

# “Bizi Öldürmeyen Şey Güçlendirir” mi?: Nietzsche’de Acı, *Ressentiment* ve Politika

Hikmet Çağrı YARDIMCI<sup>1</sup>



<sup>1</sup> Res. Asst., Hasan Kalyoncu University, Faculty of Economics, Administrative, and Social Sciences (ORCID ID: 0000-0003-1069-6585)

## Özet

Bu çalışmada acı, en öncelikle, Nietzsche’nin soykütüğü yöntemle soruşturduğu muhtevası istikametinde incelenecektir. *Décadence* ya da nihilizme götüren “*ressentiment* metafiziğinin” de ancak bireyin acıyı olumlaması sayesinde geriletilebileceğinin, üst-insanın kendini aşma serüveninin tam da bu bağlamda mühim addedildiğinin altı çizilecektir. Bunun akabinde, acı ve *ressentiment*’in Nietzsche felsefesindeki sair yansımalarının politik olduğu varsayımıyla Yahudi-Hristiyan ahlakı, modern ideolojiler ve devlet eleştirileri mercek altına alınacaktır. Son olarak, Nietzsche’nin “güç istenci”, “bengi dönüş” ve “üst-insan” gibi meşhur kavramlarıyla acı ve *ressentiment* üzerindeki okumaları eşliğinde demokratik-çoğulculuğun mu yoksa “aristokratik bir radikalizm”in mi izini sürdüğünün tartışması yürütülecektir. Nihayetinde, hem bir his hem de Nietzsche’nin felsefesinin temel yapı taşlarından biri olan acının *ressentiment* ile irtibatının Nietzsche’de “politik-olani” inşa ettiğine işaret edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Friedrich Nietzsche, acı, *ressentiment*, ahlak, politika.

# Does “What Doesn’t Kill Us, Makes Us Stronger?”: Pain, Ressentiment and Politics in Nietzsche

## Abstract

In this study, pain will be examined primarily in terms of its content, which Nietzsche investigated with the genealogy method. It will be underlined that the "metaphysics of *ressentiment*" that leads to *Décadence* or nihilism can only be regressed by the individual's affirmation of pain, and that the *Übermensch*'s self-overcoming is considered important precisely in this context. Following this, Judeo-Christian morality, modern ideologies and criticism of the state will be examined, assuming that another important reflection of pain and *ressentiment* in Nietzsche's philosophy is political. Finally, it will be discussed whether Nietzsche is following a democratic-pluralism or an "aristocratic radicalism" with his famous concepts such as "will to power", "eternal recurrence" and "*Übermensch*", accompanied by his readings on pain and *ressentiment*. Ultimately, it will be pointed out that the connection of pain and *ressentiment*, which is both a feeling and one of the essential constituents of Nietzsche's philosophy, constructs the "political" in Nietzsche.

**Keywords:** Friedrich Nietzsche, pain, *ressentiment*, morality, politics.

---

|   |  |
|---|--|
| <b>Corresponding Author / Sorumlu Yazar</b>       | Hikmet Çağrı YARDIMCI<br>Res. Asst., Hasan Kalyoncu University, Department of<br>Political Science and International Relations   |
| <b>E-mail / E-posta</b>                           | hcagri.yardimci@hku.edu.tr   |
| <b>Manuscript Received / Gönderim Tarihi</b>      | 05.03.2023   |
| <b>Revised Manuscript Accepted / Kabul Tarihi</b> | 05.05.2023   |
| <b>To Cite This Article / Kaynak Göster</b>       | Yardımcı, H. Ç. (2023). “Bizi Öldürmeyen Şey Güçlendirir” mi?: Nietzsche’de Acı, Ressentiment ve Politika, <i>ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary Encounters</i> , Vol. 17, 48-70. |

---

## “Bizi Öldürmeyen Şey Güçlendirir” mi?: Nietzsche’de Acı, *Ressentiment* ve Politika

### GİRİŞ

Acı çekmenin muhtelif fizyolojik, biyolojik ve psikolojik mahiyetlerde tezahürü ya da dışavurumu, acının hangi anlam ve biçimlerde tarif edileceğine dair güçlükler oluşturur. Bir insan parmağını masaya çarptığında acı çekebilir veyahut kronik rahatsızlığından ötürü aralıksız bir fiziksel acıyla mücadele ediyor olabilir. Kimi zaman acı, Sigmund Freud’un “sevilen birinin veya ülke, özgürlük, bir ideal gibi soyut bazı değerlerin” yitilmesi olarak tarif ettiği yasla benzeşir (1955, s. 243). Acının diğer yansımaları ise insanın moderniteyle, makineyle, kapitalizmle veya eziyetle karşılaşma anlarında tecessüm eder. Acı bu anlamda çevrenin veya zamanın değiştiği, “farklılıkların fark edildiği” zeminlerde de yeşerir. Bazen, güçsüz vaziyetini efendisinden aldığı emirlerin ne kadar da alçaltıcı olduğunu görerek fark eden kölenin başkaldırmasının vasıtası olur bu acı halleri (Camus, 1985, 12). Bazen de aklın, modernleşmenin ve teknolojinin sona erdirebileceği tahayyül edilen acının yeni sömürü taktikleriyle, nükleer silahlarla, soykırımlarla ve iklim krizleriyle tekrardan yükseldiğini fark etmek acının ta kendisidir. Bu acılara, acı hallerine eşlik eden en belirgin çaba ise acıyı nihayete erdirme arzusudur. Bu yüzden insanlığı en “iyiye” erişirme yolunda; acıyı yok etmek, hiç değilse hafifletmenin bitmek bilmez arayışları kâh doğrudan siyasal alanda kâh felsefenin soruşturma sahasında kayda değer bir yerde konumlanır.

Hissettiği acının tesiriyle değişen, “normal hissetmenin” dışına çıkan, bedeni ya da yaşamının insicamını yitiren varlığın acısını dindirmek maksadıyla çıkar yol bulma gayreti anlaşılmaz değildir. Nitekim Nietzsche’nin acı mefhumunu merkeze koyan bu çalışmanın da kalkış noktasını belirleyen esas soru, acının sağaltılmasının mümkün olup olmadığıdır. Buna bağlı diğer bir siyasal ve düşünsel muamma ise insanın bütünlüğünde hissettiği parçalanma, değişim ve dönüşümün acısını başkalarının acısını da paylaşarak yok edip “uyumluluğu” yeniden inşa edip edemeyeceğidir. İnsan; belirli bir dine mensubiyetiyle, altında ezildiği politik ve iktisadi tahakküme diğer acı çekenlerle başkaldırarak veya başkasına merhamet ederek uzattığı yardım eliyle “onu öldürmeyen acısını” yok edebilir mi? Yoksa kolektif bir bağlılık, paylaşım, başkaldırı veya “acıma” acıyı uyuşturarak yaşamı “kolonize” mi eder?

Acı duygusunu fiziksel işkence üzerinden değerlendiren hâlâ güncel sayılabilecek ufuk açıcı çalışmasında Elaine Scarry; acının, “dili yok ederek” paylaşılması güç bir deneyim yarattığını, kişinin yalnızca bedenini değil “dünyasını” da parçaladığını ve bu parçalanmış “paylaşılmazlığın” evrensel olduğunu iddia eder (1985). Scarry’nin işaret ettiği; her yer ve zamanda kişinin meramını ifade etmesini zorlaştıran, başkalarıyla arasında ontolojik bir yarık açan acı mefhumu, Susan Sontag’ın acının kültürel ve mekânsal anlamda biricikliğine işaret eden görüşlerinde farklı bir boyut kazanır. Sontag’a göre “başkasının acısını” “uzaktan bakarak” anlamaya çalışmak -örneğin “Batılı”nın medyada yayımlanan Saraybosnalı savaş mağdurlarının fotoğraflarına bakarak müşterek bir hissiyat edinmeye çalışması- imkânsızdır. Böylesi “temsili” bir ortaklık telaşında; kuvvetli bir “biz” duygusu yerine kişisel konforun sağlamaştırıldığı, sorumluluk duygusunun ortadan kalktığı bir bireysellik hali ağır basar (Sontag, 2004). Scarry ve Sontag’ın kısmen ayrık fikirleri, çalışmanın başındaki sorularla ve Nietzsche’nin acı üstüne yaptığı muhasebelerle çakışır. Nitekim Nietzsche’nin acıya yaklaşımı; acının paylaşılabilirliği, “başkasına acıma” veya acı duygusunu “ortaklaştırma” ekseninde yapılan tartışmalara, bilhassa *ressentiment* kavramı dolayısıyla, orijinal bir kapı aralar.

Nietzsche’de – ve acı bilhassa güç istenci kavramıyla okunduğunda- “başkasının acısını” hissetmenin neredeyse imkânsız olduğu, acının imha edilmesinin yaşamın “döngüsüne” ters düştüğü iddiaları geniş bir yer kaplar. Nietzsche’ye göre başkasının acısını hissetmek veya merhamet, insanı köleleştiren bir “patoloji” veya “enfeksiyondur” (2010b, s. 248). Çünkü “başkalarının acı çekişini görmek” ve “başkalarına acı vermek” insanı mutlu kılan, “eski, güçlü, insani, çok insani” bir ilkedir. Bu minvalde acı; “cezada bile şenlik olduğunu gösteren”, zulmün “tüm hazların yapı taşı olduğunu” hatırlatan “yaşamsal” nüvedir (Nietzsche, 2013, s. 82-83). Ancak başkasının acısını hissetmek, acının aşağılanmaya ve merhametsizliğe karşı “dışavurumunu” sağlayan şey, acıyı ve Nietzsche’yi bir yandan da politikaya bağlayacak olan, hınç ya da “*ressentiment*”dir.<sup>ii</sup> Nitekim Nietzsche’de acı, bireyin bengi dönüşte Dionysosçu bir “Evet” demesiyken *ressentiment* insanı “kurtuluşa” erdirme, acıyı bitirme vaadiyle “Tanrısal” olana yöneltir. Bu sebeple Nietzsche, “acıyı yükseltmek, şimdiye dek olduğundan daha kötüleştirmek” ister (2015a, s. 149). Çünkü *ressentiment*, bu konuda adı en çok zikredilenlerden biri olan Alman filozof Max Scheler’in de Nietzsche’nin görüşlerinde de salt tepkiselliktir, eşitlik ve adalet talebiyle verilen “hayali” ve etkisiz bir tepkidir. Hayalidir; çünkü adaletsiz ve eşitsiz koşulların alacakaranlığında insanı geçmişe sürükler. Etkisizdir; çünkü insanı eylemekten

mahrum bırakır (Scheler, 2015, s. 28). *Ressentiment*, “karşı devinimdir, soylu değerlerin egemenliğine karşı ayaklanmadır” (Nietzsche, 2011, s. 97).

