

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

FELSEFE

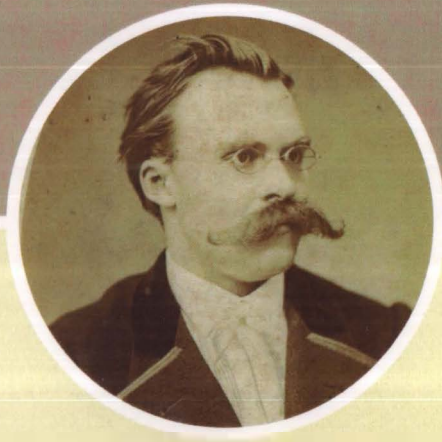
FELSEFE

METAFİZİKÇİ OLARAK NIETZSCHE

Hüseyin Aydın

Hüseyin Aydın

METAFİZİKÇİ OLARAK NIETZSCHE





**“dün”den öğrendiklerinle
“bugün”ü yaşamak
“yarın”ları aydınlatır.**

Prof. Dr. HÜSEYİN AYDIN, 1936 yılında Antalya Elmalı'da doğdu. Aynı ilçede ilkokul öğrenimini ve hafızlığı bitirdi. İmam Hatip Okulu'nu, daha sonra da Antalya Lisesi'ni bitirmiştir. 1966 yılında İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü, 1970 yılında İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünden mezun oldu.

Diyanet İşleri Başkanlığının çeşitli kademelerinde görev yaptı. Din İşleri Yüksek Kurulu Raportörü iken 1971 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Kürsüsü'ne asistan oldu. 1975 yılında doktorasını tamamladı. 1981 yılında Sistemik Felsefe Kürsüsü'nde Felsefe Tarihi Doçenti oldu. Bu arada Arap ülkelerinde ve Almanya'da mesleği ile ilgili araştırmalar yaptı. 1983 yılında 2547 Sayılı YÖK gereği Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne atandı. 1988 yılında Profesör oldu. Aynı fakültede çeşitli konumlarda yöneticilik yaptı. 2002 Yılında emekli oldu.

Evli olup bir oğlu iki torunu vardır.

Yayımlanan kitapları:

- 1- Muhasibî'nin Tasavvuf Felsefesi
- 2- Metafizikçi Olarak Nietzsche
- 3- Felsefe İlim ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik
- 4- Yüksek İslam Enstitüleri ve Akademisyenlik Özlemi
- 5- Aydınlanmanın Ana Kucağında Laiklik ve Atatürkçülük
- 6- Atatürk'ün Uşul ve Felsefesinden Cumhuriyet'in Resmî İdeolojisi

Yayına hazırlanmakta olanlar:

- 1- MASONLUK: Dindar dinsizlik mi? Dinsiz Dindarlık mı?
- 2- Bir Dünyagörüşü Olarak Atatürkçülük ve Türk Milleti

METAFİZİKÇİ OLARAK NIETZSCHE

Hüseyin Aydın

felsefe | dünbugün
yarn

© 2020, DÜN BUGÜN YARIN YAYINLARI™

Tüm hakları saklıdır. Kaynak gösterilerek tanıtım amacıyla ve araştırma için yapılacak kısa alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir şekilde kopya edilemez, elektronik ve mekanik yolla çoğaltılıp, yayımlanamaz ve dağıtılamaz.

DBY: 126

Felsefe: 10

ISBN 978-625-7760-26-3

Sertifika No: 18188

Kitabın ilk baskısı: Bursa, 2006

DBY Yayınları'nda

Gözden Geçirilmiş İlaveli Son Baskı: İstanbul, 2020

Yazar:

Hüseyin Aydın

Yayın Yönetmeni:

İrfan Güngörür

Dizi Editörü:

Nuh Muaz Kapan

Kitap Editörü:

Sema Cevirici

Kapak/Mizanpaj:

DBY Ajans

Baskı/Cilt:

Milyas Basım Yayın Matbaacılık

(Sertifika No: 35532)

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI / Library Cataloging & Publication Data (CIP)

Aydın, Hüseyin

Metafizikçi Olarak Nietzsche

/ Hüseyin Aydın

İstanbul: DBY Yayınları, 2020.

170 s. ; 15,0 x 21,0 cm __ (DBY Yayınları ; No. 126) __ Dizin var

ISBN 978-625-7760-26-3

1- Felsefe 2- Metafizik 3- Nietzsche



DÜN BUGÜN YARIN YAYINLARI

Ankara Caddesi, Ünal Han No: 21/4

Cağaloğlu, Eminönü - Fatih / İstanbul

www.dby.com.tr • dby@dby.com.tr

Tel.: +90 212 526 98 06

Kısaltmalar

Bibliyografyada bilgi verdiğimiz basımdan Nietzsche'nin yazılarını takip edip dipnotu verirken, şu kısaltmaları yaptım. Bölüm ve ciltleri basımın kendi usulüne uyarak gösterdim. Adet olduğu üzere Kitapların Almanca'nın baş harfleri ile, Aphorizm numaralarını da onların önünde parantez içinde verdim. Sadece *Böyle Buyurdu Zerdüşt* ve *Yunan Trajik Çağında Felsefe* de sahife numarası vermeyi tercih ettim. Kitapların kısaltılmış şekilleri:

- GT : *Die Geburt der Tragödie* (Tragedyanın Doğuşu)
UB : *Unzeitgemässe Betrachtungen* (Zamana Aykırı Düşünceler)
MA : *Menschliches, Allzumenschliches* (İnsanca, Çok İnsanca)
M : *Morgenröte* (Tan Ağarması)
FW : *Die Fröhliche Wissenschaft* (Şen Bilim)
Z : *Also Sprach Zarathustra* (Böyle Buyurdu Zerdüşt)
JGB : *Jenseit von Gut und Böse* (İyinin ve Kötünün Ötesinde)
GM : *Zur Genealogie der Moral* (Moralin Soykütüğü)
GD : *Götzen-Dämmerung* (Putların Batışı)
A : *Der Antichrist* (Hristiyanlığa Karşı Olan)

Yayımlanmamış notlarını gösterirken, bölüm ve cilt numarasından sonra, parantezden önce ve parantez içinde olmak üzere iki sayıdan meydana gelen not numarasını verdik. Örnek: VII₂, 25 (464). Bu yedinci bölümün ikinci cildinin 133. sahifesindeki 25 (464) no'lu notu gösterir.

İçindekiler

Kısaltmalar.....	5
Takdim.....	11
İkinci Baskıya Önsöz.....	13
Önsöz.....	17
Giriş.....	21
1. Nietzsche'nin İklimine Giriş.....	21
2. Nietzsche'nin Hayatı.....	33
3. Nietzsche'nin Eseri ve Hayatı Üzerine Kronolojik Bir Kuşbakışı.....	38

BİRİNCİ BÖLÜM

NIETZSCHE'DE ONTOLOJİ

1. Genel Olarak Ontoloji.....	43
2. Nietzsche'ye Göre Evrenin Genel Karakteri.....	45
A. Varlık (Sein) ve Var-Olan (Seiende).....	47
1. Varlığın ve Var-Olanın İnkârı	47

2. Felsefe ve Bilimlerin Varlık Kavramının Doğuşuna Neden Olmaları.....	51
3. Düşünme'nin Pseudo Bir Fenomen Oluşu	52
4. Süje'nin Ontik Bir Unsurlar Olarak İmkânsızlığı	55
5. Nesne Nedir?	57
6. Değer Koyma = Yaratma	59
7. Yaratmanın Perspektifi.....	62
8. Organik - Olan.....	65
9. Geist.....	67
B. Oluş (Werden)	71
1. Çıkış Noktası Olarak Herakleitos.....	71
2. Oluşa Bakış Tavrı: Dionysos.....	72
3. Oluşun Kaynağı: Kutupluluk	74
4. Oluşun Suçsuzluğu.....	75
5. Oyun	77
6. Amacın Yokluğu.....	77
7. Nedenselliğin Yokluğuna Karşın Kanunluluk ve Düzen.....	78
8. Nedenselliğin Yokluğu	81
9. Zamanı Tersine Çevirme	86
10. Davranışın Kaynağı Olarak Güç Kütleleri (Quantları)	89
11. Zaman ve Mekânın İnkâr Edilmesi	92

İKİNCİ BÖLÜM

NIETZSCHE'DE METAFİZİK

Genel Bir Bakış	99
-----------------------	----

A. Geleneksel Metafizik veya Platonizm	105
---	------------

1. Platon'u Eleştiri.....	105
2. "Hakiki Dünya" İncancının Psikolojik Nedenleri.....	107
3. Hakiki Dünya İncancının Bilgisel Nedenleri.....	112

4. Hakiki Dünya İçin Değer İhtiyacından Gelen Nedenler ..	117
5. Hakiki Dünyaya Götüren Bir Neden Olarak Tarihsizlik...	118
B. Hakikatin İnkâr	121
1. Güven Duygusunun Hakikat Duygusu Olarak Ortaya Çıkışı	121
2. Yanlışın Hakikatin Yerine Konması	124
3. Yanlışın (Hakikatin) Ölçüsü: Güç - Arttırma.....	127
4. Hakikatin Yaratılması.....	129
C. Güç İstemi (= Wille zur Macht)	133
1. Müzik - Mitos	133
2. Ana-Bir (Ur-Eins).....	138
3. Güç-İstemi (Wille zur Macht)	145
Sonuç	159
Bibliyografya	165
Dizin	167

Takdim

Felsefe tarihinde hemen herkesin mutlaka bildiği ve en azından bir kitabını dahi olsa okuduğu veya hakkında yazılmış eserlere alaka gösterdiği filozoflar vardır. Bu durum bazen olumlu yönde bazen de olumsuz yönde etkilere sebep olsa da bazı isimler üzerindeki teveccüh, ilginin ileri düzeylere taşınması için bir başlangıç olarak da görülebilir. Filozofların içerisinde bu konuda ön plana çıkanlardan biri de Alman filozof Friedrich Nietzsche'dir.

