tasarlamıştır. Buna göre, insan ilkelerle eylemde bulunan bir varlıktır. İsteme ise ilkelere göre eylemde bulunma yetisidir. Dolayısıyla Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin amacını istemenin belirlenme nedenlerinin araştırılması olarak belirlemektedir. Kant, 'istemenin belirlenme nedenleri' derken, insan eylemlerine yeterli nedenleri sağlayacak fiziksel olguları kastetmemektedir. O istemenin belirlenimleri derken, istemeyi ve böylece (eğer isteme özgürse) sıradaki eylemi ve sonuçlarını şekillendirecek eylemin biçimsel nedenlerinin araştırılmasını kastetmektedir (O'Neill, 2002:84). Dolayısıyla Kant'ın araştırması, herkesin altında eylemde bulunabileceği evrensel bir ahlak yasasının olanağını, istemenin belirlenme nedenlerinden hangisinin vereceğine yöneliktir.

Kant istemenin belirlenme nedenlerine kaynaklık eden ilkeleri, öznel ve nesnel ilkeler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Öznel ilkelerin yapısında duygular, kişisel amaçlar, özellikle de ben-sevgisine bağlı amaç olarak mutluluk bulunmaktadır. Ona göre insanın istemesi, mutluluk ve kişisel amaçlar, genel olarak duyguları tarafından belirlendiğinde, hem eylemin arka planı açısından hem de sonucu açısından belirsizliklerle karşılaşmaktadır. Çünkü duyguların eylemin arka planında ve sonucunda etkin olması, bireysel farklılıkların ön-plana çıkmasına neden olmakta; bu ise eylem biçimlerini ilkeler

altında toplamayı imkansız hale getirmektedir. Bir başka deyişle, mutluluk veya ben-sevgisinin etkileri insanların istemeleri söz konusuysen birbirinden farklılık göstermektedir. İnsanın ben-sevgisine dayanan öznel bir ilkeyle istemesini belirlemesi ve bu belirlemeye uygun tarzda eylemini gerçekleştirmesi, başka bir kimsenin kişiliğinde taşıdığı insan olma onuruna zarar verebilmektedir. Eylemin sonucu bakımından da aynı belirsizlik söz konusudur. Kant'a göre, temelinde ben-sevgisi olan bir eylemin, mutlak olarak haz veya mutluluk ile sonuçlanması beklenemez. Çünkü Kant'a göre, bütün insanların isteme nesnelere birbirinden farklıdır. Ona göre hem isteme nesneleredeki bu çeşitlilik, hem de bir eylemin sonucunda haz mı acı mı getireceğinin bilinemezliği, mutluluğa ve ben-sevgisine dayanan öznel ilkelere yasa niteliğinde genel bir ilke oluşturmanın sorunlu olacağını göstermektedir. Bundan dolayı Kant'a göre istemenin belirlenmesinde, öznel nedenleri (öznel amaç ve arzuları) dışarıdan bırakınca evrensel bir ahlak yasası için geride sadece 'yasanın biçimi' kalmaktadır.

Böylelikle Kant, olanaklı saf isteme idesine ve saf pratik aklın ahlak yasasına ilişkin araştırmasında, insanın eğilimlere belirlenmesinin ahlaklılığı sağlayamayacağı sonucuna ulaşır. Bu noktada Kant, doğa yasaları ile akıl sahibi insan istemesi arasındaki nedensellik ilişkisini araştırır. Ona göre, insanın ikili bir yanı vardır. İnsan duyu dünyasının bir üyesi olarak, kendini belirleyememektedir. Çünkü bu alanda onu sınırlayan doğa yasaları vardır. Kant'a göre, akıl sahibi insanı böylesine katı bir belirlenimden kurtaracak olan özgürlüğüdür. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde sorunlu bir ide olarak ortaya çıkan özgürlük, pratik alanda insana duyusal dünyanın bu belirlenimine uymayı isteyip istememe olanağını yaratmaktadır. Buna göre akıl sahibi insan, saf pratik aklının ürünü olan ahlak yasası aracılığıyla saf istemesini belirleyerek, doğa zorunluluğunun dışına çıkabilmekte ve bir "gereklilik" kipi altında eylemde bulunabilmektedir. Böylece Kant, pratik alanda

özgürlük idesi aracılığıyla insanda ahlaksal bir bilincin olanağının bilgisini dile getirir. Ama aynı zamanda, ahlak yasasının belirlediği saf bir istemeyle, özgürlüğün pozitif anlamda ortaya çıkışını da sağlar. Bu noktada Kant'ın başarısı, teolojik argümanlara yaslanmadan, hem insanın bir eylemi gerçekleştirmeyi isteyip istememekte özgür olduğunu hem de ahlaksal bir bilincin olanaklı olduğunu ortaya koymasındır. Böylece Kant, “otonomi” bağlamında, insanın iki özelliğini öne çıkarmaktadır: akıl sahibi insan hem kendine yasa koymaktadır hem de koyduğu yasaya uymakla ödevlendirilmiştir. Bu ise yasanın evrenselliğini ile otonominin birlikteliğini ifade eden “istemenin özerkliği”dir.

Kant'ın bir sonraki adımı saf istemenin nesnesine yöneliktir. Ona göre saf pratik aklın ahlak yasası aracılığıyla belirlediği istemenin nesnesi “kendinde-iyi”dir. Kant'a göre bir eylemin iç-değeri söz konusuysa, eylemin belirleyicisi iyi isteme olmalıdır. Çünkü iyi istemenin olmadığı her eylemde isteme, ya doğal eğilimlerce ya da insanın içinde bulunduğu koşullarca belirleniyor demektir. Ama saf isteme ahlak yasası tarafından belirlendiğinde kendi-başına iyi ortaya çıkmaktadır. Bu kendi-başına iyi isteme ise olanaklı her türlü iyinin koşuludur. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde birer ide olarak olanaklılıklarını gösterdiği tanrı ve ruh idelerinin nesnel gerçekliklerini pratik alanda sağlamaktadır. Buna göre tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü koyutları, saf istemenin zorunlu nesnesi olan en yüksek iyinin gerçekleştirilmesinin koşullarıdır. Kant'a göre tanrı koyutu, akıl sahibi insanın gerçekleştirmek zorunda olduğu en yüksek iyinin en tam örneğini temsil etmektedir. Ancak akıl sahibi insan hem duyular dünyasının bir üyesi hem de duyular-üstü dünyanın bir üyesidir. Dolayısıyla istemesi bir yandan duyulur yanı bir yandan da ahlak yasası tarafından belirlenmeye zorlanır. Buna göre istemenin ahlak yasası tarafından “tam” olarak belirlenmesiyle ortaya çıkan kutsallık, ona duyulur dünyada kapalıdır. Ancak Kant'a göre akıl sahibi insan, en yüksek iyiyi gerçekleştirmek için tanrısal iyiye ulaşmayı

amaçlamalıdır. Çünkü akıl sahibi insan bu dünyada sağlayamayacağı yetkinliği ruhunun ölümsüzlüğü aracılığıyla duyular-üstü dünyada sağlayabilir.

Çalışmanın bu bölümünde Kant'ın isteme kavramını ahlaka ilişkin metafiziğinde nasıl konumlandığına değinilmeye çalışıldı. O, isteme kavramını hem eylemle hem de eyleme ilişkin değerlendirmeye ilgili olarak ele alır. Buna göre akıl sahibi insanın, bir dış-belirlenim olmaksızın, kendi koyduğu ilkelerle eylemesinin olanaklılığını göstermeye çalışır. Ama aynı zamanda istemeyi belirleyen bir ahlak yasasının olanaklılığı aracılığıyla da, eylemlere ilişkin değerlendirmede bir referans noktası yaratmaya çalışır.

III. SCHOPENHAUER'DE İSTEME KAVRAMI

İsteme kavramı açısından Kant ve Nietzsche'yi birbirine bağlayan filozofun Schopenhauer olduğu söylenebilir. Çünkü o, ilkin Kant'ın ilkelerle eyleme yetisi olarak aldığı isteme kavramını, kendi felsefesinde merkezi bir yer vermiştir. Kendinde-şey olarak isteme kavramını, tasarım dünyasının arkasındaki asıl anlam olarak bütün yaşama ve evrene yaymıştır. İkinci olarak da Nietzsche'nin gücü isteme kavramının oluşumunda dolaylı bir etkisi olmuştur. Schopenhauer'in Nietzsche üzerinde ikili bir etkisi vardır. Nietzsche'nin ilk dönem eserlerinde Schopenhauer bir eğitici rolünü üstlenmektedir. Schopenhauer'in isteme kavramı, Nietzsche'nin daha sonra felsefesinin merkezine yer alacak ham materyali sağlamaktadır. Ancak Nietzsche'nin orta ve olgunluk dönem eserlerinde Schopenhauer, Platoncu ve Kantçı geleneğin bir uzantısı, Schopenhauer'in isteme kavramı ise yaşamı olumsuzlayıcı bir kavram olarak ele alınmaktadır.

Schopenhauer, '*İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*' eserinin giriş bölümünde dünyaya ilişkin ilk savını ortaya koyar; "dünya benim tasarımımdır" (Schopenhauer, 2005:7). Schopenhauer bu temel savından yola çıkarak dünyanın bilinebilir yönünün anlamının ancak algılayan ve yorumlayan özne aracılığıyla ortaya çıktığını savunmaktadır. Dolayısıyla dünyanın ikili bir anlamı olduğunu dile getiren Schopenhauer, dünyanın bilinebilir yanını da ikili bir yapı olarak ele almaktadır; algılayan özne ve algılanan nesne (Schopenhauer, 2005:10). Ancak dünyanın bilinebilir yanının bu ikili yapısı bir kopukluğu ifade etmemektedir. Bilen özne ve bilinen nesne birbirlerinin tamamlayıcısıdır. Schopenhauer'e göre, özne nesneyi uzam, zaman ve nedensellik kalıpları aracılığıyla bilmektedir: "nesne, öznenin tasarımıdır, sonuçta özneyle, tasarımlama kalıplarıyla koşullanmıştır. Üstelik tasarımlamanın bu kalıpları özneye bağlıdır, nesneye ait değildir" (Schopenhauer, 2005:19). Schopenhauer, Kant'ın bilme formlarının öznenin bilincinde

apriori olarak bulunduğu düşüncesini, onun temel başarısı olarak değerlendirmektedir (Schopenhauer, 2005:10). Kısaca Schopenhauer'e göre, tasarım olarak dünya, Kant'ın görünüş dünyası dediği şeyin aynısıdır (Schopenhauer, 2005:29). Schopenhauer'e göre tasarım, şeyleri dışarıdan bir bakış ürünü olarak bize vermektedir ama onların iç doğası ve özü tasarımla kavranamamaktadır. Ona göre tasarımların iç özünü nedenselliğe dayalı arayan kişi; “bir şatonun çevresinde dolaşıp duran, boşuna bir giriş arayan, ara ara dış duvarların kaba bir taslağını çizen bir adama” benzemektedir (Schopenhauer, 2005:40). Bir başka deyişle Tasarım olarak dünya, “anlamını kavramadığımız... “yabancı görünüşler”den oluşan bir toplamdır (Schopenhauer, 2005:39).

Schopenhauer'in ikinci önermesi olan “dünya istemedir” önermesi ise dünyanın çeşitli basamaklarda istemenin nesneleşmesi olduğunu ve dünyada egemen olan yasanın ise “kör bir isteme” olduğunu dile getirmektedir. Schopenhauer'in “isteme” kavramı öncelikle dünyayı anlamının bir ilkesidir. İsteme kavramı, sahip olduğumuz bu “tasarımların anlamını” elde etmenin, bu dünyanın tasarımdan başka bir şey olup olmadığını anlamının anahtarıdır. Schopenhauer bu noktada Kant'ın şey –kendinde-şey ayırımını gözetmektedir. Dünyanın anlamı, bütün görünüşlerin arkasında duran, “kendinde şey” olarak istemedir⁴⁰ (Schopenhauer, 2005:54) ve bilen özneye kendini ilk kez beden yoluyla göstermektedir (Schopenhauer 2005:49). Bir başka deyişle, kendinde-şey olarak istemenin bilgisine ulaşmak mümkün değildir (Schopenhauer, 2005:67), ancak istemeyi, nesneleştiği her tek eylem içinde görünüş (fenomen) olarak kavramak mümkündür (Schopenhauer, 2005:44). Çünkü bedenin bütün devinimleri istemenin belirlemesinin etkileridir. Dolayısıyla istemek ile eylemek arasında bir fark bulunmamaktadır

⁴⁰ Nietzsche, Schopenhauer'in isteme'yi kendinde-şey olarak ele almasını eleştirmektedir. Ona göre, Schopenhauer'in istemeye metafizik bir anlam vermesinin arkasındaki neden metafizik geleneğe içkin olan tanrısallık/tanrı olarak varolma anlamlarından sıyrılmamış olmasıdır (Nietzsche 2010:17).

(Schopenhauer, 2005:43)⁴¹. Dahası bütün beden tasarıma dönüşmüş istemeden başka bir şey de değildir (Schopenhauer, 2005:42). Schopenhauer'in sözleriyle: "İsteme gövdenin a priori bilgisi, gövde de istemenin a posteriori bilgisidir" (Schopenhauer, 2005:42). Bir tasarım nesnesi olarak beden maddi bir şeydir. Dolayısıyla Schopenhauer'e göre bedenimiz ile benzer yapıda olan bütün maddi şeyleri de istemenin nesneleşmeleri olarak kabul etmek gerekmektedir: "maddi dünya bizim kendimizde doğrudan isteme olarak bulduğumuz şeydir" (Schopenhauer, 2005:49). Kısaca, Schopenhauer tasarımların kaynağı ve kendinde-şey olarak belirlediği istemeyi, gövde ve isteme arasındaki ilişkiye dayanarak bütün varlıklara yaymaktadır. Ne ki, kendinde-şey olarak isteme; uzam, zaman, çokluk ve nedensellik formlarının dışındadır, ancak görüngüleri olan tasarımlar için bu formlar zorunludur.

İstemenin en tam nesneleşmesi olarak insan tepeden tırnağa somut bir istek, somut bir gereksinimdir. Bu nedenle "yaşama isteği" olarak insan yaşamının tümünü "yaşamı koruma gereksinimi" doldurmaktadır (Schopenhauer, 2005:236-237). Yaşama isteği bireylerde kendisini bencillik olarak göstermektedir. İsteme, bencillik aracılığıyla, bir bireyde nesneleştiği bedeni onaylamanın ötesine uzanmakta ve başka bir bireyin bedeninde görünüşe gelen istemenin yadsınmasına varmaktadır. Bu durumda bir kişinin istemesi başka birinin isteme alanına zorla girmektedir. Birey bunu öteki bedeni yok ederek, ya da örseleyerek yapar; ya da öteki bireyin bedenindeki güçleri kendi istemesine hizmete zorlar. Bu durumda da kendi istemesinin gücünü arttırmaktadır⁴² (Schopenhauer, 2005:253). Buna bağlı olarak Schopenhauer, güç kavramı ile isteme kavramı arasındaki

⁴¹ Eylemler arasındaki fark, karakter özelliğine bağlıdır (Schopenhauer, 2005:64).

⁴² Schopenhauer'in buradaki düşüncesi Nietzsche'nin felsefesi üzerinde etkili olmuştur. Ama Nietzsche istemeler ya da güçler arasındaki ilişkiyi hiçbir zaman salt bir çatışmaya ya da fiziksel üstünlük etkinliğine indirgememiştir. Nietzsche ile Schopenhauer'in bu noktada paylaştıkları zemin şudur: Schopenhauer istemenin ancak alt basamaklardaki çatışmaların ürünü olarak nesneleşmesinin bir ideallik kazanacağını savunmaktadır; Nietzsche ise ahlak-dışı bir değerlendirmeye ulaşmak için, varolan ahlaki değerlerle savaşmanın bir ön koşul olduğunu dile getirmektedir.

ilişkiyi ele almaktadır. Ona göre doğadaki her güç, istemedir (Schopenhauer, 2005:55). Çünkü istemenin doğrudan nesneleşmesi olarak güç, bir neden değildir (Schopenhauer, 2005:77) ama nedenlerin nedensel doğasıdır (Schopenhauer, 2005:56). Örneğin bir mıknatısın bir demir parçasını çekmesi, istemenin nesneleşmesi olarak manyetizm gücünün açığa çıkmasıdır. Schopenhauer'e göre isteme temel olarak birbirine bağlı dört basamakta nesneleşmektedir: en tepede insan, onun altında hayvan, onun altında bitki ve en altta da inorganik maddeler vardır (Kuçuradi, 2006:33). Schopenhauer istemenin nesneleşme basamaklarını oluştururken bu güç kavramını kullanmaktadır. Ona göre bütün canlı ve cansız varlıklar tek bir istemenin nesneleşmeleridir ancak tamlık ya da yetkinlik bakımından görüngüler arasında nitelik farkı bulunmaktadır. Bu görüngülerden her biri derece farklı güçlerce yönetilmektedir. Ve istemenin alt basamaklarındaki görüngüler arasındaki çatışma, daha yüksek bir ideanın görüngüsünün ortaya çıkmasını sağlamaktadır: “*serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco.*”⁴³ (Schopenhauer, 2005:87–8–9).

Schopenhauer istemenin nesneleşmesinin alt basamaklarındaki mücadeleyi bireyin iç ve bireylerarası ilişkisine de yansıtmaktadır. Çünkü her birey için geçerli temel güç ‘yaşam isteği’dir⁴⁴. Bireyler arasındaki farklılığın kaynağı ise karakter farklılığıdır, başka bir deyişle bireyselleşmedir⁴⁵. Schopenhauer, Kant’ın takipçisi olarak, insanın ikili yanına vurgu yapmaktadır; düşünülür ve görgül yanlar. Ona göre, insanın bu ayrıma uygun

⁴³ Yılan, önce başka yılanı yemeden bir ejderha olamaz.

⁴⁴ Aslında Schopenhauer’e göre ‘yaşam isteği’ sadece insanın değil her canlının temel itkisidir. Hem bireyselleşmenin hem de karakter yapısının etkisi dikkate alındığında, yaşam isteği en güçlü biçimde insanda belirir. Çünkü bitki ve hayvanlarda tekillikten türlere çıkıldıkça, bireysellik ve karakter etkisi ortadan kalkmaktadır: “insanın tür karakterinin yanında kişi karakteri de ağır basma[ktadır]” (Kuçuradi, 2006:60). Ayrıca hayvanlardan farklı olarak insanın soyut düşünmeye dayalı planlama/tasarımlama yetisine sahip olması, ona yaşam isteğini gerçekleştirmek için birçok imkan sağlamaktadır (Kuçuradi, 2006:37).

⁴⁵ Schopenhauer’e göre insan eylemlerinde –istediğimi yapabilirim türünde– bir özgürlük söz konusu değildir. Çünkü insan kendi davranışlarına dikkatlice baktığında, belli motiflerin belli davranışları getirdiğinin farkına varabilmektedir. Her bireyde nesneleşen isteme aynı olmasına rağmen, istemenin nesneleşme çeşitliliği kendini insanda karakter olarak göstermektedir. Her bireyin kendine özgü karakteri ise belli eylem motiflerini barındırmaktadır. Ve Schopenhauer’e göre her birey karakterinin getirdiği bu motiflerin dışında eylemekten yoksundur. “Bir davranışın başka türlü olması için motifin başka olması, ya da davranan kişinin başka kişi olması, başka yapıda bir kişi olması şarttır” (Kuçuradi, 2006:59).

ikili karakter yapısı vardır. Birincisi düşünülür karakter; “belli bir bireyde, belli bir basamakta görünmesi koşuluyla kendinde şey olarak istemedir” (Schopenhauer, 2005:227). Bir başka deyişle bireyin bu yanı, uzam, zaman ve nedensellik tarafından belirlenmeyen, Kantçı anlamda ‘saf’ yanıdır⁴⁶. İkinci karakter biçimi ise, “kendini eylemin kipinde zamana göre, fiziksel yapıda uzama göre sergileyen görüngünün kendisi”dir (Schopenhauer, 2005:227). Yani bu yan, zaman, uzam ve nedensellik tarafından belirlenen yanıdır⁴⁷. Dolayısıyla Schopenhauer, bilgi ile isteme arasındaki ilişkiyi de bu düzlem ele almaktadır. Ona göre bilgi düşünülür karakteri etkileyemez, insan şöyle ya da böyle olmaya karar veremez⁴⁸ (Schopenhauer, 2005:230), bilgi ancak istemenin eylemlerdeki belirmelerinde, yani görgül karakter üzerinde etkilidir (Schopenhauer, 2005:231). Bundan dolayı, Schopenhauer’e göre birey bildiğini istemez, istediğini bilir (Schopenhauer, 2005:230). İstemenin görüngüsü olarak görgül karakterin, bilgi tarafından belirlenmesi, seçme/seçimde bulunma durumu söz konusuken ortaya çıkmaktadır. Bu noktada devindirici rolünü üstlenen öteki şeylerin bilinci olarak tasarımlardır. Bu tasarımlar/güdüler arasındaki çatışmadan galip gelen isteme edimi olarak belirmektedir (Schopenhauer, 2005:232). Burada söz konusu olan herhangi bir bilginin, ödevin veya öğüdün istemeyi belirlemesi değildir. Söz konusu olan, insanın hem karakterinin getirdiği belli motifler ışığında davranmasının zorunluluğu hem de yaşamı boyunca deneyimler yoluyla elde ettiği bilgiler ışığında eyleme biçiminin değişebileceği durumudur. Bu durum Schopenhauer’in zorunluluk ve özgürlüğün yanyanalığı olarak dile getirdiği durumdur (Kuçuradi, 2006:63).

⁴⁶ Bu yan, istemeyi içeren öz-bilinç ile ilişkilidir.

⁴⁷ Bu yan ise, öz-bilincin içerdiği istemenin, öteki şeylerin bilinci ile belirlenerek, isteme edimine dönüşmesini ifade etmektedir. Yani bireyin kendine ilişkin bilgisinin dışında, öteki şeylerin bilgisini talep etmektedir. Dolayısıyla anlama yeteneği ile ilişkilidir.

⁴⁸ Bu nokta aynı zamanda Schopenhauer’in Kant etiğini eleştirdiği noktadır. Schopenhauer, Kant’ın ‘ahlak yasası istemeyi belirler’ ilkesinin karşısına, “insan kendisi ne istiyorsa odur ve bir insan kendisi ne ise onu ister” ilkesini koymaktadır. Kant ve Schopenhauer’in buradaki temel karşıtlığı, ‘olan’ ve ‘olması gereken’ arasındaki ayrıma dayanmaktadır (Kuçuradi, 2006:47).

Schopenhauer'e göre insan yaşamı, istekler ve isteklerin doyurulması arasındaki mücadeleyi ifade etmektedir (Schopenhauer, 2005:238). Her isteğin doyumu ise arkasından başka bir isteğin doyurulması gerekliliğini getirmektedir. Yani isteklerin sürekli doyurulması hem zor hem de geçicidir. Bireyin içinde bulunduğu bu çıkmaz, yaşamın özünde 'acı' olduğunun kanıtıdır⁴⁹. Çünkü doyurulan isteğin sonuncu olarak ortaya çıkan mutluluk, aynı zamanda yeni bir isteğin doğmasına neden olması bakımından acının da nedenidir. İstemenin belirlemesi altında bulunan insanı eylemde belirleyen neden ise yalnızca bencilliktir. Çünkü birey bir yandan istemenin en üst nesneleşmesidir, bir yandan da hem dünyayı hem de diğer bireyleri ancak tasarım olarak bilincinde taşımaktadır. Bir başka ifadeyle Schopenhauer'e göre birey "kendini tasarım olarak dünyanın bütünleyicisi biçiminde" –dünyanın merkezi olarak– görmektedir (Schopenhauer, 2005:251). Buna göre bireyin bencilliğinin ikili bir kökü vardır. Bunlardan ilki kendini koruma isteği veya isteklerini doyurma isteğidir. İkincisi ise bireyin kendini dünyanın anlamının bütünleyicisi olarak görmesidir. Bu iki kök onu bencillığe sürüklemektedir. Schopenhauer'e göre birey kendi bedeninin hem bir tasarım olarak, hem de istemenin tam bir nesneleşmesi olarak bilincindedir⁵⁰. Oysa diğer bireylerin ancak tasarım olarak bilincindedir. Dolayısıyla yaşam isteği söz konusuysa, bireyin diğer bireylerle ilişkisi bencillik güdüsü etkisindedir. Çünkü Schopenhauer'e göre bireyin kendi bedenini isteme ve tasarım olarak onaylaması, bireylerarası ilişkide, tasarım olarak algılanan diğer bireylerin yadsınmasına uzanmaktadır. Bu hareket noktasıyla birey, diğer bireylerin istemesinin kendi istemesi karşısında hizmet etmesini istemektedir (Schopenhauer, 2005:253). Bir başka deyişle, bireyin istemesi diğer

⁴⁹ Nietzsche'ye göre Schopenhauer'in isteme kavramını kurarken düştüğü temel yanılgı; arzuyu, içgüdüyü ve dürtüyü istemenin *özü* olarak ele almasıdır. Bu noktadan sonra Schopenhauer, dünyaya yayılmış kör istemenin acının nedeni olduğunu ileri sürmektedir. Oysa Nietzsche'ye göre arzu, içgüdü ve dürtü istemenin özü değildir, tersine isteme bunların efendisidir, yönlendiricisidir (Nietzsche, 2010:84).

⁵⁰ Schopenhauer'in buradaki ayrımı, öteki şeylerin bilinci ile [ben'in] kendi özünün bilinci olarak öz-bilinç ayrımına işaret etmektedir. Buna göre birey öteki şeylerin bilincine bilgi yeteneği ile varmaktadır. Öz-bilince ise "istemek"le varmaktadır. Öz-bilinç, bireye bilincinin nesnesinin kendi istekleri olduğunu fark ettirmektedir (Schopenhauer, 2000:20).

bireyleri, kendi isteme ediminin nesnesi yaparak, onu değişikliğe uğratmayı amaçlar, ona tepki verir (Schopenhauer, 2000:22).

Schopenhauer'e göre 'istediğimi yapabilirim' ifadesi, isteme özgürlüğünün kanıtı biçiminde dile getirilmektedir, ancak bu ifade negatif özgürlük anlamı taşıyan hatalı bir akıl yürütmenin sonucudur (Schopenhauer, 2000:15). Çünkü ona göre bu ifadeyi temel alan açıklamalarda, isteme ile isteme edimi arasındaki fark gözden kaçırılmaktadır. Bu yanlış değerlendirmenin iki nedeni vardır. İlk olarak istemenin, 'bir şeyi istemek' olduğu gözden kaçırılmaktadır. Buna göre öz-bilincin içeriği olarak istemenin, isteme edimine dönüşmesi, isteme nesnesini şart koşmaktadır. İkinci olarak dilemek ile istemek birbirine karıştırılmaktadır. Buna göre insan karar verme aşamasından önce pek çok şeyi⁵¹ yapmayı dileyebilir, ama karar verme aşamasında bunlardan sadece birini isteyecektir (Schopenhauer, 2000:26). Çünkü eyleme yönelik karar verme aşaması, birbirlerini dışlayan dileklerin/güdülerin mücadelesine sahne olmaktadır. Bu aşamada daha güçlü olan güdü, isteme üzerinde etkide bulunmaktadır. İsteme edimi, istemenin üzerinde etkisini hissettiği güdünün belirlemesiyle ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, Schopenhauer'e göre 'istediğimi yapabilirim' ifadesi, 'eğer diğerini tercih etmeseydim' ek ifadesini de beraberinde getirmektedir (Schopenhauer, 2000:52).

Schopenhauer'in özgür insanı böyle bir gerilim altında ortaya çıkmaktadır. Bir başka deyişle Schopenhauer'in özgür insanı, bireyin gerçekleştirdiği refleksiyon sonucu 'kendini bulan'dır: "–kendi yapısını, insanın yapısını ve hayatın yapısını- sonuna kadar açık bir şekilde gören kişi, dünyaya subjektif bakmaktan, her şeyi kendi ben'iyle ilgisi bakımından değerlendirmekten vazgeç[en]" insan özgürdür (Kuçuradi, 2006:67). Schopenhauer'e göre insanın yapıp etmelerine ahlâksallık niteliği kazandıran, eylemi

⁵¹ Bu dilekler birbirine zıt da olabilmektedir.

değerli kılan bencilliğin susturulmasıdır. Yani istemeyi yadsıyan kişi “özgür” insandır. İstemenin tam olarak belirlediği, evrene egemen olan istemenin kör bir isteme⁵² olduğunu göremeyen kişilerin yapıp etmelerinin yapılarının bir ürünü olması gibi, istemeyi reddedebilen özgür insanın eylemleri de kendi yapılarının bir etkisidir. Böylece Schopenhauer’e göre etik bakımdan iki tür insan vardır: Nedensel bağların dışına çıkamayan ve yalnızca nedensel bağları gören insanlar ve bu anlamdaki kişiliklerini silmiş insanlar, şeyleri ve diğer insanları nedensel bağların dışında görebilen insanlar. Schopenhauer’in nedensel bağlar dışına çıkamayan insan tipi, Nietzsche’nin sürü insanı tipiyle benzerlik göstermektedir⁵³. Öte yandan Schopenhauer’in istemeyi yadsımış özgür insanı, Nietzsche’nin bir ara tip olarak belirlediği nihilist/özgür insan tipiyle benzerlik göstermektedir. Benzer bir biçimde Nietzsche’nin aslanı da geçerlikte olan değerleri yıktıktan sonra değer vermektan kaçınarak varlığının anlamını kurmaktadır. Hem Schopenhauer’in özgür insanı, hem de Nietzsche’nin nihilizme düşmüş insan tipi etkinliklerini dünyanın anlamının yadsınması sınırına dayamakta ve bu noktadan itibaren de yargıda bulunmaktan kaçınmaktadır. Nietzsche tam da bu noktadan itibaren, gücü isteme ve üstinsan kavramlarıyla eğitici olarak gördüğü Schopenhauer’i aştığını düşünmektedir.

Çalışmanın bu bölümünde, Schopenhauer’in Kant’ın istemesini kendi felsefesi içinde nasıl ele aldığına değinilmeye çalışıldı. O, Kant’ın genel olarak akıl sahibi insanın ilkelerle eylemde bulunma yetisi olarak ele aldığı istemeyi, dünyanın asıl anlamı olarak her şeye yaymıştır. Buna bağlı olarak kişilerin eylemlerini de bu anlamın, yani kendinde-şey olarak istemenin görünümleri olarak değerlendirmiştir. Schopenhauer’e göre eylemlerin

⁵² “Schopenhauer’in “kör isteme”siyle aynı şey olan “egoism”i, Kant’ın “kendi kendini yönetmeyen isteme”sini karşılar: ikisi de eğilimlerin, çıkarların, isteklerin, ilgilerin, motiflerin yönettiği davranışlara sebep olurlar” (Kuçuradi, 2006:91).