“Anayasal ve geleneksel statü arasındaki uyumsuzluk” (Scheler, 2015, s. 31) büyüdükçe acı çektirene karşı çığlaşan *ressentiment*, Nietzsche’nin soykütüğündeki kimi uğraklarda, siyasal olan bağlamında daha da billurlaşır. Bu çalışmada, Nietzsche’de siyaset felsefesi bahsinin aleni olduğuna (Pippin, 1991; Detwiler, 1990; Love, 1986; Lampert, 1993) ve olmadığına (Kaufmann, 1974; Berkowitz, 1995; Nehamas, 1985; Blondel, 1991) dair tartışmalara çok tafsilatlı biçimde değinilmemekle beraber acının ve *ressentiment*’in Nietzsche’de siyasal olana dair yeni soruşturma alanları açacağı fikri ileri sürülmektedir. İlk olarak, Nietzsche’nin temel eserlerinde bilhassa “kurtuluş” yolu olarak gördüğü Dionysosçu sanat (Ansell-Pearson, 2011, s. 21) ve politikaya dair düşünceleri, onun acı kavrayışı üzerinden okunacaktır. Nietzsche’nin bu doğrultuda beden ve acıyı beraber ele almasının yalnızca “bedende acıyı” değil, “Dünyada acıyı” -ya da acının yorumlanmasının- anlatmasının Nietzsche’deki “heterojen” ve “teke indirgenemeyecek” çokluklara işaret etmesinden mülhem olduğu gösterilecektir (Mellamphy, 2013, s. 146). Ardından acıyı ele aldığı zemin ile *ressentiment*’in irtibatının -Nietzsche’ninkinden farklı görüşlerle de- genel çerçevesi verilmeye çalışılacaktır. Son olarak, esas tartışma kısmında ise, Nietzsche’nin “ahlak”, “bengi dönüş”, “üst-insan” ve “güç istenci” kavramları etrafında acı ve *ressentiment*’in politik olanla ilişkisi tartışılacaktır. Bu kapsamda Nietzsche’nin “soykütüğünü” çıkardığı, metafizik ve ahlaki düzlemlerde değerlendirdiği Yahudi-Hristiyan ahlakına, modern ideolojilere ve devlet “nihilizmi”ne politik bir alternatif getirip getiremediği sorgulanacaktır. Söz konusu alternatifin demokratik bir çoğulculuğa mı yoksa, bilakis, aristokratik bir radikalizme mi götürdüğünün tartışması yürütülecektir.

### ACININ “ANLAMI”: TRAJİK BİLGELİK VEYA DİONYOSÇU DELİLİK

Nietzsche, *Tragedya’nın Doğuşu*’nda<sup>iii</sup> Yunanlıların acıyla olan ilişkisinin “Dionysosçu olan” nedir sorusuyla irtibatlı olduğunu söyler (2005, s. 12). Apollon’un “korunacak sınır çizgilerini” belirlediği tapınma kültürünü yerinden eden Dionysosçu dithyrambos, Apollon’un Dor mimarisini “işaret edilmemiş” ve ritimsiz olanla, “acının haz veren” haliyle hâl eder (2005, s. 33). Nietzsche’de Apollon’u tehdit eden bu Dionysosçu sanat, yıkıcılığın doğayla özdeşleşen tezahürüdür; düzene yönelen “delice” bir potansiyeli vardır. Nietzsche, acının da içeriye

şiddetle buyur edildiği Dionysosçu tavrın açıkça parlak bir ışık altında var olma endişesine doğru cesur adımlarla yürüdüğünü gösterir. Bilge Silenos Kral Midas’ın eline düştüğünde, Kral Midas’ın insanlık için en iyi şeyin ne olduğu sorusuna Silenos, “Zavallı, bir günlük ömürlü tür, rastlantının ve kederin çocukları, duymamanın senin için en hayırlısı olduğu şeyi söylemeye niye zorlarsın beni? En iyi şey senin için tamamen ulaşılmazdır: doğmamış olmak, var olmamak, hiç olmak. En iyi ikinci şey ise senin içindir- en kısa zamanda ölmek.” yanıtını verir (Nietzsche, 2005, s. 35-36). Silenos, Olympos’ta yaratılan güzelliğe tutularak acıdan kaçan Apolloncu *principium individuationis*’e seslenir ve “Helen istenci”nin gizemli öğretisini sunar. Ancak insan bu yanılsamayı sürdürmeye karardır, acının yadsınması için, acının anlamlı kılınması için Tanrılar icat etmekle kalmayıp onu bilmeye aracı kılar (Nietzsche, 2013, s. 84). Bu tam da bengi dönüşün karşısına konumlandırılmış bir pozisyonudur: Acıdan kaçıp hayatın sonuna ve başlangıcına sığınmanın onto-teolojisi...

Gilles Deleuze, Nietzsche’nin acısının varoluşun anlamına hatta acının varoluştaki anlamına bağlı olduğunu ifade eder. Çünkü acı, “dışsal” bir anlam olarak yaşamın lehinedir; acı çekmek hatta acı çektirmek “yaşamın etkin bir görünüşüdür” (2010, s. 187-191). Öyleyse acı, “varlığa” erdiren teleolojik bir fenomen ihtiva etmektense oluşa akan, güçlerin kendi aralarında sürekli, dönüşlü mücadelesini gerektiren bir his olmalıdır. Keza Nietzsche’nin diyalektik olmayan felsefesinin yansımaları; acının hayatı olumlayan, yaşam vetiresindeki çelişkilerle barınan acının karşısına “keyfi/neşeyi” koymaması suretinde yeniden belirir. Acıya özgünlüğünü veren esas yan, keyfin karşısında olması değil, onun sürekli bir şokun geçmek bilmeyen titreşimleri olmasıdır (Nietzsche, 2010b, s. 445). Ancak bu titreşimler yalnızca beynin sinir sisteminde veya zihindeki düşüncelerde yankılanmaz. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*’te “arif kişi der ki: Bütünüyle bedenim ben, başka hiçbir şey değilim onun dışında; ve ruh da bedendeki bir şeye verilen addır sadece” (2008a, s. 36). Bedenin çeşitli imkân ve olasılıklarında barınan duygulanım olarak acı<sup>iv</sup>, dolayısıyla, bedenin rastlantısal optiğiyle görülmelidir. Mesela entelektüel stoacılığı, duyarlılığın ve acı çekmenin körleştirilmesi, “çalışma mutluluğu” sayesinde “kişisizleştirmeye” dair çok şey söyler Nietzsche’ye göre. Çünkü “çileci rahip”, çöküntüye karşı mülksüzlere küçük sevinçler düzenler; fakat esasen güç istencini törpüler (Nietzsche, 2013, s. 155). Nitekim dünyanın düzensizliği, acıya ne kadar dayanılabileceğine ve bu acının ne derece hayatın içinde olabileceğine dair güç istencinin “bengi dönüşü”dür.

Dolayısıyla Nietzsche'ye göre böylesi bir oluştta dünyanın tamamını içine alabilecek, faydacı bir hesaplamayla keyfin keyifsizliğin üstünde olması zorunluluğunu öne sürecek pesimist düşünceye yer yoktur (Dienstag, 2001, s. 928). Başka bir deyişle, nihilizmin ön hazırlayıcısı olan pesimizm veyahut Dionysosçu pesimizm değildir bu Nietzsche'ye göre; "korkulan" ve "sorgulanabilen" olanı hariçte tutan ilerlemeci ve romantik bir düşüncenin nüvesi ya da Schopenhauerci pesimizmdir. Zira Nietzsche'ye göre Schopenhauer, acıyı kaçınılmaz ama önünde sonunda "erdem"e ulaşma ümidiyle metafizikçi sürü ahlakına aktarır (2010b, s. 255). Acının ve hazzın birbiri içinde eridiği, yaşama katıldığı Dionysosçu "evet" ise bunun muarızdır, "doğuran kadının sancısı" gibi acıyı kutsallaştırır; "çünkü oluş ve büyüme adına ne varsa, geleceği güvenceleyen ne varsa, acıyı gerektirir" (Nietzsche, 2010a, s. 109). Beri yandan, Nietzsche'nin bu "evetlemesinin" arka planında Hristiyanlığın cinsellik düzleminde meydana getirdiği ahlaki düzenlemeye acı ve beden ilişkisi üzerinden yöneltilen bariz bir eleştiri vardır. Nitekim cinsellik, fiziksel ve psikolojik zalimliğin/barbarlığın *ressentiment* ile genişleyen iş birliğinde devasa bir tehdit addedilir; çünkü bütün cüretkarlığıyla tamı sekteye uğratmaya, sınırları yıkmaya yönelir. Nietzsche'nin Dionysos'ta keşfettiği de budur: Hristiyanlığın Yunanlılarda en hürmet edilen cinselliği iffetsiz hale getirmesi. Ancak şunu belirtmek mühimdir ki Nietzsche'nin cinsellekle ilgili "organik" eleştirileri, her ikisi de soykütüksel tahliller yapsalar da, örneğin Michel Foucault'da olduğu gibi söylem, pratik ve iktidar teknikleri vasıtasıyla "kendilik teknolojisinin" nasıl kurgulandığıyla ilgilenmez; Hristiyan ahlakının bastırdığı ve geri dönmesi ümit edilen yaşamsallık, Nietzsche'nin esas derdidir.<sup>v</sup> Dolayısıyla Nietzsche'nin cinsellik ve bedenle alakalı okuması, eleştirel bir tarih anlayışının sergilenmesidir.<sup>vi</sup>

Nietzsche'nin acıyı böyle bir tarihsel okumada teleolojinin karşısına ve yaşamın nirengi noktasına yerleştirmesi, mutluluğu ve geleceği yadsıdığı anlamına gelmez. Bilakis mutluluğa erişilecekse bile kaotik ve acı verici durum, zıtlıkların birliği ve ayrılması kabilinden kabullenilmelidir: "Varlığın neşesi, ancak görünüşün neşesi olarak mümkündür. Oluşun hazzı ancak 'Varlıklar'ın aktüelliğinin, güzel görüntülerin yok edilmesinde, yanılsamaların pesimistçe yok edilmesinde mümkündür. Dionysosçu neşenin doruk noktası, güzel yanılsamaların da yok edilmesinde belirir" (Akt. Dienstag, 2001, s. 929). Metafizik ve platonik olan "hakiki" dünya ve "neşesi", gerçeğin kutsal olduğunu vazeder, insana evrenin yapaylığını kanıksatmaya gayret eder. Lakin gerçek olan oluşun aktüelliği, acıların ilahi olan, tahvil edilmeyen çelişkileridir. Bu minvalde doğru, hakiki ve ilahi olanın görünüş dünyası tarafından tasdik edilen bütün

tezahürleri, illüzyonları, yıkıma uğratılmalıdır. Zira bu yıkımlar, evrende birbirleriyle mücadele halinde olan güç merkezlerinin (*Kraftzentrum*) mevcudiyetini görmezden gelmeye sebebiyet verir. Acının üstesinden gelmek maksadıyla acının olumlanması yerine metafizik düşüncenin benimsenmesi riskine fırsat verir. Aristoteles’in *eudaimonia* kavramına karşılık gelen böylesi bir risk, hayatı bütün duygularıyla, gerçekten, yaşamaya elverişli kılan yazgıyı silip atar. Çünkü Nietzsche’nin aradığı -Aristoteles’te erdemler vasıtasıyla ortaya çıkan- insanın erişebileceği azami “mutluluğun” formülü olsa bile, mutluluğa giden yolda acı muhakkak yazgıya dâhil olmalıdır (Turner, 2019, s. 495). Bu yazgı ya da *amor fati*, Nietzsche felsefesinin mihenk taşlarından biridir.