Nietzsche felsefeye yaklaşımdaki aykırı duruşu ve tam tabiriyle putları yıkmaya dayalı çabasıyla kendisinden önce ve sonra gelen filozoflardan farklı bir yöne sahiptir. Felsefenin kendisinden sonraki tarihinde hemen her filozofun mutlaka atıfta bulunduğu Nietzsche, görüşlerinin kavranmasının kolay olmaması ve etkisinin derinliği sebebiyle günümüze değin felsefe alanında uğraşmakta olan herkesin zikretmeden geçemediği bir isimdir.

Felsefe alanında çalışmalar yaparken bir filozofun metinlerini kendi dilinde okuyup anlayabilmek önemlidir. Bilgiye

ulaşımın kolay olduğu günümüzde artık her dilden her dile çevrilmiş metinlere ulaşmamız mümkün. Veya birden çok farklı yorumuyla karşılaşarak da okumalar yapabiliyoruz. Bu imkânın olmadığı bir dönemde yapılmış çalışmalar sahip olduğu dezavantajlarla birlikte kıymetli çalışmalardır.

Hüseyin Aydın'ın *Metafizikçi Olarak Nietzsche* adlı çalışması da kaynaklara ulaşmanın zor olduğu bir dönemde kendi emekleriyle ortaya koyduğu önemli bir eserdir. Yazıldığı dönem içerisinde düşündüğümüzde, Türkiye'de felsefe çalışmalarının seyrinin gözlemlenmesi için de ayrıca bir ehemmiyete sahiptir. Yazarın metnini yayına hazırlarken orijinalliğini bozmamaya özen gösterdik. Eserin içindeki isimlendirmeler ve filozofa dair eserlerin isimlerinin tamamı yazarın kendi yazdığı şekilde bırakılmıştır. İsteğimiz 36 yıl önce hazırlanmış bu çalışma ile günümüz çalışmalarını mukayese etme imkânını sunarak Türkiye'de felsefe alanındaki eserlerin gelişiminin kavranmasına bir imkân sunmaktadır.

Metafizikçi Olarak Nietzsche, Nietzsche üzerine hazırlanan dönemde büyük iltifat toplayan bir eserdir. Biz de bu eseri yayınladığımız için ayrıca mutluyuz. Ümidimiz bu alana ilgi ve alaka duyan herkesin faydalanabileceği bir eser olmasıdır.

Nuh Muaz Kapan
Bursa, 2020

İkinci Baskıya Önsöz

Genel bir perspektif içerisinde ifade edildiğinde günümüz felsefesinin büyük bir bölümünde Nietzsche'nin felsefesinin belirgin bir etkiye sahip olduğunu söylemek abartılı olmayacaktır. Nietzsche'nin oluş ve yaşamın her türlü teorileştirmeye direnen veçhesine yapmış olduğu vurgu, Sokrates'ten kendi zamanına kadarki felsefelerin, Sokratik rasyonalizmin etkisi altında yaşam-oluş karşıtı bir karakter arz ettikleri şeklindeki tespitlerinin, günümüz felsefelerinin varoluşu ön plana çıkaran metafizik karşıtı karakteristikleri için gerçek bir arka plan oluşturduğunu ifade etmek mümkündür.

Bu açıdan bakıldığında, Dilthey'in yaşam felsefesinden, Husserl'in fenomenolojisine, Heidegger'in Varlık'a ilişkin fenomenolojik analizlerine ve Gadamer'in felsefi hermenötiğine; varoluşçu felsefelerden, Deleuze ve Guattari'nin arzu felsefelerine, insanın dil ve kültüre ait yapılarca inşa edildiğini iddia eden ve anti-hümanist veçhesiyle ön plana çıkan yapısalıcılıktan, yapısalcılığın anti-hümanist tavrını benimsemekle birlikte, gerçekliğin temsil edilemez karakterine yapmış ol-

duğu vurgu nedeniyle yapı fikrinin de ciddi bir eleştirisinin yapıldığı post-yapısalcı ve postmodern felsefelere, Foucault'nun bilgi-iktidar ilişkisi bağlamında yapmış olduğu arkeolojik ve jeneolojik analizlere ve nihayet Derrida'nın deconstruction'una (yapısöküm felsefesi) kadar hemen hemen tüm felsefelerde Nietzsche'nin belirleyici bir etkisi olmuştur.

Metafizikle kavgasına mücadele içerisinde olmuş Nietzsche'nin, bir metafizikçi olarak ele alınıp incelenmesi, her ne kadar çelişki gibi görünse de, onun, yaşamı onaylayan ve güçlendiren felsefelere ve değer yaratma etkinliklerine duymuş olduğu sempati dikkate alınıp değerlendirildiğinde, Nietzsche'nin asıl vurgusunun, bizzatı metafiziğin değil, oluşu ve yaşamı yadsıyan belli bir metafizik anlayışın (Batı metafiziği) ve bu anlayışa bağlı olarak geliştirilen ahlâkın (Hıristiyan/köle ahlâkı) eleştirisi olduğu açıktır.

Felsefeyi bir kavram ve değer yaratma eylemi olarak gören, yaratılan kavram ve değerlerin ise sağlıklı bir kültür, yaşam ve oluşa sağlamış olduğu katkı ölçüsünde değerli olabileceğini düşünen Nietzsche için, mutlak referans sistemlerinin çöküşünün akabinde tecrübe edilen nihilizm tecrübesi bağlamında olması gereken yaşama ve düşünme biçimi de, herkesin bireysel olarak estetik bir yaratma içerisinde varoluşlarını sevk ve idare etmesinden başka bir şey değildir. Nietzsche'nin bir değer yaratıcısı olarak Sokrates'i değil, Sokratik rasyonalizmi; ilk ve tek Hıristiyan olarak nitelendirdiği Hz. İsa'yı değil Hıristiyanlığı eleştirmesi de, değer yaratmaktan ziyade sürece bir değerlendirme mantığına tabi olanların eleştirisi anlamında söz konusu tutumun bir sonucu olarak görülebilir. Bu hususun, gerek Nietzsche'nin kendi çalışmalarının gerekse bu ça-

lışmanın anlaşılmasında gözden ırak tutulmaması, kanaati-mizce oldukça büyük bir önem arz etmektedir.

Kasım Küçükakp

Bursa, 2020

Önsöz

İslam imanının en büyük temsilcilerinden ve İslam Kelam ve Tasavvufunun kurucularından olan Muhasibi üzerinde yapmış olduğumuz doktora çalışmasından sonra, modern ateizmin en popüler simalarından Nietzsche üzerinde böyle bir çalışma yapmam bazı okuyucularımı şaşırtabilir. Üstelik hiç eleştiri yöneltmeksizin Nietzsche'nin düşüncelerinin tasvir edilmesi de yadırganabilir. Bu çalışmanın İlahiyat Fakültesi çatısı altında yapılması da eleştirilebilir.

Önce şunu belirtmek isterim ki, İslam, kendi bilgi kadrosu içinde varlığın bilgisini insana hazır olarak vermemiştir. Böyle bir iddiası da yoktur. Hatta varlıkla hesaplaşmayı, insana bir görev olarak vermiştir. Varlık nedenini aynı anlayış ve espride bulan İlahiyat Fakültesi de her türlü görüşü kendi bünyesi içinde araştırıp, şu veya bu anlamda pay almak, önde gelen amacıdır.

Diğer yönden günümüz teolojisinin, ateist düşünceler ile hesaplaşmayı, onların dayandığı temeller üzerinde kabullen-

mesi bir zorunluluktur. Bunun için de önce onların objektif tasvirine ulaşması gerekir. Ekstrem bir ateist olan Nietzsche'nin felsefesini konu edinmemiz, bu amaca dayanmaktadır. Ayrıca Nietzsche üzerine olan bu çalışmamız, ülkemizde ve Türkçe' de Nietzsche üzerine yapılan çalışmaların yetersizliği sebebiyle de değildir. Bununla birlikte Nietzsche felsefesinin metafizik yönünün tasviri henüz ülkemizde eksiktir. Biz ilk başta bu eksikliğin giderilmesine bir katkıda bulunmayı düşündük.

Bu çalışmamızda okuyucumuzun karşısına yüz akı ile çıktığımı savunamam. Bu da Nietzsche felsefesinin tasvir gücünden ve kendime bağlı nedenlerden ileri gelir.

Anlatımda önemli gördüğümüz hususların tekrarından öneminden dolayı - çekinmedik. Dil yönünden yaşayan Türkçe'ye bağlı kaldık. Yalnız "hakikat" ve "hakiki" gibi sözcük ve terimleri özellikle koruduk. Çünkü bu sözcükler metafizik bir anlamı, hem de Nietzsche'nin kastettiği bir dünyayı dile getirip nitelendiriyorlar. Oysa Türkçemizdeki 'doğru' ve 'doğruluk' sözcükleri, mantık ve bilgi teorisi çerçevesi içinde bir anlamı dile getirirler.

