

POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 11/ Sayı 2 / Aralık 2022

ISSN: 2147-1622

Herakleitos'a Yönelik İki Perspektif: Hegel ve Nietzsche

Erkin Şen

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi

erkinsen46@gmail.com

ORCID: 000-0001-5565-7518

Öz

Herakleitos, ne İyonyalılar gibi Varlığın içerisine oluşu dahil etmeye ne de Elealılar gibi oluşu Varlığın konusu olmaktan çıkarmaya çalışmıştır; onun felsefi stratejisi, bizzat oluşu yegâne Varlık olarak ortaya koymak, Varlık-oluş probleminde üçüncü ve yeni bir aks yaratmaktır. Herakleitos'un kategorileştirilmeye direnen ve kanondaki yeri muğlak olan düşüncesinin, Hegel gibi bütün felsefe tarihi kanonunu sahiplenen ya da Nietzsche gibi kendisinden öncekini yıkarak kendi kanonunu yaratmak isteyen iki farklı filozof tarafından nasıl ele alındığını serimlemek bu makaledeki esas amacımı oluşturacaktır. Bu doğrultuda da Herakleitos'taki oluş kavramının mahiyeti tartışmaya açılacak ve bu oluşun, Hegelci her şeyi ve her anı kapsama iddiasında olan, ereğini evrensellikte bulan bir tarihi mi imlediği; yoksa, Nietzsche'nin iddiasındaki gibi, gücünü olumsuzlukta ve amaçsızlıkta bulan ahlak dışı ve estetik bir fenomen olarak zaman mı olduğu karşılaştırılarak, Nietzsche'nin varoluşsal açıdan kapsayıcı yorumunun, Hegel'in spekülatif yorumuna üstünlüğü gösterilmeye çalışılacak ve bu karşılaştırma yapılırken Hegel ve Nietzsche arasındaki ayrılıkların çağdaş tartışmalara nasıl bir kapı araladığı gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar sözcükler: Herakleitos, Hegel, Nietzsche, Varlık, oluş, tarih

Posseible: Felsefe Dergisi, 2022, 11(2), 237-255.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7493736>

Kategori: Araştırma Makalesi / Gönderildiği Tarih: 23.07.2022

Kabul Edildiği Tarih: 28.10.2022 / Yayınlandığı Tarih: 31.12.2022

POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 11 / Issue 2 / December 2022

ISSN: 2147-1622

Two Perspectives on Heraclitus: Hegel and Nietzsche

Erkin Şen

Mimar Sinan Fine Arts University

erkinsen46@gmail.com

ORCID: 000-0001-5565-7518

Abstract

Unlike the Ionians, Heraclitus did not try to include becoming in Being, nor did he try to remove becoming from being the subject of Being, like the Eleans; his philosophical strategy is to present becoming itself as the only Being, to create a third and new line in the problem of Being and becoming. My primary purpose in this article will be to present how Heraclitus's thought, which resists categorization and has an ambiguous place in the canon, was handled by two different philosophers who, like Hegel, embraced the entire canon of the history of philosophy, or, like Nietzsche, who wanted to create his canon by destroying the previous one. In this direction, I will discuss the nature of the concept of becoming in Heraclitus and whether this becoming implies a Hegelian history that claims to cover everything and every moment and finds its goal in universality; or, as Nietzsche argues, it will be tried to show the superiority of Nietzsche's existentially inclusive interpretation over Hegel's speculative interpretation by comparing whether the time is an immoral and aesthetic phenomenon that finds its strength in contingency and aimlessness and while making this comparison, it will be tried to show how the differences between Hegel and Nietzsche open a door to contemporary discussions.

Keywords: Heraclitus, Hegel, Nietzsche, Being, becoming, history.

Posseible: Journal of Philosophy, 2022, 11(2), 237-255.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7493736>

Category: Research Article / Date Submitted: 23.07.2022

Date Accepted: 28.10.2022 / Date Published: 31.12.2022

Herakleitos'a Yönelik İki Perspektif: Hegel ve Nietzsche

Erkin Şen

Giriş

“Doğa saklanmayı sever.”
Herakleitos

Felsefe tarihinin en çok tanınan ve aynı zamanda yanlış ya da güç anlaşılmış filozoflarından biri olan, bu nedenle de “karanlık filozof”¹ gibi sıfatlarla anılan Herakleitos’un, standart ve salt kronolojik bir felsefe tarihçiliği şemasıyla anlaşılacak kadar zengin içerikli bir düşüncesi vardır. Herakleitos’a yönelik bu tip bir yaklaşımın en yaygın örneklerinden biri, Herakleitos’un *logos* kavramının doğaya içkin ilahi bir yasa olarak gösterilmesi ve bu yasaya kulak verilmesi suretiyle ahlaki bir yaşamı haiz olunabileceğinin ifade edilerek, Herakleitos’un dinsel bir bağlamda peygamberleştirilmesidir (Bkz. Adam 2019, 234-235). Bu iddianın pratik alandaki temellendirilmesi ise sıklıkla Herakleitos’un münzeviliği üzerinden gerçekleştirilir. Öte yandan bu standart felsefe tarihinin, en önemli alanlarından biri, araştırma konusunu mutlağın veya Varlığın bizâtihi kendisi olarak belirlemiş olan metafizik veya ontolojidir. Bu nedenle de şeylerin sürekli hareket halinde olduğu deneyim dünyasında, aslen neyin var olduğu, değişimin arkasında değişmeyen bir ilk nedenin olup olmadığının soruşturulması, yani ontoloji, pre-Sokratik felsefenin uzun bir süre başat meselesi olmuştur. Bu soruna yönelik Elea okulu, Pythagoras-

¹ Karanlık filozof sıfatı Herakleitos’u anlatan birçok metinde Herakleitos için kullanılmaktadır (Bkz. Arslan 2017, 184).

Pythagorasçılık ve İyonya² okulu olarak sınıflandırabileceğimiz çeşitli ekollerden farklı çözümler öne sürülmüştür. Standart bir okumaya göre, bu şemada, Herakleitos, *arkhe*'yi veya tözü ateş olarak görmesi ve Varlığı maddesel bir unsurdan hareketle açıklamış olması nedeniyle İyonyalıların içerisinde yer almaktadır. Ancak Herakleitos'un üslubu ve düşüncesini işaret etme tarzı düşünülmesi takdirde, ateşin doğrudan fiziki bir varoluşa mı gönderme yaptığı, yoksa oluşun sembolik bir ifadesi mi olduğu tartışmaya açıktır. Ayrıca Herakleitos'un tözünün fiziksel bir form olduğunu kabul etsek bile, ateşin, diğer İyonyalı filozofların tözlerindeki gibi (su, hava, apeiron) bir Varlık olmaktan çok, bizâtihi oluşun, hareketin kendisi olduğu görülmektedir. Zira Thales Varlığa su, Anaksimenes ise hava derken suyu ve havayı mutlaklaştırıp bütün değişimi suyun veya havanın bir bileşkesinden bir diğer bileşkesine geçiş olarak ortaya koyarken; Herakleitos, ne İyonyalılar gibi Varlığın içerisine oluşu dahil etmeye, ne de Elealılar gibi oluşu Varlığın konusu olmaktan çıkarmaya çalışmıştır; onun felsefi stratejisi bizâtihi oluşu yegâne Varlık olarak ortaya koymak, Varlık-oluş probleminde üçüncü ve yeni bir aks yaratmaktır. Herakleitos'un kategorileştirmeye direnen ve kanondaki yeri muğlak olan düşüncesinin, Hegel gibi bütün felsefe tarihi kanonunu sahiplenen ya da Nietzsche gibi kendisinden öncekini yıkarak kendi kanonunu yaratmak isteyen iki farklı filozof tarafından nasıl ele alındığını serimlemek bu makaledeki esas amacımı oluşturacaktır. Bu doğrultuda da Herakleitos'taki oluşun mahiyeti tartışmaya açılacak ve bu oluşun, Hegelci her şeyi ve her anı kapsama iddiasında olan, ereğini evrensellikte bulan bir tarihi mi imlediği; yoksa, Nietzsche'nin iddiasındaki gibi, gücünü olumsuzlukta ve amaçsızlıkta bulan ahlak dışı ve estetik bir fenomen olarak zaman mı olduğu karşılaştırılarak, Nietzsche'nin varoluşsal açıdan kapsayıcı yorumunun, Hegel'in yorumuna üstünlüğü gösterilmeye çalışılacak. Ve bu iki karşıt yorum serimlenirken Herakleitos'un felsefesinin ve sorunların nasıl çeşitli veçhelerle çağdaş tartışmalara da yansıdığına işaret edilerek Herakleitos'un problemlerinin güncelliğine dikkat çekilmeye çalışılacaktır.