⁵³ Schopenhauer’in bu insan tipi aynı zamanda, Kant’ın ben-sevgisini ilke olarak kullanan insan tipiyle de benzerlik göstermektedir.

gerisindeki temel güdü “yaşam isteği”dir. Dolayısıyla geçerlikte olan ahlaki değerlerin arkasında da temel olarak kişilerin yaşam istekleri durmaktadır. Bu anlamda Schopenhauer’e göre dünya, kişilerin yaşam isteklerinin çatışma alanıdır. Bir başka deyişle, dünyaya bir kör isteme hâkimdir ve bu bencilliği açığa çıkarmaktadır. Bu türden bir çatışmanın sona erdirilebilmesi için kişinin kendisine dönmesi ve eylemlerinde asıl anlamın bu kör isteme olduğunu görmesi gerekmektedir. Böylece kişi içindeki bu kör istemenin susturulması yoluna girebilir. Kısaca Kant’ın akıl sahibi insanın ahlaklılığın koşulu olarak ele aldığı isteme, Schopenhauer’de kişinin bencilliğinin koşulu olarak ortaya çıkmaktadır.

Çalışmanın bundan sonraki ‘Nietzsche’de İsteme Kavramı’ bölümünde, Schopenhauer’in isteme kavramıyla, Nietzsche’nin gücü isteme kavramı arasındaki etkileşime değinilecektir. Burada kısaca değinmek gerekirse; Nietzsche, Schopenhauer’in istemeyi yaşamın anlamı olarak ele almasını olumlu görmektedir. Ancak bu anlamı ne “asıl” (kendinde) bir anlam olarak ele almaktadır ne de bu anlamı dayanarak istemenin susturulması gerektiğini düşünmektedir. Tersine Nietzsche istemeyi, her türlü yaratımın temeli olarak görmektedir.

IV. NIETZSCHE'DE İSTEME KAVRAMI

IV.1.Giriş

Filozof olmak öncelikle bir problemle uğraşmayı gerektirir. Filozof çağının anlayışına ve değerlerine bakar, burada problem yaratacak yerlere dokunur. Onun çağıyla teması kavrayıcıdır. Filozof bu bakımdan biraz da “kavram arkeologu”dur. Çağının değerlerini değerlendirmek için, çağının belirlediği değerlendirme biçimlerini kullanmaz. Aksine temel kavrayış[1] sağlayacak araçları, yani kavramları kendi kurar ve bunlarla çağının problemine yönelir.

İçinde bulunduğu çağı eleştiren bir filozof olarak Nietzsche de, çağının verdiği değerlendirme araçlarını kullanmayı reddetmiştir. O çağına “kendi gözleriyle” bakmayı amaçlamıştır. Belki de onun çağıyla temasının sancılı bir süreç olmasının nedeni, zamanına “kendi gözleriyle”, -kendi sözleriyle söylenecek olursa “aykırı”- bakmasıdır.

Nietzsche çağına ve dolayısıyla çağına kadar gelen insanlık tarihine kendi gözleriyle baktığında ne görür? Öncelikle o, yüzyılına insanlık tarihinden yalıtılmış bir zaman dilimi olarak bakmayı, insanı *aeterna veritas* [bengi hakikat] olarak bakmayı reddeder; çünkü bu tarihsel anlam yoksunluğunun bir ifadesidir (Nietzsche, 2007:24). İnsana, insan başarılarına, yani insanlık tarihine/kültürüne bir “süreklilik” olarak bakar. Eğer insan başarıları bir süreklilik ifadesiyse, onda ortaya çıkan kriz de bir sürekliliğin sonucudur. Bu yüzden onun çağına yönelik eleştirisi, insanlık tarihindeki tek bir noktayı hedef almaz. Ortaya çıkan kriz [her]neyse, bir süreç krizidir. Dolayısıyla Nietzsche'nin öncelikli amacı, çağının değerlerini yeniden değerlendirirken problemin baş verdiği yeri iyi belirlemektir: “Ahlak değerlerinin bir eleştirisine zorunluyuz; değerlerin kendilerinin değeri öncelikle sorgulanmalı – ve bunun için, gelişip değiştikleri, ortaya çıktıkları koşulların ve ortamın bilgisi gerekli” (Nietzsche, 2008a:33).

Nietzsche'nin gücü isteme kavramı ile çağının değer ve değerlendirme biçimi, belirlediği kriz noktasında kesişmektedir. Bu nedenle Nietzsche'nin değer ve değerlendirme biçimini nasıl ele aldığı istemenin Nietzscheci anlamını temellendirmekte yararlı olabilir. Bu amaçla çalışmanın bu bölümünde öncelikle değer ve değerlendirmeye Nietzsche'nin neyi kastettiğine ve isteme ile ilişkisine değinilecektir. Daha sonra Nietzsche için değerler bütünü ifade eden kültür türlerinin neler olduğuna vurgu yapılacaktır. Kültür türlerinden Sokratik kültüre ve uzantısı olarak Hıristiyan kültürüne değinilecektir. Bu başlık altında, bu kültürün bileşenlerine Nietzsche'nin ne gibi eleştirileri yönelttiği ve isteme açısından bu kültür türlerinin anlamları üzerinde durulacaktır. Daha sonra bu kültür biçimleri içinde değerlendirmede bulunan insan tipolojilerine değinilecektir. Bunun arkasından kültür türlerine ait insan tipolojilerinin ahlaksallıkla ilişkisi ele alınacaktır. Daha sonraki kısımda Nietzsche'nin kendi çağında bu değerlendirme tarzlarının etkilerinin nasıl olduğu tartışılacaktır. Burada Nietzsche'nin Avrupa için öngördüğü nihilizmin ve *décadence*'ın anlamına vurgu yapılacaktır. Son bölümde ise bu bölüme kadar kurulan kavram çatısı ile isteme kavramı ilişkili olarak ele alınacaktır. Bu başlık altında, bütün değerlendirmelerin beslendiği kaynak olarak gücü istemenin, sürü insanı, özgür insan ve üstinsan açısından biçimleri tartışılacaktır.

IV.2. Değer ve Değerlendirme

Nietzsche çağında gördüğü problemin çıkış noktasını bulmak için önce çağının değerlerine ve değerlendirme biçimine odaklanır. Amacı, içinde yaşadığı kültürel iklimin insanı hangi araçlarla, nasıl ve nereye yönlendirdiğini belirlemektir. Çünkü çağının insanı, "olmak istediği" yerden uzaklara sürülmüştür. İşte problemin ana nedenlerinden biri, bu sürüklenmenin araçları olabilecek değer ve değerlendirme biçimlerinin ele alınmasını

gerektirmektedir. Nietzsche tam da bu nedenle bir soybilim/soykütüğü araştırması yapmıştır. Nietzsche'nin çağında gördüğü değer ve değerlendirme krizi, çalışmanın daha sonraki başlıkları altında detaylı bir biçimde ele alınacaktır. Burada Nietzsche açısından değer ve değerlendirmenin ne anlama geldiğine değinmek yeterli olabilir.

Nietzsche'de “değerlendirme”nin temel anlamı “yaratmak”tır. Ona göre insan, insan-olmayan canlılardan farklı olarak çevresindekileri/yaşamı anlamlandırmaktadır, daha doğrusu şeylere insanca⁵⁴ anlamlar biçmektedir. Bu değerlendirme durumu insanın varlık koşuludur (Nietzsche, 2002:53–4). Çünkü ona göre yaşam, insanı değerler koymaya zorlar, diğer taraftan da yaşamın değeri insanın değerlendirmesiyle açığa çıkar (Nietzsche, 2005:37). Bu anlamda Nietzsche'ye göre yaşamı “tartmak” yani değerlendirmek ve değerlendirme aracılığıyla yaşamı anlamlandırmak insanın temel özelliğidir, bir başka deyişle değerlendirme aracılığıyla değer yaratmak olmasa “varlık cevizi koflaşır” (Nietzsche, 2002:54).

Diğer taraftan Nietzsche'ye göre değer ve değerlendirme bütün davranışlarımızın yaslandığı dayanaktır; bilimsel, felsefi, dini, tarihi, kültürel her tavrın gerisinde değerlendirme sonucu ortaya çıkan değerler bütünü bulunmaktadır. Bu değer ve değerlendirme iki kaynaktan elde edilebilir; kişi değer yargılarını ya hazır değer tablolarından alır ve kullanır ya da kendi yarattığı değerlerle yargıda bulunur (Nietzsche, 2009c:79–80). İlk durum mantığın özerk işleyişini ifade eder; buna göre insan yaşamla birlikteliğini bir kenara bırakarak, kategorik değerlendirme aracılığıyla yargıda bulunur⁵⁵. Nietzsche bu durumun aslında görüldüğü gibi olmadığını dile getirir; “bütün mantığın

⁵⁴ İnsanca değerlendirmede bulunmak, Nietzsche için hem olumlu hem de olumsuz anlamlar taşımaktadır. Olumsuz anlamda insanca değerlendirme ona göre, sürü insanın değerlendirme tarzıdır. Bu anlamda insan, dünyayı mevcut ahlakların çerçevesinden (iyi ve kötü kavramları ile) değerlendirmektedir. İnsanca değerlendirmenin sonuna kadar götürülüp aşılması ile üst-insanca bir değerlendirmeye ulaşılması olumlu bir anlam taşımaktadır.

⁵⁵ Burada Nietzsche'nin eleştirisi hem metafizik geleneğin mantıksal/kategorik düşünme biçimine hem de Stoacıların “insan her şeyin ölçüsüdür” düşünme tarzına yöneliktir.

görünüştaki özerk işleyişinin gerisinde de değer biçmeler, daha açık söylersek, yaşamın belli türlerini korumak için fizyolojik gereksinimler bulunur” (Nietzsche, 2009a:19). İkinci durum ise kısaca varoluş ve değer biçmelerin iç-içeliğini, birlikteliğini, paralellliğini ifade eder. Dolayısıyla değerlendirmede bulunma, asıl değerini, “yargının ne ölçüde yaşam-ilerletici, yaşam-koruyucu, tür-koruyucu belki de tür-yetiştirici olduğu”nda bulur” (Nietzsche, 2009a:19).

Bu iki değerlendirme biçimi arasındaki fark hem bireyler arasındaki farkı hem de kültürel farklılıkları ortaya çıkarmaktadır (Nietzsche, 2009a:107). Bu farklılıklara, bu çalışmanın sürü-insanı – üstinsan ve Sokratik kültür – trajik kültür başlıkları altında daha detaylı bir şekilde değinilecektir. Ancak değerlendirmede bulunan insan türlerine geçmeden önce, Nietzsche için değerler bütünü oluşturulan “kültür”e ve kültür türlerine değinmek yerinde olabilir.

IV.3. Kültür

Nietzsche’ye göre kültür, “her şeyden önce bir halkın tüm yaşam ifadelerindeki sanatsal üslup birliğidir” (Nietzsche, 2009d:67). Nietzsche’nin değer ve değerlendirmeye ilişkin düşünceleri “kültür” zemininde anlamını bulur. Çünkü daha önce de ifade edildiği gibi kültür, farklı bütünleri değer çeşitliliği içinde ifade eder. Bu bütünlüğün içindeki değer çeşitlilikleri nelerdir? Onun için değer ve değerlendirme insanın bütün etkinlikleriyle ilgilidir (Kuçuradi, 1999:15); bunun içine felsefi, sanatsal, dinsel, bilimsel, tarihi etkinliklerin tamamı girmektedir. Bu etkinliklerin birlikteliği kültürü ifade eder. Öte yandan giriş bölümünde bahsedildiği üzere, insan başarıları –etkinlikleri- bir süreklilik ifadesiyse, kültür de bu sürekliliğin bir toplamıdır.

Bu bağlamda Nietzsche, içinde bulunduğu Alman kültüründe, daha doğrusu genel olarak Avrupa kültüründe gördüğü sorunların temelinde bir değerlendirme problemi olduğunu dile getirmektedir. Bu bakımdan da değerlendirme farklılıklarına dayanarak tarihte üç tür kültürün varolduğundan söz etmektedir. Bunlardan ilki, yaşamı acı olarak değerlendiren ve bu nedenle yaşamı değilleyen *artistik kültür*dür. İkinci kültür, insan aklının mutlaklığı ışığında değerlendirmede bulunan *Sokratik kültür*dür. Üçüncü kültür türü ise, Apolloncu ve Dionysosçu öğelerin birliğiyle şekillenmiş olan *trajik kültür*dür⁵⁶.

IV.3.1. Artistik Kültür (Budizm)

Artistik kültür somut biçimini Budizm'de bulmaktadır. Bu kültür değerlendirme problemlerini haz ve acı sorularına indirgemektedir (Nietzsche, 1967:43). Budizm bir manevi değerlendirme biçimidir ve acı çekilen bir yer olarak dünya, bu değerlendirme açısından “değer”sizdir. Nietzsche’ye göre Budizm bir ruh yorgunluğu ve bir amaçsızlık ifadesidir (Nietzsche, 1967:18). Çünkü dünyanın “değersiz” oluşu, değerlendirmeyi nesnesiz, amaçsız bırakmıştır. Bu durum hem dünyayı “anlamsız” bırakmıştır hem de değerlendirmede bulunacak insanı tinsel açıdan güçten düşürmüş, onu bir “istememe” durumuna sürüklemiştir.

Nietzsche açısından “değer ve değerlendirme”nin insan varlığına eşlik eden bir durum olduğuna yukarıda değinmiştik. Budistik kültür de değerlendirmede bulunurken aynı argümandan hareket etmekte ancak ulaştığı sonucu ters bağlamaktadır. Buna göre eğer her davranışın, her eylemin arkasında bir değerlendirme varsa ve her eylem insanı varoluşa bağlıyorsa, değerlendirme yapmaktan kaçınmak gerekmektedir; "çünkü [Budistik değerlendirme biçimine göre] eylemin hiçbir anlamı yoktur, eylem insanı varoluşa bağlar,

⁵⁶ Trajik kültürün ifadesi olarak Apollon ve Dionysos arasındaki birlikteliğe vurgu, Nietzsche'nin ilk dönem eserlerinde baskındır. Ancak orta ve geç dönem eserlerinde, Apolloncu öge etkisini kaybetmekte ve Dionysosçu öge trajik kültürün tek ögesi haline almaktadır.

ama varoluşun da anlamı yoktur” (Nietzsche, 2010:155). Dolayısıyla artistik kültür açısından, değer ortaya koymaktan kaçınmak eylem aracılığıyla ‘oluş’a katılmaktan kaçınmak demektir.

Bu açıdan artistik değerlendirme de bir anlamda “iyinin ve kötünün ötesi”ne geçmektir. Sorulacak soru; ‘artistik değerlendirme tarzının bu aşmayı nasıl ve nereye doğru yapmakta olduğu’ sorusudur. Budist, her değere ama özellikle yaşama ve içgüdülere “hayır” diyerek bir aşma sağlamaktadır. Aşma ile ulaştığı “öte” ise, kısaca “hiçlik”tir. Bu “hiçlik” onun için güvencelidir, çünkü bu “hiçlik”te uzanma tercihi onu değer vermekten uzak tutmaktadır. Ama Nietzsche’ye göre bu bir umutsuzluk ve ruhsal yorgunluk ifadesidir (Nietzsche, 2009a:24).

Nietzsche, artistik kültürün bu temel özelliklerinden hareketle, yaşamı yadsıyan, anlamsızlığı olumlayan bir değerlendirme biçimi olduğunu dile getirmektedir. Ayrıca artistik değerler içinde hareket eden insanın tinsel bakımdan güçsüz olduğunu, istemesinin hedefinin de “hiçlik” olduğunu dile getirmektedir (Nietzsche, 1967:55). Bu anlamda Budizm’in “hiçlik istemi”, metafiziksel bir istem[e]dir. Çünkü değer vermekten kaçınma, Nietzsche’ye göre psikolojik anlamda hiçlikle, yani mistik olanla birleşme arzusudur –*unio mystica*⁵⁷- (Nietzsche, 2008a:47). Kısaca artistik değerlendirme biçimi, güçteki düşüşün ve istememe durumunun ifadesidir.

IV.3.2. Sokratik Kültür ve Uzantısı Olarak Hıristiyan Kültürü

Nietzsche’nin ele aldığı ikinci kültür türü Sokratik kültürdür. Nietzsche bu kültürün başlatıcısı olarak da Sokrates ve Platon’u işaret eder. Aslında Nietzsche erken dönem eserlerinde Sokrates’ten bir kahraman olarak bahsetmektedir. Bunun nedeni

⁵⁷ Mistik birleşme

Sokrates'in yaşam tarzı ve trajik ölümüyle ilgili olabilir. Ancak o, orta ve son dönem eserlerinde Sokrates'in yaşamından çok kendinden sonrakilere miras olarak bıraktığı değerlendirme biçimine odaklanır. Bu odaklanma Nietzsche'nin düşüncelerinde de ters bir etki yaratır ve Sokrates ve Platon'u hedef tahtasına oturtur.

Çağını eleştiren bir filozof olarak Nietzsche neden eleştirilerinin merkezine Sokrates ve Platon'u koymaktadır? Bu sorunun kısa cevabı Sokrates'in felsefe tarihinde ortaya çıkışıyla, değerlendirme biçiminde Nietzsche'nin çağına kadar sürece köklü bir değişikliğe neden olmasıdır. Başka bir deyişle problemleri gördüğü geleneksel değerlendirme biçiminin bileşenlerinin Sokrates felsefesinin kavramlarından kaynaklandığını düşünmektedir. Ona göre Sokrates'in ortaya koyduğu kavramlar – değerler–, Ortaçağ'da Hıristiyanlığın inanç kavramları haline gelerek etkisini kendi zamanına kadar getirmiştir. Sokratik kültürün, Nietzsche'nin çağına etkisini daha iyi anlayabilmek için, bu kültürün bileşenlerinin [kavramlarının] Nietzscheci yorumlarını incelemek yerinde olabilir.

IV.3.2.1. Diyalektik

Nietzsche'nin Sokratik değerlendirme biçimine yönelik ilk eleştiri noktası, “diyalektik” yöntemine ilişkindir. Nietzsche'ye göre, Sokratik kültür insan realitesini değerlendirmede araç olarak diyalektik yöntemi kullanır. Özellikle Sokrates ile birlikte diyalektik baş değerlendirme biçimi haline gelir. Buna göre Sokrates ortaya zıt iki kavram koyarak birinin yanlışlanması sonucu diğerinin doğruluğunu kanıtlamaya girişir. Kısaca diyalektik yöntemi, tartışmalarda kanıtlamalar ve temellendirmeler için kullanır. Yöntemin başarısı da, akıl ile bilgiyi öne çıkarması ve içgüdülerin rastlantısallığını bertaraf etmesi olarak görülür.

Nietzsche'nin yorumuna göre "diyalektik akıl yürütme" aslında Yunanlılar tarafından olumlu karşılanmazdı, gençler bu yönteme karşı uyarılırdı. Çünkü "kanıtlanmaya ihtiyaç duyan şeyin değerinin düşük" olduğu genel bir kabuldü ve bu yöntemi kullanan "avam"ı temsil ederdi (Nietzsche, 2005b:II,5). Sokrates, diyalektik yöntemini kullanarak, içgüdülerde gördüğü anarşiyi, bir düzene soktuğunu, bir "tedavi"ye ulaştığını düşünmüştü. Oysa Nietzsche'ye göre, Sokrates'in tedavi edici tutumu, başka bir hastalığın başlangıcına neden olmuştur; içgüdülere karşı direnen, "erdemli hayat" hastalığının (Nietzsche, 2005b:II,11).

Nietzsche'nin diyalektik akıl yürütmeye yönelik ikinci karşı çıkış noktası, diyalektiğin olumsuzlayıcı yanına yöneliktir. Buna göre, Sokrates'in bir konu hakkında ortaya atılan savı çürütme gayreti, Nietzsche'ye yaratıcı bir "etkinlik" olarak görünmez. Bir etkinlik olmanın tersine onun bu yöntemini "tepkisel" olarak değerlendirmektedir. Başka bir ifadeyle Nietzsche'ye göre Sokratik yöntem bir değerlendirme yöntemi değil, yargılama yöntemidir. Deleuze'a göre, Sokrates'in diyalektik yöntemi ile Nietzsche'nin "olumlayıcı" değerlendirme yöntemi temel fark kendisini şu iki cümlede göstermektedir: "Ben iyiyim öyleyse sen kötüsün" ve "sen kötüsün öyleyse ben iyiyim". Birinci cümlenin öncülü olan "ben iyiyim" olumlu bir anlam taşımaktadır ve sondaki olumsuzlama, olumlu öncülü sağlamlaştırmak için bir araçtır. Oysa ikinci cümlenin "sen kötüsün" öncülü olumsuz bir anlam taşımaktadır ve sondaki olumlama, olumsuz öncülü sağlamlaştırmak için bir araçtır (Deleuze, 2010b:155–158). Buna göre Nietzsche, diyalektik yöntemi bir olumsuzlama aracı ve tepkisel bir yöntem olarak değerlendirmektedir: "Diyalektikçi, bir budala olmadığını kanıtlamaya zorlar rakibini: öfkelenir, aynı zamanda çaresiz bırakır onu. Bir diyalektikçi, rakibinin anlayışını iktidarsız kılar... diyalektik yalnızca bir intikam biçimi midir Sokrates'te?" (Nietzsche, 2005b:21).

Nietzsche'nin, Sokratik diyalektik yöntemle ilişkin iki eleştirisi şu sonuçlara ulaşmaktadır: diyalektik yöntem içgüdülere bir sınır getirmekle insanın yapabileceklerini, dolayısıyla isteyebileceklerini sınırlamaktadır. Diyalektik yöntem ile istemenin gücü olumsuzlayıcı bir tavır biçiminde açığa çıkmaktadır. Bir başka deyişle, diyalektik yöntemin işleyişi zıtlıklar üzerinden hareket etmesine dayanmaktadır. Zıtlığa dayalı bu diyalektik yöntem, iyi-kötü ayrımı, görünür dünya-hakiki dünya ayrımı gibi felsefenin temel tartışma alanlarında sıklıkla başvurulan bir yöntemdir.

IV.3.2.2. “Görünüş” Dünyası ve “Gerçeklik” Dünyası Ayrımı

Nietzsche'nin Sokratik kültüre yönelik eleştirisinde ikinci noktayı, “duyulur/görünür dünya” ve “hakiki/gerçek dünya” ayrımı oluşturmaktadır. Nietzsche'nin Sokrates ve Platon yorumuna göre; idealar ve onlardan pay alan duyusal nesnelere arasındaki ayrım, epistemolojik ve ontolojik bir yarılmaya neden olmuştur. Buna göre “güzel”, “iyi” gibi ideaların yer aldığı idealar dünyası, duyusal nesnelere ve bedensel içgüdülerin yer aldığı duyu dünyasından, değer bakımından daha üstte [yukarıda] durmaktadır. Çünkü duyusal olan bir “görecelik” taşıırken, idealar “mutlaklık”, hakikat taşırmaktadırlar. Nietzsche'ye göre felsefe bu noktadan sonra “hakikati arama uğraşı” haline gelmiştir. Hakikati arama uğraşı kişinin aklının ve istemesinin tek hedefi haline almıştır. Kişi iyi ve güzel kavramlarının hakiki anlamlarını bulmak için araştırmanın merkezini, bir başka deyişle aklın ve istemenin çalışma alanını, görünür dünyadan idealar dünyasına taşımıştır.

Nietzsche “görünür dünya” ve “hakiki dünya” ayrımına üç açıdan karşı çıkmaktadır. İlk on göre, “hakiki dünya” ve “duyu dünyası” arasındaki ayrım dayanarak “hakiki dünya”yı değer bakımından yukarıya koymak, bu dünyanın yadsınması

demektir. Çünkü Sokrates'te ve Platon'da hakiki dünya, duyu dünyasının “çelişği” olarak varlık kazanmaktadır. Dolayısıyla gerçi böyle bir ayırım yapılamaz ama yapılsa bile yine de duyu dünyası değer bakımından üstte durur. Çünkü Nietzsche açısından; “yaşamın ağırlık noktası yaşamın içine değil, “öte”ye yerleştirilince [yani] –hiçliğe–, o zaman, yaşamın ağırlık noktası toptan kaldırılmış demektir... “Yaşamın artık hiçbir anlamı yok” diye yaşamak, yaşamın “anlamı” olur artık...” (Nietzsche, 2008b:43). Yaşamın anlamının hiçliğe taşınması aynı zamanda, isteme gücündeki zayıflığın (hiçlik istemenin) bir işaretidir. Çünkü dünyanın ve yaşamın anlamı Nietzsche için gücü istemedir; bu bakımdan yaşamın anlamsızlığı, kişinin bu dünyada yapıp-ettiklerinin anlamsızlığı anlamına gelmektedir. Bu anlamsızlık ise, istemenin nesnesinin olmadığını, yani değerlendirmede bulunmanın anlamsızlığını ifade etmektedir.

Nietzsche'nin ikinci karşı çıkış noktası bu ayrımların Hıristiyanlıkta aldığı biçimlere yöneliktir. Ona göre Sokratik kültürün görünüş-gerçeklik ayırımı, Hıristiyanlıkta ruh-beden ayırımına; duyusal-hakiki dünya ayırımı ise duyusal dünya ve “öte” dünya ayırımına taşınır. Böylelikle etik çalışmalar da bir yandan bu “öte” ya da “hakiki” dünyayı olanaklı kılma uğraşına dönüşmüştür, bir yandan da buradan devşirilen ideler, ahlaki kural ve ilke oluşturmak amacıyla kullanılmıştır. Bunun içinse “ruh”, “tanrı”, “mutlaklık”, “iyi”, “doğru” kavramları kullanılmıştır. Oysa Nietzsche'ye göre “hakiki dünya” ve duyu dünyası arasındaki bu yarılma sadece “ahlaksal-optik bir yanılgı"dır (Nietzsche, 2005b:III,6). Yani “hakiki dünya” ile kastedilen, görünüş dünyasının görünümünün soyutlanarak başka bir dünyaya, hiçliğe taşınmasıdır. Dolayısıyla “hakiki dünya” asıl biçimiyle görünüş dünyasıdır. Bunu görmezden gelmek yani “hiçlik”ten ahlak ilkeleri türetmek tamamen patolojik bir durumun işaretidir. Çünkü yaşamı anlamlandırmamızı sağlayan ne varsa yine bu dünyaya ait olmalıdır, Nietzsche'nin sözleriyle; “yaşamımızın

belirlemediği bir şey ona zarar verir” (Nietzsche, 2008b:11). Nietzsche bu ifadesinde özellikle, hiçlik istemiyle dünyanın değerlendirilmesinin sonucuna odaklanmıştır. Böylesine bir değerlendirme çağında etkisini nihilizm olarak göstermektedir.

Üçüncü olarak, görünüş-gerçeklik ayrımının, ruh-beden ayrımına sıçraması, Nietzsche’ye göre eylem ve eyleyen arasında da bir yarılmaya yol açmıştır. “İyi”, “doğruluk”, “ölçülülük” ve “erdem” gibi kavramların belirleyiciliği ve duyusal olan her şeyin eylemden soyutlanmasıyla, etik alanı “kendi başına eylem”in değerini tartışma alanı haline gelmiştir. Oysa Nietzsche’ye göre “kendi başına eylem değer bakımından tamamen boştur: her şey bu eylemi kimin yaptığına bağlıdır” (Nietzsche, 1967:165). Buna bağlı olarak isteme kavramının ele alınışı da, isteyen ile istenen arasındaki ayrım üzerinden temellendirilmektedir. Ona göre, Sokratik kültür ve uzantısı olarak Hıristiyan kültürü isteneni öte dünya [ve o dünyaya ait ideler] olarak belirlemekle, duyulur dünyanın parçası olan isteyenenden ayırmaktadır. Bu değerlendirme tarzında istemenin nesnesi, öte dünya ideleriyle ilişki sokularak, kendinde-iyi, kendinde-güzel gibi kavramlar halini almaktadır.

Nietzsche Sokratik değerlendirme biçiminin duyusal-hakiki dünya ayrımına karşı dört önerme öne sürer:

- Birinci önerme: “Bu” dünyanın görünüş olarak tanımlanmasında gösterilen gerçekler, asıl onun gerçekliğini temellendirirler – başka türden bir gerçeklik kesinlikle kanıtlanamaz.
- İkinci önerme: Şeylerin “hakiki varlığına” verilmiş olan kıstaslar, var olmayışının, hiçliğinin kıstaslarıdır. “Hakiki dünya”... yalnızca ahlaksal-optik bir yanılgıdan ibaret olduğu için görünüşte bir dünyadır.
- Üçüncü önerme: Bu dünyadan “başka” bir dünya masalı uydurmanın... hiçbir anlamı yoktur.
- Dördüncü önerme: Dünyayı “hakiki” ve “görünüşte” dünyalara ayırmak, ister Hıristiyanlığın, ister Kant’ın yaptığı biçimde

olsun, yalnızca *décadence*'ın bir telkinidir –çökmekte olan bir yaşamın belirtisidir... (Nietzsche, 2005b:III,6)

Nietzsche'nin bu dört önermesinde üzerinde durmak istediği iki nokta olabilir.

Bunlardan ilkinde Nietzsche, Sokratik yöntemdeki zıtlıklara dayalı değerlendirme biçimini yıkmak için aynı yönteme başvurarak bir ironi yaratmaktadır. Buna göre duyusal-hakiki dünya ayrımı için kullanılan diyalektik yöntemi tersine işletmekte ve hakiki dünya masalının aslında duyusal dünyanın bir soyutlaması olarak ortaya koymaktadır. İkinci olarak aslında Sokratik kültür ile Ortaçağ'ın ve kendi çağının ahlak filozoflarının kavramlarının nasıl iç içe geçtiğini ortaya koymaktır. Kısaca Nietzsche, Sokratik kültürün dünyayı görünür ve hakiki olarak ayırmasının, değer ve değerlendirme açısından bir kırılma noktası olduğunu dile getirmektedir. Değerlendirmenin ekseninin bir öte dünya inancına kayması, istemenin bu öte dünyayı haklılaştırma aracı olarak kullanılmasına neden olmuştur. Nietzsche açısından rastlantısallığın ve çok-anlamlılığın olumlanması olarak ele alınan gücü isteme, ona göre Sokratik kültürün etkisiyle kendinde-şey ile ilişkilendirilerek bir olumsuzlama aracına dönüşmüştür.

IV.3.2.3. Kendinde-Şey

“Kendinde-şey” kavramı aslında Sokratik kültürün temel bir bileşeni değildir. Ancak Nietzsche, Platon ve kendi çağı arasındaki değer sürekliliğini vurgulamak için bunu göz ardı etmektedir. Ona göre varlık-varoluş, eylem-eyleyen, hareket eden-ilk hareket ettirici gibi kavram ayrımlarının ahlaksal gelenekteki yansıması “kendinde-şey” kavramıdır. Özellikle Platon'un “kendi-başına iyi” kavramı, kendinden sonraki ahlak araştırmalarının –dogmacı felsefenin– önemli bir ögesi haline gelmiştir. Nietzsche, Platoncu anlamda bir “kendi-başına iyi”den bahsetmenin “hakikati baş aşağı çevirip, onu

kafa üstü tutmak ve bütün yaşamının temel koşulu olan gerçek görünüşünün kendisini yadsımak demek” olduğunu dile getirmektedir (Nietzsche, 2009a:Önsöz).