Geleneksel felsefenin yıkılış çağında, *décadence* momentinde, “yaratıcı bir oluş” politikasının izlerini sürmeye yardımcı olur *amor fati* (Yalçiner, 2015, s. 171). Nitekim teslimiyet ve tevekkül yerine ilerlemeci olmayan, gelecekteki yıkım ve ölüme, doğum ve oluşa umutla bakan bir tasavvur mevcuttur. Lakin mevzu bahis gelecek tasavvurunun değiştirilemez bir biçimi, Nietzsche’nin zayıflığın emaresi saydığı, acının ortadan kaldırıldığı bir yazgıda saklı değildir. Zira asketik içerikli bir yazgı, günahkâr insanın acısına öteki dünyanın mevcudiyetiyle anlam vermiştir; ancak neticede “Tanrı ölmüştür”. Artık yeni bir acı düşüncesi, insanın acısının anlamını bulabileceği ve bu anlamı metafiziksel ve ahlaki veçhelerinden arındırabileceği bir yaşama adım atmalıdır. Tabii Nietzsche’nin acı ve yaşam arasında kurduğu bağlantının statik olduğunu söylemek isabetli olmayacaktır. Zira Nietzsche, acı çekmeye verdiği yer dolayısıyla adalet ve mutluluk vaat eden, bu duygu ve düşünceler yoluyla ahlaki tamamlanmışlığa yol gösteren fikrin karşısında durur, politikayla bağlandığı yerlerde bu daha da belirgindir: “İnsanlık uğruna deneme, acı çekme ve kendini kurban etme”dir (Behler, 2001, s. 38). Halbuki süregelen ontolojik soruşturmalar tıpkı Hristiyanlıkta olduğu gibi ekseriyetle acının, ıstırapın yok edilmesine dayanırlar Nietzsche’nin nazarında. Bu minvalde, Nietzsche Sokratik düşünce ve sonrasının varlık düşüncesi ve metafizik “akılcılığı” yerine pre-Sokratik düşüncenin tragedyalı kültürünü ve “esrikliğini” yitirilen anlamsızlığın üzerine acı dolayımıyla yerleştirmeye çalışır. Ancak mezkûr acı hedonistik veya mazoşist bir acı değildir; aksine kişinin özgür iradesini sergileyebileceği bir *pathos*<sup>vii</sup>, orijin-al bir haz(lar) rejimi üretir. Dolayısıyla Nietzsche’nin acı muamması üzerinden anlamı konumlandığı yer, *pathos*, tıpkı Alman romantik şair Friedrich Hölderlin’de<sup>viii</sup> olduğu gibi radikal seküler, birey merkezli bir karakteri haizdir (Michaelis, 2001, s. 91). Ancak bu sekülerlik Nietzsche’de pseudo-bilimsel anlamın, hakikatin ve doğruluğun



üzerine inşa edilmek yerine güç istenciyle bağlantılandırılmıştır. Nitekim hayat, dünyadaki hayat, Platonik ideaların tersine çevrilmesidir,<sup>ix</sup> bir anlamda paradokslar birlikteliğidir, diyalektik veya dualist değildir. O halde acı veya “trajik bilgelik” de bu doğrultuda aşk (*Eros*) ve nefretin (*Thanatos*) aynı anda var olduğu dünyanın vazgeçilmez, beraber yaşanması gereken yegâne ebedi ögesi olur. (Ellerman, 1970, s. 340). Keza Nietzsche’ye göre bütün tiksindiriciliğiyle ahlakın ve metafizik şiddetin ortadan kaldırılması, acıya “soylu” bir evet demektir. Çünkü insan, aldığı kararların gerek fizyolojik gerekse zihinsel olarak sonucuna katlanacak, “hakiki” dünya vaadine aldanmayacaktır. Böylece Nietzsche soylu ahlaka varmaktadır: Hayatı evetleyici efendilik, sürü ve köle ahlakına galebe çalar: “Her soylu ahlak, kendine zafer kazanmış bir biçimde ‘evet’ demekten gelişirken, köle ahlakı daha başında ‘dışta’ olana ‘farklı’ya “kendi olmayana ‘hayır’ der: Bu Hayır, onun eylemidir” (2013, s. 51). Bu, sürü ahlakının *ressentiment*’idir. Esasen Nietzsche’de acının politikaya bağlandığı yer de tam burasıdır: Acı neden bütün yaşam boyunca yanı başımızda yer almalıdır ve eşitsizlik neden insan doğasında vardır? Peki bu eşitsizliğe ve adaletsizliğe başkaldıranlar neden Nietzsche’ye göre gerçekten sistematik “ahlaklı” olanlardır?

### **RESSENTIMENT: HUZURSUZ VİCDAN**

*Ressentiment* kavramı, Nietzsche’nin ahlak ve -açıkça görülmesi de- siyaset felsefesini beden ve acı ile birlikte kavramsallaştırmasından evvel de sıkça gündeme gelmiştir. İngilizcede *içerleme* veya *darılma* gibi anlamlara karşılık gelen *resentment* duygusu (Fransızca’daki *ressentiment*’ten farklı olarak), adaletsizlik, aşağılama ve hakaretlere karşı bir reaksiyondur (Meltzer & Musolf, 2002, s. 241). Keza David Hume ve Adam Smith gibi İskoç Felsefesine mensup filozofların tartıştığı *resentment* kavramı, kullanılmaya başlandığından itibaren ahlak felsefesi ve politikayla ilişkilendirilmiştir. Örneğin Smith’te Aydınlanmacı optimizm doğrultusunda müspet bir toplumsal işlevi haiz *resentment*, adaletle bağlantılıdır; öfkeyle beraber adaletin kapılarını muhafaza eder ve demokratik sürece kapı aralar (Ure, 2015, s. 599). Öte yandan *ressentiment*’in Smith’in kullandığı biçimdeki *resentment*’den ayrıldığı noktaların altını çizmek, Nietzsche ve Max Scheler’in kullandığı bağlamdaki *ressentiment*’i anlamak açısından önemlidir. Zira *resentment* sıradan, gündelik ilişkilerde bir kişinin diğerini aşağılaması veya ona saldırması iken *ressentiment*, toplumsal-yapısal boyutlara sirayet eden, nispeten daha uzun soluklu ve yoğun bir duygudur (Meltzer & Musolf, 2002 s. 251). Dolayısıyla, Nietzsche’nin Hristiyanlığın hareket ettiği yerin anlaşılması bakımından işe koştuğu ve daha sonra Scheler’in “hıncın

fenomenolojisi” ile daha berrak bir şekilde kavramlaştırdığı *ressentiment*, psikolojikleşmiş bir şekilde değerlendirilmek yerine -elbette üzerine “ideolojik akımlar”, “tarihsel olaylar” ve “metafizik yapılar” yüklenmeden (Deleuze, 2010, s. 50)- kültür ve tarihle, bunların “hareket ettiricisi” olarak ele alınmalıdır.

(Türkçe’ye çevrilen biçimiyle) Hınç duygusunu Fransızca özgün anlamını muhafaza ettiği gerekçesiyle *ressentiment* kavramıyla karşılayan Nietzsche, Deleuze’e göre, bunu eleştirel duruşun karşısına koyar. *Ressentiment*, “insanın güç yerine koyduğu güç imgesidir” (2010, s. 20). Robert Pippin’in (1991) “modern melankoli” olarak adlandırdığı Nietzsche’nin felsefesinin acıyla birlikte politikaya bağlandığı en önemli nokta, onun *ressentiment*’i kavrayışıdır. Nietzsche, köle ahlakının tarihini aklın ve metafiziksel düşüncenin tohumlarını ektiğini düşündüğü Sokrates’in çirkinliği ve alt tabakada olmasından başlatır (2010a, s. 12-13). Bunun sebebi, köle ahlakını oluşun karşısında hizalayan diyalektik düşüncenin ahlak, itaat, akıl ve bilimle olan irtibatıdır. Acıyı olumlayarak hayatına alan, onu uyuşturmayıp kucaklayan efendice duyguların hayatı öteleyen bu gibi yanılsamalara ihtiyacı yoktur, kendini aşmaya “olguların yorumu” olmadan muktedirdir zaten. Ancak Nietzsche’ye göre köle ahlakı, “dışta” olana karşı yönelmesiyle efendi ahlakına karşıtlık oluşturur ve tarihi çöküşü, çürümeyi hiç ve anlamsızlık eşliğine getiren de bu köle ahlakının *ressentiment*’idir. Nietzsche’ye göre *ressentiment*’in en köklü muhatabı Hristiyan ahlakıdır; fakat aslında büyük bir hesaplaşmaya giriştiği Batı metafiziği de *ressentiment*’in çirkin yüzünü -ve bilincini- ifşa eder.

Nitekim Nietzsche’nin “yeniden değerlendirme” tarikiyle “çekicini” kullandığı felsefi yolculuğunda *ressentiment*, kırılması gereken meşum bir puttur, “istencin” tahrip edilmiş halidir. Çünkü Petrus ve Paulus’un ölümsüzlükleri iddiasıyla “alçakça” saldırıya geçen Hristiyanlık, “insan ile insan arasındaki her türlü derin saygı ve mesafe duygusuna karşı, yani kültürün her türlü yükselme ve büyümesinin ön koşuluna karşı, kötü içgüdülerin en gizli köşe bucağından çıkararak, ölümüne bir savaş vermiştir” (Nietzsche, 2008b, s. 60-61). Nietzsche’ye göre soyluluğa karşı verilen bu savaş, kitlelere veya sürü ahlakına Tanrı-bilimsel ahlakçılık tarafından bahşedilen *ressentiment* silahıyla kazanılmıştır. Üstelik bu ahlakçılık ve Hristiyanca değerler, politikaya da sıçramıştır ve bu yüzden de yalnız kültür değil, politika da hastalanmıştır (A.g.e., s. 61). Nietzsche’nin *ressentiment*-ahlak-çürümüşlük ekseninde ördüğü bu fikirlerinin salt kültür eleştirisiyle değil, aynı zamanda kahir ekseninde siyasal bir eleştirelilikle boyandığı, ilerleyen satırlarda daha sarıh biçimde gösterilecektir. Lakin aynı derecede yukarıda kabaca

bahsedilen bedensellik bahsinin fizyolojik gözlemlerle sürdürüldüğü, kültürle birlikte politik tasavvurlarında da belirgin olduğu ayrıca dile getirilmelidir.