Bu makalenin spesifik konusunu teşkil edecek meseleye, yani Hegel ve Nietzsche'nin Herakleitos'u nasıl ele aldıkları, ona hangi perspektiften baktıkları meselesine girmeden önce ise bu meselenin zorluklarına dair birkaç şey söylemek kanaatimce verimli olacaktır. Öncelikle bu yazıdaki amacım doğrudan Herakleitos'un felsefesine odaklanmaktan ziyade Hegel ve Nietzsche'nin Herakleitos'a kendi felsefelerinde nasıl bir konum verdiklerini, bu bağlamda onunla nasıl ilişkilendiklerini ve bu iki perspektifin benzerlikleri ile farklılıklarını açığa çıkarmak; yani onların yorumlarına odaklanmak ve ardından da bu yorumların hangi yönleri saptığını göstermeye çalışmak olacaktır. Burada elbette Herakleitos'un felsefesine objektif bir şekilde yaklaşmanın mümkün olamayacağı, gerek Herakleitos'un eserinden elimize çok az sayıda fragman kalmış olması, gerekse de Herakleitos'un kendi düşünce ve diline içkin bir zorluk olması; yani kapalı ve başta çelişkili gibi görünen kısa cümlelerle konuşuyor olması bakımından söylenebilir. Ancak yine de Hegel ve Nietzsche gibi

² Hem Milet'i hem de Efes'i içeren ve bir bölge olan İyonya'nın kullanılmasının nedeni Hegel'in yapmış olduğu ayırmada Miletli filozofları (Thales, Anaksimandros, Anaksimenes) kastederek onlara İyonyalılar demiş olmasından dolayı terminolojik bir karmaşıklık ortaya çıkmasını engellemektir. Yani İyonyalılar derken aslında kastedilen Miletli Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'tir.

felsefe tarihinin iki büyük filozofunun standart bir felsefe tarihi okuması yapmaktan çok, Herakleitos'u kendi perspektiflerinden ele aldıkları, hatta Herakleitos'u kendi felsefelerinin öncüsü ve habercisi olarak sunmaya çalışmak suretiyle onu kendi felsefelerinin bir parçasıymış gibi gösterdikleri, dolayısıyla da manipülatif bir okuma gerçekleştirdiklerini ifade etmek mümkündür. Fakat bu tip bir okumanın kendisinin zorunlu olarak olumsuz olduğu sonucu çıkmamakla birlikte aksine aslında her okumanın bir yorumlama, hatta metnin kendisini tahrif etme etkinliği olduğu; Althusser'in meşhur ifadesiyle: "masum okumanın olamayacağı" (Althusser 1995, 30) söylenebilir. Hem Hegel'in hem de Nietzsche'nin Herakleitos'u manipüle edebilmeleri onların zayıflıklarından değil, tam tersine güçlerinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu tarz bir tahrif veya bozma edimi en nihayetinde bozulan düşüncenin sınırlarını tartışmaya açacağından ve de eskinin yerine ya da yanına yeni bir anlayış getireceğinden salt olumsuzlayıcı bir tepkiden ziyade olumlu bir veçhe taşıyor olacaktır. Zira Herakleitos'u anlamaya yönelik başta ifade edilen biri dışsal, diğeri ise onun düşüncesine içkin olan iki zorluğun -özellikle de ikincisi bakımından- aşılması ya da en azından bunların aşılmasına yönelik bir iddianın öne sürülmesi, ancak yine Herakleitos'un düşünsel gücüne denk bir güce sahip iki filozofun yorumuyla mümkündür.

Hegel İçin Felsefi Bir Öncül Olarak Herakleitos

Yukarıdaki ifadeye, yani söz konusu iki filozofun da Herakleitos'u kendi felsefelerinin kendilerinden önceki bir müjdecisi olarak göstermek istemelerine geri dönecek olursak; Hegel bunu kendi adına *Felsefe Tarihi Dersleri*'nde dolaysız bir şekilde şöyle ifade etmektedir: "Kara burada görünüyor; Herakleitos'un hiçbir önermesi yoktur ki *Mantık*'imde benimsemiş olmayayım" (Hegel 2018, 256). Hegel gibi kendisinden önceki düşüncelerin tamamını yarım kalmış sistemler veya eksik düşünceler olarak gören ve düşüncenin bu eksikliğinin ancak kendi tarihinin yani modernitenin bağlamından hareketle, kendi felsefi sistemiyle birlikte tamamlanabileceği kadar spekülasyon bir iddiada bulunan bir filozofun; başka bir filozofun, özellikle de kendisinden yaklaşık 2300 yıl önce yaşamış bir filozofun bütün önermelerini benimsiyor oluşu ne demektir? Bu soruyu cevaplayabilmek için öncelikle Hegel açısından Herakleitos'un felsefe tarihindeki önemini ve farkını ortaya koymak gerekir. Hegel, Herakleitos'a kadarki Yunan düşüncesini iki ana başlık altında toplar: Bunlardan ilki mutlağı düşünce olarak anlamayan İyonyalılar ve Pythagorasçılarken, ikincisi mutlağı düşünce olarak anlayan Elea diyalektiğidir (2018, 255). Hegel açısından mutlağı düşünce olarak değil de su, hava ya da sayı gibi belirli bir nesne olarak anlayan İyonyalılar ve Pythagorasçılar Varlığı geçici, ilişkisel ve sonlu olan tikellerle değil de onların arkasındaki bir birlik veya töz kavramıyla açıklama girişiminde bulunarak felsefenin başlangıcını temsil etmişlerdir. Ancak, Hegel'e göre, özellikle İyonya ekolü "doğayı yalın bir duyusal öz içinde kavramak üzere bir soyutlama oluşturmuştur" (2018, 175). Varlığı duyusalılığın sınırlılığından ve değişimi de Varlıktan hareketle açıklamaya çalışarak oluşun hesabını verememişler, dolayısıyla da Varlık üzerine sahil bir düşüncüyü tamamlayamamışlardır. Yine de Hegel, Pythagorasçıları İyonya ekolü ile tam anlamıyla aynı hatta yerleştirmez. Zira Pythagorasçılar sayıların töz olduğunu söyleyerek Varlığı salt duyusal bir unsurla özdeşleştirmezler. Öte yandan Pythagorasçılarda bu salt duyusal olmayan tözler,

Hegel'in perspektifine göre, henüz düşünce de değildir. Çünkü her ne kadar sayılar, sonlu ve geçici duyusal olanlarla ebedî ve değişmez olmaları bakımından ayrılrsa da çokluğa sahip olmaları bakımından mutlak düşünmeden de ayrılırlar: Bu bağlamda onlar, realist felsefeden düşünsel felsefeye geçişin bir momentidir (2018, 194-195).

Peki Varlığı belirli ve edimsel bir nesneden yola çıkarak kuran İyonyalılara dönecek olursak, onlar nasıl olur da doğayı soyut ve yalın bir öz olarak kavrarlar? Burada karşımıza Hegel'in duyusal bilince yönelik sofistike eleştirisi çıkar (Bkz. Hegel 1986, 74-83). Hegel duyusal bilince göre şeylerin yalnızca şimdi ve burada oldukları takdirde bilinebileceğini, "şimdi"nin kendisinin zamanın bir anı, "burada"nın kendisinin de mekânın bir parçası olmak bakımından somut tekillik olduğunu belirtir. Ancak, Hegel'e göre duyusal bilincin yanlışlığı onun şeyleri dolaysız bir şekilde kavraması ve burada ve şimdiyi bütünlüklerinden, yani mekân ve zamandan soyutluyor olmasıdır. Duyusal kesinlik açısından Ben ile nesne arasında keskin bir karşıtlık söz konusudur; burada Ben, nesnenin dolaysız zenginliği içerisindeki pasif bir duyumsayıcı konumuna yerleştirilmiştir ve bütün hakikati duyusal çokluk olarak görmektedir. Ancak, Hegel'e göre, bu duyusal çokluk somut bir gerçekliğin aksine soyut bir şemadır. Zira zamansal ya da mekânsal olarak art arda gelen tekillikler Mutlağın birer parçalarından başka bir şey değildir. Bu doğrultuda, Hegel açısından, İyonya ekolü Varlığı yalnızca ampirik olandan hareketle kurması sebebiyle Beni veya bilinci, bilmenin bir unsuru olarak görmeyerek tekil bir nesneyi "kendisi için nesne" olarak duyumsamış, töze maddesel bir form vermiştir. Ancak duyusal bilinçte, Ben bilme sürecinin aktif bir kurucusu olmasa da yine de bilenin kendisidir. Dolayısıyla duyusal kesinliğin içerisinde bir kendisi için nesnenin, bir de pasif Benin varlığı söz konusudur. Fakat, Heidegger'in de güçlü bir şekilde ifade etmiş olduğu üzere, hakikatini deneyimde bulan duyu kesinliği, yalnızca şimdiye ve buradakine işaret ederken şimdiyi her bir an olarak kavrar, ancak şimdinin her bir an olarak kalması, şimdinin varolamamasını, daha doğrusu kendi kendisini aşmasını koşullar; dolaysız olan şimdi ve şimdideki bu nesne, her bir anın geçmesiyle olumsuzlanarak evrensel olan tarafından içerilerek dolayımlanır (Heidegger 2020, 88-89). Bu bağlamda, Hegel'e göre, İyonyalılar hakikati tam olarak deneyimde bulmasalar da, aslen edimsel olanın düşünce olduğunu ıskalamış ve bütünü ancak Varlığın sonlu bir parçasının soyutlanması olarak görmüşlerdir.