Nietzsche’ye göre Sokratik kültürün, görünenin arkasındaki, neden-sonuç zincirindeki başlatıcıyı, değişmeden “olduğu gibi olan”ı, hareket etmeyen ama hareket ettireni araştırmasının, yani hakikat araştırmasının psikolojik arka planını “causa prima”⁵⁸ istemi doldurmaktadır (Nietzsche, 2009a:I,9). Kendinde-şey kavramının anlamı ise causa prima özelliklerle doldurulmaktadır. Daha sonra da bu türden özelliklere sahip kendinde-şey ile görünen şey arasındaki ilişki incelenmekte ve koşulsuz olduğu öne sürülen kendinde-şeyin, koşullu olan görünen şeyin nedeni olduğu sonucuna ulaşılmaktadır⁵⁹. Oysa Nietzsche’ye göre “en yüce mükemmelliği temsil eden koşulsuzluk, koşullu olan her şeyin temeli olamaz” (Nietzsche, 2010:17). Nietzsche’ye göre bunu göz ardı eden filozoflar bir süre sonra, felsefeyi bu türden kendinde-şeylerin varlığının kanıtlanma çabası olarak ele almaktadırlar. İstemenin nesnesi olarak düşünülen iyi ve kötü gibi kavramlar bu çabaya paralel olarak, kendinelik ve duysal kullanıma uygunluğu bakımından ele alınmıştır. Ahlaki ilkelere ilişkin araştırmalarda, iyi ve güzel kavramlarının kendilikleri –kendi başına iyi– istemenin nesnesi olarak belirlenmiştir. Çünkü iyinin duysallığa ilişkin biçimi –Platon’un görünür iyi olarak adlandırdığı iyi– rastlantısallığa yol açmaktadır.

Nietzsche Sokratik kültürün ilk neden olarak “kendinde-şey” araştırmasının, dört büyük yanılgıdan biri olan “hayali nedenler yanılgısı”na girdiğini ileri sürmektedir. Buna göre hakiki olduğuna inanılan bir şeyin sonucu hakikat olarak değerlendirilir (Nietzsche, 2005b:VI,6). Örneğin “hakiki olanın rastlantısal olmaması gerekir” inancı ve “bedensel içgüdüler ahlaki yargılar açısından göreceliğe neden olur” inancı bir arada düşünüldüğünde sonuç olarak ruhsal bir dünya olması gerektiği ve bu ruhsal dünyanın

⁵⁸ İlk neden

⁵⁹ Schopenhauer

mutlaklık taşıması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Buna paralel olarak isteme de, “mutlak iyi” anlamı taşıdığına inanılan bir ide ile ilişkilendirilmektedir. İstemenin bu mutlak iyiye uygun çalıştırılması ise doğru eylemin koşulu olarak ele alınmaktadır.

Nietzsche’ye göre Sokratik kültürün mirası olan “kendinde-şey” kavramı sadece ahlaksal sonuçlar doğurmamıştır. Ona göre ahlak felsefesi için “kendinde-iyi” kavramı nasıl bir rol oynuyorsa, sanat bakımından da güzel-çirkin kavramları öyle bir rol oynamaktadır. “‘Kendinde güzel’ bir laftır yalnızca, bir kavram bile değil... İnsan dünyanın güzellikle dolup taşıdığına inanıyor – bunun nedeninin kendisi olduğunu unutuyor” (Nietzsche, 2005b:IX,19). Buradan hareketle Nietzsche’nin “kendinde-şey” kavramına yönelik eleştirisinin iki başlı olduğu söylenebilir. Eleştirinin ilk yanı, “kendinde-şey” kavramının kullanımının sorunlu olduğudur. Ona göre metafizik felsefe “daha yüksek değer biçilen şeylerin [öte dünya, ruh, tanrı gibi] doğrudan doğruya “kendinde şey”in çekirdeğinde ve özünde, mucizevî bir başlangıcı olduğunu kabul etmekte”dir (Nietzsche, 2007:I,1). Dolayısıyla da istemenin bu türden kendinde-şeylere uygunluğunu talep etmektedir. Eleştirinin ikinci yanı ise, “kendinde-iyi” ve “kendinde-güzel” gibi kavram yaratımlarının sonucu olarak ortaya çıkan değer tablolarının da sorunlu olduğudur. Çünkü bu değer tablolarınca değerlendirme de bulunmak, ona göre insanın bu dünyaya ilişkin yapıp-etmelerini ve bu yapıp-etmelerin yaşam ile olan birlikteliğini yâdsıma araçlarına dönüşmektedir. Oysa Nietzsche’ye göre iyi ve kötü kavramları sadece insanla bağlantılı olarak bir anlam kazanmaktadır, dolayısıyla “kendinde-iyi”nin, ya da “kendinde-güzel”nin kavramsal kullanımı anlamsızdır (Nietzsche, 2007:I,28). Bir başka deyişle, herhangi bir “kendinde şey”in ortaya çıkabilmesi, bir duyuda yansıtılmasını gerektirir ki, bu durumda da kendini ortadan kaldırır, “kendinde” olma özelliğini yitirir (Nietzsche, 2010:556). Çünkü insanın yarattığı değerler ve anlamlar, yaşamı sarıp

sarmalayan çeşitliliğin ve çok-anlamlılığın yorumunun sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bir başka deyişle Nietzsche açısından yaşamın, kendindeliği ve başkalığı olmak üzere iki biçimi yoktur. O, içinde çok-anlamlılığı barındıran, bir ‘olduğu gibi olma’ durumundadır. Dolayısıyla istemenin yaşamı değerlendirmek amacıyla kendinde kavramlara ihtiyacı yoktur. “Eğer birisi bir ideali gerçeklikten ayırırsa, gerçeğin değerini düşürmüş, onu zayıflatmış, onun itibarını bozmuş olur. Güzel adına güzel, hakikat adına hakikat, iyi adına iyi –bunlar, gerçekliğe ilişkin nazarın üç şeklidir” (Nietzsche, 1967:298). Bir başka deyişle, Nietzsche’ye göre iyi, hakikat ve güzel kavramları yaşamın değerini yükseltmek amacıyla yaşama ilişkin kullanılmalıdır; öte yaşamı yükseltmek adına bu yaşamın karşısında değil.

IV.3.2.4. Akıl=Erdem=Mutluluk

Nietzsche’nin Sokratik değerlendirme biçimine yönelik temel eleştirilerinden biri de Sokrates’in kurduğu “akıl=erdem=mutluluk” denkleminde yöneliktir. Sokrates, “Erdem = Bilgi” eşitliğinden, bilginin akıl bilgisi olduğunu ve mutluluğun ancak bu akıl bilgisi ışığında eylemde bulunmakla elde edilebileceğini ortaya koymuştur. Nietzsche’ye göre Sokrates’in kurduğu bu eşitlik sadece “mantıksal olanın üst üste döllenesidir” ve Helenistik [yani trajik] içgüdülerin karşısında durmaktadır (Nietzsche, 2005b:II,4). Çünkü bu denklem akli tiranlaştırmaktadır ve akıl tiranlaştıkça içgüdüler zayıflamaktadır. Nietzsche, Sokrates’in akıl-erdem-mutluluk eşitliğinin yaşamı yadsıyan bir denklem olduğunu ve tersine çevrilmesi gerektiğini vurgulamaktadır; “yaşam yükseldiği sürece, mutluluk eşittir içgüdü” (Nietzsche, 2005b:II,10–11). Akıl=erdem=mutluluk eşitliği, Nietzsche’ye göre çağına kadar ulaşan, akla dayalı teorik bilgiyi öne çıkaran yeni bir geleneğin başlangıcı olmuştur.

Nietzsche'ye göre, modern ahlakın temel taşlarından biri olan bu denklem, onun belirlediği dört büyük yanılgıdan biri içinde değerlendirilebilir. Nietzsche'nin “neden ile sonucu karıştırma yanılgısı”na göre; “her dinin ve her ahlakın temelinde yatan en genel formül: ‘Şunları ve şunları yap, şunları ve şunları yapma –mutlu olursun. Yoksa...’ şeklindedir...” (Nietzsche, 2005b:VI,2)⁶⁰. Formülü, Akıl=erdem=mutluluk denklemine uygulandığında; dayanağı akıl olan eylemleri yerine getir, dayanağı içgüdüler olan eylemlerden kaçın, böylece mutlu olursun önermesi ortaya çıkmaktadır. Aynı formül isteme için de kurulabilir: ‘şunları şunları iste, şunları şunları isteme –mutlu olursun yoksa’. Bir başka deyişle her ahlaksal sistemin gerisinde mutluluğu bir sonuç ve amaç olarak ortaya çıkaran, ama aynı zamanda ahlaka uygun istemenin sonucunda bir ödül olarak mutluluğu sunan bu genel formül yer almaktadır. Oysa Nietzsche'ye göre bu formül tersine dönmelidir, çünkü erdem mutluluğun bir sonucudur tersi değil. Yani “iyi gelişmiş, ‘mutlu’ bir insan belirli eylemleri yapmalıdır [ve istemelidir] ve başka bazı eylemlerden de içgüdüsel olarak kaçınır; fizyolojik açıdan oluşturduğu düzeni, insanlarla ve nesnelere olan ilişkilerine aktarır” ki bu yaşamı ve içgüdüleri evetleyen bir değerlendirme tarzıdır (Nietzsche, 2005b:VI,2). Sokratik ahlaki formül ise sağlıklılığa ya da mutluluğa götüren bir yol değil, tersine yaşamın içgüdülerine karşı savaşmak anlamına gelen bir hastalıktır

⁶⁰ Nietzsche, bu formülü temel alan ahlaksal geleneğe Kant'ı da dahil etmektedir. Oysa Kant eylemlerdeki “gereklilik” anlamına vurgu yapmaktadır. Kant'a göre, “şunu veya bunu yapmak, diğerlerini yapmamak gerekir” ifadesindeki gereklik bir eylemin zorunluluğunu ifade etmektedir. Ancak eylemin zorunluluğunu ifade eden bu gereklik iki anlamlıdır. Birincisi, bir amaca ulaşmak için bir şeyin (aracın) yapılması gerekmektedir. Kant'a göre bu “aracın zorunluluğu”nu (*necessitatem problematicum*) ifade etmektedir. Kant'a göre aracın zorunluluğu bize, belli problemlerle karşılaştığımızda belli araçları kullanmamız gerektiğini söylemektedir ki bunun yükümlülükle bağı yoktur ve bize sağladığı sadece koşullu buyruktur. Gerekliliğin ikinci anlamı, amacın doğrudan doğruya gerçekleştirilmesi gerekliliğidir. Kant'a göre bu “amacın zorunluluğu”nu (*necessitatem legalem*) ifade etmektedir (Cassirer, 2007:306-307). Kant'ın bu noktada vurguladığı koşulsuz “ahlak yasası”nın gerçekleştirilme zorunluluğudur. Kısaca Kant gerekliliğin hem amaca ulaşmak için kullanılacak araçların zorunluluğu olarak hem de amacın doğrudan gerçekleştirilmesinin zorunluluğu olarak ikili bir anlama sahip olduğunu dile getirmektedir. Birinci anlam Kant ve Nietzsche'nin karşı çıktığı, kişiye hangi araçlarla, nasıl eylemesi gerektiğini söyleyen bir zorunluluktur. Oysa Nietzsche'nin gözden kaçırdığı ama Kant'ın önemle vurguladığı, amacın zorunluluğu akıl sahibi insanın ne tarzda istemesi gerektiğini söyleyen bir gerekliliktir.

(Kuçuradi, 1999:24). Bir başka deyişle istemenin olumsuzlayıcı bir araç olarak çalıştırılmasıdır.

IV.3.2.5. Tanrı

Nietzsche'ye göre “tanrı” kavramının Hıristiyan ahlakında baş ge haline gelmesinde Sokratik değerlendirme biçiminin etkileri gözlemlenmektedir. Buna göre, Sokratik kültürün “alt-st kavramlar ayrımı”, yani daha üstte olan bir değerin daha altta olandan çıkamayacağı inancı, üstte olanın kendi-kendinin nedeni olması gerektiği sonucunu ortaya çıkarmaktadır (Nietzsche, 2005b:II,4). Yukarıdaki başlıklar da göz önünde bulundurulacak olursa: bu en-st değerlerin duyu dünyasında değil gerçeklik dünyasında olması gerekmektedir, onlara duyusal yollarla ulaşmak mümkün değildir, oluşun içinde yer alamazlar, mutluluğun bağlı olduğu koşullardır ve sadece aklın güdümünde eylemde bulunan erdemli insanların sahip olacakları değerlerdir. Bu Şekilde Őematize edilen bu en-st değerlerin üzerinde ise onları yaratan, onların koşulu olan, başka bir ifadeyle bu değerlerin ancak kendisinde bir anlam bulabileceği “tanrı” kavramı durmaktadır.

Nietzsche böylesine “yaratılmış” bir tanrıya itiraz eder, nk ona göre bu tip bir akıl yürütme, “yanlış bir nedensellik yanılığı”na dayanmaktadır (Nietzsche, 2005b:VI,3). Tanrı kavramına ulaşan bu hatalı akıl yürütmenin izlediği yolu Nietzsche Şöyle açıklar: insan  “içsel gerçeğe” –isteme, tin ve ben– nedensellik atfetmektedir. Buna dayanarak kişi, neden olarak istemenin, tinin ve ‘ben’in i içe geçtiği tinsel bir dünya kurar. Bu noktadan sonra insan, bir yandan neden olarak ‘ben’i genişleterek varlık kavramına ulaşır, öte yandan varolanların kendi gördüğü Şekliyle var oldukları, ‘ben’e göre var oldukları sonucuna ulaşır. Daha sonra yürütülen mantığın doğruluğunu denemek için

varlık ve varolan kavramların yokladıklarında daima kendi biçtikleri değerleri bulurlar. Ona göre bu yanlış/özerk mantığa dayalı yol sonuna kadar götürüldüğünde ‘tanrı’ kavramına ulaşılır ki asıl anlamıyla bu, yanlış bir akıl yürütmedir. Çünkü Nietzsche için bu kısır bir döngüdür, bir başka ifadeyle değerlendirme sonucu ortaya çıkan bir değer –sonuç-, gerçekliği ispatlanmak istendiğinde bir ‘neden’ olarak kullanılmaktadır. Bir başka deyişle ahlaksal değerlendirme biçiminin sonucu olarak ortaya çıkan “tanrı” kavramı, daha sonra hem ahlaksal eylemin nedeni olarak hem de gerçekliğin ölçütü olarak önem kazanmıştır.

Nietzsche için “tanrı” kavramının psikolojik arka planını ne oluşturur? Ona göre insan kendini tanrıyla kıyaslar, farkında olmadan bir aynaya bakar gibi bakar kendi yarattığı tanrıya. Tanrı karşısında kendisinin ne kadar yetersiz olduğunu düşünür ve “suçluluk” hisseder –diğer adıyla “günah”-. Bu yüzden tanrının neliği onun için ulaşılması gereken bir nitelik olarak görünür, tanrı onun eylemlerinin yargılayıcısıdır. Çünkü aynada kendisiyle kıyasladığı tanrı, biçtiği değerlerin en yükseklerinin toplamıdır. Aynı zamanda tanrının yargısına göre yaşamak, insanın doğuştan getirdiği, varoluşuna eşlik eden suçluluktan kurtulmasının tek yoludur. Dolayısıyla insan varoluşunun Hıristiyan yorumu acı temellidir: “Acı, hem varoluşun *haksızlığını* kanıtlamanın bir aracı olarak hem de ona daha yüksek ve tanrısal bir *haklılaştırma* bulmanın aracı olarak kullanılmıştır” (Deleuze, 2010:35). Oysa Nietzsche’ye göre, ortaya çıkan “suçluluk” ve “günah”, insanın tanrıyı kendisinin yarattığını unutmasından ileri gelmektedir (Nietzsche, 2007:132). Eylemden ayırarak ele aldığı değerlerin, en yükseklerinin bütünü olan tanrı, eylemden ayrı değerlerin değersizliği göz önüne alınınca içi boş bir kavram haline gelmektedir. Nietzscheci anlamda bir “hiçlik” halini alır; “tanrıda yaşamın, doğanın, yaşama isteminin düşman ilan edilmesi! ... Tanrıda hiç’in tanrısallaştırılması, hiçlik isteminin tanrısallaştırılması...” (Nietzsche 2008b:18). “Tanrı” kavramının psikolojik arka planını oluşturan bir ikinci noktayı

Nietzsche “*altération de personalite*” [kişilik değiştirme] kavramıyla açıklar: buna göre insan, içindeki büyük ve güçlü olan her şeyi harici olarak kavrar, böylece küçük ve güçsüz olan yanına “insan”, büyük ve güçlü olan yanına ise “tanrı” adını verir (Nietzsche, 1967:136).

Nietzsche’ye göre aynasındaki tanrıya bakarak insan, önce kendini sonra değerleriyle katıldığı her şeyi –dünyayı- değersiz kılar. Tanrı karşısında kendisini suçlu ve günahkâr addeder. Bu durum Nietzsche’nin tanrının ölümünü ilan etmesi için yeterli bir sebeptir; “Bir zamanlar tanrıya karşı işlenen günah günahların en büyüğüdü, ama tanrı öldü, onunla birlikte öldüler o günahı işleyenler de. Yeryüzüne karşı işlenen günahdır şimdi en korkuncu ve sırrına erilmeyen cevherini yeryüzünün anlamından daha üstün tutmak!” (Nietzsche, 2002:20). Nietzsche tanrının ölümünü ilan ederek, felsefesinin parolasını da belirlemektedir; “*nitimur in vetitum*”⁶¹ (Nietzsche, 1990:9). Çünkü “tanrıbilimciliğin etkilerinin yayıldığı her yerde, değer yargısı tepesi üstü çevrilmiştir... burada yaşama en zararlı olana “doğru” denir; yaşamı yükselten, evetleyen, haklı ve üstün kılana da “yanlış”...” (Nietzsche, 2008b:9). Sonuç olarak Nietzsche tanrı kavramı hakkında şunları dile getirir; “tanrıyı yadsıyoruz, tanrıya karşı sorumlu olmayı yadsıyoruz: ancak böylelikle kurtarıyoruz dünyayı” (Nietzsche, 2005b:VI,8).

Kısaca Nietzsche’ye göre, Sokratik kültürün ve Hıristiyanlık kültürünün bir ürünü olarak tanrı, kişiler üzerinde birer baskı aracıdır. Her soyutlamanın sınır imgesi olarak tanrı, kişilerin istemesi için de olumsuz bir anlam taşımaktadır. Tanrının istemesi aracılığıyla, kişinin istemesine bir sınır çekilmektedir. Tanrının her şeyin ilk ve en yüksek örneği olması, bunun karşısında insanın varoluşu aracılığıyla getirdiği ‘kusuru!’, istemesini

⁶¹ “Yasaklanmış olana erişmektir amacımız”.

tanrısal bir istemeye yükseltmeye zorlamaktadır. Bunun sonucu olarak da insan istemesini öte yaşamı olumlu yapmak adına bu yaşamı olumsuzlamak amacıyla kullanmaktadır.

IV.3.2.6. Eşitlik ve İlerleme

Nietzsche'ye göre “Sokratik kültürün devamı olan Hıristiyanlık bir özveri inancıdır, özgürlükten özveride bulunma demektir; boyunduruk altına girme, kendini alaya alma, kendini çarpıtma demektir” (Nietzsche, 2009a:46). Bir başka deyişle, Hıristiyan ahlakının dilinde “iyi insan” olmak, “insandaki hayvanın ehlileşmesi” ve Hıristiyan değerleri altında tektipleşmesidir (Kuçuradi, 1999:44). Nietzsche'ye göre Hıristiyan ahlakı bir yandan iyileştirme adı altında insanı zehirlerken diğer yandan “eşitlik” kavramıyla bu zehrin hissedilmesini azaltmaya çabalamaktadır. İnsanlar arasında eşitlik olduğu fikri, hem sürünün değerlerinin sürü-dışı olanlara karşı korunmasını kolaylaştırmakta hem de sürü-içi güveni sağlamaktadır. Oysa Nietzsche'ye göre: “‘Eşitlik’, ‘eşit haklar’ kuramında yalnızca dile gelen, gerçekten bir ölçüde birbirine benzeme, aslında çöküşe aittir” (Nietzsche, 2005b:IX,37). Çünkü insanları eşitleme çabası, bireysel farklılıkların göz ardı edilmesidir. Dolayısıyla “haksızlık hiçbir zaman hak eşitsizliğinde yatmaz, “eşit hak” iddiasında yatar (Nietzsche, 2008b:57). Nietzsche'nin çağında yaygın olan eşitlik fikrinin tersi bir bakış açısı geliştirmesinde, isteme ve isteyen insan tipleri arasındaki fark önemli bir yer tutmaktadır. Ona göre istemesini yaratma gücü olarak kullanan üstinsan, istemesini mevcut değerleri koruma gücü olarak kullanan sürü insanına karşı korunmalıdır. Nietzsche'ye göre çağındaki mevcut eşitlik fikri, zayıf insanın isteme gücünü yaratım olarak kullanmasını ifade etmemektedir. Tersine sürü insanı (zayıf insan), varolan değerlerle sürü-dışı olanları yargılamakta ve onu kendi seviyesine (değerlendirme biçiminin içine) çekmektedir. Bir

başka deyişle, eşitlik fikri içerisinde sürü insanı istemesini, sürekli kendini aşma ya da yükselme gücü olarak değil, güçlü olanı zayıflatma gücü olarak kullanmaktadır.

Nietzsche'ye göre "insanlığın ilerlemesi" ideali bakımından Sokratik kültür ve Hıristiyan kültürü arasında da paralellik bulunmaktadır. Sokratik kültür "erdemli" olmanın, Hıristiyanlık kültürü ise "ahlaklı" olmanın insanın ilerlemesi için gerekli koşullar olduğunu dile getirmektedir. Çünkü ahlaki değerlendirme çerçevesinde, insan doğal halindeyken, yani içgüdüleriyle iç içe olduğu hallerde, bir hayvandan farkı yoktur; dolayısıyla onun evcilleştirilmesi gerekmektedir. Nietzsche'ye göre rahipler ya da filozof-teologlar insanın evcilleştirilmesinde "ahlaki gelişim"e önem vermektedirler (Nietzsche, 1967:396). İlerleme ise bu ahlaki gelişimin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu ahlaki gelişimin içeriği, Nietzsche'ye göre ne anlama gelmektedir? Daha iyi olmak, daha erdemli olmak, içgüdüleri bertaraf etmek ve aklın kılavuzluğuna güvenmek, merhametli olmak, insanların eşit olduğuna inanmak ve eşit olmak için çaba göstermek, orta olanı bulmak vb. Nietzsche'ye göre Sokratik kültür ve Hıristiyanlık kültürü bu motiflerle işlenen her bireyin, insanlığın ilerlemesine katkıda bulunacağını kabul etmektedir.

Sokratik kültürün ve Hıristiyan kültürünün eşitlik ve ilerleme idealleri Nietzsche'de ters-yüz edilir. Öncelikle Nietzsche için "ahlaklı insan iyi bir insan değil, sadece daha zayıf bir insandır" (Nietzsche, 1967:397). Çünkü her eğitimin amacı daha güçlü insan yaratmak olmalıdır (Nietzsche, 1967:398). Oysa ahlaki eğitim, insanlar arasındaki yapı farklılığını görmezden gelerek, eşitlik idealinden hareket etmektedir. Ahlaki eğitim alanlar eşit olmak adına, değer yaratanları güçsüzleştirerek kendilerine benzetmeye çalışmaktadırlar, Nietzscheci anlamda ileriye değil geriye götürmektedirler. Öte yandan Nietzsche'ye göre, bu kültürlerin dile getirdiği anlamda bir gerileme mümkün değildir, ama bütün ahlak filozofları bunun tersine inanmaktadırlar. Buna rağmen insanlığı

eski erdemlere götürmekle tam da istemedikleri şeyi ortaya çıkardılar (Nietzsche, 2005b:IX,43). Bu açıdan Nietzsche, bu kültürlerin insanın ilerlemesi için kullandığı ahlaki yöntemlerin aslında ironik bir biçimde ahlakdışı olduğunu dile getirmektedir (Nietzsche, 2005b:VII,5).

Nietzsche bu kültürlerin eşitlik ve ilerleme ideallerine eleştirisinden hareketle kendi ilerleme kavramını şöyle ortaya koyar; “ben de “doğaya geri dönüş”ten söz ediyorum... bir geri gidiş değil, bir yükseliş... (Nietzsche, 2005b:IX,48). Nietzsche belirttiği şekliyle ilerleme Rousseaucu anlamda bir doğaya dönüş değildir. Nietzsche’ye göre Rousseau’nun doğaya geri dönüş fikrinin yüreğinde de tanrı kavramı oturmaktadır; “Rousseau... tanrıya *ihtiyaç duyuyordu*; tanrı tarafından yaratıldığı için, her şeyin kendi içinde iyi olması gerekiyordu; *insanı sadece insan bozmuştu*” (Nietzsche, 1967:100). Oysa Nietzsche temel olarak ahlaki gelişmenin ilerleyen bir hareket olmadığını düşünmektedir (Nietzsche, 1967:90). Çünkü ahlaki gelişimin yönü daha iyiye doğrudur, oysa Nietzsche’ye göre insanlık tarihi sadece ilerlemeyi değil, gerilemeyi de içermektedir, bir başka deyişle insanlık tarihi dalgalanmalarla doludur. Her yükseliş ve çöküş birbirini takip eder ve bu süreç öngörülemez. Dolayısıyla Nietzsche’ye göre sürekli gelişmeyi sağlamak ya da çöküşü ahlaki ideallerle engellemek olası değildir; “... gelişmenin önüne set çekilebilir ve set çekilerek yozlaşmanın birikmesi, toplanması, daha şiddetli ve daha apansız olması sağlanabilir: daha fazlası yapılamaz” (Nietzsche, 2005b:IX,43).

Kısaca Nietzsche’nin eşitlik ve ilerleme açısından çağına yönelik eleştirisinin temelinde, sürü değerlerini korumak adına güçlü insanların zayıflaştırılmasının eleştirisi yatmaktadır. “Bugün çağın beğenisi ve erdemi, istemeyi zayıflatmış ve güçsüzleştirmiştir; hiçbir şey isteme zayıflığı kadar acil değildir. [Bu yüzden] felsefecinin idealinde [istemeyi güçlendirmek yer almalıdır, “hakların eşitliği”ne sığınmak değil.]” (Nietzsche, 2009a:135).

Öte yandan, Nietzsche'ye göre çağındaki aydınların eşitlik ve ilerleme fikrine vurgu yapmalarındaki neden, geçerlikteki değerleri koruma amacını taşımaktadır. Geçerlikte değerlerin korunması ise isteme gücündeki zayıflığın işaretidir:

“Avrupa'nın tüm ülkelerinde, Avrupa'da da şimdilerde bu adı yanlış kullanan bir şey var, oldukça dar, kısırlanmış, zincirlenmiş, amaçlarımızın ve güdülerimizde olanın hemen hemen tam zıddını isteyen bir ruh tipi... Bütün güçleriyle ulaşmak istedikleri sürünün otlak mutluluğudur; güvenceli, tehlikesiz, ağız tadıyla herkes için yaşam kolaylığı; sık sık yineledikleri, ağızlarından düşürmedikleri iki türkü ve öğretisi “hak eşitliği” ve “acı çekenlere acıma”dır – acının kendisini ise ortadan kaldırılması gereken bir şey olarak alıyorlar. Biz aykırı olanlar, vicdanımız ve gözümüzü “insan” bitkisinin şimdiye dek nasıl ve nerede, en güçlü biçimde belli bir yüksekliğe eriştiği sorusuna açıyoruz... bu amaçla, durumun tehlikesi, önce müthiş büyümeli, buluş ve tasarım gücü (“ruhu”-) uzun süreli baskı ve zorlama ile inceliğe ve atılganlığa doğru gelişmeli; yaşama istemi koşulsuz güç istemine yükselmeli...” (Nietzsche, 2009a:57).

IV.3.3 Trajik Kültür

Nietzsche trajik kültürün insanlık tarihindeki yerini Sokrates-öncesi dönem olarak belirler. Bu kültürün özelliği, insana ne olduğunu, bağlı olduğu geleneklerin dışına çıkararak göstermesidir. Buna göre insan, bir yandan özgür bir kişi/bireydir ama öte yandan içinde bulunduğu evrenle belirleyici bir bağı olduğunu görür. Bu yüzden insanın durumu trajiktir (Nietzsche, 1992:9–10-Önsöz). Trajik kültürün değerlendirme biçimi; ölçülülüğü ve bilgeliği ifade eden Apollon ile coşkuyu, kendinden geçmeyi ve doğa ile birlikteliği ifade eden Dionysos'un yan yanahgını simgelemektedir (Nietzsche, 2005c:36–37). Bir başka deyişle, trajik kültür içindeki insan figürü, kendisinin ne olduğunu kendinden yola çıkarak kavramaya çalışır ama doğa ya da evren ile bağlarını asla

koparmaz. Çünkü evrenin işleyişinin, kendisinin de değerleriyle katıldığı bir bütünlük olduğunu bilir.

Trajik kültürün en önemli özelliği, Nietzsche'ye göre, yaşama “evet” demesidir. Trajik kültürün ‘yaşamı istemesi’nin bileşenleri nelerdir? Bu değerlendirme biçimi nelere evet demektedir? “Bengi yaşama, yaşamın bengi dönüşüne; geçmişte yaşanan ve kutsanan geleceğe; ölümün ve değişimin ötesinde, yaşama; dölleme yoluyla, cinsellik gizemleri yoluyla genel yaşamı sürdürmek olarak hakiki yaşama” evet diyorlardı (Nietzsche, 2005b:X, 4).

IV.3.4. Kültür Türleri ile İlgili Son Değerlendirme

Sokrates’le başlayan akli ve bilgiyi öne çıkaran gelenek, Platon’un “iyi”, “görünüş-gerçeklik ayrımı” kavramlarıyla, “*ahlaksal bir geleneğe*” dönüşmüştür. Bu geleneğin ortaya koyduğu bilgi ise yaşamı yadsımanın bir aracı haline gelmiştir; Nietzscheci söylemle; “ahlaklılığa inandığımız sürece, insan varlığını mahkûm ederiz” (Nietzsche, 1967:10). Nietzsche’ye göre, ahlaki değerlendirme biçiminin Hıristiyan yorumu ise, geleneğin şiddetini artırarak kendi çağına kadar gelmesine neden olmuştur. Nietzsche’ye göre, Sokratik kültürün değerlendirme için kullandığı kavramlar, Hıristiyan değerlendirme biçiminin “inanç kavramları” haline dönüşür. Hakiki dünyanın yerini, cennet ve cehennem, kendinde-şey kavramının yerini tanrı ve ruh, erdem kavramının yerini ‘acıma’ alır. İyinin yeri ruh olarak belirlenir, kötülüğe sebep olanın bedensel içgüdüleri olduğu ileri sürülür ve artık mutluluk tanrının ve elçilerinin kuralları içinde yaşayarak ‘öte’ dünyada ödül haline getirilir. Bu nedenle Nietzsche, Hıristiyanlık için “halkın Plâtonculuğu” ifadesini kullanır (Nietzsche, 2009a:Önsöz). Nietzsche’ye göre Hıristiyan hareketiyle birlikte, insanlık tarihinde yüzyıllarca sürececek bir ahlaki zehirlenme dönemi

başlamıştır: inançlı insan bu dünyaların kendi yaratusı olduğunu unutarak, bir hiçliği tanrısalılaştırmıştır (Nietzsche, 2008b:18). Hıristiyanlık, insanı kendi değerlerine bağlayarak, insanın kendini amaç olarak koymasının önüne geçmiştir; artık ortada koşulsuz, sorgusuz değerler vardır ve insanlar bu değerlere uyarak ‘tektipleşmek’ zorundadır. Bu açıdan Nietzsche için, özelde Hıristiyanlık inancı ama aslında bütün ahlaki sistemler “bir kendiliksizleşme, bir kendine yabancılaşma ifadesidir” (Nietzsche, 2008b:54).