Nietzsche'nin *ressentiment* hususunda hastalık ve sağlık boyutunu işin içine katması, böyle bir eşitsiz "beden politikası"nı, Ure'nin "Nietzsche'nin biyopolitikası" (2015, s. 609) olarak adlandırdığı alanı tesis eder. Hastanın sağlıklıya hasta yapmaması gerekliliğinin en yüksek bakış açısı olduğunu söyleyen Nietzsche, bunun en isabetli çözümünün "uzaklık duygusu/pathosu"nu inşa etmek olduğunu ileri sürer (2013, s. 144). Çünkü hastaya "acıma" ile yaklaşmak, "çanın sahte ve çatlak" olanı karşısında durarak geleceği güvence altına alan soylu ruhu zehirleyecektir (Nietzsche, 2013, s.144). Çünkü *ressentiment*'i, intikamı ve öfkeyi kendine düstur edinen "çileci rahibin sürüsü", "imgesel bir intikam" tasarlayıp edim yerine tepkiye ve saldırganlığa yönelecektir. Bu durumda hastaların kendilerini yerleşik değerlere atıfla iyileştirmesi mümkün olmadığından sağlıklıların kendilerini koruması gerekmektedir: Nietzsche'de biyolojik ve fizyolojik noksanlıklar, "soylu acı içermeyen" hastalıklar, soylunun "yüklendiği" ve hayatı olumladığı acıdan oldukça farklıdır. Zira, köle ahlaklılar veya hasta koyunlar "(...) kötülüklerinin zehriyle kendilerini zehirlenme ve ıstırap dolu kuşkların zevkini sürme fırsatlarını sunan karanlık ve soru dolu olaylar için geçmişlerinin ve şimdilerinin bağırsaklarını karıştırıp araştırırlar-en eski yaralarını deşerler, en uzun süre tedavi görmüş yara izlerini kanatırlar" (Nietzsche, 2013, s. 148). Köle ahlakı, geçmişteki bu yaralara hep nefretle bakar, onu "fetişleştirir" ve en nihayetinde kendi aleyhine çevirir.

Stauth ve Turner'a göre beden meselesi Nietzsche'de, Foucault'daki aleni biçimiyle tıbbi-cinsel söylemlerin kurumsal sonucu addedilmemelidir. Nietzsche'deki beden, okuyucunun karşısına daha çok karmaşık yorumlamalarla çıkar. Nietzsche'de beden; bir yandan siyasal, toplumsal ve sanatsal tartışmaların bir eğretilemesi iken diğer yandan fizyolojik zeminde, maddi bir biçimde ele alınır (Stauth & Turner, 2005, s. 114). Dolayısıyla bedenin ve sağlığın titizce ele alınışı; hem kendi hayatında doğrudan mücadele ettiği sağlık sorunlarında, hem de Alman toplumunun hastalığında faş olur.<sup>x</sup> Fakat, beri yandan, Schacht'a göre bu güçlü bir felsefi stratejidir: "ruh-varsayımı"ndan hem de "şey-varsayımı"ndan kaçış (1983, s. 71). *Ressentiment* açısından önemi ise Nietzsche'nin bedeni ihmal ve istismar etmenin köle ahlakının yükselişinin bir çıktısı olarak görmesinde yatar. Acının ortadan kaldırılacağına inayetiyle, *ressentiment*'in "ruhların eşitliği" sahteliği ve yalanıyla büyüyen köle veya sürü ahlakı "bedenli güç" istemine direnir. Ancak soylu olan "yaşama, güç istemi"ni, "ahlaktan ya da ahaksızlıktan değil,

yaşadığından dolayı” elde eder (Nietzsche, 2015a, s. 191). Soylunun yaşama biçimi bu sebepten kendinden hareketle sürer ve soylu insan doğasına ve içgüdüsüne “çoğullukla”, reaksiyoner olmayan haliyle dönerek iyi ve kötüyü kurar. Bunun tam aksine köle ahlaki ve dolayısıyla *ressentiment* ile malul insan “iyi”sini “şeytani” bir düşman düşünerek, bir kopya veya örnek tasarlayarak kurar. Nietzsche, iyinin karşısındaki “şeytani” (veya şer) ve kötü olanın ilk bakışta benzer görünümler sergilediğini; fakat başat olarak efendinin iyi-kötü değerler sistemini elinde tuttuğunu söyler. Çünkü soylu insan, “iyi”yi “şeytaniyi” dışarıdan kuran “sürü insanının” tam aksine kendinden kalkarak, kendi iradesiyle yaşamına katar. Dolayısıyla hayır ve şer/şeytani kavram çifti ise köle “tinine” aittir. Şer, kölenin “hınç duygusunun ateş püsküren gözleriyle” (Nietzsche, 2013, s. 54-55) efendiye bakışıdır, hayır da yine aynı onto-teolojik zeminde kurulmuş, Nietzsche’nin oklarını yönelttiği diyalektik bir tezahürüdür. Deleuze, Nietzsche’nin iyi ve kötü etik saptamasını iyi ve kötü “ötesinde” değil, iyilik ve kötülük kavramlarını tersyüz ederek icat edişinden bahseder (2010, s. 175). Gerçekten de Nietzsche kesinlikle sistematik olmasa da soykütüğünü incelediği iyi kavramıyla bir oluş politikasını tahayyül eder. *Ressentiment*’in Hristiyanlık vasıtasıyla tahakküm altına aldığı istenci; hayatın, en çok da acının buyur edilmesiyle tersine çevrilebilecek, trajik insanı geri getirebilecek bir güç istenciyle ikame olacaktır: “Yahudiye karşı Roma, Roma’ya karşı Yahudi” mücadelesinin Hegelyan diyalektiği değil, yaşam döngüsü gereği... (Nietzsche, 2013, s. 66). Böylece *ressentiment*, eşit olmayan bir toplumun kompartımanlarını meydana getirecek; efendi ahlaki ve yaşama biçimi, köle ahlakının kültürel ve toplumsal tezahürlerinden bariz biçimde kopacaktır, “kendini aşacaktır”. Acının da *ressentiment* ile böyle bir vazife edindiği toplumda, bu yolla, “eşitlik” temayülünün ortadan kalkması sağlanacaktır. Nitekim Hristiyanlığın ve “son insanın” (*der letzte Mensch*) acıyı imha ettiği toplum, “eksiksiz nihilizm”in başka bir görüntüsüdür; sınıfların ortadan kalktığı, toplumsal ve iktisadi ayrımların minimize edildiği bir var olma halidir (Richardson, 1999, s. 166). Bu sebeple acıya sebebiyet veren bir durumun, olayın ve kararın karşısında soylu insan *ressentiment* duygusunu bir an önce, “ani bir tepkiyle” (Nietzsche, 2013, s. 53) harcarken, ahlaki değerlerin değerlendirilmesini tamamiyle “dışarıya” karşı kin, intikam ve nefret üzerinden ören sürü insanı, yaşamın içgüdülerine tamamiyle düşmandır.

## ACI VE *RESSENTIMENT*'İN POLİTİKASI: ARİSTOKRATİK RADİKALİZM Mİ DEMOKRATİK İMKÂN MI?

Kendini “salt devlet yurttaşı Almanların olabileceğinden çok daha Alman” veya “siyasa dışı sonuncu Alman” (Nietzsche, 2011, s. 11) olarak tanıtan Nietzsche'nin etraflı bir siyaset (felsefesi) tartışması yürütüp yürütmediğine dair muhtelif görüşler mevcuttur. Bunun sebebi - her ne kadar devletten, toplumdaki ve bireyden söz ediyor olsa da- merkezine siyaseti alan fikirlerinin dağınık bir görüntü vermesidir. Örneğin Walter Kaufmann'a göre “Nietzsche'nin ana motifi, yaşamı ve düşüncesi, modern dünyadan uzakta kendini mükemmelleştirmeye çalışan anti-politik bireyin temasıydı.” (1974, s. 418). Bu paralelde Tracy Strong da Nietzsche külliyyatının keskin politik terminolojiye aktarılamayacak kadar karmaşık olduğundan bahseder (1988, s. 287). Hakikaten Nietzsche'de siyasal olan kavramlar ahlak felsefesi ve sanat kuramlarının ağırlığı altında ezilmiş, bu alanların kavramları tarafından üzeri örtülmüş gibi görünür. Lakin Nietzsche'nin Sokrates'ten Rousseau'ya, Kant'tan Hegel'e bütün bir Batı felsefesini ve hakikat anlayışını eleştiri “çekicinin” altında tutarak salt kültürel bir eleştiriye yöneldiği söylenemez. Bu doğrultuda Robert Pippin, Nietzsche'nin “modernliğe karşıtlığıyla tutarlı biçimde geleceğe dönük büyük bir siyaset” önerdiğini savunur (1991, s. 114). Değerler, ahlak ve sanat üzerinde “dans eden” eleştirileri Nietzsche'yi aynı zamanda devlet, egemenlik, toplum ve birey meselelerinde söz almaya iter. Bu çerçevede Nietzsche'nin güç istenci, *décadence*, Yahudi-Hristiyan ahlakı gibi başat kavramlar etrafında eleştirel tarih anlayışına ve “yorumlamaların yorumlanması”na dayalı siyasal tartışmalar yürüttüğünü ifade etmek hatalı olmayacaktır. Yukarıda mezkûr kavramların üstüne oturtulduğu zemin olarak işaret edilen acı ve *ressentiment* kavramları ise Nietzsche'nin bu siyaset okuması ve dâhi tahayyüllerine parlak bir ışık tutacaktır.