Hegel'in Elea diyalektiği, yani Parmenides ve Zenon ile girmiş olduğu hesaplaşma çok daha komplekstir. Elea diyalektiğinde, duyusal bilincin nesnenin lehine kaydıracağı özne-nesne ilişkisi, öznenin lehine tersine çevrilir. Bu eksende Hegel Elealıların, İyonyalılarının aksine; ampirik dünyayı bir görünüşler, dolayısıyla da aldanişlar dünyası olarak görüp yalnızca saf Varlığın gerçek olduğunu düşündüklerini vurgular (Hegel 2018, 255). O nedenle burada Elealı düşünürler açısından Varlıktan hareketle değişimi açıklamak gibi bir düşünsel çelişki sorunu kalmamaktadır: Zira onlara göre düşünülebilen tek şeyin Varlık olması ve değişimin veya oluşun Varlık olmayanı da zorunlu olarak imlemesi bakımından değişim düşünülebilir bir şey olmaktan çıkmaktadır. Hegel tüm sonlu ilişkileri ve hareketi yadsıyan, temaşacı öznenin hareketle Varlığı veya Biri açıklamaya çalışan bu tip bir düşüncenin en nihayetinde soyut özdeşlik dışında bir yere varamayacağını belirtir (2018, 255). Peki bu ne demektir? Hegel'in öznel diyalektik olarak adlandırdığı Elea diyalektiği Varlık

kavramını soyutlamakta, onu diğer var olanlarla ilişkisi içerisinde; yani kendi hareketi ve çok-yanlılığı içerisinde değil de, diğer var olanları ve hareketi mutlak bir biçimde olumsuzlamak pahasına ilişkisel olmayan bir kendinde şey olarak Varlığı düşünmektedir. Yani Parmenidesçi bilindik “Varlık vardır” önermesi “A, A’dır” önermesi olup nesnellığe dair bir şey söylememektedir: Yani bu önerme A’nın A-olmayanla ilişkisinin diyalektik özünü açığa çıkaran hiçbir şey sunmadığı için soyut özdeşliktir. Bu soyutlama faaliyeti ise Hegelci terminolojide anlama yetisinin etkinliğidir ve açıktır ki, Hegel açısından özü soyutlama ve olumsuzlama olan anlama yetisi, hareketi ve çok-yanlılığı anlamaya muktedir olmayan analitik bir yeti olması nedeniyle Kavram veya İdea açısından eksik bir momenttir. Anlama yetisi analitik bir yetidir çünkü olumsuzladığı şey bütündür: Anlama yetisinin tek yönlülüğü içerisinde düşünüldüğünde olumsuzlama bütünü bir bölme veya parçalama işlemi olup parçanın kendisini durağan bir biçime hapseder, anlama yetisinde şeylerin birbirlerine karşıtlıkları daha üst bir birlikte aşılacak ve ayrımlar mutlaklaştırılır (Beiser 2019, 216). Oysa zaten esas mesele, Hegel açısından, bölünemez olan ve ayrımlarını kendi içerisinde taşıyan birliğin hareketinin kavranmasıdır. Her ne kadar Elealılar, İyonya düşüncesi gibi ampirik olanın sınırlılığına ve tekilliğine mahkûm olmamışlarsa da, bütünlüğün kendisini inşa edebilmek için tekilliği, yani bütünün içindeki ayrımları, en azından, düşüncenin konusu olmaktan çıkarmışlardır. Tam da burada anlama yetisinin içerisine düştüğü kriz, düşüncenin gark olduğu soyut ve olumsuz öznellik nasıl aşılacaktır? Oluş düşünce için nasıl mümkün olacaktır?

Hegel diyalektiğin üç-yanlı olduğunu söyleyerek bu sorunun da cevabını içerecek şöyle bir kavramsal ayrıma gider: “(a) Dışsal diyalektik: şeyin ruhuna erişmeksizin tekrar tekrar işe koyulan akıl yürütme; (b) nesnenin içkin diyalektiği: ama öznenin teması içerisine düşmektedir; (c) ilke olarak diyalektiğin kendisini alan Herakleitos’un nesnellığı” (Hegel 2018, 255). Hegel’e göre dışsal diyalektik olarak eleştirilen İyonyalıların ve nesnenin içkin diyalektiği olarak düşüncenin kendilerinde bir krize girdiği Elealılarının ardından düşünce kendisinin daha üst bir formunu Herakleitos’ta nesnellik adı altında bulacaktır. İşte tam da burada, Hegel açısından, felsefenin karasının neden Herakleitos’ta görüldüğü açığa çıkar. Herakleitos ne su gibi edimsel ve belli bir varlıktan sonsuz Kavramı çıkarmaya çalışmış (2018, 262); ne de hareketi ve çok-yanlılığı, yani nesnellığı düşünmeye muktedir olmadığı için kendi öznelliğinin sınırlarına kapanan soyut özdeşlikte kalmıştır: Onun düşüncesi, “ilk dolaysız düşünce olarak Varlıktan ikinciye, Oluş kategorisine ilerleyiştir. İçinde karşıtların birliği söz konusu olduğundan, bu ilk somuttur, Mutlaktır” (2018, 255). Dolayısıyla, Hegel’in perspektifinden, anlama yetisinin bahsi geçen sorunları ilk defa Herakleitos’ta aşılarak hareketin veya Oluşun çok-yanlılığı bütünün somutluğu içerisinde akıl aracılığıyla kavranır; ki burada açığa çıkan şey değişimin ilkeleştirilmesi bakımından aynı zamanda Hegelci anlamda Kavram veya İdea’dır da. Peki, Hegel’e göre Herakleitos’ta değişim nasıl evrensel bir ilke olarak kavramsallaştırılmaktadır? Anlama yetisinin sınırları içerisinde yalnızca Varlığı hakikat olarak gören Parmenides ve Zenon’un ardından Herakleitos hakikatin veya Hegelci bir terminolojiyle Mutlağın varlık ile var olmayanın birliği olduğunu söylemiş ve ilk defa Varlık ve var olmayanın felsefe tarihindeki soyut kategorik karşıtlığını aşarak düşüncüyü kendi somutluğu içerisinde yakalama girişiminde bulunmuştur. Varlık ve var olmayanın anlama yetisi açısından kavranabilmesinin en önemli nedeni

yukarıda da ifade edildiği üzere onların durağanlığıdır; dolayısıyla Herakleitos'un anlama yetisinin eksikliklerini içererek aşan [Aufhebung] akıl aracılığıyla hareketi kavraması, Hegel'in işaret ettiği: "İdea'nın tarihi Herakleitos'a dayanmaktadır" (2018, 258) cümlesinin bağlamını; Varlıktan Oluşa geçişi ifade etmektedir. Herakleitos şöyle söyler: "Her şey oluşur, akar, hiçbir şey varlık kazanmaz; ama yalnızca tek bir şey kalır ve bütün öteki nesnelere şekil değişmeleri aracılığıyla ondan oluşur" (Aristoteles 1997, 298B 30-32). Bu hakikatin veya evrensel ilkenin Oluş olduğu anlamına gelmesi bakımından anlama yetisinin soyut özdeşliğinin, yani A, A'dır önermesinin yerini, akılda A'nın A-olmayanla ilişkisine, bir dolayım ilişkisine bırakması demektir: Oluşun veya hareketin kavranması ise varlık ile var olmayanın ilişkisinin kavranmasıdır. Hegel varlık ile var olmayan arasındaki bu ilişkiyi şöyle ifade eder: "Anlama yetisi bu ikisini yalıtılmışlık içinde hakikate ve değere sahip gibi kavrar; öte yandan, akıl ise birini diğerinde tanır ve birinde 'başka'sının içerildiğini görür" (Hegel 2018, 260). Demek ki akıl tarafından kavranan hareket soyut bir durağanlık değil, somut bir ilişkisellik. Bu ilişkisellik Herakleitos'ta karşıtların birliği olarak birden fazla fragmanda karşımıza çıkar. Hegel'in bunu göstermek için kullandığı fragmanlardan birisi ise Aristoteles'in Herakleitos'tan aktardığı şu cümledir: "Tam bütün ile tam-olmayı, örtüşenle çelişeni, uyumluyla uyumsuzu bir araya getirin; tüm bunlardan *bir* gelmektedir, *birden* de her şey" (2018, 260). Burada Hegel, Herakleitos'un Oluşa ifade etmek istediği birbirleriyle ilişkisizmiş gibi görünen tikel şeylerin, yani farkların aslında bir bütünün, özdeşliğin ayrımları olduğunu belirtmektedir: Dolayısıyla uyum için farklılığa ve bir farklılığın kendisinden hareketle anlaşılabilmesi için başkasının varlığına ihtiyaç vardır. Bu bağlamda Hegel anlama yetisi tarafından her türlü ilişkisellikten soyutlanmış özneliği nesneliliğin zeminine çekerek kendi somutluğunda şöyle açıklar: "Öznellik öyleyse anlamı olmayacak bir kağıt parçası değil, nesneliliğin 'başka'sıdır; her biri de kendi 'başka'sı olarak 'başka'sının 'başka'sı olduğundan burada onların özdeşliğini buluruz" (2018, 261). Bu özneliliğin salt bir bağımsız kendinelik olmadığı, bir şeyin kendisine has bir ayrımının, yani özneliliğinin olabilmesi için onun kendi özneliliğini diğerleri ile ilişkisinde açığa çıkarabileceği bir nesneliliği zorunlu kıldığı anlamına gelir: Dolayısıyla da diyalektik açıdan öznelilik ve nesnelilik iki ayrı kategori ya da töz değil, bir ve özdeştir.

Herakleitos evrensel bir ilke olarak belirlediği Oluşa fiziksel bir ilkenin de karşılık geldiğini düşünür; ki bu form ateştir. Hegel, ateşin Herakleitos için salt süreci; yani zamanı ifade ettiğini belirtir: "Ateş fiziksel zamandır, mutlak dinginsizlik, varoluşun mutlak çözülüşü, 'başka'nın ama aynı zamanda kendisinin de yok olmasıdır" (Hegel 2018, 263). Hegel diyalektikten anladığı şeyin ilk yetkin formunu tam da burada, Herakleitos'ta bulur: Bütün tekilliklerin, farklılıkların veya başka bir tarzda söylersek sonlu ve ilişkisel olanların anlama yetisinin ayrık ve sabit sınırlarına tabi olmaksızın kendilerinden daha büyük bir bütünlüğün, Bir'in veya özdeşliğin parçaları olarak ifade edilmesi. Peki nedir bu Bir? Hegel bunun değişen her şeyin onda (Bir'de) çözülmek suretiyle aşıldığı, bütün değişimin kendisine dayandığı evrensel bir Kavram olduğunu, ancak karşıtlık içerisindeki bir evrensel birlik Kavramı olduğunu ve Herakleitos tarafından bu Kavramın Yazgı ya da zorunluluk olarak belirlendiğini söyler (Hegel 2018, 267-268). Fakat bu tekil varoluşları belirleyen zorunluluğun, yani Yazgının bir karşıtı "bütünün Varlığına yayılan mutlak logos"u (2018, 268) vardır.