Tez konumuzu seçerken yerinde tavsiyeleri ile bize yol gösteren Prof. Dr. Mübahat Küyel'e, tezimin mahiyetinden gelen zorunluluk nedeniyle çalışmalarımı bir süre Almanya'da yürütmem için gerekli iznin verilmesi ve benzer konulardaki yardımları dolayısıyla Prof. Dr. Necati Öner'e şükran borçluyum.

Frankfurt Goethe Üniversitesi Felsefe Fakültesi profesörlerinden N. Altwicker'e, oradaki çalışmalarında lütfettiği

yardımları için teşekkür etmek isterim. Aynı üniversitenin Şarkiyat bölümü direktörü Prof. Dr. R. Sellheim'a, esirgemediği her türlü yardımı, özellikle rahat çalışabilmem için bölüm kitaplığının anahtarını vermesi dolayısıyla şükranlarımı arz ederim. Bu değerli her iki ilim adamı Altwicker ve Sellheim'ın tavsiye ve tezkireleri ile Goethe Üniversitesi'nin tahsis etmiş olduğu bir yıllık burs olmasa idi, bu çalışmamdaki eksiklikler daha büyük olurdu. Üniversiteye ve bu vesile ile kendilerine tekrar teşekkürü bir borç bilirim.

Hüseyin Aydın
Bursa, 1984

Giriş

1. Nietzsche'nin İklimine Giriş

“Friedrich Nietzsche, batı düşünce tarihinin kaderinde rol oynayan büyük kişilerden biridir; en kesin yargılara zorlayan, Avrupalı'nın şimdiye kadar yürümüş olduğu yolda korkunç bir soru işareti olan bir kader insanı ki Antikite mirası ve iki bin yıllık Hristiyanlık vermiştir ona bu kişiliği.”¹ İşte konumuz olan Nietzsche, kendisini belirleyen bu iki unsurdan birincisini etkin kılmak, ikincisine ise, artık bir daha ortalarda görülme-yecek şekilde yok edici darbeyi indirmek ister. Nietzsche'nin bu savaşını taşıyan yazılarını “aphorizm” stilinde yazması, düşüncelerini kendine has ironi ile dile getirmesi ve bu etkenlerin de desteklediği bir arka planı yazılarında daima saklaması, onun okunup yorumlanmasını daima güçleştirmektedir. Düşüncelerini “aphorizm” dağınıklığı içinden toplamak, ironilerini kavramak, arka plana nüfuz edebilmek ve sonunda da bir bütün içinde toplayıp değerlendirmek oldukça zordur. Bu gerçeği bir Alman meslektaş şöyle dile getiriyordu: “Nietzsche'yi

1 Fink Eugen, Nietzsches Philosophie, 3. Auflage, Stuttgart 1973, s. 7.

okumak kolaydır; ama yorumlamak güçtür.” Bir yabancı için onu okumanın da güçlüğüne ekleyecek olursak, Nietzsche’ye yaklaşma imkânlarımızın ne kadar sınırlı olduğu görülecektir. Biz bu sınırlı imkânlarımızla elden geldiğince Nietzsche’nin iklimine girmeye çalıştık.

Nietzsche, felsefesini aphorizmler içinde vermiştir. Aphorizmin, öncesi ve sonrası olmayan, kendi içinde bütünlüğü olan, bir tek konuyu ele alıp ve hemen belirli bir sonuca götüren ve orada biten bir paragraf, bir fıkradır. Düşünceleri –dolayısıyla bir filozof için felsefesini– böyle bir form içinde vermek, bir bakıma kolay görünüyor. O anda düşündüğünü, o anda yaz geç. Geleneksel form içinde, mantıki-organik bağ kurmaya çalışmak oldukça vakit alır. Ama aphorizmler arasında çelişkiye düşmemek gerek. Nietzsche bu konuda şöyle konuşur: “Almanlar arasında ilk olarak benim ustası olduğum aphorizm yani cümlecikler, ‘ölümsüzlük’ formudurlar. Benim tutkum, başka birinin bir kitap içinde söylediğini –bir diğeri- nin de bir kitap boyunca bile söyleyemediğini– on cümle içinde söylemektir.”² Nietzsche, gururu ile beraber aphorizm ile neyi amaçladığını dile getirirken, sıradan kafaları hor görüp kendini harcı âlem yapmak istemeyen bir filozof olarak, bu tercihini ve yaptığı şeyi şöyle gerekçelendirir: “Benimkiler gibi aphorizm kitaplarında, aphorizmlerin arasında ve arkasında, baştan sona yasaklanmış uzun konular ve düşünce –zincirleri vardır ve onlar arasından bazısı, Ödipus ve Sphinx için bile yeterince irkiltici olabilir. Ben eşekler ve dergi– okuyucuları için olan araştırmalar yazmıyorum.”³

2 VI₃, GD, s. 147.

3 VII₃, 37 (5).

Mecazlar içinde konuşmak, onun felsefesinin eli-ayağı, dili ve kılığıdır. Bunu bilerek ve özellikle yapar. “Böyle simgeler içinde konuşmam, şairler gibi topallayıp kekelemem: Doğrusu şair olmak zorunda kaldığım için utanıyorum,”⁴ der. Şairlere saldırmasına rağmen, şair olmak zorunda kalmasını, kendi saldırganlığını, düşüncelerinin yıkıcılığını şairlere ve şiire duyulan hoşgörüyü, hırçın ifadenin altında iyi bir anlamın yatabileceğine dair genel iyimserliğe sığdırmak amacıyla mazur göstermek ister.

İki bin beş yüz yıl sonra Herakleitos’un öğrencisi ve halefi olma hakkının sadece kendisine aitmiş gibi düşünen Nietzsche, tıpkı Herakleitos gibi kapalı ve karanlık kalmayı, sadece aphorizm formuna ve mecaza sığınmakla yeterli görmez, bu tavrını bir de “ironi” ile de sıkı bir şekilde destekler. Ironi, ince bir alay içinde düşüncelerini ortaya koymaktır. Ve Nietzsche böyle bir “ironiyi sevmekten, hem de evren tarihi ile ilgili bir ironiyi sevmekten”⁵ beni hiç bir şey alıkoyamaz, der. Çünkü Nietzsche için oluş bir tarihtir⁶. Ve felsefe de “bu tarihin en genel formudur.”⁷ “Bu tarihi anlatmak için de ironili ve kederle dolu bir tür vardır.

Ben her durumda ciddi olan bir tonu reddetmek isterim.”⁸ Bu ironili ve kederli tür “şu anda, Avrupalılara has, bütün büyük ilgileri ironi ile ele alan bir türdür; çünkü bu ilgilerin hizmetindeki gayret karşısında, onları ciddiye almak için hiç za-

4 VI₁, s. 243.

5 VI₃, s. 361.

6 IV₁, 5 (197).

7 VII₃, 36 (27).

8 a.g.e., 6 (7).

man yoktur,”⁹ derken, düşüncelerini ciddi bir form içinde ortaya koyup, uzun bir ifade bütünlüğü içinde temellendirmeye, aphorizmin çerçevesi içinde ironi esprisi ile dile getirip bırakmayı yeğ tutmuştur.

Bu anlatım tekniği ve formu içinde Nietzsche’nin ortaya koyduğu felsefe bir “experimental felsefe”dir. Nietzsche’nin bizzat yaşayıp, bizzat hayatı ile gerçekleştirdiği bu felsefe¹⁰ nasıl bir mahiyet ve karaktere sahiptir? Bu felsefe nasıl yaşanarak ortaya konup gerçekleştirilebiliyor? Bu soruların cevabı, felsefenin, Nietzsche’ye göre felsefenin, ne olduğu sorusundan geçer. Nietzsche felsefeyi, *Ecce Homo*’nun önsözünde şöyle tanımlar: “Felsefe, şimdiye kadar benim onu anladığım ve yaşadığım gibi, buz içinde ve yüksek yaylalarda gönlünce yaşamaktır. İnsan varlığında (Dasein) şüpheli ve yabancı olanı, moral ile şimdiye kadar aforoz edilmiş olanı araştırmaktır.”¹¹ “İnsan varlığının”, en genel bir biçimde söylendiğinde, canlı varlığın her şeyinin temeli olan bir yönü, içgüdüler alanı, “lanetlenmiş ve kötü görülmüş yönüdür.” Bu yönün araştırılması ancak “evrene dionysosca bir evet” deyiş tavrı ile mümkün olur. Artık bu tavır içinde felsefe yapma, “insan varlığının şimdiye kadar inkâr edilmiş yönünü sadece zorunlu olarak değil, arzu ederek kavramak ve şimdiye kadar evet denilip kabul edilmiş olan yönü açısından arzu ederek değil, aksine kendisi için, insan varlığının daha güçlü, daha verimli ve daha gerçek olan ve isteminin içinde dile geldiği yönleri olarak kavramaktır. Aynı zamanda şimdiye kadar tasvip edilip meşru kılma

9 V₁, M, (162).

10 VIII₃, 16 (32).

11 VI₃, EH, Önsöz (3).

yönü de değersiz kılıp inkâr etmektir.”¹² Fakat Nietzsche’ye göre felsefe sadece insan varlığının şimdiye kadar en azından ihmal edilmiş bir yönünün araştırılması ve hakkının verilmesi değil, insan varlığı dışında kalmış olan alanın da araştırılıp, tasvir edilip, ne olduğunun belirlenmesini gerektirir. Aksi halde felsefe tek yönlü ve görevini eksik bırakmış bir araştırma olarak kalırdı. Nietzsche, felsefenin bu ikinci ve belki de onsuz birincisinin havada ve temelsiz kalacağı yönünün tanımını, yine felsefenin genel tanımı biçiminde şöyle verir: “Felsefe, benim yalnızca onu henüz geçerli kılmaya çalıştığım gibi, tarihin en genel formu olarak, Herakleitosca oluşu, herhangi bir şekilde tasvir edip simgeler içinde ifade (aynı şekilde görünür varlığın bir türü haline çevirme ve mumyalama) denemesi olarak”¹³ bir eylem, bir aksiyondur. Nietzsche, felsefenin birinci tanımına psikoloji, bu ikinci tanımına da metafizik diyecektir. Böylece Nietzsche felsefesinin, bu iki ana disiplin içinde görülüp ele alınması, onun düşünce yapısının tasvirini daha kolay kılar kanısındayız.