IV.4. Değerlendirmede Bulunan İnsan Türleri

Değerlendirme ve değerler arasındaki farklılığın kültürel ve bireysel farklılığı da açığa çıkardığına “değerlendirme” bölümünün sonunda değinilmiştir. İkinci bölümde bu noktadan hareketle kültürler arasındaki fark ortaya koyulmuştur. Bu bölümde ise, genel olarak değerlendirmeye dayanan, insanlar arasındaki yapı farklılıklarını Nietzsche’nin felsefesi çerçevesinde ortaya konmaya çalışılacaktır. Hareket noktamız ise Nietzsche’nin belirlediği, değerlere sahip olanlar ile onları [kendileri] elde edenler arasındaki farka dayanacaktır (Nietzsche, 2005b:IX,47).

IV.4.1. Sürü İnsanı

Nietzsche’ye göre çağının insan tipi ve değerlendirme biçimi, Sokratik kültürden başlayan ve Hıristiyanlık aracılığıyla çağına kadar gelen bir değerlendirme tarzının sonucudur. Hâkim olan değerlendirme tarzı, çağının ahlakına koşulsuzca uyanların, kendi gözleriyle dünyaya bakamayanların, değer yaratmaktansa verili değerleri kullananların bir değerlendirme tarzıdır. İçgüdülerini bastırarak yaşamı yadsıyan ve bu noktayı sorgulanamaz bir yere taşıyan, bir başka deyişle soluğunu içinde bulunduğu çağa –

neden sorusunu sormadan– uydurmaya çalışan insanlara Nietzsche “sürü insanı” adını vermektedir. Nietzsche’nin sürü insanı olarak adlandırdığı bu kültürel figürün, davranış çeşitliliğini neler oluşturur? O, dünyayı nasıl anlamlandırır?

Nietzsche’ye göre sürü insanı bir ‘inanan’dır; “zorunlu olarak bağımlı insandır, –kendini amaç olarak koyamayan, genel olarak kendi kendinden hareketle amaç koyamayan biri. “‘İnanan’, kendine ait değildir, o ancak araç olabilir, onun kullanılması gerekir, kendisini kullanacak birisini gerekser” (Nietzsche, 2008b:54). Bir başka deyişle, sürü insanı ahlak kurallarına bağımlıdır, yani tanrısı ve onun kutsal kurallarıyla bir göbek bağı vardır. Onun eylemlerinin hareket ettirici ilkesi “istiyorum” değil “yapmalısın”dır, (Nietzsche, 2009a:199). Bu yüzden eylemlerinin amacı da kendisi değildir, verili kutsal görevleri/ödevleri istenildiği şekilde yerine getirmektir. Ödevleri sürünün yararı doğrultusunda yerine getirenler, sürü içinde güveni sağlayanlar “ahlaklı” olarak addedilirler, sürü dışındakiler ise “ahlaksız”⁶².

Nietzsche’ye göre sürü insanı inanç olarak belirlediği değerleri yaşamının her yerine taşır. Ahlaksal bakımdan erdemli olmaya, akla güvenmeye, içgüdüleri devre-dışı bırakmaya, ahlaklı olduğu sürece ilerleme sağlayacağına, temizleneceğine inanır. Bilgi açısından, “kendindeliği” öne çıkartır ve ona mutlaklık yükler. Sanat açısından, değer biçenin kendisi olduğunu göz ardı ederek, “kendinde güzel” olanın değerli olduğuna inanır. Politik açıdan ise eşitlik temelli düşünür, farklılığın değerini görmezden gelerek tektipleşmeyi baş değerlerden biri haline getirir.

Yaşam ise sürü insanı için, öte dünyada ulaşacağına inandığı mutluluk için bir basamaktır, bir testtir. Bütün bu değerlerin üstünde ise tanrı durur ve onun altında ise temel ilkesi “yapmalısın”. Nietzsche’ye göre “yapmalısın”, *sürü içgüdüsünün* sesidir (Nietzsche,

⁶² Ahlak başlığı altında, bu karşıtığa Nietzsche’nin eklediği “ahlak-dışı” veya “ahlak-ötesi” kavramlarını da değinilecektir.

1967:275); zayıf bir istemeye sahip bütün insanlar bu sözün altında birleşirler. Burada güç bakımından birbirlerine eşit olurlar ve güven duyarlar, çünkü “gücün eşitsizliği değer’in eşitsizliği olarak yorumlanır” (Nietzsche, 1967:279) ve değer bakımından eşitsizlik beraberinde “kuşku”yu getirir. Bu kuşkunun nedeni ise sürü insanının altında veya üstünde olanları kendine zarar verebilecek kişiler olarak görmesinden ileri gelir (Nietzsche, 1967:280). Bu kuşku ve güvensizliğe rağmen sürü insanı eşitliği sağlayacak sürü başlarına ihtiyaç duyar. Sürü insanı ve sürü başı arasında niteliksel bir değer farkı yoktur; sürü başı da sürü insanı gibi aynı ahlaksal değerlendirme biçimine sahiptir. Sürü başının tek farkı yönetme becerisine sahip olmasıdır. Nietzsche’ye göre rahipler iyileştirmek ve evcilleştirmek adına, kutsal kitap aracılığıyla; devlet adamları ise eşitliğe dayanan hukuk kurallarıyla sürüyü kontrol ederler. Sürü insanı, sürü başlarının belirlediği değer tabloları eşliğinde hareket eder, bu yüzden de “yaratıcılığa” sahip değildir. O daha çok, Nietzsche’nin de sık sık dile getirdiği biçimiyle, verili değerleri sırtında taşıyan bir “deve”ye benzer (Nietzsche, 2002:29).

IV.4.2. Özgür İnsan

Nietzsche’nin felsefesinde özgür insan tipi bir ara durumu ifade eder. Bu nedenle özgür insanı ele aldığı yerler bir araya getirildiğinde ortaya bir muğlâklık çıkar. Yazdığı fragmanların çoğunda “özgür tinliler” olarak geçen özgür insan tipinden, sürü insanı ve üstinsan arasında bir köprü olmasından dolayı, bazen övgüyle bazen yergiyle bahseder. Bunun nedeni olarak, özgür insanın hâlihazırda varolan değerlerin değersizliğini görmesi ama yeni değerler yaratmaktan kaçınması, gösterilebilir. Bu durum özgür insanı, sürü insanın değerlendirme biçimini ve değerlerini aşma noktasına getirirken, üstinsan açısından bir ön-hazırlık aşamasında bırakır.

Nietzsche öncelikle “özgür tinliler”i, çağının özgür tinli saydıklarından ayırır. Nietzsche’nin, kuzu postu altında kurt olduğunu düşündüğü bu özgür tinliler kimlerdir? Bunlar “demokratik beğenin ve modern düşüncenin tükenmez yazıcılarıdır, sürünün otlak mutluluğunu güvence altına almak isterler, tehlikesiz bir yaşam kolaylığını amaçlarlar” (Nietzsche, 2009a:44). Bir başka deyişle sürü ahlakının değerlerini meşru kılmaya çalışan “sürü başları”dır onlar. Çağının içi yanlış doldurulan özgür tinliler anlayışına karşı Nietzsche’nin savı nedir? Ona göre “...biz kendimiz, biz özgür tinliler bile, “değerlerin yeniden değerlendirilmesi”yiz, bütün eski “doğru-doğru olmayan” kavramlarına karşı cisim bulmuş bir savaş ilanıyız” (Nietzsche, 2008b:13).

Nietzsche’ye göre özgür insan, dünyaya baktığı ahlaksal gözlüğü çıkararak verili değerlerin değersizliğini gören, dolayısıyla sürü insanını aşan insan tipidir. O, özgürlüğü, sürü insanı ile arasındaki “ödev” bağından kurtuluşa bulur (Nietzsche, 2007:Öndeyiş). Nietzsche’ye göre bu kopuş anı apansız, bir deprem gibi olur; insan bir yabancılaşma yaşar ama bu olumlu anlamda bir yabancılaşmadır, başka bir ifadeyle bir kendiliksizleşme değil, bir kendilikleşme anıdır bu. Çünkü sürü insanı olmanın aşılmasını müjdelir. Ruh burada aslanlaşır, pullarının her birinde “yapmalısın” yazan ejderin karşısında, “istiyorum” diye kükrer; bu “özgür insanın gücü isteme biçimi”dir⁶³ (Nietzsche, 2002:29).

Özgür insanın bu uyanışına rağmen yinede değerlendirme tarzı eksiktir, çünkü eski değer tablolarını yıkmak onu değerlendirme açısından bir boşluğa itmektedir. Burada özgür insanın önünde üç yol durur: İlk yolda o, verili değerlerin değersizliğini görerek, değer vermektan kaçınacaktır ki Nietzsche açısından bu durumu önce pesimizm sonra nihilizm izleyecektir. İkinci yolda, özgür insan içinde “kendini-belirlemeye, kendi

⁶³ “Özgür İsteme” daha alt başlıklarda detaylı bir şekilde değinilecektir.

değerlerini koymaya yönelik bir özgür isteme” hissedecektir ki bu durum onu yaşamdan uzaklaştıracak, yalnızlaştıracaktır; çünkü “huzursuz ve hedefsiz dolaşacaktır tıpkı bir çöldeymiş gibi” (Nietzsche, 2007:Öndeyiş). Üçüncü yolda ise olgun özgürlüğün sonucunda ulaşacağı, üstinsanın yoludur. Üçüncü yolu seçen özgür insanda, değerlerle mücadelesinden sonra artık bir “sağlık istemi” kendini gösterir, kendine yabancılaşan özgür insan, yeniden kendine ve yaşama yaklaşır ve kendini yeniden doğuyormuş gibi hisseder (Nietzsche, 2007:Öndeyiş).

IV.4.3. Üstinsan (Trajik İnsan)

Kendi zamanına kadar gelmiş ve çağında zirveye ulaşmış bu yanlış değerlendirme biçiminin yarattığı kültürel karaktere karşı Nietzsche'nin çözümü nedir? O, çözüm olarak ‘değerlerin yeniden değerlendirilmesini’ ve yaratıcı içgüdülerin eşliğinde ‘yeni değerler yaratmak’ gerektiğini savunur. Buna göre çağın değerlerinin değersizliğini anlamak yeterli değildir, ‘değerlerin yeniden değerlendirilmesi’ gerekir. Çünkü şimdiye kadarki değerleri yeniden değerlendirmeden nihilizmden kurtulmaya çalışmak, ancak problemi daha da keskinleştirir (Nietzsche, 1967:19). Nietzsche’ye göre yeni bir değer yaratılacaksa, öncelikle, eski değer tablolarının yıkılması gerekir: “Eğer bir tapınak kurulacaksa bir tapınak yıkılmalıdır: Yasadır bu” (Nietzsche, 2008a:111).

Nietzsche, daha önce çağının içinde bulunduğu krizin nedeni olarak gördüğü Antik Yunan’a, bu sefer çözüme ulaşmak için başvurur. Nihilizmi aşmak için önerdiği değerlendirme biçimi, trajik kültürün değerlendirme biçimidir. Değerleri yeniden değerlendirecek insan tipi de, ‘trajik insan’dır. Ona göre sürü insanı gerçeğin aslında ne türlü olduğunu görmek istememektedir, oysa trajik insan dünyayı olduğu gibi gören

insandır (Nietzsche, 1990:147). Trajik insan dünyanın anlamı olduğunu bilir, çünkü o değerlendirme yaptığı kadar değer yaratan insandır da.

Değerlerin yeni değerlendirmesini yapacak olan bu trajik/üstinsan nasıl bir yol izlemelidir?

“Sınamalı insan kendisini, bağımsızlığa mı yazgılı, boyun eğmeye mi; bunu da tam zamanında yapmalı. Sınamalarını saptırmamalı yolundan, oynanabilecek en tehlikeli bir oyun sonunda, başka bir yargılayıcının değil de yalnız kendinizin tanık olduğu sınamalar bile olsa, hiçbir kişiye bağlı olmadan: en sevilene bile. [çünkü]- Her kişi bir zindandır ve bir köşe. Ana yurduna bağlı kalmadan... bir acıma duygusuna bağlanmadan... bilime bağlanmadan... kendi kopmuşluğuna bağlanmadan... kendi erdemlerimize bağlanmadan...” (Nietzsche, 2009a:55).

IV.5. Ahlak

Nietzsche'nin ahlak konusunda temel hareket noktası Sokratik kültürün etkisiyle tek geçerli değerlendirme biçimiymiş gibi hareket eden ve kitleleri etkisi altına alan, ahlaksal değerlendirme biçimine yöneliktir. Dünyanın ahlaksal değerlendirilmesi, “iyi”, “kötü”, “adil”, “eşit” gibi ahlaksal değerlerle yapılır. Nietzsche'ye göre, dünyanın anlamlandırılmasının ahlaksallığa indirgenmesi, problemleri bir mantık yürütme zincirinin ve bunun yüzyıllardır eleştiriye tutulmayarak doğru kabul edilmesinin sonucudur. Ahlak filozoflarına da bu noktadan hareketle karşı çıkmaktadır. Ona göre ahlak filozofları, ahlaki temellendirmek istemelerine rağmen ahlaki “verili” bir şey olarak ele almaktadırlar. Buna göre ahlak felsefesinin problemi onu temellendirmek değil, ahlaksal gerçekliği tek gerçeklikmiş gibi ele almaktır (Nietzsche, 2009a:186). Dolayısıyla ahlaksal değerlendirme tersine çevrilmelidir; “ahlaksal olay yoktur, yalnızca olayların ahlaksal yorumu vardır” (Nietzsche, 2009a:108). Ne ki, olayların ahlaksal yorumu da yanlış bir yorumlamadır.

Çünkü ahlaki bir yorumda bulunmak için, yoruma ilişkin olan her neyse onun önceden bilinmesi gerekmektedir (Nietzsche, 2005b:VII,1), oysa dünyanın *çok yönlü çok anlamlılığı* (*Vieldeutigkeit*) (Nietzsche, 2010:134) bunu mümkün kılmamaktadır.

Nietzsche tarih boyunca insanlığın üç ahlaksal evreden geçtiğini dile getirir. Bunlardan ilki olan tarih öncesi dönemde, eylemin değeri ya da değer-dışı oluşu sonuçlarından türetilmiştir. Bir başka ifadeyle, insana bir eylemin iyi ya da kötü oluşunu düşündüren güdülerini dikkate almaksızın, başarının ya da başarısızlığın geriye doğru işleyen gücüdür. Nietzsche bu döneme “insanlığın ahlak öncesi dönemi” adını verir. İkinci olarak “insanlığın ahlaksal dönemi”nde ise, insan eylemin değerini sonuca değil de, kaynağına, niyetine [intension] bakarak değerlendirmiştir. Bu iki dönemin neden olduğu çıkmazlar ise ahlakın aşılması anlamını taşıyan, “insanlığın ahlak-ötesi dönemi”nin ayak seslerini duyurmaktadır (Nietzsche, 2009a:32). Nietzsche’nin belirlediği, kültür varlığı olarak insan türleri ile ahlak evreleri arasında bir paralellik kurmak gerekirse; ahlak öncesi dönem ve ahlaksal dönem, sürü insanının değerlendirme alanıdır. İnsanlığın ahlak-ötesi dönemi ise, ahlaksal dönemin değerlerinin farkına varılması ve aşılması olarak iki alt döneme ayrılırsa; ilk dönem özgür insanla, ikinci dönem ise üst-insan ile eşleştirilebilir. Dolayısıyla ahlak-ötesi dönemin ilk alt dönemine, ‘ahlak-sızlık’ dönemi, ikinci alt dönemine ise ‘ahlak-dışılık’ dönemi adı verilebilir.

IV.5.1. Sürü Ahlakı

Nietzsche ahlaki değerlendirme biçiminin nasıl bir kartopu etkisi gösterdiğini açıklamak için, ahlaki duygunun geçirdiği üç tarih evresinden bahseder. Buna göre; ilkin tek tek eylemler, bireyin güdülerini hiç dikkate alınmadan, sadece yararlı ya da zararlı sonuçları yüzünden iyi ya da kötü olarak tanımlanmaktadır. Bu noktada insan etki ve

eylemleri açısından sorumlu tutulmaktadır. Daha sonra sürü insanı, tanımlamaların kökenini ve neden ile sonuç arasında kurulan bağı çok geçmeden unutmakta ve eylemlerin kendilerinde, sonuçları dikkate alınmadan, “iyi” ya da “kötü” özelliklerinin bulunduğu sanısına kapılmaktadır. Burada etki olan “iyi” ve “kötü” yüklemeleri neden olarak kavranmaktadır. Neden olarak ters çevrilen sonuca göre de insanlar, güdülerini açısından sorumlu tutulmaktadır. Sonuncu evrede ise “iyi” ve “kötü”, eylemden soyutlanarak insanın özüne ilişkin sıfatlar haline getirilmektedir. Bu evrede insan özü açısından sorumlu kılınmaktadır (Nietzsche, 2007:39). Çünkü eylemin belirleyicisi olarak insanın elinde “iyi”ye ilişkin bir tasarım vardır ve sürü içinde varoluşunu sürdürmek için bu tasarıma uygun davranması gerekmektedir. Kısaca, Nietzsche’nin eleştirisinin hedefi sürü ahlakının değer yargılarını bağlarından kopararak terine çevirmesine ve insanı, güdüsü eylemleri ve özü açısından sorumlu tutmasına yöneliktir. Çünkü sürü ahlakına göre, onun değerleri –iyi ve kötü– insanın varoluşunun temelidir. Oysa Nietzsche’ye göre “insan ne olmak isterse onu olacaktır, olmayı istemesi varoluşundan öncedir” (Nietzsche, 2007:39).

Nietzsche’ye göre sürü insanı, “iyi” ile “kötü” arasındaki ilişkinin olağan olduğunu unuttur ve “iyi” diye adlandırdığı değerlerin karşısında duran “kötü”leri (!) bertaraf etmek ister (Nietzsche, 1990:143). Dolayısıyla sürü insanının değerlendirme biçimi her zaman bir “ahlaklılık” kılıfı içindedir. Nietzsche sürü ahlakının bu durumunu, “Prokrustes’in yatağına” benzetir (Nietzsche, 2005b:IX,43). Prokrustes Antikçağ dogmatizminin simgesidir; o, insanların yollarını keser ve insanları yatağına yatırır. Boyu yatağından kısa olanları gerer, uzun olanların ise ayağını keser. Çağının sürü insanı da benzer bir tutumla değerlendirme yapar; “şöyle şöyle yapmalısın, yoksa...” ilkesinden hareket eder ve bu ilkeye uymayanlara “ahlaksız” olarak nitelendirir. Oysa Nietzsche’ye göre sürü ahlakının hiçbir kavramı doğru değerlendirmenin hiçbir noktasıyla ilintili

değildir, çünkü hiçbiri asıl olarak gerçeklikle ilintili değildir: “Bir sürü hayali neden (tanrı, ruh, tin, özgür istem); bir sürü hayali etki (günah, kurtuluş, takdir); hayali varlıklar (tanrı, tinler, ruhlar); hayali bir doğa-bilim (antroposentrik); hayali bir psikoloji (pişmanlık, vicdan sızlaması, şeytan ayartısı); hayali bir ereksellik (kıyamet, ebedi hayat)” (Nietzsche, 2008b:15). Nietzscheci anlamda sürü ahlakının bu bileşenleri, hayali bir “öte” dünya yaratarak, içgüdüsel olan her şeyin köküne vurmaktadır ki bu, zayıf bir istemenin işaretidir (Nietzsche, 2005b,V,2). Ona göre amaç olarak “öte” dünyayı belirleyen sürü ahlakı, duyguların köküne vurarak, kısaca bu dünyaya “hayır” demektir (Nietzsche, 2005b:III,2).

Öte yandan Nietzsche’ye göre sürü ahlakı, insanlığı “iyileştirme” vaadinde bulunur, çünkü kötü ya da sorumlu olma, insan özünün hastalık içeren bileşenleridir. Oysa “iyileştirme” adına yaptığı, evcilleştirme, tek-tipleştirmedi; “fizyolojik açıdan söylersek: hayvanla savaşmada, onu zayıf kılmanın biricik yöntemi onu hastalandırmak olabilir. Kilise bunu anladı: insanı mahvetti, zayıflattı –ama onu “iyileştirmiş” olduğunu iddia etti. (Nietzsche, 2005b:VII,2). Dolayısıyla sürü başları, sürü ahlakı aracılığıyla, insanı iyileştirmek adına evcilleştirerek ve tek-tipleştirerek, tam da “ahlaksız” bir yol izlemişlerdir (Nietzsche, 2005b:VII,5), çünkü insanı kendine yabancılaştırmışlardır. Sürü başlarının evcilleştirici tutumunu sürü insanı da koşulsuzca kabul etmiştir. Çünkü Nietzsche’ye göre nasıl bazı hayvanlar çevreye uyum göstererek kendilerini gizlerlerse, sürü ahlakı da sürü insanının, hükümdarlara, sınıflara, partilere, dönemin ya da çevrenin düşüncelerine uyma yoluyla kendini gizlemesini sağlar. Nietzsche bu açıdan “tüm ahlaki olguların hayvanca olduğu”nu dile getirir (Nietzsche, 2009c:26).

IV.5.2. Ahlak-sızlık

Nietzsche'ye göre ahlakı yadsımanın iki türü vardır. Bunlardan ilki 'ahlaklı olmayı yadsımak', ikincisi ise 'ahlak yargılarının gerçeğe dayandığını yadsımak'. Birinci durumda 'ahlaklı olmayı yadsımak' ne demektir? "İnsanların belirttiği ahlsal nedenlerin gerçekten onları belli davranışlara ittiğinin yadsınması" (Nietzsche, 2009c:103). Örneğin "iyi isteme"nin, insanların iyi eylemde bulunmasına veya ahlaklı olmasına neden olduğunu yadsımak birinci türden bir yâdsımadır. Bu özgür insanın, sürü ahlakından kopuş anını tasvir eden bir durum gibi görünmektedir. Çünkü o, uyanış anında sürü ahlakının davranış nedenlerini de, ortaya çıkan davranış örneğini de yadsımaktadır. Yadsıması hedefsizdir, daha doğrusu her şeye yöneliktir. Dolayısıyla daha önce varoluşuyla iç içe olan sürü ahlakından bir yoksunluk halidir; bir başka deyişle kendini, varoluşunu, ahlsal değerlerin olumsuzlaması olarak ortaya koymaktadır, ahlak-sız olarak.

İkinci yadsıma türü, sürü ahlakının davranış nedenlerinin gerçek, ama yanlış olduğundan hareket eder. Yani ilk durumdaki koşulsuz yadsıma, yerini nedenlerin birer yanılığının kabulüne bırakır. Bu özgür insanın, olgun özgürlük durumunu tasvir eder. Nietzsche iki yadsıma türü arasındaki farkı şöyle dile getirmektedir, birinci durumda hem simyacı hem de simya yadsınmaktadır, oysa ikinci durumda simyacının varlığı kabul edilmekle birlikte simya yadsınmaktadır. Bir başka deyişle, karşı çıkış ahlaklı olmanın ön-koşullarına yöneliktir, ahlaklı olana değil (Nietzsche, 2009c:103). Nietzsche ön-koşulun ve bu ön-koşula uyan insan tipinin yadsınması anlamına gelen ahlak-sızlığı da yadsıdığına dile getirmektedir (Nietzsche, 2009c:103). Çünkü ahlaklı olmakla, ahlsız olmak, ikisi de biraz fanatizm içerirler, yargıların ön-koşullarını göz önünde bulundurmadan, ahlaki yargının ya temelsiz bir savunmasına ya da temelsiz bir yadsınmasına girişilir. Bu açıdan ahlak-sızlık, en yüksek değerlere karşı bir savaş ilanıdır (Nietzsche, 2008b:13), çünkü

özgür insan savaşıdır (Nietzsche, 2005b:IX,38). Ancak sürü insanını, özgür insana göre bir alt basamağı; özgür insanın da üstinsana göre alt basamağı olduğu göz önünde bulundurulursa; ahlaki ve ahlaksız değere sahip eylemlerin Nietzsche için ahlak-dışılık kadar önemli olmadığı açığa çıkacaktır: “*ne ahlaklı, ne de ahlaksız eylemler vardır*” (Nietzsche, 2010:786).

IV.5.3 Ahlak-dışılık

Özgür insanın, “ahlak yargılarının gerçeğe dayandığını” yadsıması anı, ahlak-sızlıktan ahlak-dışılığa geçiş anı gibidir. Bu an olumlu anlamda bir “öte”ye geçiştir; iyinin ve kötünün ötesine geçiş; bütün değerlere “hayır” demekten, değer yaratmaya, yaşamı olumlamaya “evet” demeye geçiştir. Bu geçiş insan varoluşuna yapışmış yükten kurtuluştur, kurtuluş için “değerlerin yeniden değerlendirilmesi”dir. Eğer en yüksek değerler yeniden değerlendirilecekse, onun karşısında değil, dışında durmak gerekir. Bu anlamda ahlak-sızlık ile ahlak-dışılık arasındaki fark da ortaya çıkar; ahlak-sızlık, taşları ahlaki değerlerle döşenmiş yolu, her taşını kaldırarak bir geri gidiştir, ahlak-dışılık ise yeni bir yol açma çabasıdır. Nietzsche’ye göre böyle bir yolun işçisi “üst-insan”dır; “... böylesi kendi yolunda giden biri, hiç kimseyle karşılaşmaz: “Kendi yolunda yürümenin” yapısında vardır bu” (Nietzsche, 2009c:Önsöz).

Ahlak-sızlık durumu, Zerdüşt’ün küllerini dağlara götürdüğü zaman, ahlak-dışılık durumu ise on yıl sonra dağdan inişi olarak tasvir edilebilir. Çünkü o, en yüksek değerleri yadsıyarak, ana yurdunu terk ederek dağda inzivaya çekilir, on yıl sonra ise yeni değerler yaratmış olarak inzivasına son verir (Nietzsche, 2002:17–18). Ama bir anlamda ahlak-dışı olma, ahlak-sız olma durumunu da kapsayarak ilerleme durumudur. Bu açıdan, ahlak-dışı üstinsan, geçmişine sırtını dönmez; “... şimdi, ancak geçmişi yaşam için

kullanmak ve olup bitenlerden yeniden tarih yapmak, yaratmak gücüyle insan, insan olabilir...” (Nietzsche, 1986:42). Çünkü “... gerçeği *olduğu gibi* tasarlar: Buna yetecek güçtedir, -ona yabancılaşmamış, ondan kopmamıştır; onun *ta kendisidir*, en korkunç, en sorunsal yanını da içinde taşır” (Nietzsche, 1990:147).

IV.6. Modern Çağın Değerlendirme Biçimi

Bu bölüme kadar Nietzsche'nin çağına baktığında gördüğü değerlendirme krizinin köklerine kısaca değinmiş bulunmaktayız. Burada karşımıza çıkan sorular şunlardır: İnsanlık tarihinde uzun bir dönemi kapsayan ahlaki değerlendirme biçiminin Nietzsche'nin çağına etkileri ne olmuştur? Ortaya çıkan etkiler kavramsal açıdan neleri etkilemiştir, bir başka deyişle ortaya çıkan değerlerin niteliği nedir? Bu etkiler göz önüne alındığında Nietzsche gelecek için nasıl bir ön-deyide bulunmaktadır?

IV.6.1. Décadence

Décadence kavramı Nietzsche için hem kültüre ilişkin hem de yaşama ilişkin bir kavramdır. Yaşama ilişkin olarak *décadence*, güç çeşitliliğinin mücadelesinin “mantıksal bir sonucudur”, bir başka deyişle büyümenin getirdiği zorunlu bir sonuçtur (Nietzsche, 1967:25). Çünkü yaşam sadece gelişmeyi ve ilerlemeyi içermez, o aynı zamanda bozulmayı ve gerilemeyi de içerir. Nietzsche'ye göre *décadence*'ın kültürle ilişkisi ise şöyledir; ilkin “gücü isteme” canlı varlıkların kendilerini ve çevrelerini değerlendirmelerinde belirleyicidir; öyleyse değer biçiminin belirleyicisi olan “gücü isteme”de bir azalma olduğu zaman, *décadence* açığa çıkar. Tarih boyunca kültürün biçimlenmesi, insanın değerlendirme biçimlerine göre şekillenir ve insanın değerlendirme biçimi “gücü isteme” anlayışlarıyla şekillenir. Dolayısıyla “gücü isteme”nin değerlendirme

biçimi üzerindeki belirleyiciliğinde bir düşünüş olduğunda *décadence* ortaya çıkar (Nietzsche, 2008b:17).

Nietzsche çağını değerlendirirken, geçerlikte olan değerlerin “gücü isteme”de bir düşünüşe neden olup olmadığına bakar. Bu açıdan o, çağında Sokratik kültürden başlayarak, Hıristiyanlık aracılığıyla zamanına kadar gelmiş değerleri, sorunlu bir mantığın ürünleri olan değerler olarak görmektedir; “... *décadence* anlamında: savım da, insanlığın bugün en üst istenebilirliklerini bir araya topladığı değerlerin hepsinin, *décadence* değerleri olduğu. Bir canlıya, bir türe, bir bireye, içgüdülerini yitirmişse, kendisine zararlı olanı seçiyor, yeğliyorsa, yozlaşmış derim” (Nietzsche, 2008b:6). Nietzsche çağı için neden böyle bir değerlendirme yapar? Çünkü ona göre çağının değerlerinin arkasında yüzlerce yıllık kemikleşmiş bir değerlendirme biçimi vardır. Bu değerlendirme biçiminin bileşenleri olan, “öte dünya”, “tanrı”, “kendinde iyi/güzel”, “erdem”, “acıma”, “sorumluluk” gibi kavramlar, asli değere sahip olan dünyanın değersizleştirilmesinin araçları haline gelmiştir; “Avrupa ırkını daha kötüleştirmeye çalışmak için ne yapmalı? ... tüm dünyasal olanı, dünya üstünde egemen olma sevgisini tersine çeviren işte kilisenin kendine verdiği, vermesi gereken ödev ta ki değerlendirmesi sonunda, “dünyasızlaştırması”, “anlamsızlaştırması” ve “daha yüksek insan” tek bir duyguda birleşsin” (Nietzsche, 2009a:62).