Demek ki burada söz konusu olan iki tip belirlenim vardır: Bireysel ve evrensel. Peki bu iki tip belirlenim nasıl uygun bir biçimde birbirleriyle ilişkilendirilebilir? Herakleitosçu diyalektiğin veya başka bir formda söylersek aklın, Hegel'e göre, anlama yetisinin çelişkilerini ortaya koymasına ve onları nasıl aştığına yukarıda değinmiştik. Hegel; Herakleitos için anlama yetisi hakikati kavramak açısından ne kadar yetersizse, duyuşal bilincin de o kadar yetersiz olduğunu gösterir. Duyuşal bilinç yalnızca burada ve şimdide dolaysız olanı deneyimleyebildiği ölçüde hakikatten, yalnızca onların hakikat olduğundan bahseder. Bu bağlamda Hegelci akıl, ampirik olanın, yani bireysel dolaysız varoluşunu her momentin kendisinden öncekini olumsuzlaması sayesinde içererek aşarken; anlama yetisinin devinimsiz ve ayrımsız Mutlağın ise hareket halindeki bireysel evrenseli görüp dolayım sayesinde evrensel olana, Mutlağa varmak suretiyle aşar. Bu nedenle Herakleitos'un düşünsel menzili ne duyuşal olanın verili sınırlılığına ne de soyut olanın dinginliğine tabi olacak kadar kısadır: Hegel'in perspektifinden Herakleios'un en derin ve değerli yanlarından birisi tam da budur: Hakikatin anlama yetisi ve duyumsamanın ötesine geçen ilişkişel ve kendi hareketini içinde taşıyan bir bütünlük olduğunu görmek. Zira Hegel şöyle söyler: "Bütün ile bağıntı içinde olmadığımız zaman sadece rüya görürüz" (2018, 269). Bu bütünlüğe ancak akılla evrensel olanın kavranması aracılığıyla ulaşılabilir; ki bu akıl Hegel'e göre, Herakleitos'un *logos* dediği şeyden başka bir şey değildir: "Hakikatin yargıcı akıldır (*logos*), o keyfi olmayıp tek tanrısal ve evrensel yargıdır" (2018, 268).

Nietzsche'de Yaşamın Sahih Yorumcusu Olarak Herakleitos

Herakleitos'un felsefe tarihinde eşsiz bir yere sahip olduğuna katılan bir diğer filozof ise Nietzsche'dir; ancak Nietzsche'nin gerekçeleri, Hegel'in gerekçeleriyle tamamen paralel değildir. Herakleitos'ta Nietzsche'nin dikkatini cezbeden şey öncelikle onun tarzıdır. Herakleitos, Nietzsche'nin vurgulamış olduğu filozof tipinin; çileci idealleri çileci olmayan amaçlar uğruna dönüştüren bir bilgenin örneğidir. Nietzsche Platon öncesi filozoflar için belli bir tipolojiye mensup üç filozoftan bahseder: "Bu üç tipi saf paradigmlar olarak görmeliyiz. Pythagoras, Herakleitos ve Sokrates: din reformcusu bilge, yalnızlığı keşfeden ve hakikatten gurur duyan bilge, sonsuza kadar her yerde araştıran biri gibi olan bilge. Diğer bütün filozoflar, yaşamın temsilcileri olarak ne bu kadar saf ne de bu kadar özgündürler" (Nietzsche 2019, 189). Bu üç filozofun gerek yaşam biçimleri gerekse de felsefeleri ilk bakışta birbirlerinden farklı ve birbirlerine zıt gözükabilir. Fakat bütün bu farklılıkları bünyesinde barındıran bu üç tipi ortaklaştıran, onları Nietzsche'nin gözünde bilge yapan iki şey olduğu savunulabilir: Bunlardan ilki bu filozofların bilgi ile yaşam arasında kategorik bir ayırım ya da kopukluk görmemeleri, yani yaşam ile bilgi arasında yaşamın aleyhine işleyen araçsal bir ilişki kurmamalarıdır; ikincisi ise, her birinin kendine has bir birlik kavramı yaratmış olmasıdır. Bu bağlamdan hareketle anlaşılacağı üzere bu filozoflar kendi birlik kavramlarını yaratmakla kalmamış, aynı zamanda o kavramları yaşamışlar ya da o kavramlarla yaşamışlardır.

Peki Nietzsche'ye göre Herakleitos'un birliği nedir? O, "doğa süreçlerinin birliğine ve sonsuz düzenine inanç" (Nietzsche 2019, 188) olarak ifade edilir Nietzsche tarafından; Herakleitos'un insanlardan kaçmasının, onun münzeviliğinin sebebi de

kesinlikle dinsel bir çilecilik değil, insanların bu birliği kavramamalarıdır. Ancak Herakleitos'taki bu birlik Nietzsche'ye göre; Hegel'in aksine, akılla değil sezgi ile kavranmaktadır: "Onda mantıklı bilmenin gururu yoktur, hakikati sezgiyle kavrayışın gururu vardır daha çok" (2019, 186). Peki bu ayrım bize ne söylemektedir? Hegel'in akılla bilmek istediği şey özne-nesne, varlık-düşünce, bir-çok özdeşliğindeki Kavramın zorunluluğu ve evrenselliğidir; bu bir mutlak bilmedir. Oysa Nietzsche için tipolojiler ve perspektifler vardır: Tekilliklerinde, eşsiz düzlemlerinde güçlü ve etkin bir yaşam üreten perspektifler ya da kendi farklarını ortaya koyamamış, tek eylemleri var olana yönelmiş salt bir olumsuzlama ediminden ibaret olan güçsüz ve edilgen bir yaşamı taşıyan tipolojiler. Dolayısıyla Nietzsche için Herakleitos soyut ve rasyonel bir evrenselliğin kâşifinden çok, yeni bir tarzın, yaşamla kurduğu ilişki güçlü olan bir tipin yaratıcısıdır. Hegel'in gözünde Herakleitos, mutlağı kendi hareketi içinde kavranması, yani hakikate yaklaşan bir moment olmak bakımından önemli iken; Nietzsche için, Hegel'in tam aksine, yaşamı onu ezen ağırlıktan kurtararak "hafifleştirmesi"; yani yaşamı, ereksellik ve erekselliğin beraberinde getirdiği gerçekleştirilmesi gereken potansiyeller olarak özlere, ödevlere ve ahlak yerine, yaşamı estetik bir fenomen olarak görmeye açılan güçlü bir perspektifin yaratıcısı olması bakımından önemlidir. Tam da bu bağlamda Nietzsche'nin Hegel ve standart kabul edilebilecek bir felsefe tarihi ile yolları ayrılır: Zira Nietzsche, onların aksine, Herakleitos'u Parmenides ile karşıtlığı üzerinden değil de Anaksimandros ile olan karşıtlığı üzerinden yorumlamayı tercih eder. Anaksimandros: "Oluş adaletsizlik ve kefaretinin bozulma ile ödemesidir" (2019, 193) demek suretiyle var olanların varlığa gelmelerinin ahlaki bir bozulma olduğunu ve bu bozulmanın kefaretinin de yok oluşla ödendiğini ifade eder. Anaksimandros bütün oluş sürecini değişmez ve saf bir ebedi varlıktan günahkârlığı yüzünden kopmuş ve cezalandırılması gereken bir adaletsizlik olarak görür (Nietzsche 2015, 59). Dolayısıyla Anaksimandros'un ebedi ve masum olan varlık ile günahkâr ve bozulan dünya arasında bir ayrıma giderek düalist bir anlayış ortaya koyduğu söylenebilir. Oysa Nietzsche'ye göre Herakleitos'un büyük felsefi sıçrayışı bu düalizmin aşılması masumiyetin varlıktan oluşa taşınması: Theodise'nin (ilahi adalet) ciddiyetinin yerine kozmodise'nin (kozmetik adalet) olumlanması ve hafifliğinin getirilmesidir (Bkz. Deleuze 2016, 41). Aslına bakılacak olursa theodise doğanın bilinçteki çarpık bir imajından başka bir şey değildir; şeylerin nedenlerini ve bağıntılarının her tekil olayda gerçekleşen farklı ilişkilene tarzlarını anlamayan bilinç, bütün karşılaşmaları önceden belirlenmiş aşkın yasalara göre (İyilik-Kötülük), yani buyruklarla yargılar. Oysa kozmodise suç, ceza ya da yargı gibi kavramlarla işleyen bir adalet değildir; o doğanın sonsuzluğundaki sonlu kiplerin birbirleriyle ilişkilene kuvvetlerinin bir yorumudur; dolayısıyla, Nietzsche açısından, iyi ya da kötü bir neden değil ancak sonuçtur ve bu sonucun etik değeri onu deneyimleyen var oluş üslubunun, gücün tarzından bağımsız değildir. Peki Herakleitos bu düalizmi nasıl aşmaktadır? Anaksimandros niteliklerin kendilerine yüklendiği, değişimin ve bozuluşun geçici dünyası ile nitelikler tarafından belirlenmemiş bir Varlıktan, *apeiron*'dan bahsetmiştir. Varlığın özü hareketsizlik ve masumiyet olması bakımından adalettir; zira adaletsizlik, Anaksimandros'a göre, ancak oluşun ve bozuluşun bir sonucudur. Ancak oluş ve bozuluş bir adaletsizliğin sonucu olsa bile bir ceza olarak adaleti yeniden tesis etme işlevi görür. Anaksimandros'un düalist stratejisi iki ayrı dünyayı