Nietzsche sorar: “Filozoflar arasında benden önce, ‘daha yüksek dolandırıcı’, ‘idealist’ değil de onun tam tersi olan psikolog var mı idi?”¹⁴ Ve sorunun cevabını son derece gururlu verir: “Bir benzeri daha olmayan bir psikolog konuşuyor benim yazılarımda. İyi bir okuyucunun, benim hak ettiğim, beni eski filologların Horatius’u nasıl okuyorlar idi ise öyle okuyan bir okuyucunun ilk elde edeceği kanı budur.”¹⁵ Bu nedenle

¹² VIII, 16 (32).

¹³ VII, 36 (27).

¹⁴ VI, EH, s. 369.

¹⁵ a.g.e., s. 303.

de “benden önce asla psikoloji diye bir şey yoktu.”¹⁶ Çünkü “insanlığın Kirke’si¹⁷ olan Moral, psikolojiyi baştan aşağı yalana boğdu, yani moralleştirdi.”¹⁸

Nietzsche’nin psikoloji dediği şey, felsefi düzeyde antropoloji, felsefi antropolojidir. O, insana çok derin bakar. İnsanı derinden bir kavrayışı vardır. Bu kavrayışı üzerine de son derece mağrurdur. Ve bu konuda yegâne olduğunu sık sık tekrarlar. Nietzsche’nin psikolojik gözlemler sonucu ilan ettiği şey: İnsanın bir içgüdü varlığı olduğudur. İnsanda geistig olan her şeye ya varlık tanımaz: “Ben”, “İstem”, “Geist” gibi; ya onları insanda olumsuz etkide bulunan ve bu nedenle de insan varlığında yer almaması gereken şeyler olarak görür; akıl gibi; ya da onlara içgüdülerden sonra gelen bir planda yer verir. Tanrı’nın öldüğünü ilan ederken de içgüdü varlığı olan insanı Tanrılaştırır: Üstün insan (Übermensch).

Nietzsche’nin metafizik anlayışı ise daha bir şaşırtıcı görünümündedir. Nietzsche, Sokrates-Platon temeline dayanan tüm eski kültürü inkâr ederken, yanlışlıkla onun metafizik düşmanı bir düşünür olduğu da yaygın bir kanaat haline gelmiştir. Oysa Nietzsche, tepeden tırnağa bir metafizikçidir. Nietzsche “*Artisten-Metaphysik*” dediği estetik karakterli, aşkın (transzendental) değil, deneme içi (immanent) yaratma aktına dayanan bir metafizik anlayışı getirmiştir. Bu estetik yaratmayı, Yunan efsanesinin iki Tanrısı sembolize eder: Di-

16 a.g.e., s. 369.

17 Homer’in *Odyseia*’sındaki büyücü kadın. Misafirlerini hayvan şekline döndürmüştü. Mecaz olarak: Yoldan çıkaran bir tarzda çekici olan kadın.

18 VI., EH, s. 303.

onysos ve Apollon. Dionysos, insandaki şehvetten gelen vecd, sevinç ve korku karışımı yaratma aktını simgeler ve Nietzsche buna “dionysosca olan (dionysisch)” der. Apollon ise ölçü ve dengeyi temsil eden sanat içgüdüsüdür ve Nietzsche buna da “apollonca olan (apollonisch)” der. Bu iki iç-güdü birbirinin karşıtıdır; ama Nietzsche metafiziği, bu iki karşıt içgüdünün birleşip çiftleşmesinin ürünü olarak görür. Nietzsche’nin ilk ve metafiziğinin ilk taslağı durumunda olan “*Müziğin Özünden Tragedya’nın Doğuşu* (= Die Geburt der Tragödie aus der Geist der Musik)” adlı eseri üzerine, hayatının sonlarında yazdığı *Ecce Homo*’da şunları söyler: “Bir ‘düşünce’ –dionysosca ve apollonca olan karşıtlık– metafizik olana aktarılıyor burada, tarihin kendisi bu “düşüncenin” gelişmesi olarak kabul edilir. Tragedya’da bu karşıtlık bir birliğe ulaşmıştır.”¹⁹

“Nietzsche metafiziğe rağmen metafizikçidir” paradoksu ile biz Nietzsche’nin, Nietzsche anlamındaki varlık anlayışını: 1) Ontoloji ve 2) Metafizik olmak üzere iki ayrı bölüm halinde tasvir etmeye çalışacağız. Nietzsche üzerinde çalışmaya karar verdiğimiz zaman, şu anda Nietzsche Antropoloji’si dediğimiz “Nietzsche’de üstün insan” konusunu incelemeyi amaçlamıştık. Bu yönde de hayli uğraştığımız. Fakat Nietzsche’nin düşünce dünyasıyla tanışıklığımız arttıkça, onun felsefesinin genel yapısı üzerinde anlayışımız biraz daha olgunlaştıkça, Nietzsche’nin antropolojisinin, onun ontoloji ve metafiziğinin ne olduğunu ortaya konduktan sonra ele alınmasının –en azından– daha anlaşılır olacağı görüşü doğdu bizde. Bu nedenle bu çalışmamız, Nietzsche üzerinde devam edecek olan çalışmalarımıza, bir giriş niteliğindedir. Ancak bundan sonra Nietzs-

¹⁹ VI, EH, s. 308.

che antropolojisi ve dolayısıyla da *Ethik*'i daha iyi tasvir edilip daha iyi anlaşılacağı görüşünü taşıyoruz.

Her filozof gibi Nietzsche de kendisine kadar gelen kültür ve felsefe ile hesaplaşır. Kendi görüşü açısından onları layık oldukları yerlere koyar. Bunu yapmadan hiçbir filozofun kendisine bir görüş açısı kazandırması ve bir çıkış noktası bulması mümkün değildir. *Wagner Olayı*'nın önsözünde de kendisi bunu dile getirir. Nietzsche bunu yaparken, belki de düşünce tarihinde eşine bir daha rastlanamayacak bir örnek ortaya koymuştur. Voltaire, Goethe ve Stendhal gibi bazı filozof ve sanatkarları bir yana bırakalım, eğer Nietzsche'nin önüne Herakleitos çıkıp dikilmemiş olsa idi, belki Yunan efsane Tanrılarının dışında kendisine örneklik edecek ve onun beğenisine layık olacak bir başka düşünür bulamazdı, dersek asla mübalağa etmiş olmayız.

Filozof, ilhamlarını –yukanda değindiğimiz gibi– geldiği an geldiği gibi yazıp geçtiği bir yazı biçimini seçmiştir. Hem aphorizmleri, hem de bıraktığı notlar aynı stil içindedir. Bu notlarından birisinde , düşüncesinin abideleşmiş düşünürlerinden “Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Feuerbach, Strauss - hepsi teologturlar,”²⁰ deyiverir. Buna rağmen, bu düşünürlerin etkileri Nietzsche'de yok mudur? Şüphesiz vardır. Ve kendisi *Tragedya'nın Doğuşu*'nda “tiksindirici bir Hegel kokusu”²¹ olduğunu söyler. Ama buna rağmen “hâlâ filozof var mı?”²² diye sorar.

²⁰ VII, 26 (8).

²¹ VI, EH, s. 308.

²² VII, 26 (340).

Überweg, “Nietzsche’nin kültür felsefesi, zamanının Darwinist –biyolojik natüralizmi ile klasik Alman kültür- idealizminin bir sentezidir,”²³ diyor ki, biz bu değerlendirmeyi haklı görecektir bir görüşe henüz ulaşamadığımızı itiraf etmek zorundayız. Nietzsche zamanının kültürünün her kesimini kapsamı içine alan bir genel krizi, bir çöküşü görüyor ve bu kültürün yenilenmesini, Sokrates öncesi trajik Yunan kültürünün yol göstericiliğinde buluyor. Bu dönemde insan varlığı bütünü ile hayatın içindedir. İnsan varlığının bu bütünlüğü iki kutba sahiptir. Yukarıda işaret ettiğimiz dionysosca ve apollonca olanlar bu kutupları teşkil ederler. Dionysosca olan, taşkınlığı, sarhoşluğu, sevinci ve korkuyu dile getirir. Apollonca olan ise denge ve ölçüyü dile getirir. Bu iki karşıtlığın birleştirilip yaşanması da trajik olanı doğurur. Trajik olan, Sokrates öncesi Yunan felsefesinde gerçekleşmiştir. Sokrates ve Platon’dan sonra gelen düşüncede bu trajik olan bütünü ile kaybolmuş. Bir içgüdü varlığı olan insan, kuru bir entellektüalist - lojik niteliğe sokulmuş, dolayısıyla da yaşama gücünü ve isteğini kaybetmiş, hayattan yüz çevirmiştir. Nietzsche’nin baş uğraşısı, ana tutkusu, içgüdüler varlığı olan insanı ortaya çıkarmak ve hayatı kurtarmaktır. “Ben trajik bir çağ vadediyorum. İnsanlık en çetin ama en zorunlu savaşları arkada bırakır ve acı çekmeksizin onları unuttuğu an, hayata evet dediğindeki en yüksek sanat, yani tragedya yeni baştan doğacaktır.”²⁴ Nietzsche felsefesini “Hayat Felsefesi” diye adlandırmak da, nedenini burada bulur.