Nietzsche'nin yukarıdaki sözleri, çağı ve Sokratik kültür arasındaki bağı açıkça ortaya koymaktadır. “Öte dünya” adına bu dünya tercih edilmekte, değer ya da anlam hiçliğe taşınmakta ve ahlaksal eğitimin –evcilleştirmenin- ilerlemenin motoru olduğu dile getirilmektedir. Nietzsche'ye göre sürü ahlakının bu değerleri *décadence* değerleridir, çünkü içgüdüsel olarak kendine zararlı olanı seçmektedir (Nietzsche, 2005b:IX,35). Sorulacak soru Nietzsche'nin dile getirdiği *décadence* değerlerinin hangi alanlarda sürü

ahlakımı destekleyici konumdadır? Nietzsche'ye göre, Sokrates'ten beri Avrupa tarihinde belirgin olan, ahlaki değerlendirme biçiminin, bütün değerleri etkisi altına alma çabasıdır ve bu çaba sadece yaşamı değil, ayrıca bilgiyi, sanatları, devlet ve toplum çabalarını, kısaca insan başarılarının varolduğu her alanı etkilemektedir (Kuçuradi, 1999:5).

Yozlaşmanın yayıldığı alanlardan ilki bilgi ve bilim alanıdır, çünkü ahlaki inancın yavaş yavaş terk edilmesiyle, bilimsel mutlaklığa inanma onun yerini almaya başlamıştır; “bilim için bilim” ideali... Bu çalışmanın bir nedeni ya da niçini yoktur; çünkü “bilim bilim içindir”... objektif bir bilimci[nin] işi: olanı eleştirmek, karşılaştırmak ve yerleştirmektir... işleri, geçmişin çağdaş ucuzluğuna uydurmak” (Nietzsche, 2006:6). Benzer durum sanat için de geçerlidir; sanat içinde yozlaşma kendini “sanat için sanat” idealinde açığa vurur. Felsefedeki duruma baktığımızda Nietzsche'nin kendi çağı için analizi şudur: “Bütün modern felsefe yapma, siyaset ve polis tarafından, hükümetler, kiliseler, akademiler, gelenekler ve insanların korkaklığı tarafından sınırlanmış, alimce bir görüşün dışına çıkmamıştır; “olsaydı” diyerek iç çekmenin, ya da bilgide “bir zamanlar böyleydi” demenin ötesine gidememiştir” (Nietzsche, 2006:5). Sürü insanının eğitimdeki amacı ise “yürüyen ansiklopediler” yaratmak adına “historik bir eğitim” vermektir (Kuçuradi, 1999:100). Nietzsche hukuksal açıdan da çağının bir yozlaşma içinde olduğunu dile getirir. Buna göre tüm meclise dayanan anayasaların kökeninde; lütuf, itibar, ölçülülük, acıma gibi değerler (Nietzsche, 2009a:199) ve ancak sürü değerleri içinde yer alabilecek eşitlik (tanrı karşısında eşitlik) ve adalet anlayışından yola çıkan ilkeler bulunmaktadır (Nietzsche, 2009a:62). Kısaca insan başarılarının varolduğu her yerde, sürü ahlakının yozlaştırıcı etkisi kendini göstermektedir. Dolayısıyla *décadence*, ahlaksal değerlendirmenin dile getirdiği gibi ahlak-sız ya da ahlak-dışı davranmanın bir sonucu

olarak ortaya çıkmaz. Tersine ahlaksal değerlerin yaşam-karşıtı oluşu sonuç olarak *décadence*'ı ortaya çıkarır.

IV.6.2. Nihilizm

Nietzsche'nin çağına baktığında gördüğü yozlaşma ve hâkim olan *décadence* değerleri sonuna kadar götürüldüğünde, Avrupa'yı nasıl bir tehlike beklemektedir? Bu sorunun ön-koşulunu oluşturan soru ise “bu değerlerin niteliğinin ne olduğu” sorusudur. Nietzsche soruyu şu şekilde cevaplamaktadır; “savım, insanlığın bütün en üst değerlerinde bu istemin [gücü istemenin] eksik olduğudur, -en kutsal adlara bürünerek egemenliği elinde tutanların, düşünüş-değerleri, nihilistik değerlerdir” (Nietzsche, 2008b:6).

Nietzsche'nin çağının kapısına dayandığını düşündüğü nihilizmin nedeni nedir? Ona göre nihilizm ahlaki değerlendirme aracılığıyla insan değerlerinde ortaya çıkan bir yozlaşmanın ve şimdiye kadar ki kurulmuş ideallerin bir sonucudur (Nietzsche, 1967:19). Bir başka deyişle çağının değerlerinin *décadence* içinde olmasının nedeni, sürü başlarının dile getirdiği gibi ahlaka sırt dönmekten kaynaklanmamaktadır. Tersine yanlış bir değerlendirme biçiminin yüzlerce yıllık sonucudur ortaya çıkan nihilizm. Çünkü onun çağında, ahlakın mantığını sonuna kadar götürerek “neden” sorusuna cevap bulamayanlar vardır; bir şüphe kıvılcımı patlak vermiştir (Nietzsche, 1967:9). Bu açıdan çağının insanı değer ve değersizlik arasına sıkışmıştır, onu bir “değer ve değerlendirme boşluğu” beklemektedir. Dolayısıyla Sokratik-Hıristiyan kültürün değerlendirme biçiminin sonucu olarak ortaya çıkan nihilizmin nedeni, bu kültürlerin kendi değerlerini kendi elleriyle değersizleştirmelerine dayanır (Nietzsche, 1967:2).

Öte yandan Nietzsche'nin çağında yavaş yavaş dinden yüz dönme başlamıştır. Bunun iki sonucu olmuştur; ilk olarak, insanlar inandıkları değerlerin değersizliğini

görerek değer yargısı bildirmekten kaçınır hale gelmektedir ki bu nihilizme doğru adım atmaktır. Öte yandan sürü başları tehlikeyi sezmiş ve dini değerlerin yerine “vatan”, “ulus” gibi milliyetçi değerleri yerleştirmiştir:

“Bugünün Avrupasının ahlakı sürü hayvanı ahlakıdır... Evet, en ince sürü hayvanı isteklerine izin veren, arka çıkan bir dinin yardımıyla, siyasal ve toplumsal kavramlarda bile, bu ahlakın gittikçe belirginleşen anlatımını bulduğumuz bir yere geldik: Demokratik hareket Hıristiyanlığın mirasıdır” (Nietzsche, 2009a:202).

İkinci sonuç ise sürünün değerlendirme tarzının yeni bir biçimidir, ama açıklamanın çekirdeğinde “ahlaki değerlendirme biçimi” fikri değişmez. Nietzsche’ye göre, sürü ahlakının bu yeni biçimi de nihayetinde nihilizme ulaşacak bir *ara durum*dur (Nietzsche, 1967:11). Çünkü her ahlaki değer sistemi nihilizmle sonuçlanır ve o Avrupa için de bu sonun yaklaştığını haber vermektedir (Nietzsche, 1967:16).

Nietzsche’ye göre Avrupa nihilizmi dört aşamalıdır; ilki “bulanık dönem”dir. Bu dönemde sürü insanının amacı, eski olanı koruma, yeni olana kapıları kapatmaktır. Kısaca sürü insanı olanca gücüyle ahlaki değerlerine sarılır. İkinci dönem ise “açıklık dönemi”dir. Bu dönem “bulanıklık dönemi”nin kısmen aşılmasıdır; sürü değerlerinin değersizliği fark edilir ancak yeni değerler koyacak kadar güçlü olunamayan bir çöküntü dönemidir. Üçüncü dönem “üç büyük duygunun çağı”dır. Bu dönem devenin kesin olarak aslana dönüştüğü dönemdir; eski değerleri “hor görme”nin, onlara “acıma”nın ve onları “yıkma”nın çağıdır. Nietzsche’ye göre bu çağ bir anlamda nihilizmin kapıya dayandığı kendi çağıdır (Kuçuradi, 1999:111). Nietzsche bulanıklık dönemi ile üç büyük duygu dönemi arasındaki farklılığı ironik bir şekilde dile getirir; ona göre sürü insanı daha önce tanrısına kurbanlar vermektedir ancak yaklaşan nihilizmle birlikte tanrısını hiçliğe kurban etmektedir (Nietzsche, 2009a:55). Dördüncü dönem ise “felaket dönemi”dir. Bu dönemde

güçsüzler (sürü insanı) ve güçlüler (özgür insan) elemekten geçerek, bir karar vermeye zorlanır (Nietzsche, 2010:56). Dolayısıyla Nietzscheci anlamda felaket dönemi, sürü ahlakının farklı değerlerle sürekliliğini sağlaması açısından olumsuz bir anlam taşıırken, yaşamı olumlayan yeni değerler yaratılması açısından olumlu anlam taşımaktadır. “Pesimizmin en aşırı biçimi olan hakiki nihilizmin dünyamıza gelişi çok önemli ve başlıca bir büyümenin ve yeni varlık koşullarının dönüşümünün işareti olabilir (Nietzsche, 2010:112). Yani genel olarak nihilizm, Nietzsche’de “tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi”nin ön-koşulunu oluşturmaktadır (Nietzsche, 1967:Önsöz), çünkü üst-insan ancak böyle bir nihilizmin içinden geçerek, kendini aşarak ortaya çıkabilir.

Nietzsche nihilizmi ayrıca psikolojik anlamda da ele almıştır. Ona göre nihilizm ile insanın ilk temas noktası, “amaç” anlayışı çerçevesindedir. Bu anlayış çerçevesinde *önce* olaylarda var olmayan bir anlam bulunmaya çalışılacaktır. Bunun belirtileri kendini kısmen Sokratik kültürün, öte, tanrı, ruh gibi kavramlarında göstermiştir. Daha sonra bu anlam arayışının boşunluğu, yani güç *israfının* kabul edilişi ortaya çıkacaktır. Güçteki israfın kabul edilişi, varoluşun *hiçbir şey* amaçlamadığını ve *hiçbir şeye* ulaşmadığının farkına varılmasıdır. Amaçsızlığın, daha doğrusu anlamsızlığın yüzeye çıkması beraberinde, sonunda tam nihilizm ile ulaşılabilecek hayal kırıklığı ve karamsarlığı da getirecektir. Nietzsche’ye göre psikolojik olarak nihilizme ikinci olarak “bütünlük” anlayışı çerçevesinde ulaşılabilecektir. Buna göre önce tüm olayların altında bir bütünlük olduğuna inanılacaktır. Bu inanç insanı kendisinden üstün olana bağlı olduğuna dair bir inançtır. Bütünlük inancının psikolojik arka planında insan, bağlı olduğu üstün değerlerin korunması yoluyla kendi değerini de koruduğuna inanmaktadır. Nietzsche için bu, insanın kendi değerine olan inancını kaybetmesini ifade eder. Nietzsche’ye göre psikolojik olarak nihilizme üçüncü ve son olarak “gerçek” anlayışı çerçevesinde ulaşılabilecektir. İnsan

varoluşun hiçbir amacı olmadığını ve tüm varoluşun belirli bir birlik altında olmadığını fark ettiği anda, kendine bir kaçış yolu yaratır; öte dünya. Ancak Nietzsche'ye göre insan öte dünyayı psikolojik ihtiyaçlarından yarattığını anladığı anda, hiçbir metafizik dünyaya inanmaması gerektiği düşüncesi de açığa çıkar. Daha sonra varoluşun gerçekliğini tek gerçeklik olarak kabul eder, ama bir yandan bu dünyaya tahammül edemez (Nietzsche, 2010:12A). Kısaca Nietzsche'ye göre, psikolojik anlamda dünyada değerler var etmek için kullanılan “amaç”, “birlik” ve “gerçek” kategorileri, aslında dünyayı değersiz kılmaya yaramaktadır. Çünkü bu kategorilerle yaratılmaya çalışılan değer yaratılmayınca sorun kategorilere değil, dünyanın değersizliğine atfedilmektedir ki bu “radikal nihilizm”dir (Nietzsche, 1967:3).

IV.6.2.1. Pasif (Tepkisel) ve Aktif (Etkin) Nihilizm

Nietzsche, bir süreç olarak nihilizmin sonunda Avrupa için ne getireceğinin *belirsiz* olduğunu dile getirmiştir. Onun belirsizlik olarak öne sürdüğü, bir bilinemezlik değildir. O sadece nihilizmin süreç sonunda olumlu veya olumsuz yeni bir sürecin başlangıcının olup olamayacağını belirsizliğini dile getirir, yani bir geçiş aşamasını ifade eder. Buna göre Avrupa'nın gelecek iki yüzyılında nihilizm ya tinin artan gücünün işareti olarak ya da tinin gücünün azalması ve gerilemesi olarak ortaya çıkacaktır. Nietzsche bunlardan ilkinde *aktif* nihilizm, ikincisine ise *pasif* nihilizm adını vermektedir (Nietzsche, 1967:22).

Pasif nihilizm, yukarıda bahsedilen amaç, birlik ve gerçek anlayışları etrafında oluşturulmuş değerlerin değersizliğine ve anlamsızlığına dayanır. Bu noktada aktif nihilizme ortak noktada buluşurlar. Ancak pasif nihilizm, geçerlikte olan değerlerin değersizliğini anladıktan sonra, değer vermekten kaçınma durumudur. Bu noktada

Nietzsche'ye göre yanlış bir mantık kurulmaktadır. Buna göre insan kendini her şeyin ölçüsü olarak gördüğü için, değer yaratmadaki başarısızlığı, kendi başarısızlığı olarak dile getirmemektedir. Daha çok değerlendirme nesnesinin, yani dünyanın üzerine değerlendirmede bulunmaya degecek bir yer olmadığına dayandırmaktadır. Bu açıdan pasif nihilizm, sürü ahlakının ters yönde giden bir paralellliğini temsil eder; 'en yüksek değerler değersizse, her şey değersizdir' anlayışından hareket eder. Daha önce belirtildiği gibi aslında bu Budistik bir ifadedir. Nietzsche bu bağlantı noktasından hareketle, ikinci bir Budistik dalganın çağında görülüp görülmeyeceğini sormaktadır; cevabı ise beklentinin gerçekleşeceği yönündedir (Nietzsche, 1967:19). Yani sürü ahlakının "neden" sorusuna cevap bulamayışı, çağımı bir anlamda pasif nihilizmin kucağına itmektir. Nietzsche'ye göre pasif nihilizm, zayıf bir ruhun işaretidir. Çünkü ruh, sürü değerlerinin dini/ahlaki arka planıyla savaşmaktan yorgun düşmüştür. Bu durumda nihilisti pasifleştirmek için, dini/ahlaki arka planından soyutlanmış, yeni bir biçim almış sürü değerleri beklemektedir (Nietzsche, 1967:23). Örneğin dinin boşalttığı yeri, ulus devlet anlayışının etkisiyle "vatan"ın doldurması gibi (Nietzsche, 2009a:242).

Aktif nihilizm, ahlaki değerlerin değersizliğini keşfetmede pasif nihilizm ile benzer olmasına rağmen, o tinin gücünün yükselişini ifade eder. Çünkü nihilizmi aşmanın koşullarını oluşturur. Pasif nihilizm, Nietzsche'ye göre tamamlanmamış nihilizmdir, çünkü değerlerle savaşmak ruhu yorgun düşürmüştür. Aynı anlamda ruhun yükselen gücü olarak aktif nihilizm de, geçerlikteki değerlerle savaşmaktadır, ancak burada tin hala yeni değerler yaratacak kadar güç doludur. Pasif nihilizm, sonuna kadar götürüldüğünde, sadece varolan değer krizini başka kılıklar altında keskinleştirir, oysa aktif nihilizm, aynı zamanda değerlere tekrar değer kazandırma çabasını da içerir (Nietzsche, 1967:28). Çünkü aktif nihilizmdeki tinin gücü, çöküş değerlerinin aynı zamanda yaşamın büyümesinin

gereklilikleri olduğunu bilir, başka bir ifadeyle yaşam içindeki çöküş ve yükselişin iç içeliğini bilir;

“Modern insanı karakterize eden her şeyde bir çöküş unsuru vardır: Ancak bu hastalığın hemen yanı başında test edilmemiş kuvvetin ve ruhun gücünün işaretleri durmaktadır. *İnsanın gitgide artan küçüklüğünü meydana getiren aynı nedenler, daha güçlü ve daha nadir bulunan bireyleri büyüklüğe iter.* (Nietzsche, 2010:109)

IV.7. Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi

Buraya kadar Nietzsche'nin çağında gördüğü değer ve değerlendirme krizinin dayandığı kökleri, çağında nasıl oluşa geldiğini ve nereye doğru gitmekte olduğunu kısaca ele aldık. Nietzsche'nin bir sonraki adımı, kriz araştırmasını aşarak çözüm arayışına yönelmek olacaktır. Ancak Nietzsche ne yazık ki, krizin çözümü olacağını düşündüğü büyük kitabını –*Die Dynamik der Willen zur Macht*- tamamlayamadan ölmüştür. Yine de ölümünün ardından kardeşi ve bazı araştırmacılar tarafından el yazıları ve taslaklar bir araya getirilerek bu tamamlanmamış kitabı yayınlamışlardır. Kitabın önsözünde Nietzsche yazmayı planladığı eserin görevini ve amacını şöyle ifade eder; ““*Gücü İsteme: Tüm Değerlerin Tekrar Değerlendirilmesine Dair Bir Deneme*” –bu formülasyonda hem prensip, hem görev açısından bir karşı hareket ifade edilmektedir; bir zaman sonra mükemmel nihilizmin yerini alacak...” (Nietzsche, 2010:Önsöz). Nietzsche'nin kitaba biçtiği görev tanımında iki nokta önemlidir. Birincisi *yeni değerler* isteniyorsa, öncelikle öncekilerin içinden geçilmesi gerekir, yani nihilizm yeni değerler yaratmak için bir basamaktır. İkincisi, *gücü istemenin* merkezi rolüdür. Yeni değerler yaratmada *gücü istemenin* nasıl bir rolü olduğunu daha iyi anlamak için *isteme biçimlerini* ve *isteyenin neyi, nasıl istediğini* ele almak yerinde olabilir.

IV.7.1. İsteme (İsteme ‘neden’ midir (Kant), ‘etki’ mi (Nietzsche)?)

“İstemek [wollen] nedir! – Güneş doğduğu anda odasından çıkıp, “güneş doğsun istiyorum [will]” diyene ve bir tekerleği durduramayıp, “onun dönmesini istiyorum [wish]” diyene; güreşte yere fırlatılıp “burada yatıyorum, ama burada yatmak istiyorum! [wish]” diyene güleriz. Ama tüm kahkahalara rağmen! “İstiyorum” [wish] sözcüğünü kullandığımızda, biz bu üçünden farklı bir şey mi yaparız? (Nietzsche, 2009c:124).

Bu alıntıya dikkatle bakıldığında, Nietzsche’nin “isteme” kavramını ele alınışını incelemenin, karmaşık bir yumakta ipin diğer ucunu bulmak kadar zor olduğu görülecektir. “Güç” kavramıyla bir araya gelen isteme kavramı ise, yumağı çözme işini daha da karmaşık bir hale getirmektedir⁶⁴. Bu bakımdan Nietzsche’nin “gücü isteme” kavramına daha da temkinli yaklaşmak gerekmektedir. Çünkü Nietzsche’nin felsefesine temkinli yaklaşmadığında, onun labirentinde kaybolmak kolaylaşır. Nietzsche’nin metaforlarına gerçeklik atfeden Hitler buna bir örnektir. Bu çalışmada, Nietzsche’nin önce güç ve isteme kavramları ayrı ayrı ele alınacak ve daha sonra onun bu kavramları nasıl ilişkilendirdiği gösterilmeye çalışılacaktır. Böylece “gücü isteme” kavramının, Nietzsche felsefesindeki rolü de açığa çıkmış olacaktır.

Nietzsche için isteme, isteyenden veya istenilen şeyden bağımsız olarak ele alınamaz. Daha doğrusu bir ‘kendinde isteme’ veya bir ‘saf isteme’ gibi metafizik anlamda istemeden söz edilemez. Çünkü “saf isteme”, onunla ulaşılabilecek hakikatlerin varolduğu

⁶⁴ Güç sözcüğünün politik, sanatsal, kültürel, fiziksel, ekonomik vb. gibi pek çok farklı anlamda kullanılması, Nietzsche’nin gücü isteme kuramını yorumlamakta karşılaşılan güçlüklerden biridir. Nietzsche’ye yönelik eleştirilerden bazıları zeminini, güç sözcüğünün bu ele sığmazlığında bulur. Kaufmann’a göre, güç sözcüğünün çok anlamlılığına dayanarak, Nietzsche’nin kuramını eleştirmek doğru bir eleştiri açısı değildir. Çünkü güç sözcüğüne yüklenen bu çok anlamlılığın gerisinde, Nietzsche’nin kuramını destekleyen psikolojik bir olgu yatmaktadır (Kaufmann, 2009:75). Bir başka deyişle, Nietzsche güç sözcüğünü kullanırken neyi işaret ettiğini iyi bilmektedir. Ama onun kuramını metafiziksel bir indirgemeye tabi tutarak değerlendirmek, tam da Nietzsche’nin sürünün değerlendirme tarzı olarak ele aldığı değerlendirme biçimini gerçekleştirmeştir. Yani Nietzsche’nin kuramı ile metafizik gelenek arasında bağ kurarak, melez bir düşünce sistemi inşa etme çabasıdır.

inancına dayanır. Bu noktada bir “neden” olarak ortaya çıkan “isteme”nin rolü aklın suflörlüğüdür (Nietzsche, 2007:630). Aklın suflörü olan isteme ne anlama gelir? Nietzsche’ye göre, kendinden önce değişim, oluşum ve başkalaşım, görünüşün yanıltıcılığını temsil eden kavramlar olarak ele alınmıştır. Bu noktada filozoflar akıl kavramının, bu değişimin arkasında değişmeden kalan, oluşmayan ama olduran, başkalaşmayan bir şey olması gerektiği inancıyla temellendirmeye çalışmışlardır. Bunun sonucunda da varlığa, tözsel, birlikli, özdeş bir varoluş yüklemişlerdir. Nietzsche’nin Kant yorumuna göre, Kant’ın isteme ve akıl kavramları arasında da benzeri bir ilişki söz konusudur. Nietzsche’ye göre Kant akla dayanarak, eylemin arkasında “eyleme”ye imkân veren ama deneysel içeriği olmayan saf bir istemenin varolduğunu, yani istemenin, aklın bir yetisi olduğunu dile getirmektedir; oysa Nietzsche bu görüşü bir yanılgı olduğu yönünde eleştirir (Nietzsche, 2005b:III,5). Nietzsche’ye göre bu yanılığın nedeni; bir eylemin tüm öncüllerinin, nedenlerinin bilinçte aranmaları gerektiği ve arandığında bulunacaklarından kuşku duyulmamasıdır (Nietzsche, 2005b:VI,3).

Nietzsche’ye göre istemenin neden olarak ele alınmasından kuşku duyulmamasının nedeni, bir şeyin nedenin bilinmesinde istemenin aracı olacağına duyulan inançtır. Nietzsche bir nedenin kavranabileceğine duyulan inancın üç içsel olguya (*tatsachen*) dayandırıldığını dile getirir; bunlar “isteme, Ben ve tin”dir. Buna göre, her eylem bir istemenin sonucu olarak, ‘Ben’ ise istemenin sahibi ve eyleyen özne olarak ele alınmaktadır. Eyleyen ‘Ben’ de, istemesi aracılığıyla, dünyayı tinsel bir dünya olarak kurmaktadır (Nietzsche, 2005b:VI,3). Nietzsche’ye göre isteme, Ben ve tin arasındaki ilişkilere dayanarak, hakikate ulaşılabilmesi düşünülmüştür, oysa kurulan bu ilişki bir nedensellik yanılığına dayanmaktadır. Bir başka deyişle, temellendirilmeleri tamamlanmamış olan isteme, Ben ve tin kavramları birbirlerini temellendirmek için

kullanılmaktadır. Bu anlamda Sokratik kültürün önemli bir göstergesi olarak belirlediği “hakikat istemi”nin [will to truth], istemenin tek doğru yönü olduğuna duyulan kusursuz inanç, bileşenleri arasındaki bozukluğun görülmesini engellemektedir. Nietzscheci anlamda Sokratik kültür gerçeklikle aramıza isteme kavramı aracılığıyla bir yanılsama perdesi çekmektedir. Böylece de insan, içinde yaşadığı dünya ve yaşam ile bağlarını koparıken, diğer yandan “amaç” olarak gördüğü “öte dünya” ile de bağ kurmaya çabalamaktadır. Öte dünyanın Nietzsche için bir hiçliği ifade ettiği hatırlanacak olursa, “hakikat istemi”nin neden nihilistik bir anlam taşıdığı –nihilistik istem- neden bir hiçlik istemi olarak ele alındığı açığa çıkacaktır. Buna göre, dünyayı ve yaşamı ahlaki bir perspektiften yargılayarak, yani hakikatin bu dünyada olmadığını dolayısıyla öte bir dünyada olması gerektiği inancına göre yargılamak ve Nietzsche için bir hiçliği ifade eden bu öte dünyayı bir amaç haline getirmek, nihilistik istemin gerisinde yatan bileşenlerdir (Nietzsche, 2008b:9;18).

Nietzsche’ye göre, “isteme”yi aklın etkide bulunan bir yetisi, bir başka ifadeyle, eylemin başlatıcısı olan bir yeti olarak ele almak, Sokratik kültürden beri ahlak filozoflarının büyük yanılgılarından biridir. Nietzsche’ye göre ahlak filozofları, hem insanları hem de yaşamı “isteme yetisi” altında yargılamaktadırlar. Buna paralel olarak, yaşamı “iyi isteme”nin ya da “özgür isteme”nin ilkelerine vurarak yargılamak, yani böylesine bir istemeden oluşan optik yanılgı ile yaşamı yargılamak, yaşamın değerini düşürmektedir. Çünkü ahlaksal değerlendirme, yaşam içgüdüsünden çıkan her değerli şeyi, bu çeşit istemeler aracılığıyla değersiz kılmaktadır (Nietzsche, 2008b:26). Nietzsche’nin isteme kavramı ile aklın güdümündeki isteme kavramı arasındaki ayrım burada açığa çıkmaktadır. Ahlak filozoflarının ele aldığı anlamda isteme, bağlarından koparılmış, sözüm ona “kendinde” değerler taşıyan sıfatlarla bir araya getirilmiş ilkeler bütünü

içermektedir. Öyle ki, bu ilkeler bütünü her eylemin kendisinde sınındığı ya da kendisine dayandığı, bir ‘gerek’ ile ifade edilen ilk kaynaklardır. Nietzsche’ye göre bu ilkeler ışığında, isteme aracılığıyla, dünya aklın kurgularına göre yargılanmaktadır, ancak bu yargılama içinde bir yaratma amacını barındırmamaktadır. Oysa Nietzsche’nin, bağlarından koparılmış, iyi, özgür, tanrısal gibi sıfatların oluşturduğu bir isteme kavramını sisteminin dışında bırakır. Onun isteme anlayışı tam da yaşamın içinde potansiyel olarak duran, yeni değerler yaratmada ihtiyaç duyulacak bir şeye, –yaratma gücüne–, yöneliktir; onun isteme kavramı buyurgandır⁶⁵.

Nietzsche, isteme kavramının geleneksel/ahlak felsefesi tarafından ele alınmış biçimine yönelttiği eleştirileri, kendi isteme kavramını kurmak için bir sıçrama tahtası olarak kullanır. Öncelikle, isteme Platon, Aristoteles, Augustinus veya Kant’ta olduğu gibi ne aklın bir yetisidir ne de buna bağlı olarak eylemlerin nedenidir. İsteme, Deleuze’un da belirttiği üzere, Nietzsche için, kuvvetin (*force*) kuvvetle ilişkisini ifade eder (Deleuze 2010a:31)⁶⁶. Bu durumda asıl soruyu önceleyen soru “kuvvet nedir?” sorusudur. Nietzsche *Will to Power* kitabının son pasajında dünyanın bir güç (*power*) istenci olduğunu dile getirirken, bir yandan da dünyanın bir kuvvet mıknaatısı, dalgaların birbirlerine doğru aktığı bir kuvvetler denizi olduğunu dile getirir (Nietzsche, 1967:1067). Bir başka deyişle

⁶⁵ Nietzsche’nin ‘buyurganlık’ kavramına verdiği anlam, Kant’ın “buyruk” ve “buyurtu” kavramlarına verdiği anlamdan farklıdır. Kant buyruğu, akıl sahibi insanın kendi kendisine verdiği emir olarak ele alır. Dolayısıyla buyruk, insanın ahlak yasasına uygun eylemekle, özgür bir varlık olacağına işaret eder. Oysa Nietzsche’ye göre Kant’ın buyruk kavramının kullanımında yaratma eksiktir. Buyruk, varolan değerler, ilkeler, kurallar ya da yasalar arasından birini kendine emretmek değildir. Tersine buyruk, bu değerlerin sınırlarını aşmayı, her değerlendirilecek durum ya da nesne için yeni değerler yaratmayı emretmektedir. Nietzsche bu yüzden, varolan değerler arasında seçim yapmayı tepkisel olmakla, değer yaratmayı ise etkin olmakla özdeşleştirir.

⁶⁶ Nietzsche’nin isteme kavramına ilişkin Deleuze’un bu yorumu, Hegel’in köle-efendi diyalektiği ile karıştırılmamalıdır. Deleuze’a göre bir kuvvetin başka bir kuvvetle mücadelesi, tahakküm kurma arzusuna dayanmaz. Daha çok mücadele kuvvetlerin farklarını olumlama çabasıdır: “Aslında köle-efendi ilişkisinin ünlü diyalektik tarafı, gücün, orada güç istenci olarak değil gücün temsili [tasarım] olarak, üstünlüğün temsili olarak, “birinin” üstünlüğünün “diğeri” tarafından tanınması olarak kavranmasına bağlıdır. Hegel’de istençlerin istediği güçlerini *tanıtmak*, güçlerini *temsil etmektir*. Fakat Nietzsche’ye göre burada güç istencinin ve onun doğasının tamamen yanılğılı bir kavranışı söz konusudur. Böylesi bir kavrayış kölenin kavrayışıdır, hınc insanının güç hakkında kendisinde oluşturduğu imgedir bu” (Deleuze, 2010b:24).

Nietzsche'ye göre dünya birbirinden farklı kuvvetlerin ilişkilerinin sahne aldığı bir yerdir. Çünkü yaşamı oluşturan her şeyin/nesnenin kendisi kuvvettir, bir kuvvetin ifadesidir (Deleuze, 2010b:19). Kuvvetler arasındaki temel ayırım, boyun eğen ve emir veren arasındaki nitelik farkına dayanır. Çünkü “her isteme aktında buyurucu bir düşünce vardır” (Nietzsche 2009a:19). Dolayısıyla Nietzsche için “varolan tek kuvvet, istemeninkiyle aynı olan kuvvettir: diğer nesnelere üzerine bir buyruk/emir, bunun sonucu olarak değişen [diğer nesnelere üzerine bir buyruk/emir]” (Nietzsche, 1967:490). Nietzsche istemeyi sadece bir nesneye veya amaca yönelik bir yeti olarak ele alan felsefe geleneğini eleştirir. Çünkü istemenin anlamı, bir kuvvetin sadece nesnesine veya amacına (haz veya acı) yönelmesini içermez; aynı zamanda bir kuvvetin başka bir kuvvetle ilişkisini de içerir. “İstenç elbette yalnızca başka bir istenç üzerinde etkide bulunur, bir madde (örneğin sınırlar) üzerinde değil. Bir etkinin gözlemlendiği her yerde bir istencin diğer bir istenç üzerinde etkide bulunduğu fikrine ulaşmak gerekir” (Nietzsche, 2009a:36). Dolayısıyla istemenin neyi istediği kadar, kimin istediği de önemlidir. “Esas sorun istencin istençsiz olanla ilişkisi değil, yöneten bir istencin itaat eden, az ya da çok itaat eden bir diğer istençle ilişkisinde” (Deleuze, 2010b: 20). “Kimin istediği” sorunu, Nietzsche'ye göre bir değerlendirme ve yorumlama sorununa işaret eder.