Nietzsche'nin bu iki önemli kavram etrafında ördüğü siyasal yaklaşım, *Zerdüş't*ün kendini aşma serüveninde de belirgindir. *Zerdüş't*, “tinin” üç dönüşümünün, bengi dönüşün soylu bir yansımasıdır. Deve ilk önce çöllerde diz çöker, en ağır yükü sırtlanır ve kendini aşağılayanları sever. Ardından aslana dönüşür deve, “şeylerin” tüm değeri, “yapmalısın” diyen bin yıllık pulları olan ejderhaya yeni değerler yaratmak uğruna “Hayır” diyerek karşı gelir -ancak henüz yeterli değildir tinin bu ikinci aşaması. Tin, üçüncü dönüşümünde bir çocuk haline gelir, aslanın yapamadığını yapar ve yaşamın döngüsüne “evet” der (Nietzsche, 2008a, s. 27-29). Kendi isteğiyle, tinin bu dönüşümünü içeren güç istenciyle ve aynı zamanda doğanın saflığıyla varır “özgürlüğüne” ve üst-insan vasfına. Nietzsche'ye göre *siyasi*, “farklı güç dereceleri

arasındaki olağanüstü gerilime dayanma sanatı"dır (2010b, s. 458). Zira "(...) tüm siyasi meselelerde (...) güç meseleleri söz konusudur- "insanın ne yapabileceği" söz konusudur (...)" (Nietzsche, 2010b, s. 106). Öyleyse, insanın deveden çocuğa ya da *Zerdüş't*e devreden tin içerisindeki sonsuz döngüsü, siyaset de dâhil, belirli bir kanuna veya siyasi ideolojiye bağımlı değildir. Birey ve toplum, ekseriyetle özne ile nesne arasındaki sürekli gerilimleri içerir. Bu sebeptendir ki Nietzsche için güç istencini içgüdüye dönerek, ahlakın ve aklın kolonileştirdiği köle ahlakından koparak bengi dönüşte işletecek olan üst-insan böylesi aradalık için uygun görünmektedir. Çünkü nihilizm sonrasının acıları yüklenecek bir deveye ve hayatı *ressentiment't*en soyutlayıp "Evetleyecek" bir çocuğa ihtiyacı vardır. Aristokrasi, bir hayli aleni biçimde, bu post-seküler dünyanın reçetesi olarak gösterilir; toplumsal, iktisadi ve politik eşitliğin *ressentiment't*in tarihsel ve aynı zamanda "şimdinin" bir tezahürü, acının öteye havale edilmesidir zira. Ancak "gelecek hakkındaki bilgisizliği seven" Nietzsche'nin bu pozitif istenci, geleceğin durağan halini, siyasi veya kültürel yapıya yakıştırılan teleolojik "mutluluğu" görebilme arzusundan öte çelişki ve "döngülere" kapı aralamaktır (Jaspers, 2013, s. 310). Ancak Nietzsche her halükârda Hristiyanlık ve Avrupa demokrasisini *ressentiment't*in tarihsel sonuçları, çöküşe giden yol olarak işaretler. Bu minvalde, örneğin "rahip kimliğine sahip" Yahudilerin "halkçı hınç duygusu"yla Avrupa soyluluğuna karşı kazandığı savaşın bir neticesi olan Fransız Devrimi, acının yok edilmesi "illüzyonudur" (Nietzsche, 2013, s. 66). Veyahut Nietzsche'nin "(...) hastaların, saçmalıkların ekine en zararlı olanı, ulusalcılık, Avrupa'yı hasta eden bu *nevrose nationale*" (2011, s. 106, vurgu bana ait) olarak vasıflandırdığı Alman milliyetçiliği aynı *ressentiment't*in çıktısı, "özgür istemin" düşmanıdır.

Mark Warren, Nietzsche'nin nihilizm soykütüğünü, Avrupa tarihini üç "büyük çağ" (*grand epoch*) veçhesinde serimlediğini iddia eder. Bunlardan ilki, ahlak öncesi (*pre-moral*) dönemden ahlaki döneme geçiş, ardından modern olayların Hristiyan ahlaki kültürünün sonuna gelindiğine dair emareleri gösterdiği devre ve son olarak "ekstra ahlaki" dönemin şafağı olan modern dönemdir (1985, s. 422). Yine Warren'a göre, Nietzsche bu dönemlerin her birinin kendi işaretlerini taşıdığını ve bir sonrakinin öncesinden tevarüs ettiğini gösterse de esasen bu dönemlerin her birinin "nihilizminin"<sup>xi</sup> farklı neşet ediş sebepleri vardır (1985, s. 423). Buna göre modern dönem, "doğanın amaçsızlık ve anlamsızlık açısından mutlak ahlaksızlığına duyulan inanç, Tanrı inancı ve temel bir ahlak düzeni savunulamaz hale geldiğinde" doğar (Nietzsche, 2010b, s. 58). Nitekim inançsızlığın "nihilizmi", böyle bir psikolojik etkiyi gerekli kılar. Fakat bu

psikolojik tesir varoluşun keyifsizliğinden neşet etmez, ıstırap/acı çekmenin anlamının “yorumu” çöker (2010b, s. 58). Asıl sorun ise bu yorumlamanın çökmesi değil, “asıl yorumun”, yani acıyı hastalıklı *ressentiment* haliyle uyuşturan Hristiyan kültürün mücessem olmasıdır.

Nitekim Nietzsche “soğuk canavarların en soğuğu” olan modern devleti (2008a, ss. 53-54) Hristiyanlığın *ressentiment*’inin bir uzantısı addederek “büyük siyaset/küçük siyaset” (*grand politics/petty politics*) sınırlarını çizmeye yönelir. Modern devlet, şiddet ve tahakküm kabiliyeti sayesinde “soğuk bir canavar” değildir yalnızca; halk olduğunu, halkla bütünleşik olduğu yalanını söylemesi münasebetiyle, *ressentiment*’in “zayıf” izlerini ve yaralarını taşıması sebebiyle canavardır aslen. Bunun Nietzsche’nin düşüncesinde ahlakın pejoratif muhtevasından mülhem ortaya çıkan eşitlik düşüncesine karşıtlığın bir işareti olduğunu ifade etmek mümkündür. Zira Nietzsche’ye göre “yığınlar çağı” olan Avrupa’nın modern dönemi, demokrasiyle büyüyen “küçük siyasetin” ve halkın *ressentiment* duygularının çöküşe götüren resmidir (2015a, s. 167). Üstelik küçük siyaset, salt modern dönemi haiz bir eşitlikçilik ve adalet düşüncesinin tezahürü değildir; Luther gibi “köylü havarilerinin” Rönesansa karşı *ressentiment* duygusuyla başkaldırısından bu zamana dek aktarılan Hristiyan-demokratik bir hareketin mümessilidir (Nietzsche, 2008b, s. 78). Dolayısıyla şunu ileri sürmek mümkündür ki; *ressentiment*, ahlaki mahiyetini teolojik kutsaldan alarak istence uygun, profan yaşamda “denenmesi” gereken “dünyanın acısını” zayıflatır. Bu zayıflığın Nietzsche’deki en zahiri politik yansıması ise eşitlik ve demokrasi sorusu ve sorunudur. Nitekim Nietzsche şunu sorar: “Avrupa’da artık sürüp gidecek bu küçük devletler, bu küçük siyaset: Anlamından, sağduyusundan yoksun bıraktılar Avrupa’yı - onu bir çıkmaza soktular.-Buradan çıkacak bir yol bilen var mı benden başka?..” (2011, s. 106). Öyleyse Nietzsche’nin cevabı küçük siyasete karşı büyük siyaset midir?

“Büyük siyaset”<sup>xii</sup> Nietzsche’de, *ressentiment* duygusuyla filizlenen bu çöküşün karşısında Dionysosçu, “yıkıcı yaratıcı” bir tahayyül gibi görünür. Nietzsche’nin bu anlayışı, *İyinin ve Kötünün Ötesi*’nde kullandığı “uzaklık pathosu” kavramıyla sarıh biçimde gösterilebilir (2015a, s. 189). Aristokratik bir toplumun; ahlaki bir çöküşle, acının anlamsızlığıyla yaralanmış fakat acıyı büyük bir istençle deneyimlemek yerine daima bireyliğinin dışında aramış tinin karşısındaki melankolik ümittir aslında “uzaklık pathosu”. “İnsan tipinin her yükselişinin şimdiye dek aristokratik toplumun işi” olduğunu ve her zaman da böyle olacağını söyleyen Nietzsche’ye göre, dolayısıyla, kölelik bir gerekliliktir (2015b, s. 189). Ancak Nietzsche’nin efendi-köle ahlaki kavram ve yorumlamaları vasıtasıyla yaptığı bu ayrımı, halihazırda eleştirdiği durağan bir siyasal

yöneten-yönetilen mekaniği içine yerleştirmek zor görünüyor. Dolayısıyla acının ve hazzın bengi dönüş vasıtasıyla Büyük Siyasetin “oluşuna” eşlik etmesi, *amor fati* ile de bağlantılıdır.

Alan Badiou'ya göre Nietzsche, “Büyük siyaset” ve “küçük siyaset” ilişkisini politika ve arki-politika (*archi-politics*) dolayımıyla yapar. Arki-politika, geleneksel anlamda, politikanın köklerine dair soruşturma yapmak yerine felsefenin doğrudan kendisini ilgilendiren;<sup>xiii</sup> toplumsal, politik ve ahlaki düzeylerde radikal manada dönüştürücü soru işaretleri koyar ortaya (2011, s. 4). Bu anlamda “büyük insan” olarak filozofun politikanın hesaplanabilir bölgelerinden ayrılarak bir “olay” olarak hayatın tüm boyutlarını dikkate alması, arki-politikaya yönelmesi, kaçınılmaz olacaktır. Badiou'nun fikirlerinden hareketle nihilizmin yalnızca bu çöküşün motorunu çalıştırdığını değil, “politikanın ötesinde politikanın” yolunu tayin eden bir düşünümelliğin, “düşünmenin kutsal yolunun”, önünü açtığını ileri sürmek olasıdır: Bu da “Büyük politikadır”. Ancak Nietzsche somut bir politik öneri, ideoloji veya devlet kuramı ortaya koymasa da takip eden sorular okuyucuları bu hususlara geri döndürerek yeniden düşünmeye zorlar. Toplumun ahlaki bünyesinin “hasta” olduğunu varsayan Nietzsche, siyasal manada, “çokluğu” önceleyen demokratik bir oluş felsefesini mi (Connoly, 1996) yoksa hakikaten efendinin köleye acımaması ve “merhamet” etmemesini gerekli kılan “aristokratik bir radikalizmi” (Detwiler, 1990) mi tasavvur eder? Acı ve haz optiğinden bakıldığında bu sorunun cevabı Nietzsche'nin “Çarmıha Gerilene” karşı Dionysos “antitezinde” biraz da olsa berrak hale gelir. Zira bu ikisinin de “şehitlikleri” açısından bir fark yoktur, anlamları farklıdır. Dolayısıyla asıl problem, “ıstırap çekmenin” anlamında yatmaktadır:

Hıristiyan anlamı mı, yoksa trajik bir anlam mı? Birincisinde, kutsal bir varoluşa giden yol olarak ileri sürülmektedir; ikincisinde, varlık devasa bir ıstırap miktarım bile savunacak kadar kutsal kabul edilmektedir. Trajik insan, en sert ıstırapı bile onaylar: bunu yapacak kadar güçlü, zengin ve kutsallaştırabilecek durumdadır. Hıristiyan, dünya üzerindeki en küçük mutluluğu bile reddeden rastladığı her yerde yaşamdan ıstırap çekecek kadar zayıf, zavallı ve mirastan yoksundur. Çarmıhtaki Tanrı yaşam üzerinde bir lanet, hayattan kurtuluşu aramak için bir işaret direğidir; parçalara ayrılmış Dionysos, yaşam vaadidir: Ebediyen tekrar doğacak ve yok oluştan geri dönecektir. (Nietzsche, 2010b, s. 642-643).