²³ Überweg, Geschichte der Philosophie, Band IV, s. 543.

²⁴ VI, s. 311.

Nietzsche felsefesinin kaynağını, zamanının kültürüne tepkide arayıp, orada kalmak yanlıştır. “Her filozofun düşünce yapısını belirleyen etkenlerin başında, kişiliği ve en yakın çevresi gelir” yargısı Nietzsche’de haklılığını daha çok gösterir. Biz, Nietzsche’nin felsefesi, hasta, biyolojik olarak güçsüz ve bu durumda “güç-isteyen”, sıhhat isteyen bir insanın, bu kuvvet isteminin de çaba ve özlemidir, dersek, bu görüşümüzü Nietzsche’nin kendisi de destekleyecektir. “Sıhhat istemimden, yaşama istemimden kurdum felsefemi. Hele bir düşünülün: Kötümserliğe son verdiğim zaman, canlılığımın (vitalitaet) en düşük olduğu yıllardır. Kendimi yeni baştan kurmam, yoksulluk ve yılgınlık felsefesini bana yasaklamıştı.”²⁵ Antropolojisinin doruğu olan “Üstün-İnsan” ve metafiziğinin temel ögesi olan “Güç-İstemi (= Wille zur Macht)“, motiflerini bu kişisel özelliklerinde bulur.

Birçok filozof gibi Nietzsche de zamanında okunmamış ve anlaşılamamıştır. Kendisi 19. yüzyılın bir fenomeni olmasına rağmen, 20. yüzyılı belirleyen düşünürlerin başında gelir. *Putların Çöküşü*’nde şöyle der: “Aslında niçin Almanca yazdığım sık sık bana soruluyor ve hiçbir yerde yurdumdakinden daha kötü okunmayacağım (söyleniyor). Fakat benim sadece bugün okunmayı isteyip istemediğimi kim bilir?”²⁶ Çünkü “[B]enim zamanım henüz gelmedi. Bazıları öldükten sonra doğar. Gün gelecek benim yaşamayı ve öğretmeyi anladığım şekilde, içinde yaşanacak ve öğretilecek kurumlara gerek duyulacak. Belki de Zerdüşt’ün anlaşılması için kürsüler bile kurulacak. Fakat, eğer ben bugün benim getirdiğim doğruları işitecek ku-

²⁵ VI₃, EH, s. 265.

²⁶ VI₃, GD, s. 147.

laklar ve alacak eller bekleseydim, bu kendi kendimle mükemmel bir çelişki olurdu.”²⁷ Nietzsche’nin kendi öğretisi üzerine güveni ve gururu tamdır. Geleceğine umutla bakar. “Bir yüz yıl ilerisine bir bakacak olursak, benim iki bin yıllık gayri tabiliğe ve insana verilen zararlara karşı yaptığım suikastların başarıya ulaştığını görürüz,”²⁸ der.

Nietzsche’nin bu kehanetlerini söylediği zamanın ve düşünce hayatının sona erişinin (1889) üzerinden henüz bir yüz yıl geçmemiştir. Onun düşüncelerinin, zamanımız insanının hayat anlayışı ve düşünce biçimi üzerine olan etkisini somut bir şekilde göstermek zordur. Fakat onun öğretisi üzerine yapılan çalışmaların başlama tarihini 20. yüzyılın başı kabul edersek gösterilen ilginin çok az bir düşünüre nasip olduğunu görürüz. Üzerinde yapılan çalışmaların bu çokluğu yanında değerlendirmelerin de son derece çeşitli ve şaşırtıcı oluşu da ayrıca belirtmeye değer bir husustur. Özellikle Nietzsche “Tanrı ölmüştür”²⁹ diye ilan ettiği her fırsatta kendisinin “tanrısız”, “tanrı tanımaz” olduğunu söylediği halde onun Tanrı inkanna bir kılıf bulup onun Tanrı’ya inanır bir insan olduğunu savunan ve onun din karşısında avukatlığını yapan teologlar bile vardır. Gerçi onun ilk defa ‘Tanrı öldü’ diye feryat ettiği o meşhur aphorizminde, Tanrı’yı bizim kendi ellerimizle öldürdüğümüzü, Tanrısız olunamayacağını, o suçun kefaretni nasıl ödeyeceğimizi, ondan geri kalan boşluğu ne ile dolduracağımızı, en insani bir şekilde haykırır. Fakat o bu boşluğu transzendental bir Tanrı ile değil, real bir Tanrı ile, “Üstün-

27 a.g.e., s. 296.

28 a.g.e., s. 311.

29 V₂, FW, (125).

İnsan (= Übermensch)“ ile doldurmaya çalışır. Bu nedenle biz Nietzsche’nin “Üstün-İnsan (Übermensch)“ kavramını Türkçeye “Tanrı-İnsan” olarak aktarmayı deneyeceğiz. Çünkü Nietzsche *Böyle Buyurdu Zerdüşt*’ün mecazları içinde hep buna işaret edegelmiştir: “Böyle güler Tanrı. Sus!-”³⁰ Fakat bunu, bu çalışmamızdan sonraki çalışmamızın konusunu teşkil edecek olan Nietzsche Antropolojisi’nde yapacağız, bu çalışmamızda bu deyim sözlük anlamına ve Türkçe’deki geleneğe bağlı kalınarak “Üstün-İnsan” olarak kullanıldı ve yeri geldikçe de öyle kullanılacaktır.

Yeri gelmişken şuna da değinelim ki Nietzsche’nin din fenomeni karşısındaki tutumu Tanrı karşısındaki tutumunun şüphesiz aynısıdır. Hristiyanlığın alabildiğine düşmanındır ve bir yerde “Hayatımın hiç bir anında Hristiyan olmadım,” der. İslam’ı hemen hemen hiç tanımaz. Hristiyanlıkla aynı kaynaklı gördüğü için Hristiyanlığa karşı yaptığı eleştirileri aynen onun için de geçerli görür ve reddeder. Yalnız ona “Erkek dini” der. Budizm’i onun el kitabı olan Manu’dan çok iyi okumuştur. Dünyayı hor görmesi ve pesimist düşüncesi nedeniyle ona da aynı ölçüde saldırır. Fakat Tanrı konusunda olduğu gibi, dinin yerini de boş bırakmaz. Semavi dinlerin peygamberlerine nazire olsun diye, o da peygamberini doğuda, ama semavi dinler çerçevesinin dışında kalmış sayılabilecek Pers diyarında bulur: Zerdüşt. Zerdüşt bu dünyaya bağlı, günahın meşrulaştığı, öte-dünya unsurunun kesinlikle yok olduğu, hatta ölümün bile ortadan kalkmış batmanın söz konusu olduğu “Ebedi Dönüş (= Tenasüh)” öğretisi ile inkâr ettiği dinlerin yerini doldurmağa çalışır.

³⁰ VI, Z, s. 339.

2. Nietzsche'nin Hayatı

Nietzsche, 15 Ekim 1844 yılında Leibzig'de Lützen yakınlarında Roecken kasabasında doğdu. Hem baba ve hem de anne tarafından protestan - dindar ve dini hizmetleri meslek edinmiş bir aileden gelir. Baba tarafının bu meslekte ne kadar geri gidilse de bir kesinti bulunamıyor. Dedeleri arasında büyük teologlar da var. Protestanlıkları yüzünden Polonya'dan kaçmak zorunda kalan asil Nietzky'lerden oldukları söylenir. Nietzsche kendisi bu konuda, "ben kanına bir damla kötü, hatta Alınan kanı bulaşmamış, bir Polonyalı soyluyum,"³¹ der.

Kasabanın papazı olan babası, 1849 yılı temmuzunda aniden ölünce ve hemen ardından küçük kardeşi Joseph'in ölümü bunu izleyince, annesi iki görümcesi ve iki çocuğundan müteşekkil aileyi Naumburg'a taşıdı ve oraya yerleştiler. Nietzsche hem babasına hem de adeta varlığına bağlı gibi gördüğü Roecken kilise evi ve bahçesine ait anılarını asla unutamayacaktır.

Nietzsche Naumburg'ta ilkokulu bitirince ünlü Pforta Gymnasium'una verildi. Artık Nietzsche yatılı öğrenim hayatı içinde tedirgin ve okulun disiplininden bunamıştır. Bu atmosfer içinde gerek ailesine, gerekse arkadaşlarına yazmış olduğu mektuplar, onun kişiliğinin ve daha sonra ortaya koyacağı felsefesinin özelliğini ve çizgisini vermektedir. Bu mektuplar ve okul yönetimine para istemek, izin istemek gibi nedenlerle yaptığı yazılı başvuruların ve bunlara aldığı ve elde olan yazılı cevapların tamamı, Nietzsche'nin bütün yazı hayatını içeren ve Giorgio Colli ve Mazzino Montinari'nin hazırlayıp De Gruy-

31 VL₃, EH, Ben Niçin Böyle Bilgeyim (3).

ter tarafından yayınlanan ve sekiz bölümden meydana gelen külliyyatının dört cilt olan birinci bölümünde toplanmıştır.