İsteyenin kim olduğu sorusunu cevaplamadan önce kuvvetler arasındaki nitelik farkının temelde neler olduğuna değinmek yerinde olabilir. Nietzsche'ye göre öncelikle yaşam içindeki kuvvetler arasında bir eşitlik söz konusu değildir: “ ‘Yaşam’, içinde farklı yarışmacıların eşit olmayan bir şekilde büyüdüğü, kuvvetin kurulum sürecinin bir biçimi olarak tanımlanabilir” (Nietzsche, 1967:642). Her kuvvet birbirinden farklıdır ve nitelik farkı olarak adlandırılacak ne varsa o da kuvvetin etkin ya da tepkisel oluşuna bağlıdır: “Etkin ve tepkisel, kuvvetin kuvvetle ilişkisini ifade eden kökensel niteliklerdir” (Deleuze,

2010b:61). Buna göre, tepkisel kuvvet, nitelik olarak kendinden üstte olan kuvvete direnç ve tepki yoluyla işlevini gerçekleştirir; pasiftir, ileri doğru hareket etmekten alıkonulmuştur (Nietzsche, 2010:657;863), korunma, uyum ve yararlılığı gözetmektedir. Nietzsche, dünyanın ahlaksal yorumunun kökeninin tepkisel kuvvetlere dayandığını ileri sürer. Buna göre örneğin kilise, kişiyi günlük hayattan bir kaçışa, kuvvetini tepkilerden başka hiçbir şeye harcamamaya zorlar (Nietzsche, 1967:916). Böylesine bir kayıtsızlığın (*adiaphoria*) ifadesi olarak tepkisel kuvvet, zayıf istemenin⁶⁷ özelliğidir (Nietzsche, 1967:45). Kısaca isteme kuvvetler arasındaki ilişkinin ifadesiyse ve kuvvetler arasındaki mücadelenin “itaat” ve “emir verme” gibi ikili bir yanı varsa (Nietzsche, 2010:642); tepkisel kuvvetler, zayıf ve itaat eden bir istemenin biçimidir. Öte yandan bu çözümlemeye dayanarak Nietzsche, tepkisel kuvvetin ifadesi olan istemenin eylem biçimini⁶⁸ “olumsuzlama” olarak ele alır⁶⁹: “Her soylu ahlak, kendine zafer kazanmış bir biçimde “evet” demekten gelişirken, köle ahlakı daha başında “dışta” olana, “farklı” ya da “kendi olmayan”a “hayır” der: Bu “Hayır”, onun eylemidir. Bu değer koyan bakışın tersine dönmesidir” (Nietzsche, 2008a:I,10). Nietzsche’nin *Zerdüşt’ün Üç Dönüşüm Hakkında* adlı bölümünde kullandığı “deve” metaforu, tepkisel kuvvetlerin kullanımına uygun bir örnektir (Nietzsche, 2009b:49).

Kuvvetler arasındaki niteliksel farkın ikinci biçimi etkin kuvvettir: “Etkin nedir?–Güce uzanmak” (Nietzsche, 1967:657). Tepkisel kuvvetlerin tersine, etkin kuvvet bir kayıtsızlık ifadesi değil, bir yaratma ifadesidir. Çünkü tepkisel kuvvet başka bir kuvvete karşı direnci ifade ederken, etkin kuvvet direnç gösterilen kaynağı ifade eder. Ve aynı

⁶⁷ Nietzsche’de zayıf isteme, güçlü istemenin karşısında durur ve değerlendirmede bulunmaktan kaçınma ya da varolan değerlere uygun bir değerlendirmeyi ifade eder. Kısaca zayıf isteme kavramının anlamında “yaratım” eksiktir.

⁶⁸ Burada eylem biçimi ifadesi, yorumlamak ve değerlendirmek anlamlarını da taşımaktadır. Çünkü eylemek aynı zamanda eyleme ilişkin yargılamayı/anlamlandırmayı da içinde taşır. Yargılamak veya anlamlandırmak içinse, yorumlama ve değerlendirme önkoşuldur.

⁶⁹ Nietzsche’nin nihilizmin biçimleri olarak ortaya koyduğu, aktif ve pasif nihilizm, kuvvetin buradaki niteliksel ayrımına dayanmaktadır.

zamanda tepkisel kuvvet yapılabileceklerin sınırlandırılması anlamını taşıırken, etkin kuvvet yapılabileceklerin sınırını zorlamak [*Üç Dönüşüm Üzerine* – Aslan] ve bu sınırı aşmak [*Üç Dönüşüm Üzerine* – Çocuk] anlamlarını taşımaktadır (Deleuze, 2000b:83). Yukarıda da değinildiği üzere, isteme kuvvetler arasındaki ilişkinin ifadesidir ve kuvvetler arasındaki mücadelenin “itaat” ve “emir verme” gibi ikili bir yanı vardır; dolayısıyla etkin kuvvetler, güçlü ve emir veren/yöneten bir istemenin biçimidir. Etkin kuvvetin eylem biçimi “olumlamak”tır. Başka bir ifadeyle, etkin olan tepkisel olan karşısında niteliksel kuvvet farkını bir olumsuzlama aracı olarak kullanmamaktadır, tersine bu farkı olumlar ve bundan haz duyar (Deleuze, 2010b:86).

Sonuç olarak, etkin ve tepkisel kuvvetler arasındaki mücadele; bir sınırlama ve sınırı zorlama, bir olumlama ve olumsuzlama, bir itaat etme ve emir verme, bir varolanı değerlendirme ve yaratma mücadelesidir. Buna paralel olarak istemenin neliği ise, kuvvetinin niteliğine göre anlam kazanmaktadır. Bu noktada ikili bir anlam karşımıza çıkmaktadır. Birincisi istemenin fiziksel anlamı; burada isteme kuvvetlerin mücadelesinde anlamını bulmaktadır. İkincisi ise Nietzsche’nin felsefesinin belkemiğini oluşturan değerlendirme ve yorumlamaya ilişkindir. Nietzsche’ye göre isteme kavramı, yorumlama açısından bir olumlama ve olumsuzlama özelliğine, değerlendirme açısından da bir etkinlik ve tepkisellik özelliğini ifade eder. Bir öznenin/insanın dünyayı ve özneler-arası durumu anlamlandırması için olumlama veya olumsuzlama, etkinlik veya tepkisellik durumu önkoşul olarak gerekmektedir. Dolayısıyla isteme kavramı insanın bir etkinliği olarak bütün anlamlandırma çabalarının arkasında durmaktadır:

“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 olmaya istençli olmaktır... Bütün değerlendirmeler sadece bu tek istencin hizmetindeki sonuçlar ve dar görüş açılarıdır: değerlendirme ise bu güç istencinin bizzat kendisidir” (Nietzsche, 2010:675).

Ancak Nietzsche’ye göre istemeyi sadece bir yeti olarak, “kendi başına” bir yeti olarak ele almak, değerlendirme ve yorumlama açısından eksiklidir. Onu, bütün değerlendirmenin, –yeniden değerlendirmenin– ve yorumlamanın kaynağı olarak, ‘gücü isteme’ olarak ele almak gerekmektedir. Dolayısıyla Nietzsche’nin çağını değerlendirmek –eleştirmek–, çağının değerlerinin ötesine geçmek –yaratmak– için neden isteme kavramına başvurduğu burada açığa çıkmaktadır.

Etkin ve tepkisel kuvvetler, yani istemeler arasındaki ilişki daha detaylı bir biçimde, sürünün, özgür insanın ve üstinsanın isteme biçimleri başlıkları altında ele alınacaktır. Gücü isteme başlığı altında da, istemenin yorumlama ve değerlendirmeye ilişkin içeriği açıklanacaktır. Ancak gücü isteme konusunun araştırılmasından önce, Kantçı geleneği yansıtmaması bakımından özgür isteme konusuna değinmek yerinde olacaktır.

IV.7.1.1 Özgür İsteme

Nietzsche’ye göre istemeyi, eylemin nedenselliğinin bağlı olduğu bir yeti olarak ele alan ahlaksal değerlendirme biçimi, bu istemenin aynı zamanda özgür bir niteliğe sahip olduğunu da dile getirmektedir. Bir eylemin ahlaksal değeri, eylemi başlatan niyettedir, eylemin sonucu ancak eylemi başlatan isteme “iyi” ise olumlu bir anlam taşır⁷⁰. Ahlaksal açıdan “iyi” bir isteme, içinde deneyselliğin göreceliğine ve rastlantısallığına dair bir şey bulundurmaz. Bir başka deyişle isteme değerini güdülerden, deneyimlerden

⁷⁰ “Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez” (Kant, 2009:8). “İyi isteme, etkilerinden ve başarılarından değil, konan herhangi bir amaca ulaşmağa uygunluğundan değil, yalnızca isteme olarak, yani kendi başına iyidir” (Kant, 2009: 9).

almaz, o kendi değerini kendinde⁷¹ taşır. Deneyim nesnesine bağlı olmayan bir isteme, özgür bir nitelik taşımaktadır. Çünkü Kant'a göre, böylece eylemin belirlenimi bir dış kaynağa değil, akıl sahibi insanın kendi aklına atfedilir. Bir dış belirlenimin olmadığı durum ise özgürlüğü ifade eder⁷². Oysa Nietzsche açısından böylesine bir çıkarım yanlış bir nedensellik bağı kurmanın sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Ona göre ahlaksal değerlendirme, eylemlerde sübjektif olarak bir "neden" aramaktır ve bu nedeni "ben/biz" olarak bulmaktadır. Buradan hareketle "ben"de, özgürlük, sorumluluk, isteme, amaç ve neden anlayışını birleştirmektedir. Nietzsche'ye göre burada gözden kaçan, ahlaksal akıl yürütmenin yol açtığı, eylem ve eyleyen arasında açılan uçurumdur (Nietzsche, 2010:551). Kısaca Nietzsche'ye göre, olaylar ve eylemler içinde bir "neden" arama zorunluluğu/gerekliliği, eylem ve eyleyen arasında ayrılmaya neden olmaktadır. Eyleyen, eylemden bağımsız olarak ama daha çok onun başlatıcısı olarak ele alınmaktadır. Eylemin nedeni olarak eyleyen de buradan hareketle özgür bir yetiyle, özgür istemeyle donatılmaktadır.

Nietzsche'ye göre özgür bir isteme, insanı eylemlerine karşı sorumlu kılmaktadır. Çünkü 'doğru bilgi, doğru eylemi getirir' inancına uygun olması bakımından, özgür istemeye sahip bir insanın eylemi ahlaksal açıdan değersiz bir sonuç doğuruyorsa, bunun anlamı eyleme neden olan istemenin "iyi" olmadığıdır. Bu anlamda özgür isteme, hem eylemin başlatıcısı yani nedenidir hem de sonucuna göre eylemin değerinin belirlenmesinde 'mihenk taşı'dır. Dolayısıyla özgür istemenin, amaca uygun bir kullanılışı vardır. Nietzsche'ye göre ahlaki değerlendirme biçimi, özgür istemenin amaca uygun

⁷¹ "Causa Sui, şimdiye dek düşünülmüş en iyi çelişkidir, bir çeşit mantıksal ırza geçme ve yapaylık" (Nietzsche, 2009a:21).

⁷² "İstemeyi belirleyen neden olarak yasanın biçimi tasarımı, doğadaki olayları nedensellik yasasına uygun olarak belirleyen bütün nedenlerden farklıdır... genel yasa koyucu biçimden başka hiçbir belirleyici neden, isteme için yasa görevini göremiyorsa, böyle bir isteme... doğa yasasından bağımsız düşünülmelidir. Böyle bir özgürlüğün adı ise tam anlamda, transsendental anlamda özgürlüktür" (Kant, 1999:33).

kullanımı şöyle açıklamaktadır; iyi istemeyle eylemde bulunarak, insana ve tanrıya karşı sorumluluğu yerine getirmek. Çünkü ancak bu yolla “ahlaksal insan ideası”na ulaşılabilir. Ahlaksal insan ideası, kendi koyduğu yasaya uyan, akıl sahibi insanı betimlemektedir. Nietzsche’nin ahlaksal insan ideasına yönelik eleştirisi iki yönlüdür. Birincisi ahlaksal insan kendi kendine koyduğu yasaları hazır değer tabloları içinden seçmektedir. İkincisi olarak ahlaksal insan, bu değerlerle göreceli olduğunu düşündüğü dünyayı/yaşamı yargılamakta, mutlak olduğunu düşündüğü öte dünyayı haklılaştırmaktadır.

Nietzsche özgür istemenin bir yanığı olduğunu ve aslında özgür istemeyle amaçlananın, sürünün sürü başlarına itaatinin devamını sağlamak, karşı çıkanı toplumsal/genel istemeye uygun olarak sorumlu kılmak ve buradan hareketle de sürü değerleri dışına çıkanı cezalandırmak olduğunu dile getirmektedir. Kısaca Nietzsche’ye göre özgür isteme aslına bir “cezalandırma” ve “yargılama” istemidir (Nietzsche, 2005b:VI,7). Ona göre insanın özgürlüğü sadece özgür isteme ile sorumlu kılınmasının ve buna bağlı olarak cezalandırılmasının önüne geçmekle mümkündür. Bir başka deyişle özgürlük, insanın, tanrıya ve yeryüzündeki elçilerine bağlılığından kurtulmasıyla mümkündür (Nietzsche, 2005b:VI,8). Çünkü ahlaksal değerlendirme biçimi, Nietzscheci anlamda, insan varoluşunu özgür isteme ve sorumluluk kavramları çerçevesinde bir hiçliğe –öte dünyaya– mahkûm etmektedir. Yani özgür isteme, dünyayı, yaşamı, varoluşu “yargılamanın” aracı olarak hizmet etmektedir. Öte yandan Nietzsche’ye göre zaten önemli olan istemenin özgür olup olmaması değildir, istemenin zayıf ya da güçlü olmasıdır (Nietzsche, 2009a:21). Çünkü isteme, hâlihazırda her değerlendirme ve yorumlama işleminin içinde mevcuttur. Bir problem olarak ortaya çıkan her değerlendirme veya yorum, istemenin özgür olup olmamasına değil, olumsuzlayıcı veya olumsuzlayıcı bir niteliğe sahip olup olmamasıdır.

IV.7.1.2. Gücü İsteme

Nietzsche için gücü istemenin anlamı nedir? Hareket noktamız bu olan soru, Nietzsche'nin “bu dünya gücü istemedir– ve bunun ötesinde hiçbir şeydir!”⁷³ (Nietzsche, 1967:550) sözleri ve değerlendirmede bulunan insan türleri arasında yaptığı ayırım akılda bulundurulacak olursa aslında üç katmanlı bir soru halini alır. Kısaca “sürü insanının gücü isteme biçimi nedir?”, “özgür insanın gücü isteme biçimi nedir?” ve “üstinsanın gücü isteme biçimi nedir?” soruları, gücü isteme kavramına ait temel sorulardır. Aynı zamanda bu sorular “gücü kimin istediği” sorusunun, bir başka deyişle dünyayı ve yaşamı kimin, nasıl değerlendirdiğinin de üçlü cevabı olarak değerlendirilebilir.

Nietzsche “gücü isteme” kavramını, bir kuvvetin başka bir kuvveti olumsuzlayarak –ortada kaldırarak– onun üstünde egemenlik kurması olarak kullanmamaktadır. Dar çerçevede kavramın böyle yorumlandığı biçimler mevcut olsa da⁷⁴, Nietzsche'nin felsefesinin bütünlüğü içinde böyle bir yorum tutarsız görünmektedir. Nietzsche, varolan değer tablolarının ve değerlendirme biçiminin ortadan kaldırılmasını amaçlar, bu değerlere inanan ve bu değerlendirme biçimlerini kullanan insan türlerinin ortadan kaldırılmasını değil. Deleuze'a göre, gücü isteme kavramının anlamının, istemenin

⁷³ “ve ‘dünyanın’ benim için ne olduğunu biliyor musunuz? ... Bu dünya başlangıcı ve sonu olmayan içten bir canavardır... bütün olarak değişmeyen bir bütünlük arz eder... ebediyen tekerrür edecek olan olarak kendini kutsayarak, hiçbir doyum, hiçbir bıkkınlık, hiçbir yorgunluk tanımayan bir oluş olarak... –bu dünya için bir isim duymak ister misiniz? ... Bu dünya gücü istemedir...” (Nietzsche, 1967:550).

⁷⁴ Örneğin Nazizm'i meşrulaştırmak için Nietzsche'nin felsefesini kullanan Alfred Baumler '*Nietzsche, der Philosoph und Politiker*' adlı kitabında şu sözlere yer vermektedir:

“Nietzsche'nin çalışmasında bir devlet teorisi bulunmaz –ancak bu çalışma yeni bir devlet teorisine yönelik bütün yolları açar... ‘İmparatorluk’a yönelik saldırısı/eleştirisi, bizi bekleyen bir dünya-tarihselliği görevi duygusundan yükselir. O, Hegelci anlamda ahlaki bir organizma olarak devlet hakkında hiçbir şey duymak istemedi, o ayrıca, Bismarck'ın Hıristiyan-Küçük Almanya'sı (Kleindeutschland) hakkında da hiçbir şey duymak istemedi. Irkımızın görevine gözlerini dikti: Avrupa'm lideri olma görevine... *Kuzey Almanyasız Avrupa nasıl olurdu? Almanya olmasa Avrupa nasıl olurdu? Roman/Romalı bir koloni...* Almanya sadece büyüklük biçiminde dünya-tarihselliği olarak varolabilir. [Almanya] Ya Avrupa'nın anti-Roman/Romalı gücü olarak varolabilir ya da varolmaz. Geleceğin Alman devleti, Bismarck'ın yaratımının devamı olmayacak, fakat Nietzsche'nin ve Büyük Savaşın [1. Dünya Savaşı] ruhundan yaratılacak”.

(Nietzsche, *der Philosoph und Politiker*. Leipzig: Reclam, 1931.) (s.180–183) (http://en.wikipedia.org/wiki/Alfred_Baeumler).

gücü istemesi olarak yorumlanması üç yanlış anlamaya dayanır. Birinci yanlış anlamada güç, bir tasarımın nesnesi olarak yorumlanmaktadır. Bu yoruma göre, iki isteme arasındaki ilişkiyi belirleyen birbirlerini ortadan kaldırmakla elde edecekleri güç imgesidir. Deleuze'a göre Hegel'in Efendi-köle diyalektiği, kölenin içindeki güce dair yorumun bir ifadesidir. Burada köle, efendiyi yenmekle, bir güç elde edeceğini ve bu güçle kendini dönüştüreceğini tasarılar. Kısaca gücü istemenin bu yorumunun arkasında bir tanınma mücadelesi yatmaktadır (Deleuze, 2010b:108). Oysa köle, efendiyi yenmekle köleliğinden kurtulmaz, çünkü dönüşüme uğraması gereken kölenin değerlendirme biçimidir (Deleuze, 2010b:24). Buna bağlı olarak güce ilişkin ikinci yanlış anlama şudur: güç, tanınmayı sağlayan bir tasarım olarak ele alındığı zaman, varolan değerler de buna göre şekillenmektedir. Bir başka deyişle, eğer güç kavramı, diğerlerine karşı üstünlük kurma etkinliğinin bir parçası olarak değerlendirildiğinde, varolan toplumsal değerler de, gücün bu kurgusuyla özdeşleşmiş değerler (örneğin; para, ödül, iktidar vb.) biçimini almaktadır. Dolayısıyla, bu durum güçsüzün güç tasarımıyla değerlendirmeyi baş aşağı çevrilmesini ifade etmektedir; para, ödül veya iktidar sahibi insan, güçlü insan olarak değerlendirilmektedir. Deleuze'a göre güç kavramına ilişkin bu kurgu, güçsüz insanın kendine değer atfetmesinin tipik bir örneğidir (Deleuze, 2010b:110). Deleuze'a göre, Nietzsche'nin gücü isteme kavramına yönelik üçüncü yanlış anlama ise, istemeler arasındaki ilişkinin, 'çatışma' kavramına indirgenmesidir. Ona göre Nietzsche'nin gücü isteme kavramı, çatışma anlamını içinde barındırmamaktadır; çatışma, Nietzsche'ye değer yaratıcı olarak görünmemektedir (Deleuze, 2010b:110-111). Çünkü gücün sadece tasarımına sahip olan güçsüz insan tipi –köle–, bu tasarımı elde edebilmek için çatışmayı, savaşmayı, çekişmeyi kullanmaktadır. Bu noktada güçsüz insanın hareket noktası sahip

olduğu güç tasarımı ve aracı ise bu güç tasarımına uygun değerlerdir. Böylelikle, istemeler arasındaki ilişki bir değerler çatışmasına indirgenmektedir.

“Gücü isteme”nin Nietzsche’de ne anlama geldiğini kavramak için onda “gücü isteme”nin görünümü olarak yaşamın ne anlama geldiğini de kavramak gerekmektedir. Nietzsche’de yaşam, beslenme gibi temel ihtiyaçların olduğu kadar, duyguların ve düşüncelerin de katıldığı bir kuvvetler çeşitliliğidir. Nietzsche yaşamın belirlenimini bu güçler çeşitliliğinin görünümüne göre şekillendirir; “diğer bütün güçlere karşı bir direniş”; “bunların form ve ritimleri aynı olacak şekilde düzenlenmesi” ve “benzeşmeyi (assimilation) veya ayrışmayı dikkate alarak bir tahminde bulunma” (Nietzsche, 1967:342). Dolayısıyla Nietzsche’de yaşam, değerlerimizin ve değerlendirmelerimizin ilgili olduğu şeydir, gücü istemeyle bağı da buradan gelmektedir; “yaşam gücü istemedir” (Nietzsche, 1967:254). Yaşam aynı zamanda bir yandan gücün dönüşümünü ve akışının hedefini bir yandan da, buna bağlı olarak, yorumlamanın dayanağını ifade eder: “Bu “güç istenci” kendini yorumda, gücün sarf edildiği şekilde ifade eder; enerjinin hayata dönüştürülmesi ve “en yüksek kuvvet olarak hayat”, hedef olarak ortaya çıkar” (Nietzsche, 2010:639). Nietzsche’nin nihilistik istemeler olarak dile getirdiği istemeler, güç istencinin bu yaşama dönük yönünü, hakikat istemi aracılığıyla bir öte dünyaya çevirmektedir. Böylesine bir yönlendirme veya ters çevirme, hem değerlendirme hem de yorumlama sorununun neden olduğu, yani anlamlandırmaya ilişkin çarpık bir yapının kurulmasına neden olmaktadır. Nietzsche için nihilistik yorumla kurgulanan değerlerin oluşturduğu bu çarpık yapı ne kadar olumsuz bir anlama sahip olsa da, güç istencinin bir biçimi olarak, doğru yorumlamayı sağlayacak bir sıçrama tahtası olarak da değerlendirilebilir. Örneğin, bu türden bir sıçrayış, yani gücü isteme olarak yaşamın doğru anlamlandırılması, özgür insanda üstinsana geçiş sürecini temsil etmektedir.

Buna bağılı olarak, Nietzsche’de gücü isteme kavramı aynı zamanda “özgür olmayan isteme” (unfree will) anlamına gelmektedir. Özgür olmayan isteme anlamıyla ise ahlaklılığın reddi anlamına gelmektedir. Çünkü özgür olmayan isteme, her şeyin içindeki tipik elementin güç duygusu olduğunu dile getirir (Nietzsche, 2010:428). Özellikle yaşam, Nietzsche için gücü istemenin kendisini ifade eder. Bu açıdan yorumlama ve değerlendirme ancak gücü istemenin ifadesi olan yaşam göz önünde bulundurularak yapılabilir (Nietzsche, 1967:55). Yaşamın yükseltilmesi, gücü istemedeki artışı, yaşamın yozlaşması gücü istemedeki düşüşü ifade etmektedir. Dolayısıyla dünyanın çok-yönlülüğünün/çok-anlamlılığının yorumlanması, gücü istemeye bağılı olarak yapılmaktadır. Bu anlamda dünyanın hem ahlaksal yorumu⁷⁵ hem nihilistik yorumu hem de sanatsal yaratmayla yoğrulmuş yorumu gücü istemeyi ifade etmektedir. Bu üç yorum arasındaki fark niteliksel değil, derece farkıdır, çünkü üçü de gücü istemenin biçimleridir. Nietzsche her değerlendirmenin ve yorumlamanın gücün belli bir perspektiften açığa çıkarılışı olarak değerlendirmektedir. Hem değerleri hem de değerlendirenleri bakış açılarına göre sınıflandırmaktadır: “ ‘Şunu veya bunu istiyorum’; ‘Şunun veya bunun böyle olmasını isterdim’; ‘Şunun veya bunun şöyle veya böyle olduğunu biliyorum’ – gücün dereceleri bunlardır: ,istenç insanı, arzu insanı ve inanç insanı” (Nietzsche, 2010:920).

IV.7.1.2.1 Sürünün Gücü İsteme Biçimi

Nietzsche’ye göre sürü insanının değerleri “manevi” içeriklidir ve amacı da bu manevi değerlerin en yüksek değerler olarak belirlenmesidir. Yaşamı, bilgiyi, sanatı ve siyaseti bu en yüksek değerler aracılığıyla ele almaktadır. Ona göre bu değerlendirme açısının arkasında üç içgüdü yatmaktadır; “(1) Sürünün güçlülere ve bağımsızlara karşı

⁷⁵ “Kutsal yalanın kökeni, *güç istencidir*” (Nietzsche, 2010:142)

içgüdü; (2) Sefillerin ve yoksulların talihlilere karşı içgüdü; (3) Alelade olanların istisnai olanlara karşı içgüdü” (Nietzsche, 2010:274). Ona göre sürü, bu içgüdüler sayesinde varlığının devamlılığını sağlamaktadır. Böylece de sürünün gücü isteme şekli ortaya çıkmaktadır. Sürünün gücü isteme biçiminde yaratma eksiktir; o varoluşunu varolan değerler içinde idame ettirir; “Ezelden beri bütün bu nasılsa oluşmuş toplumsal katmanlarda sıradan insan, yalnızca kendini nasıl görüyorsa öyledir. –hiç de olumlu değerler yüklemeyi kendine ayrıca ustasının ona yüklediği değerlere uydurur kendini” (Nietzsche, 2009a:261).

Sürünün gücü isteme biçimi Nietzsche’ye göre, güçlü istemeye sahip insanları düşman olarak görmektedir. Düşmanına karşı içgüdüsel olarak savaşan sürü insanı, bu savaşta niceliksel farkıyla yarattığı değerleri kullanmamaktadır. Nietzsche’ye göre, sürü içgüdü burada, güçlüleri zayıflamaya ve kendileriyle eşit olmaya zorlamaktadır⁷⁶. Ona göre sürü başları bu amaca uygun olacak eğitim, politika, hukuk, sanat ve bilgi sistemleri geliştirmektedir⁷⁷; yani *kendi* lehlerine uyan değer yargılarını yerleştirmeye çalıştıkları bir gücü isteme ortaya çıkmaktadır (Nietzsche, 2010:400). Bu alanlar sürü başları tarafından manevi değerlerle doldurulur; “gerçekten ustanın hakkıdır değerler yaratmak” (Nietzsche, 2009a:261). Örneğin Nietzsche “tanrı”yı buna örnek olarak gösterir. Ona göre fiziksel olarak güçlü bir otoriteye karşı çıkmamanın ve onların üzerinde otorite kurmanın tek yolu, onların sahip olduklarından daha büyük bir güce sahip olduklarına dair bir “inanç” geliştirmektir. Bu noktadan hareketle, sürü insanı da yaratıcı trajik insanın gücü karşısında, güç bakımından sınır imgesi olan tanrı inancını geliştirmiştir (Nietzsche, 2010:140). Sürü insanı tanrı inancına paralel olarak; “ruhun ölümsüzlüğü” inancını, insan bilincinde sürekli

⁷⁶ “Eşitlik istenci, güç istencidir” (Nietzsche, 2010:511)

⁷⁷ Nietzsche’ye göre sürü başları, yeni değerler ortaya koyabilecek insanların yokluğunda eski değerleri taşıyanlar arasından seçilir; “Büyük insanların eksik olduğu yerde, geçmişin büyük insanlarından yarı tanrılar veya tam tanrılar yaratılır” (Nietzsche, 2010:875).

iyi ve kötünün olduğuna dair bir inancı, tüm olayların ahlaksallığa indirgenmesi gerektiğine dair bir inancı ve bir “öte” dünyanın koşulu olarak gerçeğe inancı uydurmuşlardır (Nietzsche, 2010:141). Kısaca sürü insanın gücü istemesi, güçlüyü manevi değerler aracılığıyla zayıflatmak olarak ortaya çıkar. Manevi değerlerin yaratıcısı olan ahlaklı insanın gücü istemesi Nietzsche’ye göre bu anlamda çöküşün içgüdüsünü yansıtır, çünkü ahlaklılık adına kullanılan araçlar, amaçlananın tersine ulaştırır; “ahlaksızlığa”⁷⁸.

Nietzsche’nin eserlerine derinlemesine bakıldığında sürünün gücü isteme biçiminin bazı alt bileşenlerinin olduğunu görülmektedir. Bunlar “hakikati isteme”, “eşitliği isteme”⁷⁹, “causa sui’yi isteme”, “causa prima istemi” gibi istemelerdir. Örneğin hakikat istemi, temelini varlık ve oluş arasındaki ayrımın, rastlantısallık ve hakiki oluşa aktarılmasında ve bununla birlikte dünya ile öte-dünya arasındaki ayrıma dayanmaktadır. Buna göre hakikat isteminin hedefi bir öte-dünya, buna dayanan yorumlama ve değerlendirmenin ürünleri ise “manevi değerler”dir. Oysa Nietzsche’ye göre hakikat yaratılması gereken bir şeydir ve kurgusallığa dayanan değerlerin verilmişliği ile ifade edilemez (Nietzsche, 2010:552). Bir başka örnek olarak causa prima ve causa sui istemi, sürünün manevi değerleri, kuralları ve ilkeleri, eylemesinin başlatıcısı olarak almasını ifade etmektedir. Böylece eyleyen özne, manevi ilkeleri aracılığıyla özgür bir istemeye, nedensellikten donatılır (Nietzsche, 2010:288). Özgür isteme aynı zamanda, eyleyen öznenin, eyleminin sorumluluğunu almasının da aracıdır. Hakikat istemi, causa sui istemi, causa prima istemi ve bunlarla birlikte öznel-arası eşitlik istemi, Nietzsche’ye göre, ‘gerek’ ile ifade edilen ve dünyayı haklılaştırma, aynı zamanda yargılama aracı olan ahlaki değerlendirme biçiminin ilkelerinin nedenleridir. Bu anlamda ahlaksal değerlendirmeler de içinde gücü istemeyi barındırır. Çünkü sürünün güçlüye karşı giriştiği savaş, Nietzsche’ye

⁷⁸ “Bugüne kadarki en yüce değerler güç istencinin özel bir durumudur; ahlaklılığın kendisi ahlaksızlığın özel bir durumudur” (Nietzsche, 2010:461).