karakterize eden adalet ile adaletsizliği birbirinden tamamen ayıramaması noktasında zayıflar. Zira “nitelikler tamamıyla doğumun ve ölümün, dolayısıyla adaletin araçlarıdır” (Nietzsche 2019, 193). Herakleitos oluşu ilkeleştirerek varlıkla oluş arasındaki düalizmi aşar; o, oluş ve bozuluşu olumlar. Nietzsche’nin bu olumlamada öne çıkardığı şey salt ontolojik bir sorunun aşılmasından çok var olanlara yönelik bir suçlulaştırma projesi olarak işleyen ahlaki perspektifin ilga edilmişidir. Fakat, Nietzsche’ye göre, Herakleitos’un ahlakın koşullarını mümkün kılan zemini alaşağı etmesi “her şey mübahdır” gibi iyinin ve kötünün deneyime içkin varlığının reddedilmesi anlamına veya bütün kanaatlerin eş değerde olduğunu söyleyen bir tür epistemik rölativizme düşmek anlamına gelmez. Aşkın veya sabit bir töz olarak varlığın Herakleitos tarafından reddedilmesi, beraberinde oluşun olumlanması ve bu oluşun bütün bir süreci olarak çatışmanın ön plana çıkarılması oluşa içkin bir yasanın (*logos*) zemininde gerçekleşmektedir. Peki burada çatışan şeyler nedir? Aslında bu Herakleitos’a yöneltilen Hegelci bir sorudur: Zira Deleuze’ün belirtmiş olduğu gibi “Nedir?” sorusu gerçekleştirilecek kavramı hedeflemekte (Deleuze 2016, 194) ve bir ahlakın zorunlu ortakları olan ereksellik ve özleri çağırmaktadır, oysa Nietzsche içkinliğin içine sızmış her türlü aşkınlığı bertaraf etmek amacındadır. Öyleyse esas Nietzscheci soru şudur: Çatışanlar kimdir? Birbirleri üzerinde etkide bulunan kuvvetler. Ancak, Nietzsche’ye göre, doğanın sonsuzluğu içerisinde iki kuvvetin çatışmasının ne mutlak bir muzafferi ne de mutlak bir mağlubu olabilir: “Yaşamın ve ölümün, uyku ve uyanıklığın belirmesi yalnızca görünür olan bir üstünlüktür; öyle ki, kuvvetlerden biri karşıtını yener, ama tam da o anda diğerine karşı kaybetmeye başlar” (Nietzsche 2019, 194). Demek ki bütün değişim ve çatışma aslında kuvvetler arasındaki bir karşılaşma, çokluklar üzerinde geçici olarak egemen olan kuvvetler arasındaki bir geçişin ifadesidir. Önceki meseleye, iyinin ve kötünün de mi özdeş olduğuna dönecek olursak Nietzsche adalet ile adaletsizliğin ve kötü ile iyinin özdeşliğinin Herakleitosçu bir düşünce olmadığına kararlıdır (2019, 199). Nietzsche Herakleitos’un düşüncesinde doğanın sonsuz akışında bir kötülüğün olamayacağını bireysel planda insan için kötü olabilecek bir şeyin daha üst bir bağıntıda iyi olabileceğine, doğanın insanların lehine bir ayrıcalık ve ereksellik taşımadığına işaret eder. Bu durum Herakleitos’un epistemolojisi ile de uyum içerisindedir, zira Herakleitos şöyle der: “Bilgelik tektir; her şeyi her şeyle yöneten düşünceyi bilmektir” (Herakleitos 2018, 41DK). Bu durumda evrene içkin olan yasayı, *logos*’u bilen bilge açısından bir kötülük veya theodise problemi kalmamaktadır, aksine yukarıda da vurgulandığı üzere, Herakleitos’ta artık olumlanması gereken bir oluş ve kozmodise ile karşı karşıyayızdır. Ancak yine de Herakleitos’a sorulması gereken son bir soru vardır: İlkeleştirilen bu hareketin sebebi nedir? Şeyler neyin veya kimin ölçeğine ya da amacına göre oluşur ya da bozular? Nietzsche’yi cezbeden tam da bu sorunun cevabıdır: “Yaşam, taşları ileri sürerek oynayan çocuktur. Krallık çocuğundur” (2018, 52DK). Nietzsche için çocuk metaforu sanatçının bir temsilidir. Peki sanatçı kimdir? Ahlaki olmayan tiptir: Kendi yaşamını aşkın yasalara (İyilik ve Kötülük) göre değil de yaşamın içkin düzenine, *logos*’a göre biçimlendiren bir tarzın, estetik bir formun yaratıcısıdır. Bu, estetik yaratım sürecinin bir kuralsızlığın veya mutlak keyfiyetin sonucu olduğu anlamına gelmemektedir. Elbette ki bu yaratımı sınırlayan fiziksel ve ihtiyari kurallar vardır; ancak yaratmak var olan sınırlara uymak, onların dışına çıkmamak demek değil, aksine o sınırları genişletmek ve

aşmaktır. Bu eylemi karakterize eden şey ise onun amaçsızlığıdır. “Herakleitos’un buyruklar içeren bütün ahlaki³ görmezlikten gelmesi çok anlamlıdır” (Nietzsche 2019, 202) der Nietzsche; çünkü o, Spinoza gibi, doğanın krallığı içerisine inşa edilmiş ikinci bir krallığı (Spinoza 2019, 195), insanın ahlaki krallığını tanımaz. Var olanlara aşkın sabit ve değişmez yasalar bütünü olarak ahlak her zaman, Anaksimandros’ta da görüldüğü üzere, cezalandırma ile iç içe geçmiştir: Varlıktan oluşa, saf olandan saf olmayana geçişin kendisi bir cezalandırma sürecidir. Fakat, Nietzsche’ye göre, Herakleitos bu geçişin nedenini sorgulamaz; oluş başka bir şeyden hareketle açıklanacak bir şey değildir artık, doğrudan yaşamın kendisidir; bu yaşam ise gerekelendirilemeyecek bir oyundur onun için, zamanın veya ateşin oyunudur. Bu bağlamda Nietzsche, Herakleitos tarafından aşılın Anaksimandros’taki bir başka düalizme daha işaret eder. Anaksimandros oluş dünyasını Varlığa (*apeiron*) yükleneyecek ve bozuluşun kaynağı olacak iki karşıt nitelik üzerinden açıklamaya girişir: Sıcaklık ve soğukluk. Bu iki nitelik, ona göre, birbirine indirgenemez. Fakat Herakleitos yalnızca sıcaklığın ve onun derecelerinin olduğu kanaatindedir (Nietzsche 2019, 196). Bu neden önemlidir? Birbirine indirgenemeyecek ve mutlak olarak ayrı iki nitelik varsa bunların birbirleriyle ilişkiye girmeleri ve birbirleri arasında bir geçiş olması da söz konusu olamaz. Dolayısıyla ne soğuktan sıcak ne de sıcaktan soğuk çıkabilir. Oysa Herakleitos’un ontolojisinde şeyler ilişkiel oldukları için bütün karşıt nitelikler birbirlerine dönüşebilir; hatta hepsi aslında bir ve aynı şeyin, ateşin farklı tezahürleridir. O nedenle Herakleitos değişimin niteliksel veya özsel değil niceliksel karakterini vurgular gibi gözükmektedir.

Peki insan bu oyunun, evrensel *logos*’un neresindedir? Herakleitos için insan özü gereği *logos*’un ayrıcalıklı bir parçası veya doğadaki en değerli ifadesi değildir, zira *logos*’un doğadaki en üst ifadesi onun fiziksel formu olan ateştir; ancak onu temaşa edebildiği ölçüde insan *logos*’un içkin yasasını, çatışmanın içsel mantığını bilmeye muktedir olabilir. Nietzsche buradan Herakleitos ile ilgili şu sonuca varır: “Onu karamsar, melankolik, çapraşık, kötümser bulanlar onun insan doğası tanımından tatmin olmayanlardır” (Nietzsche 2019, 203). Zira, Nietzsche açısından, Herakleitos bu felsefi hamlesiyle insanın özünü akılla; gerçekleştirilmesi gereken bir potansiyel olarak bir ödeve dönüştürülmüş en yüce değer olan akılla karakterize etmenin zeminini oymuş, çok daha sade bir biçimde söylersek *hybris*’in (kibir) incelikli ve derin bir eleştirisini vermiştir.

Bir Kıyas: Hegel ve Nietzsche, Herakleitos Üzerinden Felsefe Tarihine Ne Söyler?