Nietzsche, “Çarmıha Gerilen” ve yaşamı yok eden Hıristiyanlıkta yalnızca Tanrı'nın izlerini görmez. Aynı zamanda “en küçük mutluluğu” reddeden hınçlı, intikam dolu kitle toplumunu ve Batı felsefesini de trajik insanın karşısına koyar. Zira Nietzsche'nin -Ansell-Pearson'un “hınç metafiziği” olarak adlandırdığı- Platon'dan Kant'a değin beden ve deneyimi Varlığın yaşamından



dışarı atan büyük bir felsefi geleneğin mevcudiyetine eleştirisi süreklidir (2011, s. 234). Nietzsche'nin "insan olmayan ile üst insanın" birleşimi olarak tariflediği "soylu ideal Napolyon"; tabana yayılmış, adalete susamış sınıfların hazırladığı nihilist bunalımın yayılma alanından, Nietzsche'nin bu eleştirilerinden azade gibi görünür (2013, s. 67-68). Ancak Nietzsche'nin Napolyon'a verdiği bu tarihsel ayrıcalık oldukça istisnadır. Çünkü ona göre hem monarşi hem de başta demokrasi olmak üzere hedef tahtasına koyduğu bütün modern ideolojiler (sosyalizm, liberalizm) benzer "hınç metafiziğini" hâkim kılmaya devam edecektir. Bu ideolojiler; acıyı yeniden "herkesin eşit olduğuna dair" ahlaki kökenli yalanla -lakin bu sefer seküler bir mahiyette- olumlamak yerine, ona "Hayır" dedirteceklerdir. Çünkü "eşitlik", "hak", "hukuk", "adalet" gibi kavramları öne süren modern ideolojilerin ya da iktidarların vaatlerine inanılması; sürü ahlakının geri çağırılması ve yaşamın esas nüvesi olan acının -tıpkı "İlahiye" havale edilmesi gibi- güç istencini tutsak eden bir kolektifliğe, *ressentiment*'e tahvil edilmesi demektir. Bu minvalde bireyin Nietzsche'de özerk ve egemen din veya ideolojiye tabi olmaksızın, yaşamın olumlandığı bir bağlamda ele alındığını ifade etmek mümkündür. Ancak bu birey düşüncesinin, örneğin Aydınlanmanın ürünü olan liberalizmde olduğu gibi köklerini ahlaktan, bilimsellikten, ortak çıkardan veyahut sözleşmeden alan; kısacası bireyin iyi ve kötüyü dışsallıkla, kendinde olmayan biçimde tanıdığı bir menşei yoktur. Çünkü Nietzsche'nin aynı zamanda neo-hümanizmden kopuşunun da sezildiği fikirlerinde, on dokuzuncu yüzyılda filizlenen sosyalizm veya liberalizmde, özgür toplum inancıyla inşa edilen "gelecek vaadi", bireyin esas özgür ve özerk varoluş imkânını sınırlandırır (Emden, 2013, s. 74). Halbuki Nietzsche'ye göre özerk birey, ya da "[H]er hayvan la *bête philosophie* (felsefe hayvanı) de, içgüdüsel olarak tüm kuvvetini yayabilip güçlülüğünü en fazla duyabileceği uygun koşulların en iyisini elde etmek için çabalar", akla en yüksek payeyi vererek insanı yolundan alıkoyan bozgunculuğa karşı çıkar (2013, s. 125). Bu bozgunculuğun sosyalizm ve liberalizmden ayrı başka bir kolu, ve *ressentiment*'in bizatihi yansıması olan, anarşizmdir. Nitekim *ressentiment*'in veya Hristiyanlığın *ressentiment* teşhisinde sık başvurduğu "kendini kötü hissetmesinden birini suçlu tutan" güç ve güven eksikliği, sorumluyu toplumda arayan bir rejime dönüşür anarşizmde (Nietzsche, 2010b, s. 251). Nietzsche'ye göre anarşist, "toplumda düşüşte olan" grupların sözcülüğünü "hak" adalet" ve "eşitlik" düsturuyla yapıyorsa, bu onun kültürsüzlüğünden ve "kendisine acı çektiren şeyin ne olduğunu kavrayamayan" anlayışından türer (Nietzsche, 2010a, s. 80). Dolayısıyla anarşistin yaşamla olan ilişkisi zayıflar, böylece kendisi de zayıflar ve "gücünü" kaybeder.

Paul Patton'a göre, Nietzsche'de güç istenci veya "güç hissi" (*the feeling of power*) - örneğin John Rawls'un ortaya attığı *a priori* adalet kavramı gibi- soykütüğü dikkate alınmadan temellendirilen adalet kavramına ikame olarak demokratik ve çoğulcu imkânlarla kapı aralayabilir (2013, s. 18). Öte taraftan antropomorfizmle mücadele eden bu "güç hissi", acı, *ressentiment*, suç ve ceza kavramları perspektifinden değerlendirildiğinde, Kant'ın *kategorik İmperatifinin* tam karşısına koyulur: "Başkalarının acı çekişini görmek, mutlu kılar insanı, başkalarına acı vermek daha da mutlu: Bu çetin bir sözdür, ama eski, güçlü, insani, çok insani ilkedir" (Nietzsche, 2013, s. 82-83). Dolayısıyla diğerkâm bir ahlak yerine içgüdülerin henüz sönümlenmediği bir bencilliği ön plana çıkaran (Nietzsche, 2010a, s. 81) Nietzsche'nin, demokratik bir siyaset imkânına fırsat sunup sunmadığı şüphelidir.

Ansell-Pearson'a göre her ne kadar Nietzsche'nin siyaset felsefesinde gerçek özgürlük nihilizmden kopup Yunan *agon*'u<sup>xiv</sup> modellemesinde tecessüm ediyor gibi görünse de aleni bir meşruiyet sorunu vardır. Zira insanın kendini aşması, *Übermensch*'e varması, tesis edilecek aristokratik düzenin kaçınılmaz biçimde güç ve şiddet kullanımıyla ortaya çıkmasını beraberinde getirir (2011, s. 64). Ancak politik ve iktisadi düzlemdeki eşitsiz bir düzenin, Nietzsche'nin ilerleme düşüncesine sabitlediği intikamcı köle ahlakını arkasından sürükleyeceği vakidir. Keza yine Ansell-Pearson'ın ileri sürdüğü üzere; "Adalet talebi, Nietzsche'nin öne sürdüğü gibi, güçsüz ve hınç dolu bir istemin kılık değiştirmiş ifadesi değildir yalnızca, ekonomik sömürü ve politik baskıya dayalı bir politik sistemden kaynaklanmaktadır" (2011, s. 217). Dolayısıyla acının ve *ressentiment*'in politik hale gelmesinin adalet talebine eklemlenmesi bir sorunsal olarak ortada durmaktadır. Bütün benliğiyle fiziksel, psikolojik ya da politik olarak aşağılanmaya maruz kalmış olan kişinin *ressentiment*'i yalnızca yerleşik değerlere bağlı kalmak suretiyle mi patlak verir? Nietzsche'nin "aptalca" bulduğu tarihe ve geçmişe dayanarak içgüdülerini açığa çıkarmaya yaslanan köle ahlakı Wendy Brown'a göre "bir tepki olarak öç alma eylemini" etkisizleştirir (1995, s. 73). Fakat yaralanan öznenin makus talihi ve tarihini Nietzscheci bir yorumla "eşitlikçi ve çoğulcu" soyluluğa dönüştürebilmesinin imkânları mevcut değil midir?

## SONUÇ

Friedrich Nietzsche'nin acısı, varoluşun "en yüksek onayının" kaçınılmazdır: "Trajik Dionysos tarzı durum"dur (2010b, s. 538). Ancak bu acıyı uyuşturmanın bir yolu vardır Nietzsche için: "(...) intikamın ve benzerlerinin gerçek fizyolojik nedenini oluşturan hınç duygusu", *ressentiment* (2013, s. 147). Bu acıyı uyuşturmak Nietzsche'de köle ahlakı ve Yahudi-Hristiyan ahlakının ta kendisidir. Zira acının reddedilmesi veya ona "Hayır!" denilmesi, nihilist çöküşün yolunu döşeyen taşları oluşturan pasifliktir. Çünkü acının imhası, kişinin iradesini "gönül rahatlığıyla" başka bir varlığa teslim etmesine sebebiyet verir, bireyliğini yok eder ve "gelecek olan" trajik insanın tecessümünü, Dionysosçu içgörüyü imkânsız kılar. Dolayısıyla yaşamayı ve güç istencini engelleyebilecek, insanın deneyimlerini "derinlikli" kılacak acının karşısında *ressentiment* belirmediğinde ise insanın kendini aşma istenci yok olacaktır.

Nietzsche'nin felsefesi ve terminolojisinde geniş yer tutan acı ve *ressentiment*, basitçe ahlak felsefesinin konusu olamayacak kadar geniş açılımlara sahiptir. Zira Nietzsche'nin sözünü ettiği acı ve *ressentiment*'in mücadelesi, bugüne kadar dinsel ve siyasal görüşler ya da kurumsallaşmalar suretinde görünür olur. Nietzsche'nin "uzaklık pathosu", "efendi ahlakı" veya "Büyük siyaset" gibi kavramlarla kurcaladığı; esasen insanlığın bireyliğini, güç isteğini "uzaklara" taşıyan bu *ressentiment* metafiziğine acının ve yaşamın olumlanmasıyla, onun "yaratıcı yıkımıyla" karşı gelmektir. Bu minvalde Antonio Negri, Michael Hardt, Etienne Balibar gibi filozofların sözünü ettiği "çokluğa" alan açıp açmadığı sorusu gündeme gelir. Ancak Spinoza'nın fikriyatının üst düzeyde belirleyici olduğu bu düşünürlerin temel hareket noktası, kapitalist mekanizmaya karşı kolektif bir duygulanımın devrimci potansiyelidir (Shapiro, 2013, s. 132). Bu yüzden acı her ne kadar olumlanıyor gibi görünse de çokluğun bir sürü veya köle toplumu olarak görüldüğü Nietzsche'de Connolly'nin (1996) işaret ettiği anlamda bir "oluş politikasının" "geleceği" yeniden düşünülmelidir.