Nietzsche daha bu okul yıllarında, ders kitaplarına bağlı kalmamış geniş bir kitap dünyasıyla senli-benli olmuştur. Yunan kültürüne hayranlığı bütün açıklığıyla ortadadır. Yunan kültürü içinde kendi düşünce yönünü tespit etmiştir. Çıkış noktası da Yunan mitosudur. 1859 Nisan sonu ve Mayıs başında arkadaşı Wilhelm Pinder'e yazdığı iki mektupta Prometheus efsanesi ve Zeus'un sonunu konu alan bir tez tasarlar ve üzerinde tartışmaları için hazırlanmasını ister.³² Bu nedenle Nietzsche'nin Yunan kültürüne bağlılığını ve klasik filolojiyi meslek edinmesini Bonn Üniversitesi'nde tanıştığı klasik filoloji profesörü Ritschl'in etkisine bağlamak asla doğru olmaz.

Nietzsche her ne kadar hayatının hiç bir anında Hristiyan olmadım, dese de, daha Pforta'daki ilk öğrencilik yıllarında ailesinin havasına da uygun olarak dindardır, koyu bir theisttir. Ailesine yazdığı bir mektubunda dinlediği bir vaazdan duyduğu memnuniyeti belirtir³³. Mektuplarında hep theistçe ifadeler kullanır. Ama yukarıda andığımız Wilhelm Pinder'e yazdığı iki mektubun tarihinden (Nisan-Mayıs 1859) sonra Hristiyanlıktan kopma belirtileri başlamıştır.

1864'de liseyi bitirir ve Bonn Üniversitesi'nde teoloji ve klasik filoloji öğrenimine başlar. Teoloji öğrenimini, son derece dindar olan ve Nietzsche'nin baba mesleğini sürdürmesini isteyen annesi ve halasının baskısıyla seçmiştir. Oysa Nietzsche'nin hayatında artık dinin ve dolayısıyla teolojinin yeri

³² I_{1,3}, 59-61.

³³ a.g.e., s. 74.

yoktur. Son derece serbest bir yaşantısı vardır. Nitekim daha ikinci sınıfta iken teolojiyi bırakır ve Leibzig Üniversitesi'ne geçen hocası Ritschl'i izler ve klasik filoloji öğrenimini orada sürdürür.

1869'da Basel Üniversitesi, boş bulunan klasik filoloji kürsüsüne bir profesör aramaktadır. Henüz doktorası bile olmayan Nietzsche'yi hocası Ritschl, bu kürsüye tavsiye eder. Daha 24 yaşındaki Nietzsche, artık kürsü sahibi bir profesördür. Filoloji öğreniminin bitmesinden sonra, kimya öğrenimi yapma planları kuran Nietzsche'nin, kendiliğinden çıkıp gelen bu profesörlüğün, onun hayat ve düşünme yönünü değiştiren bir etken olup olmadığı tartışılabilir; fakat biz şu görüşteyiz ki, Nietzsche kimya öğrenimine başlasa da bırakırdı. Çünkü o, doğuştan edebiyat ve felsefeci olarak doğmuştur. Üstelik orta öğretimde matematikten güç bela sınıf geçebilmiştir. Onun bir an için kimyaya niyetlenmesi, biyolojik varlığı her şeyin taşıyıcısı olarak gören görüşünü –o anda duyduğu– daha iyi bir temellendirme ve tasvir etme gereksinmesinden dolayıdır.

1870 Alman-Fransız harbine hasta bakıcı olarak katılır. Ama kendisi hastalanıp hastaneye düşer. Daha sonra tekrar görevine döner.

Çocukluğundan bu yana yakasını bırakmayan hastalıkları devam etmektedir. Bu nedenle de kısa süreli izinlerle görevine ara vermektedir. Geniş bir öğrenci ve dinleyici kitlesine sahip olduğuna dair beyanlar varsa da, kayıtlar tersini göstermektedir. Bir filoloji profesörü olarak başarılı değildir. Çünkü dersleri felsefe konularını içerir. Bu nedenle de filoloji öğrenimini amaçlayanlar, beklediklerini bulamamaktadırlar. Karl

Schlechta ve Anni Anders, ders notlarını ve ders verdiği anda kitaplıktan aldığı kitapların da kayıtlarını çıkararak bu konuda çok yararlı bilgiler verirler³⁴.

Nihayet 1879 yılında görevinden ayrılmak zorunda kalır. Emeklilik süresini doldurmadığı halde Basel şehir yönetimi, ona rahatlıkla yetecek bir emeklilik maaşı bağladı.

Bundan sonra Nietzsche'de bir gezgin hayatı başlar. İtalya ve Venedik kıyılarında sağlığına uygun iklimlerde dolaşır. Kitaplarının ana düşünceleri kendisine oralarda doğdu ya da bununla birlikte oralarda başlayıp tamamladı.

Ayrıntılı bir hayat hikâyesi vermek istemediğimiz halde, anılmadığı takdirde hayat hikâyesi eksik kalacak bir olay vardır ki, büyük müzisyen Richard Wagner ile olan dostluğu. 1868 yılında Wagner ile tanışır. Aralarında büyük yaş farkı olmasına karşın, Tribschen'e yerleşmiş olan Wagner'in baş ziyaretçisidir. Bu ilişkiye Wagner'in hanımı Cosima'nın çekiciliği neden gösterilse de, baş neden Wagner'in sanat kişiliğinde kendi felsefesinin dile gelişini görmesidir. Varlığın müziğin boyutları (dimension) içinde dile geldiği, varlığın müzik varlığında kavrandığı görüşünü temsil eden *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu* adlı kitabının tasarlanıp (1869) ve yazılıp yayımlanması (1872) bu dostluk döneminin ürünüdür. Fakat Bayreuth Festivalinde, Wagner'in etrafında halelenen hayranlık ve takdir karşısında kendisini yenik ve o alkış tufanına bile katılamayan silik bir seyirci olarak görür. Diğer yünden müzik dehası Wagner'in eserlerinde, hiç tahammül edemediği Hristiyanlığın etkisini görür. Ve tepkisi çok şiddetli

34 Karl Schlechta und Anni Anders, Friedrich Nietzsche, Stuttgart 1962.

olur. Eleştirileri hakaret formu içinde dile gelir. Zaten kendisi bir aşırılıklar insanıdır. ılımlı bir tutum nedir, tanımaz. Bunun sonucu olarak da uzlaşım tanımaz. Dediği dedik bir kişiliği vardır. Bu nedenle de sürekli ve geniş bir dost çevresinden yoksundur. Annesi ve kız kardeşi ile bile başı hoş değildir. Bu arada başarısız bir kaç evlenme girişimi oldu ise de sonuç: Hayal kırıklığı ve felsefesi için şu veya bu nitelikte etki unsurudur.

Çocukluğundan bu yana yakasını bırakmayan hastalıklar, Bonn'daki öğrencilik yıllarındaki alabildiğine serbest yaşamındaki bulaştığı söylenen frengi, Pforta'da bir lise öğrencisi olduğu halde, "sandalyemin etrafından sesler geliyor" diye annesine mektup yazacak kadar vehimli bir psikolojik kişilik; bu etkenlerin sonucu, 3 Ocak 1889 da Turin'de delirir. Basel ve Jena psikiyatri kliniklerindeki tedavi sonuç vermez ve 1890'da annesi eve getirir. Bundan sonra adeta bir bitkisel hayat yaşar ve 25 Ağustos 1900'da ölür. Dini merasim yapılmadan defnedilir.

Nietzsche'nin yaşamının kronolojik bir özetini, Manfred Balkenohl'un *Nietzsche'nin Antitheizmi* (Der Antitheismus Nietzsches) adlı kitabından okuyucularıma, daha derli toplu olur düşüncesiyle, aynen vermek istiyorum.³⁵

35 Manfred Balkenohl, Der Antitheismus Nietzsches, München 1976, s. 252-54.

3. Nietzsche'nin Eseri ve Hayatı Üzerine Kronolojik Bir Kuşbakışı

- 1813 Karl Friedrich Nietzsche'nin babası Karl Ludwig Nietzsche'nin Eilenburg'da bir papaz oğlu olarak doğumu.
- 1826 Karl Ludwig Nietzsche'nin babası Friedrich August Nietzsche'nin yetmiş yaşında ölümü.
- 1844 15 Ekim: Lutzen civarında Roecken'de Friedrich Wilhelm Nietzsche bir papaz oğlu olarak doğar.
- 1846 Kız kardeş Elisabeth'in doğumu.
- 1848 Bir erkek kardeşin doğumu.
- 1849 Nietzsche'nin babasının ölümü.
- 1850 Erkek kardeşin havaleler içinde ölmesi. Ailenin Naumburg'a taşınması. Anaokuluna devam.
- 1851 Klise lisesinin ilkokuluna devam.
- 1854 Klise lisesinin öğrencisi.
- 1856 Baş ve göz ağrılarından dolayı izin.
- 1858 Naumburg civarındaki eyalet okulu Pforta'ya geçiş.
- 1860 Nietzsche, Georg Pinder ve Gustav Krug, öğrenci edebiyat birliği "Germania"yı kurarlar.
- 1862 Hastalık belirtileri. Gezici baş ağrıları. Tanrı tanımaz tasavvurlar somut biçimler alırlar.
- 1864 Liseyi bitirme. Bonn Üniversitesi'nde Teoloji ve Klasik Filoloji öğrenimi. Üniversite öğrenci birliği "Franconia"ya giriş.