Hegel ile Nietzsche’nin tarihten anladıkları şey birbirinden çok farklı, hatta birbirinin karşıtıdır. Hegel tarihi bir erekselliğin ışığında Kavramın kendisini edimselleştirme süreci ve bu sürecin zorunlu uğrakları olarak görür. Felsefenin asli işlevi ise, Hegel’e göre, olumsuzluk kisvesi altında gözükken sanıları ortadan kaldırarak “felsefe tarihinin bütünüdürün için bir zorunluluğun harekete geçirdiği, kendinde rasyonel olan ve İdeasıyla a priori belirlenmiş bir ilerleme” (Hegel 2018, 53) olduğunun

³ Orijinal metinde etik yerine ahlak sözcüğü kullanılmış olmakla beraber Nietzsche’nin bağlamına etik kavramının daha uygun olması nedeniyle etik kavramını ahlak kavramına tercih ettim. Ahlak-etik ayrımı için (Bkz. Deleuze 2019, 24-37).

gösterilmesidir. Dolayısıyla Hegel’de zaman “kendinde olan”ın “kendinde ve kendi için” olmasına kadar geçen süredir. Bütün bu ilişkiyel sürecin, ilerlemenin kurgusu ise diyalektiktir. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Hegel bu diyalektiğin izlerini Herakleitos’ta bulmaktadır: “Herakleitos aslında her şeyin akıp gittiğini, hiçbir şeyin var oluş olmadığını ve sadece *birin* kaldığını söyler; ama bu, kendi içerisine yansıyan şeyin değil, yalnızca karşıtlık içinde var olan birlik Kavramıdır. Bireylerin hareketleriyle birlik içinde olan bu *bir*, cinstir ya da sonsuzluğu içindeki düşünce olarak yalın Kavramdır” (Hegel 2018, 267). Bu bir artık anlama yetisinin soyut özdeşliği değildir; zira Varlığı var olmayanlarla ilişkisi içinde ele alır, Varlık var olmayanın dolayımı olmaksızın anlaşılabilir. Ancak bu bir yine de bir özdeşlik değil midir? Burada gerçekleşen Varlıktan Oluşa bir geçiş midir, yoksa Varlığın içerisine Oluşu dahil etme süreci midir? Hegel’in Herakleitos’ta gördüğü *birin* evrensel ve rasyonel bir hakikat olarak *logos* olduğu, çokluğun ise ancak bu bir ile ilişkisinde, onun ayrımları olarak kavranabileceği önemli bir husustur. Bu bağlamda Hegel için Oluş soyut özdeşlik olarak Varlıktan, somut özdeşlik olarak Varlığa geçişin bir momenti olarak zuhur etmekte ve ereksel bir karakter kazanmaktadır. Dolayısıyla da Oluşun Hegelci kavrayışında aslında değişimin yönünün önceden tayin edildiği, değişimin güzergâhının bir amaç doğrultusunda belirlenmiş olduğu anlaşılabilir ve bu bizzat Hegel tarafından hakikatin kendi kendisinin Oluş süreci olduğu ve onun ereğinin de sonucu olarak önceden belirlenmesi gerektiği şeklinde ifade edilmektedir (Hegel 1986, 30). Hegel’in çizmiş olduğu perspektife göre, Elea diyalektiği “Varlık vardır” diyerek en sonda söylenmesi gerekeni en başta söylemiş, bütün farkları ve çokluğu bu soyut özdeşlikle ilişkilendiremeyerek düşünceden dışlamıştır; oysa Hegel, düşünce ile varlık arasındaki bu ayrımı da ortadan kaldırmış ve Herakleitos’ta bulduğu ilkeyi devam ettirerek “Mutlağın varlık ile var olmayanın birliği” (Hegel 2018, 259) olduğunu söylemek suretiyle bütün çokluğu birliğe, farkları ise bu birliğin ayrımlarına, yani somut özdeşliğe indirgemıştır. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere bu bir Kavram demektir Hegel. Hegel’de farkın ayrıma indirgenmesi ise bütün bireylerin veya tekliklerin bu birlikten veya tümel cinsten hareketle, hatta birliğe hareketle açıklanıyor olmasıdır. Oluşun, Hegel’de sonu belirlenmiş ereksel hareketi, baştan farkı ve olumsuzluğu Oluşun bir ögesi olmaktan çıkarmaktadır. Kavramın Hegelci kullanımının bu stratejik rolü ve Hegel’in Aristoteles ile ortaklığı bu noktada bireysel düzlemdeki farkların cinsin birliğinin ayrımları olarak gösterilmesi suretiyle iki filozof tarafından da bütünü özdeşliğinin öne çıkarılmasında yatmaktadır: Ki, Foucault; farkı bir sınırlama, kategorileştirme ve egemenlik yaratma aracı olarak gören, çokluğu ayının olumsuzlanmalarından hareketle kuran temsilîyet düşüncesine, “Aristotelesçi kavramın organik tahakkümü” (Foucault 2011, 216) diyecektir. Bu bağlamda, Foucault’nun önermesi devam ettirilecek olursa, Hegel’in Kavramı Aristotelesçi organik tahakkümle tarihin kurgusal tahakkümünün bir uzlaştırılması olarak yorumlanabilir. Zira Hegelci diyalektiğe, doğanın döngüsel tarih sahnesi kendi kurgusunu gerçekleştirmek için yeterli gelmemektedir; onun zorunlu ve rasyonel bir tarihe, Kavramın kendisini edimselleştireceği, ereğin kendisine doğru ilerleyeceği, öznenin içerisinde kendisine belirleyici bir rol tahsis edebileceği antropomorfik bir zamana ihtiyacı vardır. Bu nedenle Hegel sadece organik olanla yetinmez; organik olana, doğaya biçim vermesine imkân tanıyacak araçları tarihte arar. Bu biçim verme etkinliğinin kendisi ise aynı zamanda Hegelci tarihin başlangıcı

olacak olan olumsuzlamadır. Böylelikle doğa insanın dolayımından geçerek, yani olumsuzlanarak insansı biçimini kazanmaya, organik olan ise tarihselleşmeye başlar.

Oysa Nietzsche tarihten ne özlerin edimselleşme süreci olarak bir erekselliği, ne şimdinin bütün imkânlarının geçmiş tarafından belirlendiği rasyonel ve zorunlu bir olaylar silsilesini, ne de tekilikleri önceleyen evrensel bir özdeşliği anlar. Hem Hegel'in hem de Nietzsche'nin felsefesinde şeylerin ilişkiseldiği, onların bütün ilişkiselliklerden bağımsız bir kendinde şey'i tahayyül etmedikleri açıktır. Ancak Hegel ile Nietzsche arasındaki bu ortaklık sadece yüzeyseldir. Zira Hegel'de ilişkiselliğin özü zorunluluk ve belirlenmişlik iken, Nietzsche'de bizâtihi öz kavramının kendisi olumsal ve ilişkiseldir. Hegelci zamanda şimdi geçmiş tarafından belirlenmiş ve geçmiş şimdide içerilerek aşılmıştır. Dolayısıyla da diyalektikte her sonlu ilişki ve moment kendisinden daha büyük bir bütünün, evrenselliğin parçasıdır. Hegel Herakleitos'taki bu bütünselliği ve biri övgüye layık görmüş olmakla ve Herakleitos'ta Kavramın ilk ifade edilmesini bulmuş olmakla birlikte bu ifadenin henüz tam olarak yetkinleşmemiş olmasından dem vurur. Herakleitos hareketi ilkeleştirmiş ve Kavramın önemli bir veçhesini yakalamıştır; fakat Kavram, Hegel'e göre, Anaksagoras ve Aristoteles'in ona ereksellik atfetmesi ve onu *kendini belirleyen* olarak tasarımına⁴, yani onu özneleştirmesine kadar eksik kavrammıştır (Hegel 2018, 299-300). Hegel'in felsefesinin mihenk taşlarından biri tam da burada görünür olmaktadır: "Her şey Hakikati⁵ yalnızca Töz olarak değil, ama o denli de Özne olarak kavramaya ve anlatmaya dayanır" (Hegel 1986, s.29). Gelgelelim, Hegel'in Herakleitos'ta bir eksiklik olarak işaret ettiği şey Nietzsche açısından Herakleitos'un ihtişamıdır. Zira Nietzsche doğanın insani formlara, onun çokluğunun ve kaotik yapısının öznenin zihinsel kategorilerine ve birliğine indirgenmesinin, bundan hareketle de birliğin dağılmasının ahlaki bir bozulma olarak algılanmasının tepkiselliğin ve kibrin sonuçlarından başka bir şey olmadığını düşünmektedir. Ona göre Herakleitos'un perspektifinin gücü burada yatmaktadır: "O tehlikeli 'Hybris' (kibir) sözü, gerçekten her Herakleitosçu için mihenk taşıdır" (Nietzsche 2015, 69). Herakleitos hakikati kavramının yolunun öznellikten değil, aksine onun sanılarından sıyrılarak *logos*'a bakmaktan geçtiğini düşünür. Bu nedenle Herakleitosçu bilge Hegel gibi tarihin sonunda duran ve sonda durduğu için bilen bir anlatıcı konumunda değildir; Herakleitos şöyle der: "Beni değil *logos*'u işiterek her şeyin bir olduğunu kabul etmek bilgeliktir" (Herakleitos 2018, 50DK). Bilgenin erdemi konuşmak veya açıklamak değildir; çünkü bilmek için Hegelci bir akılsal dolayım değil, güçlü ve dolaysız bir sezgiye ihtiyaç vardır. Herakleitos (2018, 93DK): "Delphoi'daki tanrının kehaneti ne açıklıyor ne de gizliyor, yalnızca işaret ediyor" der, artık sadece işaretler ve işaretleri yorumlayanlar vardır ve hiçbir işaret onu yorumlayan kuvvetten bağımsız değildir. Nietzsche buradan hareketle Herakleitos'un münzeviliğini ve aristokrat tavrını onun düşüncesi ile keyfi bir ilişkilendirme içerisinden değil de onun düşüncesine içkin bir tarz olarak görmekten yanadır. Aradaki fark göz ardı edilemeyecek kadar şiddetlidir: Hegel'in Herakleitos'ta gördüğü *logos* özneye içkin

⁴ Anaksagoras'ın kendisinde böyle bir ereksellik yokmuş gibi gözüktüğü için Hegel'in yorumunun anakronik ve kendi stratejisine uygun bir yorum olduğu söylenebilir.