Leo Strauss; tıpkı Platon'un bilim için iyinin, mutluluğun peşinden gitmesi gibi Nietzsche'nin de (yerleşik) ahlak-dışı bir bilim anlayışının izini sürmek maksadıyla ahlakın peşinden gittiğini, Platon'dan kaçamadığını ileri sürer (2018, s. 96). Benzer biçimde, Heidegger'in (2001), Nietzsche'nin felsefesini, Platonculuğun tersine çevrilmiş hali olarak okuması da kayda değerdir. Bu iki düşünürün de kanaatleri, Nietzsche'nin eserlerinde izlenebilen dikey politik bir yapıyı öne sürmesinde işe koşulabilir. Dolayısıyla, Nietzsche'nin politikaya bağlandığı yerde "oluş politikası" haricinde Detwiler'in (1990), diğer bir ihtimal olan,

“aristokratik radikalizm” fikrini de bilhassa acı kavramı düşünül­düğünde göz önünde tutmak önemlidir. Nitekim Nietzsche’de bilincin en yüksek seviyeye çıktığı, acının bengi dönüşte kaçınılmaz olduğu “üst insan” yaratımında “sürüye” acı­mak, aptallıktır: “Diğerlerinin çektiği acı, bize bulaşır; acıma duygusu bir enfeksiyondur” (2010b, s. 248). Bu anlamda, diğerlerinin çektiği acı *ressentiment* vasıtasıyla “anlamsız” hale gelir; zira Nietzsche’de intikamla dolu olanlara yönelik acı, efendiyi köle vaziyetine sokar. Bu durumu daha farklı bir yerden okuyan Wendy Brown’a göre Nietzsche’nin kullandığı *ressentiment*, ezilenin “yarasının fetişleşmesine” yol açar, disiplinci ve kapitalist iktidara karşı politik manevrayı zayıflatır (1995, s. 70). Sara Ahmed de Brown gibi düşünür; fakat bir diğer yandan “acının olumsuzluğunu”, politikaya hatırlama yoluyla alan açılabileceğini gösterir. Bu sayede geçmişin mührü kırılabilir, tarihin bedende yaşayan, acı veren hatıraları politik eylem alanına aktarılabilir (2017, s. 49). Dolayısıyla acının yüzeye çıkmasıyla beliren *ressentiment*’in ezilenin lehine dönüşecek eşitlikçi politik bir fırsat yaratmasının yanında ezilenin hegemonyasını güçlendirecek tehlikeli bir olasılık barındırdığı göz ardı edilmemelidir. Zira acının hatırlanması, bunun politikleştirilip “geçmişin acı hatıralarından” sökülmesi, her daim acıdan doğan incinme veya eşitsizliğe “özgürleşme” kapısını aralamayacaktır. Çünkü ikircikli bir doğaya sahip olan acıya bir intikam hissi olarak *ressentiment*’in derman olmasına Max Scheler’in “organik riyakârlığı” Georg Wilhelm Friedrich Hegel’in “mutsuz bilinci” veya Jean-Paul Sartre’ın “bozuk inancı”nın eşlik edebileceği unutulmamalıdır (Girard, 2013, s. 136). Elbette bu durumda Nietzsche’nin politik zemin üstüne yerleştirdiği bu iki kavram veya duygunun, Nietzsche’nin tasavvur ettiği yönde bir nihilizme kuvvet vermesi muhtemeldir.

**Yazar Beyanı | Author’s Declaration**

**Mali Destek | Financial Support:** Yazar, bu çalışmanın araştırılması, yazarlığı veya yayınlanması için herhangi bir finansal destek almamıştır. | The author has not received any financial support for the research, authorship, or publication of this study.

**Yazarların Katkıları | Authors’s Contributions:** Bu makale yazar tarafından tek başına hazırlanmıştır. | This article was prepared by the author alone.

**Çıkar Çatışması/Ortak Çıkar Beyanı | The Declaration of Conflict of Interest/Common Interest:** Yazar tarafından herhangi bir çıkar çatışması veya ortak çıkar beyan edilmemiştir. | No conflict of interest or common interest has been declared by the author.

**Etik Kurul Onayı Beyanı | The Declaration of Ethics Committee Approval:** Çalışmanın herhangi bir etik kurul onayı veya özel bir izne ihtiyacı yoktur. | The study doesn’t need any ethics committee approval or any special permission.

**Araştırma ve Yayın Etiği Bildirgesi | The Declaration of Research and Publication Ethics:** Yazar, makalenin tüm süreçlerinde ViraVerita E-Dergi’nin bilimsel, etik ve alıntı kurallarına uyduğunu ve verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığını, karşılaşılabilecek tüm etik ihlallerde ViraVerita E-Dergi’nin ve editör kurulunun hiçbir sorumluluğunun olmadığını ve bu çalışmanın ViraVerita E-Dergi’den başka hiçbir akademik yayın ortamında değerlendirilmediğini beyan etmektedir. | The author declares that he complies with the scientific, ethical, and quotation rules of ViraVerita E-Journal in all processes of the paper and that he does not make any falsification of the data collected. In addition, he declares that ViraVerita E-Journal and its editorial board have no responsibility for any ethical violations that may be encountered, and that this study has not been evaluated or published in any academic publication environment other than ViraVerita E-Journal.

## KAYNAKÇA

- Ahmed, S. (2017). *Duyguların kültürel politikası* (S. Komut, Çev.). Sel Yayıncılık. (Özgün eser basım 2004).
- Ansell-Pearson, K. (2011). *Kusursuz nihilist: politik bir düşünür olarak Nietzsche'ye giriş* (2. Basım). (C. Soydemir, Çev.). Ayrıntı Yayınları. (Özgün eser basım 1994).
- Arendt, H. (1994). *İnsanlık durumu* (B. S. Şener, Çev.). İletişim Yayınları. (Özgün eser basım 1958).
- Badiou, A. (2011). Who is Nietzsche. *Pli*, 11, 1-11.  
<https://blogs.law.columbia.edu/nietzsche1313/files/2016/11/WholsNietzschePLI11.pdf>
- Behler, E. (2001). Yirminci yüzyılda Nietzsche. *Cogito*, 25. Yapı Kredi Yayınları, 22-52.
- Berkowitz, P. (1995). *Nietzsche: The ethics of an immoralist*. Harvard University Press.
- Blondel, E. (1991). *The body and culture* (S. Hand, Çev.). Stanford University Press. (Özgün eser basım 1987).
- Brown, W. (1995). *States of injury: power and freedom in late modernity*. Princeton University Press.
- Camus, A. (1985). *Başkaldıran insan* (T. Yücel, Çev.). Kuzey Yayınları. (Özgün eser basım 1951).
- Connolly, W. E. (1996). Suffering, justice, and the politics of becoming. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 20, 251-277. <https://doi.org/10.1007/BF00113819>
- Deleuze, G. (2010). *Nietzsche ve felsefe* (S. Canbolat, Çev.). Norgunk Yayınları. (Özgün eser basım 1962).
- Detwiler, B. (1990). *Friedrich Nietzsche and the politics of aristocratic radicalism*. The University of Chicago Press.
- Dienstag, J. F. (2001). Nietzsche's dionysian pessimism. *The American Political Science Review*, 95(4), 923-937. <https://www.jstor.org/stable/3117722>
- Ellerman, C. P. (1970). Nietzsche's madness: Tragic wisdom. *American Imago*, 27(4), 338-357. <https://www.jstor.org/stable/pdf/26302577.pdf>
- Emden, C. J. (2013). *Modern siyasal düşünce ve Friedrich Nietzsche* (G. Varım, Çev.). Türkiye İş Bankası Yayınları. (Özgün eser basım 2008).
- Foucault, M. (1999). *Bilginin arkeolojisi* (V. Urhan, Çev.). Birey Yayınları. (Özgün eser basım 1969).
- Foucault, M. (2007). *Cinselliğin tarihi* (2. Basım). (H. U. Tanrıöver, Çev.). Ayrıntı Yayınları. (Özgün eser basım 1976).
- Freud, S. (1955). Mourning and melancholia. J. Strachey & A. Freud (Ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud: Papers on metapsychology and other works* (s. 243-258 içinde). Hogarth Press.
- Girard, R. (2013). *Romantik yalan ve romansal hakikat: Edebi yapıda ben ve öteki* (2. Basım). (A. E. İldem, Çev.). Metis Yayınları. (Özgün eser basım 1977).
- Heidegger, M. (2011). Nietzsche'nin Platonculuğu tersine çevirmesi. *Cogito*, 25. Yapı Kredi Yayınları, 134-143.
- Jaspers, K. (2013). *Nietzsche nasıl felsefe yapıyordu?* (M. Batmankaya, Çev.). Alfa Yayınları. (Özgün eser basım 1936).
- Karademir, A. (2015). Foucault ve cinsellik deney(im)i kurgusu. *Kilikya Felsefe Dergisi*, 2, 86-100. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilikya/issue/31633/351486>
- Kaufmann, W. (1974). *Nietzsche: Philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton University Press.
- Lampert, L. (1993). *Nietzsche and modern times*. Yale University Press.
- Love, N. (1986). *Marx, Nietzsche and modernity*. Columbia University Press.