- 1865 Teoloji öğrenimini bırakma. “Franconia” dan çıkış Leibzig Üniversitesi’nde öğrenime devam Ritschl’in teşvikiyle “filoloji birliği”nin kurulması. Schopenhauer’ın öğretisini araştırma.
- 1868 “De Laertii Diogenis Fontibus” I, II. Leibzig’de Doktora yapmaya karar verme. Richard Wagner ile tanışma.
- 1869 “Homer ve klasik filoloji.” Filoloji araştırmalarından vazgeçme ve kimya öğrenimi yapma planları. 13 Şubat 1869 Basel Üniversitesinde klasik filoloji profesörü. *Tragedya’nın Doğuşu*’nun tasarlanması.
- 1870 Jacob Burckhard ve Franz Overbeck ile tanışma. Alman-Fransız harbine gönüllü hastabakıcı olarak katılma, ağır hastalanma, Basel’e dönüş.
- 1871 Ağır bitkinlik durumları; sıhhi nedenlerden dolayı Üniversiteden izin alma.
- 1872 *Müziğin Ruhundan Tragedya’nın Doğuşu*’nun yayımlanması. Kitabın bütün konu uzmanlarınca tenkid edilmesi. Bonn filoloji profesörü Usener: “Kitap saçma sapan bir şeydir. Böyle bir şey yazan birisi bilimsel olarak ölüdür. “Basel Üniversitesinde Filologlar derslere katılmadılar. Wagner’in Bayreuth’a taşınması.
- 1873 *Zamana Aykırı Düşünceler*, Birinci ve İkinci Parçalar.
- 1874 *Zamana Aykırı Düşünceler*, Üçüncü Parça. Tehlikeli sağlık durumu; yüksek derecede zayıflık.
- 1875 Heinrich von Koselitz (Peter Gast) ile tanışma. Artan hastalık.

- 1876 *Zamana Aykırı Düşünceler*, Dördüncü Parça. Nietzsche Bayreuth festivalinde. Wagner'den uzaklaşma. Mathilde Trampedach ile evlenme girişimi. Overbeck evlenir. Nietzsche"... artık dayanılacak şey değil. "Wagner ile Sorrent'te en son karşılaşma.
- 1876-78 "*İnsani, Çok İnsani-özgür Düşünürler İçin Bir Kitap*".
- 1878 Aile bütçesinden ayrılma. Kız kardeşin annesine dönmesi. Birçok tanıdık ve dostlardan uzaklaşma.
- 1879 İlerleyen hastalık. Ağır nöbetler, öğretim görevini bırakma. "Gezgin ve Gölgesi". "İnsani Çok İnsani, İkinci Kısım".
- 1880 Aile fertlerinden gittikçe uzaklaşma. Wagner'i rüyada görme.
- 1881 *Tan Ağarken*, -Moral Önyargılar Üzerinde Düşünceler- Sils Maria'da ilk yaz. "Bitimsiz dönüş" düşünceleri. Overbeck'e kuşkularını itiraf: "Dolor vincit vita voluntatemque."
- 1882 *Şen Bilim*. Lou von Salome'ye evlenme teklifi. Nietzsche'nin Lou ile olan ilişkilerinde kızkardeşin entrikalı müdahalesi. Anne ve kız kardeşle bozuşma. Lou von Salome'dan ayrılma.
- 1883 *Böyle Bıyırdu Zerdüşt*, Bölüm; I ve II. Wagner'in ölümü. Ağır hastalık ve uykusuzluk. Overbeck'e: "Arık iyi bir şey yapılamaz. Ben iyi bir şey yapamayacağım artık. Ne için bir şeyler yapmak!"
- 1884 *Böyle Bıyırdu Zerdüşt* III. Bölüm. Overbeck'e: "Ailemle olan ilişkilerimden kurtulmak zorundayım..."

- 1885 Aziz Augustinus'un *İtirafı*'nın okuma parçası karşısında şaşırıp kalma. Onu "tıksındırıcı yalan" olarak nitelendirir. Diğer taraftan da histerik bir dürüstlük türü olduğunu söyler.
- 1886 *İyi ve Kötünün Ötesi* -Bir Geleceğin Felsefesinin Ön Perdesi-. Sinirlilik, uykusuzluk ve göz ağrıları.
- 1887 *Moral'in Soy Kütüğü* -Bir Kavga Yazısı- Rohde ile dostluğun bitmesi, sağlığının son derece bozulması.
- 1888 *Wagner Olayı* -Bir Müzikçi Problemi- *Antichrist* -Hristiyanlığın Bir Eleştiri Denemesi- Dionysos Dithyramb'ın bitişi *Putların Yıkılışı* -Ya da: Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır- *Ecce Homo*-Ne İse Öyle Olunmalı-, *Nietzsche Wagner'e Karşı* -Bir Psikologun Kanıtları-
- 1889 3 Ocak: Turin'de delirmesi. Overbeck hastayı Basel psikiyatri kliniğine getirir. Jena Üniversitesi psikiyatri kliniğine nakledilmesi.
- 1890 Anne hastayı Naumburg'a yanına getirir.
- 1897 Annenin ölümü.
- 1900 25 Ağustos: Nietzsche ölüyor.

NIETZSCHE'DE ONTOLOJİ

1. Genel Olarak Ontoloji

Ontolojinin ne olduğu sorusu, felsefenin ne olduğu sorusundan geçer. Felsefenin ise ne olduğu konusunda düşünce tarihinde üzerinde anlaşılmış bir tanıma ulaşamamıştır. Genel anlamda felsefe, var-olanın toplamı anlamında varlığın sistematik bir bütün içinde bilgisini kurma ve var-olanlar arasındaki canlı ve kopmaz bağı gösterme denemesidir. Bu genel deneme içinde daha özel bir durum gösteren metafizik ise, felsefenin bir disiplini olarak, var-olanın boyutlarını, var-olanın arkasında bulunan öz, cevher, ilk neden vd. ile olan ilişkisini ele alır. Metafizik, var-olanın dimensiyonalitesi içinde onun arka planını yani irrasyonel yönünü, fenomenlerin arkasında duran temel olan yönünü insana bir bilgi sistemi olarak vermeye çalışır. Daha özel bir araştırma alanı olan ontoloji ise, var-olanı varolan olarak ele alıp inceleyen bir felsefe disiplini. Ontoloji bu görevini yerine getirirken var-olanı süje 'den bağımsız ve bilinip bilinmemeye karşı kayıtsız olarak

görür. Ve bu anlamda ontolojinin var-olan olarak ele aldığı şey, kendi başına olandır. Genel anlamda varlık ile olan ilişkisi, doğruluk ile doğru-olanın, gerçeklik ile gerçek-olanın ilişkisi ne ise öyledir.

Dilimize varlık-bilimi olarak aktarılmış olan ontoloji kavramını Nietzsche, ilk ve hatta sadece 1872 yıllarının başlarında kaleme aldığı ve bir felsefe tarihi denemesi niteliğinde olan *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* adlı kitabında kullanır. “Ontolojinin konusu, ilk melodisini Parmenides’in felsefesinde söyler,”¹ diyen Nietzsche Ontolojinin konusunun varlık ya da var-olmak (Sein) olduğunu devamlı ifade eder ve bu yazısında Parmenides ve onunla şu veya bu şekilde varlık anlayışında ortaklığı ya da benzerliği olan Sokrates öncesi filozoflarla hesaplaşarak reddeder. Fakat aynı yazıda Herakleitos’un kişiliğini ve felsefesini yüceltip tanımlar. Onun felsefesinin tasvirinde kendi felsefesinin temellendirilmesini yapar ve çatısını kurar. Böylece Nietzsche’nin ontik olana bakışında önce varlık (Sein) ve oluş (Werden) ayrımı, hem de birinin varlığı diğerini imkân dışı bırakan bir ayrımı göze çarpar.

İleride göreceğimiz gibi Nietzsche, metafizik açısından evren düalizmini reddederken ontolojik açıdan da var olanı başka bir düalizm içine sokmaktan şiddetle kaçınır. O bunu yaparken varlık (Sein) ve var-olan (Seiende)’in olmadığını, onun varlığının imkânsızlığını her fırsatta haykırarak yapar. Nietzsche için varlık adına bir tek şey vardır, o da oluş-halinde-olan (Werdende)’dir. İşte bu oluş-halinde-olan varlık, Nietzsche için gerçek varlıktır; reel olandır. Bu oluş-halinde-

1 III, s. 339.

olanın dışında ve arkasında ne var-olan vardır, ne de bu, var-olanın bir tarzıdır.