⁵ Aziz Yardımlı çevirisinde "Gerçek" olarak kullanılan kavramı "Hakikat" ile değiştirmeyi tercih ettim.

iken, Nietzsche'nin Herakleitos'ta gördüğü *logos* antropomorfik değildir; yalnızca buna gücü yeten insan ona kulak verebilir ve bu da çok nadir olur.

Peki Nietzsche için ilişkisellik ne anlama gelmektedir? Veya şeylerin birbirleriyle olan ilişkilerinin izi nasıl sürülebilir? Bu noktada Nietzsche ve Hegel'in tarihe bakışlarının karşıtlığı daha açık bir biçimde gün yüzüne çıkmaktadır. Nietzsche açısından çatışan şeylerin birbirleri üzerinde etkide bulunan kuvvetler olduğunu ifade etmiştik. Bu kuvvet çokluğundan doğan ilişkilerin izini sürmenin, tarihine bakmanın spesifik adına *soybilim* der Nietzsche. Daha sonrasında bu Nietzscheci yöntemi devam ettirecek olan Foucault, soybilimi tarihi bir öz ve kökenler araştırması olarak ortaya koyan, şimdiki geçmişte olmuş olanla özdeşliğinde birleştirmeye çalışan metafiziğin maskesini düşürmek ile karakterize edecektir (Foucault 2011, 233). Dolayısıyla soybilim, Hegelci tarihin a priori belirlenmişliğinin, evrenselliğinin ve kendisini yalnızca tarihsel özneye açan metafizik zorunluluğun yerine, deneyimi ve tekilliklerin ilişkisini merkezine alır. Hegelci tarihin hakikatini ortaya koyan diyalektik, ancak Hegel'in ifadesindeki gibi Tözün aynı zamanda özne olarak kavranması dolayısıyla anlaşılması mümkün bir tarih ise Hegel'in felsefesinin antropomorfik yanı yadsınamaz demektir. Çünkü Hegelci tarih aslında bilincin hareketinin ve onun olumsuzla karşılaşmalarının daha üst ve olumlu bir momentte aşılmasının, yani öznenin kendi kendini kurması ile gerçekleşen bir ilerlemenin tarihidir. Öznenin ayrıcalıklı konumundan pay alarak kurulan bir tarih modern öznenin bilen, niyet eden veya amaçlayan sıfatlarından bağımsız düşünülemez. Yukarıda da ifade ettiğimiz *organik tahakküm* ile *tarihin kurgusal tahakkümünün* Hegel tarafından uzlaştırılması, en nihayetinde organik olanın tarihselleşmesine, zamanın tarihe indirgenmesine kapı aralar: Nasıl ki, organik tahakkümün cins veya tür tümel kategorileri, bireyleri ve farkı kendi şematik özdeşlikleri altında toplayarak onları cinsin birer ayırımına indirgiyorsa, tarihin kurgusal tahakkümü de geçmiş, şimdi ve geleceğin her bir anını bilincin diyalektik serüveninin bir parçası haline getirir. Bu Hegelci antropomorfik perspektif beraberinde zorunlu bir kederi de taşır, kurucu ve dönüştürücü özne kendi faaliyetinin bütün tarihe yayılmış yıkıcı sorumluluğunu ve acısını da yüklenmek durumundadır (Bkz. Hegel 1986, 30); ki, Hegel için, bu dönüşümün zemini Herakleitos için de başat bir öneme sahip olan çatışmadır. Nietzsche'nin eleştirisinin odağında bulunan tarih anlayışı ise bu antropomorfik anlayıştır. Tam da bu bağlamda Nietzsche, Yunanların güçlerinin dorukta olduğu dönemde -ki bu dönem Nietzsche için doğa felsefesi dönemidir- tarih dışı bir bilinci özellikle koruduklarını ifade eder (Nietzsche 2020, 30). Bu tarih dışı bilinç olumsuzun tarihini unutmaya, dolayısıyla da şimdinin sürekli bir şekilde olumsuzlanmasının yerine, yalnızca var olanın olumlanmasına ve neşeye imkân tanır. Yunanlardaki, özellikle de Herakleitos'taki, zaman öznenin tarihsel ilerlemesinin değil, doğanın hareketinin bir ifadesidir. Bu düzlemde Herakleitos'un ortaklığı Hegel'den ziyade Nietzsche'yledir. Zira Nietzsche öznenin kendisinin başlı başına bir kurgu olduğu kanaatinde: "Eylemlerin, etkimenin, oluşun ardında 'varlık' yoktur; 'eyleyen' eyleme eklenmiş uyduruk bir şeydir" (Nietzsche 2017a, 59). Dolayısıyla Nietzscheci eleştiri devam ettirildiği takdirde eylemleri veya kuvvetleri kendisine dayandırabileceğimiz ne bir töz, ne bir özne, ne de bir tin vardır; bütün bunlar yaşamı olumlamaya muktedir olmayan kuvvetlerin hınçlarının bir dışavurumudur. Zira fail bir özne tesis edilmeksizin ahlakın iki büyük eşlikçisi olan suçlulaştırma ve yargılama

işletilemez; böylelikle Nietzsche her türlü rüyanın, kurgusal ütopyanın ya da onların çok daha incelikli bir tezahürü olan sistem düşüncesinin yerine sonlu olanın çokluğunu, yeryüzünün olumsal oluş ve yok oluşunu olumlar.

Bu güzergâhta Nietzsche, Herakleitos'ta bir fark düşüncesi bulur. Fark artık zihnin veya insan bilincinin a priori kategorilerinden türeyen bir özdeşliğin ayrımları, öznenin var olana dayattığı bir birlik örtüsü değil; tam aksine her çeşit şemayı dağıtan, belirlenmiş sınırları tüketilemeyen deneyimle yıkan yaşamın kendisidir. Zira Nietzsche Herakleitos'un hem varlık-var olan, hem nicelik-nitelik, hem de öz-görünüş düalizmini aşarak oluşu olumladığını düşünür. Peki Nietzsche'ye göre olumlanan oluş nedir? Olmakta olan ve yok olanın argümantatif değil, estetik bir fenomen olarak algılanmasıdır. Sonsuzca ve amaçsızca bir tekrarın, farktaki tekrarının olumlanması aslında tam olarak "ebedi dönüş"ün olumlanmasıdır. Bunların doğrudan Herakleitos'un değil de Nietzsche'nin kavramları olduğu açıktır; ancak Nietzsche *Böyle Söyledi Zerdüşt* adlı yapıtının başında olumsuz ve olumlu kuvvetlerden ve onların dönüşümünden bahsettiği *Üç Dönüşüm Üzerine* adlı bölümünde olumlamanın en üst formuna masumiyet ve unutuşla ilişkilendirdiği çocuk temsiliyi layık görür (Bkz. Nietzsche 2017b, 19-21). Çocuğun gücü kendi oyununu oynamasıdır; tıpkı bir sanatçının sanat eserini yaratırken eserde kendi farkını olumlaması gibi çocuk da yaşamda kendi farkını ve değerlerini olumlayanın sembolik bir ifadesidir. Nietzsche *Böyle Söyledi Zerdüşt* eserinin öncesinde bu tipolojiyi daha sahil bir imge ile, sanatçı ile, ilişkilendirirken şimdi neden çocukla sembolize etmektedir? Burada Nietzsche'nin, Herakleitos'un yukarıda da ifade ettiğimiz, yaşamı oyun oynayan çocukla özdeşleştirdiği fragmanına işaret ettiği belirgindir. Zira Nietzsche en önemli yapıtlarından biri ile ilgili şöyle söyler: "Zerdüşt'ün bu öğretisi daha o zamandan Herakleitosca da öğretilmiş olabilirdi" (Nietzsche 1996, 75). Tam da bu nedenle Herakleitos suçlandı gibi melankolik bir tipolojiye mensup değildir; melankoli bir andan ziyade bir sürece, hatta bütün bir yaşama sirayet eden, tarihsel bir duygu olması bakımından yalnızca insanın haiz olabileceği bir durumdur. Ama Herakleitos kendi oyununu bu insansı kibrin kederli sınırlarının dışına taşıma niyetindedir. Nietzsche Herakleitos'a sorulabilecek tek bir soru kaldığını söyler: "Ateş neden her zaman ateş değildir? Herakleitos, 'Bu bir oyun' yanıtını verir" (Nietzsche 2019, 203). Burada doğanın ancak *logos*'a kulak verebilenler tarafından anlaşılacak, daha da doğrusu temaşa edilecek bir iç ritmi söz konusudur, ancak bu uyum asla hesabı sorulabilir, evrensel, aşkın ya da rasyonel bir yasa değildir. Dolayısıyla da Nietzsche açısından Herakleitos'taki çatışma, Hegel'deki gibi daha üst bir momente, olumsuz olandan olumlu olana acılı bir geçin merdiveni değil; bizâtihi olumlu olanın, şenliğin kendisidir.