- Massumi, B. (2019). *Duygu politikası*. (H. Erdoğan, Çev.). Otonom Yayınları. (Özgün eser basım 2015).
- Mellamphy, N. B. (2013). Nietzsche and the engine of politics. K. Ansell-Pearson (Ed.), *Nietzsche and Political Thought* (s. 141-161) içinde. Bloomsbury.
- Meltzer, B. N. & Musolf, G. R. (2002). Resentment and ressentiment. *Social Inquiry*, 72(2), 240-255. <https://doi.org/10.1111/1475-682X.00015>.
- Michaelis, L. (2001). Politics and the art of suffering in Hölderlin and Nietzsche, *Philosophy & Social Criticism*, 27(5), 89-115. <https://doi.org/10.1177/019145370102700504>
- Nietzsche, F. (2005). *Tragedyanın doğuşu* (M. Tüzel, Çev.). İthaki Yayınları. (Özgün eser basım 1872).
- Nietzsche, F. (2008). *Böyle buyurdu Zerdüşt* (2. Baskı). (M. Tüzel, Çev.). İthaki Yayınları. (Özgün eser basım 1883).
- Nietzsche, F. (2008). *Deccal: Hristiyanlığa lanet* (2. Baskı). (O. Arouba, Çev.). İthaki Yayınları. (Özgün eser basım 1895).
- Nietzsche, F. (2010a). *Putların alacakaranlığı ya da çekiçle nasıl felsefe yapılır?* (M. Tüzel, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Özgün eser basım 1889).
- Nietzsche, F. (2010b). *Güç istenci* (N. Epçeli, Çev.). Say Yayınları. (Özgün eser basım 1901).
- Nietzsche, F. (2011). *Ecce Homo: Kişi nasıl kendisi olur* (3. Baskı). (C. Alkor, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Özgün eser basım 1908).
- Nietzsche, F. (2013). *Ahlakın soykütüğü üstüne-bir kavga yazısı* (6. Baskı). (A. İnam, Çev.). Say Yayınları. (Özgün eser basım 1887).
- Nietzsche, F. (2015a). *İyinin ve kötünün ötesinde: Bir gelecek felsefesini açış* (8. Basım). (A. İnam, Çev.). Say Yayınları. (Özgün eser basım 1886).
- Nietzsche, F. (2015b). *Tarihin yaşam için yararı ve sakıncası-zamana aykırı bakışlar 2* (M. Tüzel, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Özgün eser basım 1874).
- Nehamas, A. (1985). *Nietzsche: Life as literature*. Harvard University Press.
- Patton, P. (2013). Nietzsche, genealogy and justice. K. Ansell-Pearson (Ed.), *Nietzsche and Political Thought* (s. 7-23) içinde. Bloomsbury.
- Pippin, R. (1991). *Modernism as a philosophical problem*. Basil Blackwell.
- Richardson, J. (1999). *Nietzsche's system*. Oxford University Press.
- Scarry, E. (1985). *The body in pain: The making and unmaking of the world*. Oxford University Press.
- Schacht, R. (1983). *Nietzsche*. Routledge & Kegan Paul.
- Scheler, M. (2015). *Hınç* (A. Yılmaz, Çev.). Alfa Yayınları. (Özgün eser basım 1912).
- Shapiro, G. (2013). Kairos and chronos: Nietzsche and the time of the multitude. K. Ansell-Pearson (Ed.), *Nietzsche and Political Thought* (s. 123-141) içinde. Bloomsbury.
- Sontag, S. (2004). *Başkalarının acısına bakmak* (O. Akınhay, Çev.). Agora. (Özgün eser basım 2003).
- Stauth, G. & Turner, B. S. (2005). *Nietzsche'nin dansı: Toplumsal hayatta hınç, karşılıklık ve direniş* (M. Küçük, Çev.). Bilim ve Sanat. (Özgün eser basım 1988).
- Strauss, L. (2018). *Nietzsche: İyinin ve kötünün ötesinde-1971-72'de verilen ders* (Ö. Orhan, Çev.). Pinhan Yayınları. (Özgün eser basım 1976).
- Strong, T. (1988). *Friedrich Nietzsche and the politics of transfiguration*. University of California Press.

- Turner, B. S. (2019). Nietzsche and happiness. C. A. Payne & M. J. Roberts (Ed.), *Nietzsche and Critical Social Theory: Affirmation, Animosity, and Ambiguity* (s. 481-498) içinde. Brill.
- Ure, M. (2015). Resentment/Ressentiment. *Constellations*, 22(4), 599-613. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12098>
- Warren, M. (1985). The politics of Nietzsche's philosophy: Nihilism, culture and power. *Political Studies*, 33(3), 418-438. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1985.tb01153.x>
- Yalçınler, R. (2015). Kimlikten kim'liğe: Rizopolitik. *Mülkiye Dergisi*, 39(3), 151-188. [https://dergipark.org.tr/tr/pub/mulkiye/issue/279/1296#article\\_cite](https://dergipark.org.tr/tr/pub/mulkiye/issue/279/1296#article_cite)

<sup>i</sup> Bu makalenin fikri doğuş ve gelişim sürecindeki katkılarından dolayı sayın hocam Doç. Dr. Ruhtan Yalçınler'e; yayımlanma sürecinde ise sundukları yorum ve eleştiriler vasıtasıyla ufku genişleten saygıdeğer editör ve hakemlere teşekkür ederim.

<sup>ii</sup> Max Scheler'in 1915'te *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* ismiyle yayımladığı kitabının 2015'te Abdullah Yılmaz tarafından "Hınç" başlığıyla Türkçeye kazandırılan çevirisinin sunuşunda Orhan Koçak, Scheler'in *ressentiment* kavramının Almancada *Groll* (hınç, kin) kelimesiyle karşılanması hususunda kararsız kaldığını belirtir (2015, s. 8). Bu sebeple ileride adından söz edilecek olan Max Scheler'in kavramı Fransızca kullandığı bilinmektedir. Bunun başat sebebi, sözcüğün Almanca ve İngilizcede bağlama uygun kullanımının mümkün olmamasıdır. Scheler, Fransızca doğal anlamındaki iki dikkat çekici öge için bu biçimde kullandığını ifade eder: İlki, "başka birine karşı özel bir duygusal tepkinin tekrar tekrar yaşanmasıdır". İkincisi ise bir düşmanlık devinimi ve negatif devinimin söz konusu olmasıdır (2015, s. 20). Ayrıca Scheler, Nietzsche'nin *ressentiment*'i bir *terminus technicus* olarak kullandığını söyler. Almanca ve İngilizcede karşılaşılan benzer bir muğlaklık Türkçede de mevcuttur. Dolayısıyla bu çalışmada da Nietzsche'nin terminolojisine uygunluk arz etmesi adına, "Nietzsche ve Scheler'in kavramındaki "tıkanma" ve "engellenme" boyutunu en iyi yansıtmaya rağmen" (2015, s. 10) "hınç", doğrudan alıntılar ve kavramlar haricinde *ressentiment* yerine kullanılmayacaktır.

<sup>iii</sup> Her ne kadar *Tragedyanın Doğuşu*'nu *Ecce Homo*'da Apollon-Dionysos ayırımından mülhem "tikindirici bir Hegelcilik yayıldığı" hususunda (2011, s. 54) eleştirse de Dionysos temasının ehemmiyeti, Nietzsche'nin acı ve *ressentiment* vasıtasıyla ayaklarını yerleştirdiği felsefi zeminde geniş bir yer kaplar.

<sup>iv</sup> Bu konuda bkz. Brian Massumi, *Duygu Politikası*, çev. Hakan Erdoğan, İstanbul, Otonom Yayınları, 2019.

<sup>v</sup> Michel Foucault'nun çalışmaları genel olarak "1960'ta arkeolojik dönem, 1970'lerde soykütüksel dönem ve 1980'lerde etik dönem" olmak üzere üçe ayrılır (Karademir, 2015). Foucault'nun arkeolojik yöntemi, söylemleri kurallara uyan pratikleri dâhilinde inceler (Foucault, 1999). *Cinselliğin Tarihi* (2007) ve muhtelif eserlerinde kullandığı soykütüksel yöntem ise modern disiplinci iktidara giden epistemeleri gösterir. Son olarak etik yöntem, Foucault'nun "kendilik teknolojileri"ne baktığı, öznenin kendini normlara uydurması, modern özne (leştirme) bilgisinin analizidir. Aret Karademir'e göre, cinsellik ve tarih ilişkisi bağlamında bakıldığında, Foucault, bu üç dönem arasında fark olmadığını, hepsinin öznel deneyim kurma yolunda bir basamak olduğunu savunur ancak esasında bütün yöntemlerini birbirinin eksikliğini tamamlamak üzere işe koşmuştur (2015).

<sup>vi</sup> Burada Nietzsche'nin tarih anlayışları arasında yaptığı ayrımı zikretmek önemlidir. Anıtsal tarih yaşamı hapseder, "gelecek olana" düşmandır. Keza antikacı tarih bu anlayışı muhafaza etmek üzere hazırdır. Ancak eleştirel tarih, Nietzsche'ye göre, öncekiler gibi bir bilim kategorisinde addedilmekten ziyade yaşamı önceleyip ancak tarihten de kopmadan, "ikinci doğa"ya varmadan kavranmalıdır (Nietzsche, 2015b, s.25)

<sup>vii</sup> *Pathos*'un acıya işaret etmesi, politik olanla bağlantı kurması itibarıyla daha çok anlam kazanır: "İlkçağ Yunan felsefesinde "duygulanım", "etkilenim" ya da "tutku" anlamında kullanılan terim, günümüzde bu anlamlarının yanısıra "güçlü acıma ve keder duygusu uyandırma", "dokunaklı olma", "ıstırap" ve "acı" karşılığında da kullanılmaktadır" (Stauth & Turner, 2005, s. 321n).

<sup>viii</sup> Hölderlin de Nietzsche'nin eleştirilerine paralel biçimde acıyı başka bir (ideal) dünyaya havale etme fikrini eleştirir. Ayrıca ikisi için de insanın kendine özgü yaratım kuvvetlerini açığa çıkarabileceği yaşamsal bir öğedir acı. Hölderlin ve Nietzsche'nin acı hususunda ayrıldıkları en temel nokta ise acının politikayla ilişkisidir. Örneğin, Hölderlin acının insana vereceği kuvvetin Terör Dönemi'nde dejenere olmuş Fransız Devrimi demokratik değerlerinin geri getireceğini tasavvur ederken Nietzsche'ye göre demokrasi ve buna bağlı değerler tamamıyla köle ahlakının bir ürünüdür (Michaelis, 2001).

<sup>ix</sup> Ancak Heidegger Nietzsche'ye esasen Platonculuğu tersine çevirdiği gerekçesiyle eleştiriler yöneltmiştir (2011, s. 134-143).

<sup>x</sup> Burada *ressentiment*'in bir nevroz ve çöküş tahakkümünün hastalıklı hali olarak gösterilmesi; ancak acının kişinin yaşamı olumlama için bir araç olması arasındaki paradoks yeniden düşünülmelidir.

<sup>xi</sup> “Nihilizm, patolojik açıdan bir geçiş aşamasını temsil eder (patolojik yanı, olağanüstü genelleştirmesidir, hiçbir anlamı olmadığına dair çıkartılan sonuçtur): Yaratıcı güçlerin henüz yeterince güçlü olup olmadığı veya çöküşün hâlâ duraksamakta olup olmadığı ve henüz çare yollarını bulup bulamadığı.” (Nietzsche, 2010b, s. 33).

<sup>xii</sup> Çevirmen, Nietzsche’nin “Almanların beğeni hastalığı aşırılığına karşı, tam şu anda kararlı biçimde kan ve demir kullanılmalı: “Büyük politika” (s. 182) sözlerindeki “kan ve demir” in Bismarck tarafından “Prusya’nın politik sorunlarının çözümü için kullanılan deyim” olduğunu belirtiyor.

<sup>xiii</sup> Ancak burada yanlış anlaşılmaya mahal vermemek adına Badiou’nun Nietzsche’ye felsefi fiil (*philosophical act*) işleyen bir anti-filozof payesi biçtiğini belirtmek gerekir.

<sup>xiv</sup> Nietzsche’nin “çoğulcu” bir düşünür olarak yorumlanması, “güç istencinin” Hannah Arendt’in *vita activa* kavramıyla alakasını sorgulatmaktadır. Zira Arendt’de de “çoğulluk insani eylemin koşuludur” (1994, s. 19).