⁷⁹ “Eşitlik istenci, güç istencidir” (Nietzsche, 2010:511)

göre ahlaklılık istencinde bile bir gücü istemenin varolduğunu göstermektedir (Nietzsche, 2010:55).

Nietzsche'ye göre, sürü, köle ya da yığın, eylemini bir tasarıma göre gerçekleştirir. Onun eylem biçimi, bu tasarıma uygun tepki vermektir. Örneğin, mutluluk bir köle için, bir seyirci olarak mutlu olan güçlülere edindiği izlenime dayanmaktadır. Hınç dürtüsü de buradan kaynaklanmaktadır. Güçlünün mutluluğuna ilişkin tasarımı ve onu elde etmek için verdiği tepkisellik, onun yapay bir mutluluk, eylemden koparılmış bir mutluluk kurması için gerekli koşullardır (Nietzsche, 2008a:I,10). Nietzsche'ye göre, sürünün gücü istemesi budur; kurduğu yapay değerlerle varoluşunu devam ettirmek. Bu yapay değerler, yani sürünün gücü, 'iyi' ve 'kötü' tablolarıdır. Sürü istemesini, değerlendirmesini bu iki güce göre biçimlendirmektedir: "Her ulusun üstünde bir iyiler levhası asılıdır. İşte bakın, zaferlerinin levhasıdır bu onların. Bakın işte, onlardaki güç isteminin sesidir bu" (Nietzsche, 2002:53). Ve aynı zamanda sürü insanı bu yapay değerleri paylaşmayanları, korumayanları, "dışarıda olanlar", "farklı olanlar", "ötekiler" olarak belirlemektedir. Kendi değerlerine olan mutlak inancı ve sadakatiyle, farklı değerlendirmeleri yok saymakta, onlara "hayır" demektedir. Dolayısıyla sürünün gücü istemesini şekillendiren de, bu olumsuzlayıcı tavidir: "Her soylu ahlak, kendine zafer kazanmış bir biçimde "evet" demekten gelişirken, köle ahlakı [sürü ahlakı] daha başından "dışta" olana, "farklı"ya, "kendi olmayan"a "hayır" der: bu Hayır, onun eylemidir" (Nietzsche, 2008a:I,10). Kaufmann'a göre, bu ayrım yaratıcı olan üstinsan ile yaratılanı kendine eklemleyen sürü insanı arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Çünkü sürünün tasarımına göre güç, değerlendirenin bir niteliği değil, bulunduğu konumu değiştirmekle – kölenin efendinin yerini almasıyla–elde edilen dışsal bir eklentidir. Oysa üstinsanın güce

ilişkin bir tasarıma ihtiyacı yoktur çünkü o, yaratımla sahip olduğu isteme gücünü açığa çıkarmaktadır (Kaufmann, 2009:68).

IV.7.1.2.2. Özgür İnsanın Gücü İsteme Biçimi

Önceki bölümlerde de belirtildiği üzere, Nietzsche, gücü isteyen insan tipolojilerinden biri olarak özgür insanın çerçevesini, sürü insanı ve üstinsan kadar kesin sınırlarla belirlememiştir. Çünkü özgür insan ve onun gücü isteme biçimi, sürü insanın ve üstinsanın gücü isteme biçimleri arasındaki gerginliği ve geçişi yansıtmaktadır. Nietzsche'nin çölde değişime uğrayan aslanı (Nietzsche, 2002:29), dağ başında korkarak bekleyen delikanlısı (Nietzsche, 2002:41) özgür insan tipine örnek olarak verilebilir. Nietzsche'ye göre özgür insanın gücü istemesi, bir tür güç yükselişini ifade etmektedir. Özgür insan, ahlaki değer putlarının değersizliğini fark etmiş ve bütün gücünü bu putları ortadan kaldırmaya yönlendirmiştir. Dolayısıyla özgür insanın gücü istemesi olumsuzlayıcı bir değerlendirme biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Sürü insanının olumsuzlayıcı değerlendirme biçimine karşılık, özgür insan sürü değerlerini olumsuzlayarak, Nietzsche'ye göre, olumlu bir değerlendirmede bulunmaktadır: “Özgürlüğü yaratmak için kendine ve kutsal bir ‘Hayır’ demek vazifeye [ödeve] bile: bunun için, kardeşlerim, gereği vardır aslanın” (Nietzsche, 2002:30).

Nietzsche'ye göre eski putlarla savaşan özgür insan, savaşının sonunda üç olanağa sahiptir. Bunlardan ilki, eski ahlaksal değerlerin yeni biçimleriyle özgür insanı yeniden sürü insanı yapmak için baskı kurmalarıdır: “Ne kadar çok isterse yükseklere ve ışığa çıkmaya o kadar kuvvetle dalmaya çabalar kökleri toprağa, aşağılara, karanlığa, derinliğe – kötülüğe” (Nietzsche, 2002:41). Bu noktada Nietzsche özgür insanın dış belirlenimlerle savaştığı kadar, bu belirlenimlerin içsel izdüşümleriyle de savaştığını dile

getirir: “Özgür değilsin sen henüz, hala özgürlüğü *arıyorsun* sen. Ama kötü içgüdülerin de susamış özgürlüğe. Azgın köpeklerin serbest olmayı isterler; ruhun, bütün zindan kapılarını açmaya uğraşırken, mahzenlerinde onlar sevinçle havlıyorlar” (Nietzsche, 2002:42). Özgür insan bu gerginlikte aynı zamanda yeni kılıklara bürünmüş putlarla da savaşmak zorundadır. Nietzsche bu noktada Rönesans ve reformasyonu kastetmektedir⁸⁰. Ona göre Rönesans ve reform, eski düşünce geleneğinin devler eliyle yeni biçimler kazandırılmış halleridir. Ve devler bu yeni araçlarla, eski putlarla savaşmaktan yorgun düşmüş özgür insanı ağına düşürmek için pusuda beklemektedir (Nietzsche, 2002:46–47). Bir başka deyişle, sürünün gücü istemesiyle, özgür insanın gücü istemesi arasında bir savaşım vardır. Ve bu savaş halinin yeni putların zaferiyle bitmesi, özgür insanın gücü istemesinde bir düşüşü, bir geri-dönüşü ifade edecektir; kısaca ahlaksızlıktan ahlaklılığa bir geri dönüşü imgelemektedir.

Özgür insanı bekleyen olasılıklardan ikincisi, verili değerlerin değersizliğinin bilincinde saplanıp kalmaktır. Nietzsche’ye göre özgür insan, ahlaksal uykusundan uyanmakla içinde ‘kendini belirlemeye yönelik bir özgür istenç istemi’ bulmaktadır (Nietzsche, 2007:Öndeyiş 3). Ancak özgür insan, bu özgür isteme gücünü değersiz gördüğü her değeri ortadan kaldırmak için kullanmaktadır, ta ki onun için değersizliğin anlamı tek anlam oluncaya değin. Bu durumda özgür insan değer vermekten kaçınarak, bulunduğu durumu ve gücünü koruma amacını taşımaktadır. Ona göre özgür insanın pasif nihilistik durumunu ifade eden bu durumu, Budistik tarzda güç isteminin altında yatan neden ile benzerlik göstermektedir; ‘dünya anlamsız ve değersizdir, dolayısıyla onu değerlendirmek, yorumlamak ve yargılamak da gereksiz bir çabadır’.

⁸⁰ Nietzsche, klasik değerlerin biçim değiştirmesine örnek olarak, (Yahudiliğin yeni biçimi olarak) Hıristiyanlığı ve (özgür insanın sürü insanına geri dönüşü olarak) Fransız İhtilalini de vermektedir.

Özgür insanı bekleyen olasılıklardan üçüncüsü, ‘kendini belirlemeye yönelik özgür istenç istemi’nin, ‘olgun özgürlüğe’ ulaşmasıdır. Olgun özgürlük, dünyanın çok-anlamlılığının farkına varış, değersizleştirici–yıkıcı edimin yerini, değer koyucu–yaratıcı edimin alış, deneme üzerinden yaşama ve yaşama yakınlaşma anlamına gelmektedir (Nietzsche, 2007:Öndeyiş 4–5). Kısaca üçüncü olasılıkta özgür insanın gücü istemesi, üstinsanın gücü isteme biçimine evrilmektedir; değersizlikten, değer yaratmaya ve ahlaksızlıktan ahlak-dışılığa.

IV.7.1.2.3. Üstinsanın (Trajik İnsanın) Gücü İsteme Biçimi

Nietzsche, eserlerinde bir “önceki”nin aşması olarak ortaya çıkan “sonra”kinin, kendinden öncekinin varlığına gereksinim duyduğunu sık sık dile getirir. Bu bakış açısını hem eleştiri noktalarına hem de kurduğu düşünce sistemine yansıtır. Böylece de eleştirileri ve felsefi yapısı arasında bağ kurar. Örneğin Nietzsche için yaşam, hem yükselmenin hem de düşüşün/yozlaşmanın iç içe olduğu bir süreçtir; ancak herhangi biri zirveye ulaşmadan diğeri ortaya çıkmaz. Bu perspektifi yansıttığı noktalardan biri de gücü isteme biçimleri arasındaki bağa yöneliktir. O, sürü insanın, özgür insanın ve üstinsanın gücü istemeleri arasında, ikincinin ilkinin, sonuncunun ise hem birinciye hem ikinciye, ihtiyaç duyduğu bir bağ kurar. Buna göre, üstinsanın gücü isteme biçimi, ancak sürü insanının ve özgür insanın gücü isteme biçiminin bir çıkmaza ulaşana kadar zorlanmasıyla ve “neden” sorusuna cevap bulunamayınca, onun aşılmasıyla ortaya çıkar. Bu nedenle Nietzsche bazı noktalarda, sürüyü ve ahlaksallığı, gücü istemeye uygun değerlendirmenin hazırlayıcıları olması bakımından destekler; “Bizler *iyi Avrupalıyız*... Öncelikle ateist ve ahlaksızız (immoralist), ama şu anda sürü içgüdüsünün dinini ve ahlaklılıklarını

destekliyoruz: Bunun için günün birinde elimize düşecek, ellerimizi *arzu edecek* bir insan türünü hazırlarız” (Nietzsche, 2010:132).

Nietzsche sürünün bir alt isteme türü olan “hakikati isteme” (will to truth) anlayışına, gücü istemenin aslında bir yaratma karakterine sahip olmasından yola çıkarak karşı durmaktadır. Ona göre sürü ahlakı bir öte dünya yaratır, buna bir gerçeklik atfeder ve eylemlerin amacı olarak da bu gerçekliğin elde edilmesini koyar. Onun eylemi zorunlu olarak bir kurgusallığa dayanır; kurgusal bir dünya, kurgusal bir mutluluk, kurgusal bir isteme. Oysa üstinsan, etkin olmanın ve yaratmanın mutluluğun bir parçası olduğunu bilen insandır. Üstinsanın gücü isteme biçimi, sürünün ve özgür insanın isteme biçiminden farklıdır. Olumsuzlamak ve ‘hayır’ demek sürü içgüdüsünü yansıtır; oysa üstinsanın değerlendirme biçimi, “kendiliğinden eyleme geçer ve gelişir; karşıtını, yalnızca kendine daha minnettar, daha sevinç dolu “evet” demesi için arar” (Nietzsche, 2008a:I,10). Üstinsanın gücü istemesi, etkin kuvvetinin “yaratma/yaratım” olarak ortaya çıkmasını ifade eder.

Nietzsche’ye göre sürü insanının yerini belirleyen, istemesini sürünün kurallarına ne kadar uydurduğuna, yani sürü için ne kadar yararlı veya zararlı olduğuna bağlıdır. Oysa bu bir sanat eserini, yarattığı etkiye göre değerlendirmeye benzemektedir (Nietzsche, 2010:878). Bir başka ifadeyle, Nietzsche’ye göre sürü insanın değeri, toplumsal ‘ödev’lerine ve ‘gerek’ ile ifade edilen toplumsal kurallarına ne kadar itaat ettiği ile doğru orantılıdır. Nietzsche, Hıristiyan geleneğinin ve dahası Kant’ın ahlak felsefesinin arka planında “yapmalısın” (*Du sollst!*) emrinin olduğu iddia etmektedir. Oysa üstinsanın “ben istiyorum” (*ich will*) ifadesi, “yapmalısın” emrinin aşılmasını ifade etmektedir (Nietzsche, 1967:940)⁸¹. Çünkü insan ilk durumda itaat eden bir karakteri temsil ederken,

⁸¹ ‘Yapmalısın’ ve ‘istiyorum’ karşılaştırması için, Zerdüşt’ün Üç Değişim Üzerine adlı pasajına bakılabilir.

ikinci durumda emir veren bir karakteri temsil etmektedir. İlk durumda insan varolan değerleri onaylarken, ikinci durumda karakter olarak kuşkucudur. Ayrıca ikinci durumda, birinci durumdaki inanca aşırı bağlılığın yerini, inançtan özgürleşme almaktadır (Nietzsche 2010:963). Nietzsche'ye göre sürü insanı "... yana olma"yı, özgür insan ise "... karşı olma"yı ifade etmektedir (Nietzsche, 2002:48). Yani sürü insanın ve özgür insanın belirlenimleri kendi-dışlarındadır. Dolayısıyla üstinsan, sürü insanı ve özgür insandan "kendi" olması bakımında ayrılmaktadır. Üstinsan gücü istemesi aracılığıyla "kendini" ortaya koyan insandır: "Yürümeyi öğrendim ben: o zamandan beri koştururum kendimi. Uçmayı öğrendim ben: o zamandan beri kımıldamam için itilmem gerekmez" (Nietzsche 2002:40).

IV.8.Sonuç

'Nietzsche'de İsteme Kavramı' bölümünde genel olarak Nietzsche'nin değerlendirme krizinin eşiğinde olduğunu düşündüğü çağı ve çağının değerlendirme biçimine, gücü isteme kavramı üzerinden odaklanılmıştır. Nietzsche'ye göre istemenin kendisine kadar, aklın güdümünde bir yeti olarak ele alınması, onun sınırlandırılmasını ifade etmektedir. Oysa istemek, yaşamaktır ve yaşamak ise yaratmaktır. Buradan hareketle Nietzsche, ne Kant'ın ne de Sokratik kültürün iddia ettiği biçimde, kendinde-iyiyi nesne edinmiş saf bir istemenin mevcut olmadığını dile getirir. Ona göre yalnızca yaşam içinde görünüşe gelen zayıf ve güçlü istemeler vardır.

Nietzsche, çağındaki değer ve değerlendirme krizinin nedeni olarak, zayıf istemenin felsefe ve bilimler yoluyla meşrulaştırılmasını göstermektedir. Buna göre, görünüş ve gerçeklik dünyası ayrımına dayanan öte dünyayı haklılaştırma çabası ve kendinde-şey kavramına dayanan tanrı kavramı aracılığıyla bir kişi olmanın

değersizleştirilmesi, varolan krizin temel nedenleridir. Bunlara ek olarak aklın mutlaklaştırılması ve iyi ile kötünün değerlendirilmesinin tek aracı olarak ele alınması bu krizi pekiştirmektedir. Nietzsche'ye göre zayıf istemeyi meşrulaştırma aracı olarak kullanılan bu değerlendirme biçimi olumsuzlama niteliği taşımaktadır. Çünkü zayıf istemeye dayanan değerlendirme biçimi yaşamı belli bir perspektiften, ahlaksal bakış açısından ele almaktadır. Ama ona göre Sokratik geleneğin temel iddiası, bu ahlaksal bakış açısının, yaşamın anlamının tek yorumu olduğu yönündedir. Dolayısıyla ahlaksal değerlendirmeyi tek temel değerlendirme biçimi olarak gören sürü, bu değerlendirmenin dışında değerlendirmede bulunanları ahlaksız ilan etmektedir. Başka bir ifadeyle, Nietzsche'ye göre sürü insanı, "yapmalısın!" buyruğuyla eylemde bulunmaktadır. Bunun dışında "ben istiyorum" diyenleri, yani istemek ile eylemenin bir olduğunu düşünenleri, ahlaksız ilan etmektedir.

Bu noktada Nietzsche'nin talebi, sürü içgüdüsünü oluşturan bu değerlerin ve Sokratik kültürün değerlendirme biçiminin yeniden değerlendirilmesidir. Ancak bu yeniden değerlendirme, varolan değerlerin yeni bir dizgesini oluşturmak adına değil, yaşamın çok-anlamlılığını, yaşamın gücü istemenin bir ifadesi olduğunu onaylamak adına yapılan bir değerlendirmedir. Nietzsche, değerleri yeniden değerlendirme talebine neden olarak yaklaşan nihilizmi göstermektedir. Nietzsche'ye göre yaklaşan nihilizm insanlık için bir dönüm noktasını ifade etmektedir. Buna göre, sürünün değerleri artık çağın sorunlarına cevap vermekten uzaktır. Bu da çağının sürü insanını, bir yandan varolan değerlerin değerinin sorgulanmasına öte yandan bu değerlerle yargıda bulunmaktan kaçınmaya zorlamaktadır. Ya insanlar yargı vermekten kaçınacak ve geçerlikte olan değerleri sorgusuz uygulamaya devam edecek, yani pasif nihilizm içine düşeceklerdir. Ya da bu

krizi yeni değerler yaratmanın fırsatı olarak ele alacaklardır, bir başka deyişle gücü istemelerini aktif olarak kullanacaklardır.

Nietzsche'ye göre çağının içinde olduğu kriz gücü istemenin üç türlü ortaya çıkma olanağını içinde barındırmaktadır. İlk gücü isteme, zayıf bir isteme olarak ortaya çıkabilir. Buna göre, kişi varolan değer krizini, sürü içindeki mutluluğunu bozmamak adına görmezden gelebilir. İkinci olarak özgür insan, gücü istemeyi varolan değerlerden bir kurtuluş olarak kullanabilir. Üçüncü olarak, varolan değerlerden kurtulan özgür insan, yeni değerler yaratma yoluyla, insanı aşabilir ve üstinsan olabilir. Bunu ise potansiyelini en yüksek etkinlik olarak açığa çıkarmakla yapabilir. Çünkü kişisel potansiyelin böylesine açığa çıkarılması, kişinin kendini tam olarak gerçekleştirmesi ifade eder.

Kısaca Nietzsche için gücü isteme kavramı bir yandan kişinin bütün psikolojik fenomenlerinin nedenidir. Çünkü ona göre gücü isteme, kişinin sahip olduğu potansiyelini hangi biçimde (olumlama etkinliği olarak) ve hangi amaçla (kendini gerçekleştirme) ortaya çıktığıyla ilişkilidir. Ama aynı zamanda, gücü isteme kavramı kültür ile ilişkilidir. Çünkü ona göre kültür, kişilerin ortak yapıp-etmelerinin bütününü ifade etmektedir. Öte yandan, toplumsal ilişkiler açısından merkezi bir öneme sahiptir. Çünkü kişiler arası ilişkileri bir tahakküm ilişkisi olarak değil, gücü isteme aracılığıyla bir olumlama ilişkisi olarak değerlendirmektedir. Son olarak Nietzsche'nin gücü isteme kavramı felsefi zeminde oldukça önemlidir. Çünkü o, yüzyıllardır süren ahlak-felsefesi geleneğinin yeniden değerlendirilmesi talep etmektedir. Ve bu değerlendirmeyi gücü isteme kavramını merkeze alarak yapmaktadır.

SONUÇ

Nietzsche ve Kant, felsefi görüşlerini birbirine indirgmeden, yani kendilerini felsefi bütünlükleri içinde ele alan okurlar için benzer bir talepte bulunmaktadır: “varolanı/geçerlikte olanı sorgulamak” ve “kendi değerini yaratmak”. Kuşkusuz bu talepleri gerçekleştirmek adına ikisi de farklı yollardan yürümüşlerdir. Ama içinde buldukları çağın değer ve değerlendirme krizinin farkında olmaları ve çözüm yolu arayışları ortak ilgilerini yansıtmaktadır. Kant’ın akıl sahibi insanın kendini bilme görevini yerine getirebilmek için bir akıl mahkemesi kurulması talebiyle (Kant, 1993:18); Nietzsche’nin varolan değerlerin yeniden değerlendirilmesi talebi (Nietzsche, 2010:Önsöz,4), krizi belirlemedeki ortaklıklarını göstermektedir. Bu çalışmada çağlarında gördükleri krizi aşma amacıyla bu iki filozofun isteme kavramını nasıl kullandıklarına değinilmiştir. Bu iki filozofun isteme kavramını felsefelerinde nasıl konumlandıklarına geçmeden önce, bu kavramın terimsel ve anlamsal değişim/kullanım sürecinde Kant ve Nietzsche’nin yerini belirlemek iyi bir başlangıç noktası olabilir.

Çalışmanın giriş bölümünde değinildiği üzere, isteme kavramı hem terimsel hem de anlamsal açıdan filozofların sistemlerinde belirli bir yere sahiptir. Örneğin Platon ve Aristoteles isteme teriminin karşılığı olarak *boulésis* sözcüğünü kullanmıştır. İstek, istem, isteyen, isteyerek ve istemeyerek gibi sözcükleri *boul-* kökünden yola çıkarak oluşturulmuştur. Daha sonra Latincenin felsefe üzerindeki etkisiyle birlikte, isteme sözcüğünü karşılamak üzere *thelein*, *theléma*, *thelei* gibi sözcükler kullanılmıştır. Örneğin Plotinus “istemli” sözcüğünün karşılığı olarak hem *bouléthénai* sözcüğünü hem de *thelei* sözcüğünü kullanmıştır. Sözcüğün günümüz Avrupa’sında kullanılan karşılığının kökleri Lucretius, Cicero ve Augustinus’a dayanmaktadır. Lucretius ve Cicero, “özgür isteme” kavramının karşılığı olarak *libera voluntas* sözcüğünü kullanmıştır. Augustinus ise hem

voluntas hem de *will* sözcüklerini kullanmaktadır. Günümüz Avrupa'sında isteme teriminin karşılığı olarak *will*, *volition*, *want* ve *wish* sözcükleri kullanılmaktadır. Kant isteme ve bu köke dayalı diğer kelimeler için *will* köküne sadık kalmıştır. Nietzsche ise hem *will* hem de *volition* terimlerini kullanmıştır.

Felsefe tarihinde terimsel açıdan farklılık gösteren isteme sözcüğü anlam açısından da farklılıklar göstermektedir. Platon ve Aristoteles, isteme sözcüğünü ruhun parçalarından biri olarak değerlendirmiştir. Ancak Platon istemeyi, ruhun akıldan pay almayan yanına yerleştirirken; Aristoteles öznenin belirlediği istemeyi akıldan pay alan yana, nesnenin belirlediği istemeyi akıldan yoksun yana yerleştirmiştir. Aristoteles, öznenin belirlediği istemeyi tercih kavramıyla birlikte ele alarak etiğinde önemli bir yer vermiştir. Ancak her iki filozof da istemenin, aklın disiplini altında olması gerektiği sonucuna varmıştır. Daha sonra Augustinus tanrının istemesi ve insanın istemesi arasındaki bağı temsil eden “özgür isteme” kavramına vurgu yapmıştır. Augustinus “özgür isteme” kavramını, insanın nasıl bir yandan tanrının istemesine bağlı kalacağını ama aynı zamanda nasıl özerk eylemde bulunabileceğini (otonomi) açıklamak amacıyla kullanmıştır. Descartes'ta isteme kavramına ilişkin olumlu hava ortadan kalkar. Descartes, istemenin yanlışın ve günahın nedeni olduğunu ileri sürer. Buna göre, isteme aracılığıyla, akıl ile açık-seçik kavranamayacak şeyler üzerinde de yargıda bulunulabilmektedir. Bu ise yanlış yargıda bulunmanın nedenidir. Dolayısıyla Descartes, aklın açı-seçik bilgilerinin sınırının, aynı zamanda istemenin de sınırların olduğunu dile getirmiştir. Spinoza, isteme kavramını bir olumlama ve olumsuzlama yetisi olarak değerlendirmektedir. Spinoza'ya göre isteme, sonsuz istekler aracılığıyla belirlenmiştir, dolayısıyla özgür bir istemeden söz edilemez. Spinoza'dan sonra Rousseau, isteme kavramını toplumsal ilişkiler zeminine taşımıştır. Kısaca, bireysel/öznel isteme ile genel isteme arasındaki ilişkiye değinmiştir. Temel savı,

toplumsal ilişkilerin ve yasaların öznel istemeler üzerine kurulamayacağı ancak bireylerin üzerinde anlaşmaya vardığı genel bir isteme üzerine kurulabileceğidir.

Çalışmanın ilk bölümünde anlatılan isteme kavramına yönelik felsefe tarihindeki bu hareketlilik, bizi “Kant ve Nietzsche isteme kavramını anlam bakımından nasıl konumlandırırlar” sorusuyla karşı karşıya bırakmaktadır. Kant’ın, isteme kavramının felsefe tarihindeki kullanımını analitik olarak incelediği açıktır. O istemenin, akıl ve ahlak yasası ile ilişkisini kurarken belli kaynaklardan beslenmiştir. Buna göre Kant, Aristoteles’in istemenin hem nesne hem de özne tarafından belirlenebileceği savından hareketle, akıl ve isteme arasında bir iç-belirlenim ilişkisi kurmuştur. Bir başka deyişle, insan için bir özgürlükten söz etmenin koşulu, istemenin doğa nedenselliği ile belirlenmesi değil, kendi aklının yasasıyla belirlenmesidir. Bunun yanı sıra, Aristoteles’in isteme ve tercih arasında kurduğu ilişki ile Kant’ın istemeyi “ilkelere göre eylemde bulunma yetisi” olarak belirlemesi arasında benzerlik vardır. Çünkü tercih, istemeyi bir “gerekliliğe” göre belirlemektedir. Kant açısından bu gereklik, saf istemeyi belirleyen ahlak yasasının biçimini ifade etmektedir. Kant’ın istemenin nesnesi olarak kendinde-iyiyi belirlemesi, Platon’un iyi ideası ve Augustinus’un değişmez, en üstün iyi kavramlarıyla örtüşmektedir. Buna göre Platon, Augustinus ve Kant’ta doğru eylemin koşullarından biri, istemenin nesne olarak kendinde-iyiyi (en üstün iyiyi, iyi ideasını) nesne edinmesidir.

Augustinus’un özgürlük ile isteme arasında kurduğu ilişki Kant’ın kurduğu ilişkiyle benzerlik göstermektedir. Augustinus’a göre, aklın işlevlerinden biri eylemleri tasarlamaktır. Bu tasarıma uygun eylemde bulunmayı tercih etmek kişinin istemesine bağlıdır. Bir başka deyişle, Augustinus’ta özgürlük bir olasılıktır. Benzer olarak Kant etiğinde özgürlük, aklın yasası olan ahlak yasasının biçiminin saf istemeyi belirlemesiyle ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda her iki filozofta da, aklın tasarımına uygun eylemeyi

istemek insanın elindedir. Kant'ın öznel ilke ve nesnel yasa arasındaki ayrımı ile Rousseau'nun bireysel isteme ve genel isteme arasındaki ayrımı benzerlik göstermektedir. Kant insanın ben-sevgisine dayanarak oluşturduğu ilkeleri öznel ilkeler olarak değerlendirmektedir. Buna göre eğer insanlar ben-sevgisine dayanan öznel ilkeleri aracılığıyla istemelerini belirlerlerse, çatışma ortaya çıkar. Benzer biçimde Rousseau, bireysel istemeler üzerine kurulu ilkelerle toplumsal bir düzen kurulamayacağını savunmaktadır. Rousseau için toplumsal düzenin temel koşulu insanlar arasında eşitliği sağlayacak, bireylerin üzerinde fikir birliğine vardığı, genel [ortak] istemenin ürünü olan yasalardır. Kant için de, eğer eylemler bir iç-değer veya ahlaklılık taşıyacaklarsa, akıl sahibi insan istemesini, ben-sevgisine dayanan öznel ilkelerle değil insanı amaç olarak değerlendiren ahlak yasası aracılığıyla belirlemelidir.

Çalışmanın giriş bölümünde isteme kavramının anlamına yönelik çizilen bu tarihsel çerçeveye karşı Nietzsche'nin tavrı eleştirilmiştir. O, Sokrates'ten başlayan ve Kant'ı da içine alan geleneği (daha sonra Schopenhauer'i de bu geleneğin bir üyesi olarak değerlendirir), kendi sözleriyle Sokratik geleneği, eleştirmektedir. Bu çalışmanın dördüncü ana bölümünün üçüncü alt bölümünde Nietzsche'nin Sokratik kültürün hangi kavramlarını, neden eleştirdiğine değinilmiştir. Nietzsche öncelikle, istemenin nesnesi olarak belirlenen iyinin ve ahlaksal değerlendirmenin olumsuzladığı kötünün nasıl oluşturulduğunu ele almaktadır. Nietzsche'nin temel savı, diyalektik yöntemin olumsuzlama yoluyla olumlu olanı bulma yöntemi olduğudur. Nietzsche'ye göre diyalektik yöntem, iyinin ne olduğunu kötünün olumsuzlanması aracılığıyla ortaya çıkarma yöntemidir. Kısaca ona göre diyalektik yöntemin formülü "... değilse, tersi ...dir" şeklindedir. Nietzsche'ye göre bu temel formül felsefenin bütün tartışma alanlarına sızmıştır.

Nietzsche'nin Sokratik kültüre yönelik ikinci eleştiri noktası, görünüş ve gerçeklik dünyası ayrımıdır. Ona göre diyalektik formül, dünyanın neliğine ilişkin akıl yürütmede soyut bir sıçramaya neden olmaktadır. 'Eğer içinde bulunduğum dünya rastlantısal ise, mutlaklığı barındıran bir öte dünya da varolmalıdır' savı bu şekilde kurulmaktadır. Nietzsche'ye göre istemenin nesnesi olarak belirlenen kendinde-iyi, iyi ideası veya en yüksek iyinin de kaynağı bu yanlış formüldür. Sokratik kültüre yönelik eleştirisinin üçüncüsünü oluşturan kendinde-şey kavramı, görünüş ve gerçeklik arasındaki ayrımın idea ve görünüşü arasındaki farka yansıtılmasının bir sonucudur.

Nietzsche'nin dördüncü eleştiri noktası, aklın işlevine yöneliktir. Ona göre ilkin, diyalektik yöntem aracılığıyla akıl, ideanın bilgisini elde etmek aracılığıyla kullanılmıştır. İkinci olarak, etik çalışmalar, duyguların, içgüdülerin ve istemenin aklın güdümüne sokulma çabasına dönüşmüştür. Nietzsche'nin Sokratik yönetime ilişkin eleştirisinin beşincisini, tanrı kavramının eleştirisi oluşturur. Ona göre diyalektik akıl yürütme zincirinin sonu tanrı kavramına varmaktadır. Tanrı kavramının içi, "en" özelliklerle doldurulmuştur. O, her şeyin ilk nedeni ve nihai hedefidir. Bu özelliklerinden dolayı, insanın tüm yetileriyle ulaşmaya çalışacağı rol modelidir, çünkü onun karşısında insan eksiktir. Ona göre tanrı kavramının icadıyla, istemeyi belirleyecek temel nedenler için meşru zemin hazır hale gelmiştir.