Sonuç Yerine: Herakleitos'tan Çağdaş Tartışmalara Açılan Kapı

Sonuç olarak, şu ana kadar açığa çıkmış olan manzarada; bir tarafta Herakleitos'u ve onun ilkeleştirdiği oluşu, özdeşliğe ve aklın dolayımı aracılığıyla da çokluğun birliğin ayrımlarına indirgenmesine imkân tanıyan bir filozof ve düşünce olarak ortaya koyan Hegel varken, diğer tarafta da Herakleitos'un oluşunu ahlak dışı bir perspektiften *fark ve tekrar* ve olumlama düşüncesi olarak ortaya koyan Nietzsche bulunmaktadır. Her ne kadar bu iki büyük filozof da somut olanı, soyut olandan değerli görmüş ve

soyutlama yetisinin eleştirisini vermiş olsalar da Hegel'in spekülâtif felsefesinin ve diyalektiğinin sınırları somut olanın çeşitliliğini, yani farkı, nesnel bir gerçeklik olarak tanımaya muktedir değil gibi gözükmektedir. Nasıl ki, Hegel diyalektiğın kendinden önceki momentlerini soyut olmakla suçlamışsa, Nietzscheci bir perspektiften Hegel'in kendisi de kendi ithamından kurtulamayacaktır. Deleuze'ün de güçlü bir şekilde ifade etmiş olduğu üzere: “Diyalektiğın tümü, belirtileri soyut bir biçimde ele alarak, görünümün hareketini şeylerin oluşumsal yasası haline getirerek, ilkenin yalnızca tersine çevrilmiş bir imgesini koruyarak, kurgunun öğesinde işler, orada devinir. Sorularının kendileri kurgusal olduğuna göre, çözümlerin kurgusal olmamaları mümkün olabilir mi” (Deleuze 2016, 192)?

Gelgelelim öznenin ölümünü salık veren Nietzsche ve Nietzscheci post-yapısalcı aksın -özellikle Deleuze ve Foucault- üzerinden Hegel'e ve moderniteye yönelttiği; normatif ve tahakkümcü bir ahlaki içeriğe sahip olma, soyut evrensellik tasavvuru, rasyonalitenin güvenilirliğinin sarsılması ve hümanizmin verili kabulü gibi eleştirilere; Hegelci bir aksın, özellikle de Habermas'ın karşı eleştirilerinin olduğu unutulmamalıdır. Habermas, Hegelci tarihi, yönü önceden tayin edilmiş bir hareket olarak görmez. Soysal'ın da belirtmiş olduğu üzere Habermas, Hegelci şimdiki bir doğum anı, geçmiş ile gelecek arasında üzerine tükenmez bir düşünümü gerektiren kriz deneyimi olarak ortaya koyar (Soysal 2011, 239). Dolayısıyla Habermas açısından modernite her ne kadar *tamamlanmamış bir proje* olsa da şimdiden hareketle geleceğe yönelmesi bakımından kendi imkânlarını tüketmiş değildir. Öte yandan şimdi üzerine sonu gelmez bir düşünce sürecinin imkânı, Habermas'a göre, bu şimdinin sorumluluğunu almamızı da zorunlu kılmaktadır (Soysal 2011, 240). Eğer ki, Hegelci tarihte gelecek, Habermas'ın iddiasındaki gibi, bir olanaklar çokluğunu içinde taşıyorsa, o tarihin inşacıları olan özne, eylemlerinden ahlaki olarak sorumludur da. Bu bağlamda “Habermas'ın Nietzsche ile başladığını söylediği düşünce çizgisine dair modernitenin açmazlarıyla yüzleşmeden kaçma biçimindeki suçlamasının temelinde, bu düşünce çizgisinin, gerçekleştirdiğini söylediği türden bir kopuş iddiasının bilişsel ve etik açıdan gerektirdiklerine dair duyarsızlığına yönelik tepkisinin bulunduğu söylenebilir” (Soysal 2011, 241). Bu yönde de Nietzsche'nin *çekiçle felsefe yapma* olarak gelenekten kopuşunu ifade ettiği ve gücünü estetik bir perspektiften alan projesine karşı Habermas (1987, 5): “Yeni muhafazakârlar ve estetikten ilham alan anarşistlerin moderniteye veda adına yalnızca ona karşı bir kez daha başkaldırdıkları ihtimalini baştan göz ardı edemeyiz” der ve böylelikle Nietzscheci aksın modernite karşıtlığı ile muhafazakârlar ve romantikler arasında bir ortaklık kurar. Habermas, Nietzsche tarafından da eleştirilen Hegelci bir bilinç veya özne felsefesinin sorunları olduğunu düşünse de bu sorunların modernite aşılardan çözülemeyeceği konusunda Nietzscheci aksla hemfikir değildir; zira eleştirel düşünceye izin veren koşulların bizzat modernite tarafından sağlanıyor olması bakımından moderniteyi eleştirebilmenin kendisinin bile modernitenin aşamadığının bir göstergesi olduğu kanaatinde. Habermas'ın eleştirisinin menzili Nietzscheci ahlak dışı ve estetik bir fenomen olarak yaşamın, en nihayetinde, Hegel'in bir görev olarak sunduğu günümüzü düşünme ve günümüzü düşünürken geleceğe karşı sorumlu olmamız açısından normatif bir düşünsel bağlamdan hiçbir zaman tam anlamıyla kopamayacağımız yönündedir. Zira Habermasçı perspektife göre bu tip bir normatif olmayan estetik bireycilik, kamusal alandaki yapısal ve

kolektif sorunlardan kendisini azadeymiş ya da onları bireysel bir dönüşümle aşmaya muktedirmiş gibi göstermeye çalıştığında yalnızca kendi pasifliğinin farkında olmamaktadır. Bu nedenle de bir tavrın etkinliği, bu perspektife göre, kamusal alanda normatif bir iddia sunup sunamamasına göre anlaşılır. Yine de kamusal alanla özel alan, politik veya ahlaki olanla estetik veya etik olan arasındaki bu keskin sınırların, Nietzscheci perspektif açısından, soyut ve tek yanlı olduğu, eylemleri ve tutumları ilkesel ve tutarlı göstermek uğruna, yaşama bir birlik veya bütünlük formu giydirmenin, son kertede, yaşama bir kefen giydirmek olacağı gibi, sınırları önceden aşılmamak üzere çizilmiş bir eleştirinin de sahte bir eleştiri olacağını söylemek mümkündür. Bu bağlamda söz konusu iki karşıt hat arasında yapılacak tercih, bütün tarihi kolektif bir öznenen, yani Tinden hareketle kurgulayan ve bu tarihin vaadi olan özgürlüğü, yine tarihten örneklerle acı ve olumsuzla iç içe geçirmiş ve düşünceyi normatif bir ilke olarak gören Hegel ile; tarihsel olan ile tarihsel olmayan arasındaki hiyerarşik değer ilişkisini ilga etmiş ve bu sayede de deneyimin önceden normlarca belirlenmediği bir sonsuzluğa, yaşamın olumlanması aracılığıyla özgürleşmeye işaret eden Nietzsche arasında olacaktır. Kökenlerini Herakleitos'a kadar geri götürebileceğimiz bütün bu Varlık-oluş probleminin izleğini modern dönemde Hegel ve Nietzsche ve hatta çağdaş dönemde de Habermas ve Foucault-Deleuze üzerinden takip etmek, dolayısıyla da Herakleitos'un düşüncesinin diriliğinin çağdaş tartışmalarda da korunduğu söylemek mümkün gözükmektedir. Yine de kökenlerini Herakleitos'a kadar takip edebileceğimiz ama buna rağmen bambaşka patikalarda ilerleyen bu iki güçlü perspektif arasında hangisinin hakikati kapsadığına dair nihai bir seçim yapmak imkânsız olsa da ele alınan yorumların farklılığı Nietzsche'nin varoluşsal bakımdan kapsayıcı yorumunu haklı çıkarıyor gibi gözükmektedir. Ancak son noktada Herakleitos ile kurulan özenli bir ilişkide kimin ya da neyin açığa çıktığı, en nihayetinde, yorumcunun görme ve olma tarzına bağlıdır.

Kaynakça

- Adam, J. (2019). *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, çev. Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Althusser, L. (1995). *Kapital'i Okumak*, çev. Celal A. Kanat, İstanbul: Belge Yayınları.
- Aristoteles. (1997). *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, Ankara: Dost Kitabevi.
- Arslan, A. (2017). *İlkçağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Beiser, F. (2019). *Hegel*, çev. Seçim Bayazıt, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Deleuze, G. (2019). *Spinoza Pratik Felsefe*, çev. Alber Nahum, İstanbul: Norgunk.
- Deleuze, G. (2016). *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: Norgunk.
- Foucault, M. (2011). *Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Habermas, J. (1987). *The Philosophical Discourse of Modernity*, İng. çev. Frederic Lawrence, Cambridge: Blackwell Publishers.
- Hegel, G.W.F. (2018). *Felsefe Tarihi Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi Cilt 1*, çev. Doğan Barış Kılınç, İstanbul: Notabene.
- Hegel, G.W.F. (1986). *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea.
- Heidegger, M. (2020). *Hegel'in Tinin Fenomenolojisi*, çev. Kaan Ökten, İstanbul: Alfa.
- Herakleitos. (2018). *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Nietzsche, F. (2019). *Platon Öncesi Filozoflar*, çev. Nur Nirven, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Nietzsche, F. (2015). *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Gürsel Aytaç, İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (1996). *Ecce Homo*, çev. Can Alkor, İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2017). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2017). *Böyle Söyledi Zerdüş*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. (2020). *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Soysal, Ö. (2011). *Habermas ve Foucault: Evrenselcilik ve Öznellik Üzerine Bir Tartışma* (Doktora Tezi). Ulusal Tez Merkezi: Tez No: 356252.
- Spinoza. (2019). *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Yayınları.