Çalışmanın bu bölümünde, Kant ve Nietzsche'nin etkilendikleri ve eleştirdikleri geleneğin kavramlarını açıklayarak, farklı zeminlerde kullandıkları isteme kavramlarını karşılaştırmak için gerekli arka plan sağlanmıştır. Kant ile Nietzsche'nin isteme kavramına felsefelerinde nasıl bir yer verdikleri ve verdikleri bu yerin değerlendirme açısından önemine geçmeden önce, Nietzsche, Kant ve Schopenhauer arasındaki etkileşimi ele almak yerinde olabilir. Bunun için Nietzsche'nin Kant'ın bir

uzantısı olduğunu düşündüğü Schopenhauer'den başlayarak Kant'a doğru bir bakış açısı oluşturulacaktır.

Nietzsche, Schopenhauer'den esinlenerek gücü istemeyi evrenin ve bütün insansal olguların özü olarak değerlendirir. Kaufmann'a göre Nietzsche'nin gücü isteme kavramı iki anlamlıdır: gücü isteme, dünyevi başarı için duyulan bir tutkudur, fakat aynı zamanda insan davranışlarının onunla açıklanabileceği psikolojik bir dürtüdür (Kaufmann, 1974:185). Nietzsche'ye göre, insan dünyasında karşımıza başarı olarak çıkan bütün insansal etkinlikler; gücü, güçlü olmayı, yapabilmeyi, muktedir olmayı –iktidarı– *istemenin* görünümleridir. Bir başka deyişle, evrendeki her devinim, her büyüme, her gelişme ve tersi, her küçülme ve bozulma gücü *istemenin* görünümleridir. Bu yanılla yaşam Nietzsche'ye göre, Schopenhauer'in dile getirdiği şekliyle kör bir istemeden ibaret değildir. Tersine yaşam, gücün ve istemenin en üst şeklidir/anlamıdır.

Schopenhauer'de istemenin en tam nesneleşmesinin ifadesi “yaşam isteğidir”. Ancak Schopenhauer'e göre bireysel yaşam isteği bencilliğe, bencilik ise kişiler arasında istemeler savaşına neden olmaktadır. Dolayısıyla Schopenhauer'e göre özgür insan, bencilliğin neden olduğu bu mücadeleyi kavrayan ve buradan giderek istemesini susturabilen insandır. Nietzsche'ye göre yaşamı, istemenin en tam nesneleşme olarak ortaya çıkaran Schopenhauer, dünyaya ilişkin yargıda bulunmayı engellemekle ve istemeyi susturmakla Budistik bir değerlendirme içine düşmüştür. Felsefesini geleneksel tanrısallık anlayışından kurtaramamıştır. Schopenhauer'in bencilikten ve kişilerarası mücadeleden kurtulmak için yargıdan vermekten kaçınan ve istemesini susturan insan tipi, Nietzsche'nin bir ara tip olarak belirlediği özgür insan ile benzerlik göstermektedir. Çünkü Nietzsche'nin özgür insanı da gücü istemesini, istememe veya yargıdan kaçınma amacıyla kullanmaktadır.

Nietzsche'ye göre, Schopenhauer ile benzer olarak Kant, felsefeye teoloji kanını bulaştırarak Alman İdealizminin 'sözde' yükselişini sağlamıştır (Nietzsche, 2008a:81). Nietzsche için Kant etiği, dünyayı "kendinde" ve "duyulur" olmak üzere ikiye ayıran Sokratik kültürün değerlendirme biçiminin bir uzantısıdır (Nietzsche, 2005c:31). Bu kültürün değerlendirme biçiminin temel yönelimi, ona göre, yaşamı isteme değil, değerini kendinde taşıyan "hakikat"i istemedir. Ona göre Sokratik kültürün açtığı bu yoldan ilerleyen Kant, etiğinin merkezine "kendinde iyi" olma özelliğini taşıyan "iyi isteme"yi yerleştirmektedir. Kant'a göre ahlaki olarak doğru eylem, ahlak yasası altında iş gören iyi istemenin bir sonucudur. Öte yandan Nietzsche'ye göre yaşamı ya da dünyayı "kendinde" ve "duyulur" olarak ikiye bölmek ve yaşamı kendinde değer taşıyan bir hakikate göre değerlendirmek, "tam da *décadence*'ın reçetesidir, hatta budalalığın reçetesidir" (Nietzsche, 2008b:17-18). Çünkü ona göre yaşamın belirlemediği bir şey yaşama zarar vermektedir. Nietzsche'de yaşamın, gücü isteme anlamına geldiği göz önünde bulundurulacak olursa, gücü istemenin belirlemediği bir şey yaşama zarar vermektedir.

Bu yüzden Nietzsche, Kant'ın ödev, iyi isteme, erdem, ahlak yasası gibi kavramlarını, özü gücü isteme olan bu dünyaya zarar veren birer uydurma olarak değerlendirmektedir. Nietzsche bu değerlendirmesini şuna dayandırır; eğer yaşam "bengi dönüş" içindeyse, herhangi bir ahlak ilkesinden yola çıkarak, yaşamı değerlendirmek, kaçınılmaz olarak *décadence*'a uğrayacaktır ve kaçınılmaz olarak nihilizm ile sonuçlanacaktır. Nietzsche'ye göre Avrupa için kapıya dayanan nihilizmin nedeni, başta Kant'ın ahlak metafiziği olmak üzere çağına hâkim olan Hıristiyan değerlendirme geleneğidir. Çünkü Nietzsche'ye göre Kant, amaçladığı şekilde çağının değerlerini eleştirememiştir, sadece karmaşık ve yeni bir dizgesini sağlamıştır. Örneğin Nietzsche *Deccal*'de "Kant'ın başarısı, salt bir tanrıbilimci başarısıdır" der ve Kant'ı, Luther ile aynı

çizgiye yerleştirir (Nietzsche, 2008b:17). Nietzsche'ye göre Kant'ın teolojik bir arka plana sahip 'iyi isteme' kavramını öne çıkartması, Kant'ı kıta Avrupa'sına özgü, Sokratik kültürden beslenen décadence kültürünün temsilcisi kılmaktadır. Çünkü ona göre Kant, eleştirisinin ne kadar devrimci nitelikte olduğunu öne sürse de, aslında yaptığı baş değerlerin bostan korkuluğunu yapmaktır (Nietzsche 2010:127).

Nietzsche, Kant'ın mutluluk ve ben-sevgisine dayanan öznel ilkeleri eleştirmesinin ve istemenin nesnesi olarak kendi-başına iyiyi belirlemesinin, sürü tipi değerlendirmenin ifadesi olduğunu söylemektedir. Buna göre Nietzsche, sürünün gücü isteme biçimini "olumsuzlama", sürünün gücü istemesinin aracını da "iyi" ve "kötü" olarak belirlemektedir. Sürü insanı, dünyayı ve yaşamı sahip olduğu ahlaksal değerlere göre "yargılamak"tır⁸². Bu yargılama işleminde sürü insanı, başat değerlere uygun olmayan durumları olumsuzlamakta, bu değerlere uygun davranmayan insanları cezalandırmaktadır. Öte yandan, bu değerlere uygun durumları haklılaştırma çabası içine girmektedir. Nietzsche bu durumu, sürü insanın gücü istemesi çerçevesinde yanlış bir tutum olarak ele almaktadır. Ancak Nietzsche aynı zamanda gücü istemenin açığa çıkışına, bir başka deyişle büyük resme baktığında, sürünün bu tutumunu sonuna kadar götürmesi durumunda nihilizme düşeceğini ve bu nihilizmin, kişinin "kendini" üst-insan olarak açığa çıkarmasında bir önkoşul oluşturacağından söz etmiştir. Nietzsche, Kant'ı bu bakış açısının sadece birinci yönüyle değerlendirmiştir. Kant etiğinin çıkarımını bir teolog başarısı olarak değerlendirmektedir. Oysa Kant istemeyi bir olumsuzlama aracı olarak değil, akıl sahibi insanın özgürlüğünün açığa çıkış aracı olarak ele almaktadır.

Recki'ye göre Kant'ın etiğini oluştururken üç temel motifi vardır: birincisi teolojik bir ahlak temellendirmesinin reddi, ikincisi, bir duygunun ahlakın temeli olarak

⁸² Yargılamak ile değerlendirmek arasındaki temel fark: herhangi bir şey üzerinde yargıda bulunma, halihazırda bulunan ilkelere, normlara, yasalara göre o şeyin durumudur. Değerlendirmek ise, değerlendirilen şeyin diğer şeyler arasındaki özelliğini, ona o yeri sağlayan niteliğini belirlemektir.

tasarlanmasına sınır çekilmesi ve son olarak faydacı ahlak ölçütünün reddi (Recki, 2005:204). Kant'ın etiğini oluşturan bu temel motifler, akıl sahibi insanın istemesini iç-belirlenimden uzaklaştıracak durumların olumsuzlanmasını, yadsınmasını ve sınırlanmasını ifade etmektedir (özellikle birinci ve üçüncü motifler Nietzsche'nin de üzerinde mutabık kalacağı motiflerdir. Ancak sadece Kant'ın bu temel motiflerini dikkate alarak, Kant etiğinin olumsuzlayıcı yanına vurgu yapmak doğru bir bakış açısı gibi görünmemektedir. Çünkü Kant etiğinin başarısı sadece “olmaması/yapılmaması gerekenler”in bir dökümü değildir. Bu, Kant'ın diseksiyon⁸³ yönteminin bir yanısıdır ama tek yanı değildir. Kant etiğinin bu yanı (olumsuz anlamda) şunu demektedir: bir eylemin iç-değerinden söz edeceksek, isteme teolojik bir alt-metin ile belirlenmemelidir, isteme sadece duygular tarafından belirlenmemelidir ve isteme fayda odaklı olmamalıdır. Ama aynı zamanda (olumlu anlamda) şunu söylemektedir: istememi benim “kendim”in belirlemesi gerekmektedir. Bu nokta Kant etiğinin olumsuz yanından olumlu yanına geçişi ifade etmektedir. Dolayısıyla Nietzsche, Kant'ın etiğini dünyayı olumsuzlayan bir değerlendirme aracı olarak görmekle, bu etiğin diğer yanı olan insanın isteme biçimini insana vermesini gözden kaçırmaktadır.

Öte yandan Nietzsche'nin Kant eleştirisinin ikinci yönü olan iyi ve kötü değer yargılarının cezalandırma ve haklılaştırmanın araçları olduğu savı da, Kant etiğinin birinci ve üçüncü motifleri göz önünde bulundurulduğunda geçersiz olmaktadır. Nietzsche'ye göre Kant'ın etik görüşünün temel kavramlarından biri olan “iyi isteme” aslında, çöküşü istemedir; zayıfların korunmasını, güçlü olanların zayıf olanın hizmetine girmesini istemedir. Oysa Kant iyi isteme kavramını ne teolojik anlamda bir iyiye ne de faydacı anlamda bir iyiye dayanarak kurmaktadır. İstemenin nesnesi olarak iyinin değeri, ulaşacağı

⁸³ Anatomik inceleme yapmak amacıyla kadavranın açılması ve kısımlara ayrılması.

amaçta değildir. Dolayısıyla Kant'ın iyi ve kötü kavramları bir değerlendirme aracıdır ancak ne cezalandırma ne de haklılaştırma için kullanılmamaktadır. Bir başka deyişle, ne Kant'ın akıl sahibi insanı ne de Nietzsche'nin üstinsanı istemesini, yargılama ve tahakküm kurma gücü olarak kullanmaktadır. Burada Nietzsche'yi Kant hakkında bu değerlendirmeye götüren şey, Kant etiğine ilişkin önemli bir noktayı gözden kaçırmasıdır. Kant'ın “ahlak yasası” bir eylem ilkesi değil, bir isteme ilkesidir. Yani, Kantçı ahlak yasasının özelliği bize ne yapacağımızı değil, o eylemle istediğimiz şeyin ne olduğunu, hangi tarzda istememiz gerektiğini söylemesinde yatar. Dolayısıyla, Kant'ın “öyle eyle ki...” diye başlayan “kesin buyruğu” ahlakların “yapmalısın” diyen değer yargılarından farklı bir yapıdadır. Bu buyruk, tam da Nietzsche'nin özlem duyduğu “kişi” olmayı öne çıkartmaktadır.

Kant etiği bir eylemin ahlâklı olup olmasını, o eylemin arkasındaki istemede, daha yerinde bir deyişle, istemenin maksiminde gören bir etik görüşüdür. Eğer eylemin temelinde yer alan maksim genel geçer bir yasa olabilecek nitelikte ise, eylem ahlâklı bir eylemdir. Bu da ancak istemeyi belirleyen şeyin istenen şey değil de, yasanın biçimi olması durumunda ortaya çıkabilmektedir. İstemeyi belirleyen ilke “öyle eyle ki, senin istemenin öznel ilkesi hep aynı zamanda genel bir yasa koymanın ilkesi olarak geçerli olabilsin” ilkesiyse ahlaksal eylem ortaya çıkabilmektedir. Başka bir deyişle eylemlerimizin arkasında yatan istemelerimiz bu nitelikte ise, eylemlerimiz özgür ve ahlâklıdır. Böylece Kant bize ahlâklılığın bir ölçütünü özgürlük kavramı üzerinden giderek sunmaktadır. Ama bu ölçüt eyleme değil, eylemin arkasında yatan istemeye ilişkindir. Bu nedenle bize ne yapacağımızı söylemez, buna karar vermek her zaman tek tek kişilerin işidir. Özetle Kant etiği ahlâksal bir eylemin temelinde yatan istemenin öznel ilkesinin *nasıl* bir ilke olması gerektiğinin bilgisini verir.

Nietzsche'nin Kant'a ve genel olarak Batı kültürüne yönelttiği eleştirilerde belirli bir doğruluk da söz konusudur. Örneğin, bir kültürün yarattığı “toplumsal değerler” arasında yer alan “değer”lerin belirli koşullar altında ortaya konmuş olduğu ve bu koşullar değiştiğinde bu değerlerin değer olma niteliğini yitirdiği, Nietzsche'nin etik görüşünün ortaya koyduğu bir bilgidir. Bu noktada, “değerlerin yeniden değerlendirilmesi” talebi yerinde bir talep haline gelir. Ancak, bu talep Nietzsche'den neredeyse bir yüzyıl önce tam da Nietzsche'nin sert bir şekilde eleştirdiği Aydınlanma Dönemi düşünürlerinin, özellikle Kant'ın da bir talebidir.

Buna rağmen değerlerin yeniden değerlendirilmesini Kant'ın ne kadar gerçekleştirdiği cevaplanması gereken bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Nietzsche'ye göre Kant bunu yeterince yerine getirememiştir. Bunun ilk nedeni, Kant'ın eleştiriye tutulması gereken akli, yine akla başvurarak eleştirmeye çalışmasıdır: “bir aracın kendi uygunluğunu *eleştirebilmesi* mümkün müdür?” (Nietzsche, 2010:410). Bu soruya olumsuz cevap veren Nietzsche, ikinci soru olarak Kant'ın akıl kavramı ile kendinde-şey kavramı arasında kurduğu bağın niteliğini sormaktadır. Nietzsche'ye göre, “Kant'ta “kavranabilir karakter” [intelligible character], şeylerin öyle bir özelliği anlamına geliyor ki, zihin, onların zihin için tümüyle kavranamaz olduğunu yetesiye biliyor” (Nietzsche, 2008a:III,12). Kısaca Nietzsche, Kant'ın aklın nesnesine ilişkin eleştirisini de yeteri kadar ileri götüremediğini vurgulamaktadır. Ona göre Kant'ın epistemolojiye yönelik yetersiz eleştirisi, etik alanında da kendini göstermektedir. Bu alanda tam olarak eleştirisi gerçekleştirilmemiş akıl ve ahlak yasası, istemenin belirleyicisi haline gelmiştir. Nietzsche'nin yorumuna göre Kant'ın tam olarak gerçekleştiremediği eleştirel bakışının gerisinde, belli bir değerlendirme biçimini meşrulaştırma çabası vardır: ahlaksal değerlendirme biçimini. Ona göre Kant Sokratik kültürün bileşenleri olan, tanrı, ruh,

kendinde-iyi, özgürlük, saf akıl gibi kavramlar için transsendental bir dünya yaratmıştır: “Kant, “ahlaklılığında” içsel psikolojik eğilimlerini bu şekilde çarpıtmıştır” (Nietzsche, 2010:424).

Bu noktada önemli sorunlardan biri de, Nietzsche'nin kendi gücü isteme kavramını Kant'ın iyi isteme kavramını karşıtı olarak konumlandırmasının doğru olup olmadığıdır. Nietzsche Kant'ın bu temel ilkesini aşırıya kaçan bir eleştiriyle, insan olmanın özüne ve genel olarak yaşama zarar veren bir ilke olarak değerlendirmektedir. Oysa Kant'ın etik tarihine önemli bir bilgisel katkı olan bu düşüncesi, Nietzsche'nin düşündüğünün aksine insan olarak yaşamayı, insanın evrene değer katabilen bir varlık olarak sahip olduğu değerlerin korunmasını amaçlamaktadır. Kant'ın düşüncesi insan türünün doğa karşısında “varolma savaşı”nda elde ettiği, “başardığı” özelliklerin kişilerde korunmasının temelini göstermektedir. Eş deyişle, Nietzsche'nin reddettiği bu düşünce tam da Nietzsche'nin savunduğu, insan görüşüne katkıda bulunmaktadır.

Nietzsche'yi Kant'tan ayıran ve etik tarihinde bir dönüm noktası yapan onun hem geçerlikte olan değerleri hem de geçerlikte olan ahlaki değerlendirme biçimini yeniden değerlendirme talebidir. Kant'ın başarısı, çağına kadar gelmiş değerlerin, yeni bir değerlendirme biçimiyle sistematik dizgesini yapmak ve akıl sahibi insanın özgürlüğünü elinden alan değer ve değerlendirme biçimlerini felsefenin dışına itmektir. Kant bunu saf isteme yetisi aracılığıyla gerçekleştirir. Buna karşılık Nietzsche, çağında geçerlikte olan ahlaki değerlerin ve değerlendirme biçimlerinin (Kant'ta aldığı yeni biçimde dâhil olmak üzere) çağın talepleri karşısındaki yetersizliğini ve dayanaktan yoksunluğunu göstermektedir. Buna göre çağının temel problemi, istemenin yanlış bir değerlendirme aracı olarak kullanılmasına dayanmaktadır. Nietzsche'nin filolog yanı, özellikle gücü

isteme kavramını oluşturmasında kendini gösterir. Nietzsche gücü, *potentia*'nın *dynamis*'e dönüşümü bir başka deyişle yaratım olarak ele almaktadır. İsteme, yaşamı istemedir, bir başka deyişle yaşam ile isteme eşdeğerdir. Öte yandan yaşam, gücün toplamını ve amacını ifade etmektedir. Dolayısıyla Nietzsche'nin gücü isteme kavramı, gücün gücü istemesini işaret etmektedir.

Bu anlamda Nietzsche gücü isteme kavramını, her türlü insan etkinliğinin altında yatan temel kuvvet olarak ele almaktadır. Öyle ki, varolan değerler içinde hareket etmek de, kendini yenmek de, kendini gerçekleştirmek de, değerlendirmekten kaçınmak da bu temel gücün görünüşe çıkışlarıdır. Bir başka deyişle gücü isteme, sürü insanında uyum göstermeye yönelik girişim olarak, özgür insanda yargıda bulunmaktan kaçış olarak, üstinsanda ise kendini yenme ve gerçekleştirme olarak belirlemektedir. Nietzsche'nin Kant'a yönelik eleştirisinin temelinde, Kant'ın akıl sahibi insanı isteme aracılığıyla uyum göstermeye teşvik etmesi vardır. Nietzsche bu noktada kısmen haklıdır. Çünkü Kant belki otorite karşısında koşulsuz itaati salık vermez ama otoriteye karşı direnişini yasaklar. Nietzsche ise her türlü otoritenin, tabunun yıkılmasını salık verir. Çünkü otorite niteliğı taşıyan tabular, insanın istemesini, yani yaratımını sınırlamaktadır. Bu sınırlanmış ve otoriteden kaynaklanan korku insanları önce uyum göstermeye daha sonra da kemikleşerek kişilerin birincil benlikleri haline dönüşmüştür (Kauffman, 1974:190). Bu birincil benlik kişilerin kendilerini gerçekleştirmeleri önünde duran en büyük engellerden biridir. Nietzsche tam bu nedenden ötürü insanın aşılması gerekliliğini vurgulamaktadır.

Ona göre yaşam bir rastlantısallık ve çok-anlamlılık taşımaktadır. Dolayısıyla Kantçı tutarlık ve çelişmezlik ilkelerine dayalı kategorik düşünme ve düşünmenin ürünü olan ahlak metafiziğı, yaşamın asıl anlamına uygun değildir. Çünkü yaşam gelişim ve çöküş ile insan etkinlikleri ise başarı ve başarısızlıklarıyla bir bütündür. Buna göre,

yaşamın ahlaki yorumu, ahlaksızlığa ilişkin yorumu ve ahlakdışılığa ilişkin yorumu aynı yaşamın farklı perspektiflerden görünümüdür. Öte yandan bu perspektiflerden sadece birini tek gerçek yorummuş gibi kabul etmek, Nietzsche'ye göre bir tepkisellik, bir olumsuzlama işaretidir. Dolayısıyla Nietzsche varolan değerlerin aşılması, yani değer yaratmak derken, yaşama ilişkin yeni perspektifler, kişisel perspektifler yaratılmasını kastetmektedir. Gücü isteme yoluyla yaşama dair yeni perspektifler yaratmak, bir etkinlik ve olumlama işaretidir.

Sonuç olarak Nietzsche ve Kant, felsefe sistemlerini kurarken “isteme” kavramını özel anlamlarda kullanmışlardır. Buna rağmen daha genel bir zeminde, “insanın neliği” zemininde bir ortaklıkları da vardır. Çünkü hem Nietzsche hem de Kant, insanın kendini bilmesinin, içinde bulunduğu dünyayı anlamlandırmasının farklı birer ‘perspektifini’ ortaya koymuşlardır. Bu anlamlandırma çabası içinde “isteme” kavramının kullanılışı birbirinden farklı olsa dahi çözümlmek için hedeflediği soru/sorun aynıdır; “insan nedir?” ve “doğru eylem ve değerlendirme nedir?”. Nietzsche'nin bu sorulara cevabı; “değerlerin yeniden değerlendirilmesi” merkezlidir, Kant'ın cevabı ise, “akıl sahibi” insanın “akıl ilkeleri”ne göre eylemde bulunması gerektiği yönündedir. Buna göre ayrı yollardan yürüyen her iki filozof da “insanın varoluşunu yine insanın eline vermek” istemektedirler, dolayısıyla karşı çıkış noktaları ortaktır: “ahlaksal yobazlık” (Kant, 1994:93-94) ve “içinde yozlaşma barındıran herhangi bir ahlaksal yargı” (Nietzsche, 2005b:49). Bu amaçla çözüm önerileri de ortak bir zemini paylaşmaktadır: Kant “kendi kendinin yaratıcısı” olmayı, Nietzsche ise “hiçbir merdiven olmasa bile, kendi başının üstünde tırmanmayı öğrenmeyi” (Nietzsche, 2002:126) vurgular.

KAYNAKÇA

- Alasdair M. (2001). *Ethik'in kısa tarihi*. Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Aristoteles. (1995). *Retorik*. (Çev. Mehmet H. Doğan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Aristoteles. (1999). *Eudemos'a etik*. (Çev. Saffet Babür), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Aristoteles. (2000a). *Ruh üzerine*. (Çev. Zeki Özcan), Alfa Yayınları, İstanbul.
- Aristoteles. (2000b) *Politika*. (Çev. Mete Tunçay), Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Aristoteles. (2007). *Nikomakhos'a etik*. BilgeSu Yayıncılık, Ankara.
- Aristotle. (1960). *Posterior analytics-topica*. (Çev. Hugh Tredennick, M. A. – E. S. Forster M. A.), Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts.
- Aristotle. (1961). *Parts of animals - movement of animals - progression of animals*. (Çev. A. L. Peck-E. S. Forster), Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts.
- Aruoba, O. (1988). Hegel'in özgürlüğü. *Defter Dergisi*, s.97–109, Metis Yayınları, İstanbul.
- Augustine. (1993). *On free choice of the will*. Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge.
- Augustine. (1994). *The city of god*. (Çev. Marcus Dods), The Modern Library, New York.
- Augustine. (2005). *The spirit and the letter*. Kessinger Publishing, USA.
- Augustinus. (2007). *İtiraflar*. (Çev. Dominik Pamir), Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- Baeumler, A. (1931). *Nietzsche, der philosoph und politiker*. Reclam, Leipzig. (2008, March 6). Erişim Tarihi: 26 Haziran 2011.
http://en.wikipedia.org/wiki/Alfred_Baeumler.
- Bozkurt, N. (2005). *Kant*. Say Yayınları, İstanbul.
- Cassirer, E. (2007). *Kant'ın yaşamı ve öğretisi*. (Çev. Doğan Özlem), İnkılap Kitabevi, İstanbul.

- Conford, F. M. (2003). *Sokrates'ten önce ve sonra*. (Çev. Ufuk Can Akın), Ayraç Yayınevi, Ankara.
- Çakmak, E. (2005). İoanna Kuçuradi'yle söyleşi. *Cogito (Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant)*, 41–42, 235–239.
- Deleuze, G. (2010a). *Nietzsche*. (Çev. İlke Karadağ), Otonom Yayıncılık, İstanbul.
- Deleuze, G. (2010b). *Nietzsche ve felsefe*. (Çev. Ferhat Taylan), Norgunk Yayıncılık, İstanbul.
- Descartes. (2007). *Meditasyonlar*. (Çev. İsmet Birkan), BilgeSu Yayıncılık, Ankara.
- Hume, D. (1976). *İnsanın anlama yetisi üzerine bir soruşturma*. Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara.
- Hume D. (2006). *Moral philosophy*. Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge.
- Kant, I. (1993). *Arı usun eleştirisi*. (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul.
- Kant, I. (1999). *Pratik aklın eleştirisi*. (Çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
- Kant, I. (2002). *Gelecekte bilim olarak ortaya çıkabilecek her metafiziğe PROLEGOMENA*. Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
- Kant, I. (2009). *Ahlak metafiziğinin temellendirilmesi*, (Çev. İoanna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
- Kaufmann, W. (1974). *Nietzsche; philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Kaufmann, W. (2009). *İnsanı anlamak II*. (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul.
- Kuçuradi, İ. (1988). *Uludağ konuşmaları*. Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.
- Kuçuradi, İ. (1999). *Nietzsche ve insan*. Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.

- Kuçuradi, İ. (2006). *Schopenhauer ve insan*. Turkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.
- Lucretius. (2001). *On the nature of things*. (ev. Martin Ferguson Smith), Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge.
- MacIntyre, A. (2001). *Ethik'in kısa tarihi*. (ev. Hakkı Hunler ve Solmaz Zelyut Hunler), Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F. (1967). *The will to power*. (Edt. Walter Kaufmann – R. J. Hollingdale), Vintage Boks, New York.
- Nietzsche, F. (1986). *Tarihin yaşam için yararı ve zararı üzerine*. (ev. Nejat Bozkurt), Say Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F. (1990). *Ecce homo kişi nasıl kendi olur*. (ev. Can Alkor), Say Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F. (1992). *Yunanlıların trajik çağında felsefe*. (ev. Nusret Hızır), Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2002). *Zerduşt böyle diyordu*. (ev. Osman Derinsu), Varlık Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2004). *İnsanca pek insanca 2*. (ev. Mustafa Tuzel), İthaki Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2005a). *Gezgin ve gölgesi – insanca pek insanca 2*. (ev. Mustafa Tuzel), İthaki Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2005b). *Putların batışı ya da çekiçle felsefe nasıl yapılır*. (ev. Mustafa Tuzel), İthaki Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2005c). *Yunan tragedyası üzerine iki konferans*. (ev. Mahmure Kahraman), Say Yayınları, İstanbul.

- Nietzsche, F. (2006). *Zamana aykırı bakışlar 2 – tarihin yaşam için yararı ve sakıncası*. (Çev. Mustafa Tüzel), İthaki Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2007). *İnsanca pek insanca 1*. (Çev. Mustafa Tüzel), İthaki Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2008a). *Ahlakın soykütüğü*. (Çev. Ahmet İnam), Say Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2008b). *Deccal*. (Çev. Oruç Aruoba), İthaki Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2009a). *İyinin ve kötünün ötesinde*. (Çev. Ahmet İnam), Say Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2009b). *Böyle buyurdu zerdüşt*. (Çev. Murat Batmankaya), Say Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2009c). *Tan kızıllığı – ahlaksal önyargılar üzerine düşünceler*. (Çev. Özden Saatçi), Say Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2009d). *Tarihin yaşam için yararı ve yararsızlığı üzerine*. (Çev. Nejat Bozkurt), Say Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2010). *Güç istenci*. (Çev. Nilüfer Epçeli), Say Yayınları, İstanbul.
- Nişanyan, S. (2010). *Sözlerin soyağacı*. Everest Yayınları, İstanbul
- O'Neill, O. (2002). Autonomy and the fact of reason in the *Kritik der praktischen Vernunft* (7–8, 30–41). (Ed.), *Kritik der praktischen Vernunft* içinde (ss. 81–97). Akademie Verlag, Berlin
- Pieper, A. (1999). *Etiğe giriş*. (Çev: Veysel Atayman-Gönül Sezer), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Pink, T. ve Stone, M. W. F. (2004). *The will and human action from antiquity to the present day*. Routledge, London.
- Platon. (1996). *Diyaloglar 2*. (Çev. Tanju Gökçöl), Remzi Kitabevi, İstanbul.

- Platon. (2003). *Devlet*. (Çev. SabahattinEyuboğlu-M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Platon. (2007). *Yasalar*. (Çev. Candan Şentuna-Saffet Babür), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Platon. (2010). *Diyaloglar*. (Çev. Teoman Aktürel-Melih Cevdet Anday-Adnan Cemgil-Tacettin Ünlü-Tanju Gökçöl-Macit Gökberk-Ömer Naci Soykan), Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Recki, B. (2005), Kant ve aydınlanma. *Cogito (Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant)*, 41–42, 194–205
- Rousseau, J.J. (2011). *Toplumsal sözleşme*. (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul.
- Schopenhauer, A. (2005). *İsteme ve tasarım olarak dünya*. (Çev. Levent Özşar), Biblos Kitabevi, Bursa.
- Schopenhauer, A. (2000). *İstencin özgürlüğü üzerine*. (Çev.Mehtap Söyler), Öteki Yayınevi, Ankara.
- Spinoza. (2009). *Geometrik düzene göre kanıtlanmış ve beş bölüme ayrılmış olan ETİKA*. (Çev. Hilmi Ziya Ülken), Dost Kitabevi, Ankara.