2. Nietzsche'ye Göre Evrenin Genel Karakteri

Nietzsche önce oluş-halinde-olanın içinde yer aldığı evrenin genel karakterini belirtmeyi ihmal etmez. İçinde taşıdığı düşüncelerin denkleştirilmesi ve anlaşılması alabildiğine güç olan bu aphorizinde, “evrenin canlı bir varlık olduğunu düşünmekten kaçınalım. Kâinatın bir makina olduğuna inanmaktan da sakınalım,”² der; ama devamla ona “makine” sözcüğü ile daha çok itibar kazandırdığımızı da ilave eder. Öyle ise evren nedir? Aynı aphorizmin içinde evrenin genel karakterinin bir kaos olduğunu ama bu kaos, zorunluluğun olmadığından değil, aksine “düzenin, organlaşmanın, form, güzellik, bilgelik ve herkesin, bizim estetik-insani özelliklerimiz diyebileceği şeylerin” eksikliğindendir.³ İşte bu dünya, nesnelerin dünyasıdır. “Bu dünya tamamen bir organizasyon değil, aksine bir kaostur.”⁴

Nietzsche canlı bir dünyanın peşindedir (Sokrates öncesi felsefe). Ama bu canlılık organik olma değil, kuvvet olmadır. Kuvvet’ten meydana gelen bir evrenin sükûnet halinde olan bir varlığı ya da kendisinin bir formunu reddedeceği açıktır. Bu nedenle evren kendi kendisiyle aynı kalan bir varlık değil, oluş halinde bir var-oluştur. “Oluş-halinde-olan dünyanın karakteri de formüle edilemez, ‘yanlış’, kendi kendisiyle çelişki içinde olan’dır.”⁵ Fakat şaşırtıcıdır ki, bu nitelikteki bir evre-

2 V₂, FW, (109)

3 Aynı yer

4 VIII₂, 11 (74)

5 VIII₂, 9 (89).

nin tasviri için “mekanik olarak dünyayı gözleme metodu geçici olarak en geçerlisidir”,⁶ der.

Nietzsche bu kaotik karakterli dünya anlayışı içinde “varlık (Sein)” ve “var-olan (Seiende)”ı, eski metafiziğin, kendisinin şiddetle yadsıdığı Platon’a dayalı metafiziğin kaynağı durumunda gördüğü için kesinlikle reddeder. Onun için “bitimsiz ve yegâne olan oluş, her gerçek olanın tam bir değişkenliği, biteviye sadece etki eden ve oluş-halinde olan, ama var-olmayan”⁷ söz konusudur. Bu nedenle Nietzsche’nin metafiziğinden önce onun ontik olanı nasıl gördüğünü yani ontolojisini ele almanız gerekmektedir.

⁶ VII₂, 25 (448).

⁷ III₂, s. 318.

A. Varlık (Sein) ve Var-Olan (Seiende)

1. Varlığın ve Var-Olanın İnkân

Nietzsche’de varlık ve oluş ayrımı, varlığın inkân anlamında ortaya çıkar. Çünkü Nietzsche’de varlık ve var-olan iki yönden imkânsızdır; Birincisi oluşun dışında, değişmeden kendi başına durup kalan bir şey olarak yoktur. İkincisi obje olarak süjeden, hiç değilse genel bir süjeden (Güç İstemi) bağımsız var olması mümkün değildir.

Varlığın inkânını ve oluşun yegâne şey olduğunu adeta kutsallaştırarak ve Herakleitos’un bu öğretideki öncelik ve önderliğini de anarak şöyle ortaya koyar: “Herakleitos’un da öğrettiği gibi, ölümsüz ve yegâne olan oluş, durmaksızın sadece gerçekleşip etki yapan, oluş halinde olan, asla oluşun dışında var-olmayan her gerçek olanın tamamıyla değişme halinde olması, tüyler ürpertici ve sersem edici bir tasavvurdur. Ve bu tasavvur, kendi etkisi içinde en azından yer depremi esnasında sağlam toprak parçasına güvenini kaybetmiş bir kimsenin içinde bulunduğu duyguya akrabadır.”⁸ Varlığı de-

⁸ III₂, s. 318.

ğil, oluşu böyle bir tasavvurla ortaya koyan Nietzsche, oluşun içinde görünümüne çıkan nesnelerin varoluş karakterine de şöyle işaret eder: “Bizzat nesneler, onların dayanıp durduğuna ve değişmediğine, dar insan ve hayvan kafaları inanadursun, asla kendilerine has bir varlığa sahip değildirler. Onlar çekilmiş kılıçların parıltı ve kıvılcımlarıdır; karşıt niteliklerin savaşındaki zaferin parıltısıdır.”⁹

Nietzsche’nin oluşa ve oluş içindeki nesnelere dair görüşüne böyle kısaca işaret ettikten sonra sorabiliriz: Ama nasıl oluyor da bu varlık ve var-olan kavramı bize arız oluyor? Nietzsche bu soruya şu soruyu da ekleyecektir. Bize arız olan sadece varlık ve var-olan kavramları mıdır? Ve hemen şöyle cevaplayacaktır: “Var-olan’a, mutlak-olan’a, salt-tine, mutlak-bilgiye, mutlak-değere, kendi-başına-varlığa inanma: İşte batıl inanç! Bu deyimlerin içinde daima bir çelişki yatmaktadır.”¹⁰ Bu çelişkiler, hepsinin kaynağı durumunda olan varlık inancından kaynaklanmaktadır. Oysa “‘Varlık’ gösterilemez. Çünkü varlık diye bir şey yoktur. Hiçliğin karşıtından varlık kavramı türetilmiştir.”¹¹ Şu halde varlık, varolan bir kurgu, bir illüzyon’dur. “Bunun sonucu olarak da var-olanın illüzyonunun nasıl olup da meydana gelebildiği (ya da gelmek zorunda olduğu) sorulabilir.”¹²

Nietzsche’ye göre var-olan kavramının yanılgısının ortaya çıkışının bilinçli ya da bilinçsiz çeşitli nedenleri vardır. “Var-olan, ilk olarak (pratik, fayda güden, perspektif nedenlerden

⁹ a.g.e., s. 320.

¹⁰ VII, 34 (28).

¹¹ VII, 25 (185).

¹² VIII, 11 (71), (s. 277).

dolayı) bizim tarafımızdan konuldu.”¹³ Böyle bilinçsiz bir şekilde de olsa bir amaç için var-olana bir inanç doğabildiği gibi son derece naif olarak da var-olanı kabul ederiz.” ‘Var-olan’ bizim tarafımızdan bize etki ve bu etkisiyle kendini ortaya koyan bir şey olarak anlaşılır,”¹⁴ diyen Nietzsche, aynı notun biraz daha başında “biz kendi yararımız açısından ne kadar çok etkilenmiş olursak, o kadar daha fazla bir nesnenin ya da bir varlığın ‘realitesine’ inanırız. ‘O vardır’ demek, ben kendimi onda var olan olarak duyuyorum demektir.”¹⁵ Naif tavrın insanı varlık inancına sürüklediği bir diğer neden de ‘ilk hareket ettirici’ düşüncesidir.” Bizzat ilk-hareket-ettirici, oluş-halinde-olana inançsızlık, oluş-halinde-olana karşı güvensizlik, bütün oluşa değer vermemektir.”¹⁶

İnsan naif tavrın biraz da dışına çıkarak, kendi eudaimonist tavrına bürünerek varlık inancına sürüklenebilir. Bu tavır şöyle bir varsayımdan kalkar: “Mutluluk sadece var-olan’da gizli olabilir. Değişme ve mutluluk birbirini imkânsız kılar. O halde en yüksek arzu, var-olanda birleşmeyi göz önünde tutar. İşte bu en yüksek arzuya götüren özel yol’dur.”¹⁷ Bu saydığımız tavırlar içinde bir tek insan türü vardır Nietzsche’ye göre, o da “verimsiz acı çeken”, hayat yorgunluğu içinde olan bir türdür.”¹⁸ Çünkü bu “verimsiz olanlar, bir evren yaratmayı istemezler.

¹³ a.g.e., 11 (73).

¹⁴ VIII, 5 (19).

¹⁵ Aynı yer.

¹⁶ VIII, 9 (60), (s. 29).

¹⁷ Aynı yer.

¹⁸ Aynı yer.

O evreni var olarak kabul ederler. Sadece ona ulaşmak için vasıta ve yollar ararlar.”¹⁹

Diğer bir açıdan bakıldığında, biz içimizde taşıdığımız bir zorunluluğun baskısı altındayızdır. Bu zorunluluk, yine sözde (pseudo) bir zorunluluktur. Bizde bu gerçek olmayan zorunluluğu doğuran etkenler, görünüşe takılıp kalmamızdan dolayı “birey” ve “cins” kavramlarıdır. Oysa ‘Cins’ sadece benzer varlıkların aynı zaman içinde ortaya çıkması ve devamlı gelişme ve değişme içindeki temponun uzunca bir süre devam ettiği olgusunu dile getirir. Böylece gerçek ve küçük olan devamlar ve büyümeler dikkate alınmazlar.”²⁰ Ancak böyle olan ve böyle anlaşılması gereken cins ve dolayısıyla birey kavramlarının, bizi devamlı varlıkların yani var-olan’ların varlığına inanca sürüklemesi sonucu etkisine girdiğimiz “bu kavramlar, cinsler, formlar, amaçlar ve kanunları –identik durumların bir evrenini– teşkil etme zorunluluğu, sanki bizim bunlarla hakiki dünyayı uyduracak durumda olduğumuz şeklinde değil de, kendimize varlığımızın ancak kendisinde mümkün olabileceği bir dünyayı düzenleme şeklinde anlaşılması gerekir.”²¹ Bu zorunluluğun birinci tarzda anlaşılması, oluşu mantıkileştirip dondurma sonucunu doğurur. Böylece “mantiğe inanma demek olan bizim bu subjektif zorunluluğumuz, bizzat mantığın kendisinin bizim için bir şuur haline gelmezden çok önce, bizim oluşun içine onun postülatlarını koymaktan başka bir şey yapmadığımızı dile getirir. Şu anda biz o postülatları oluşun içinde buluruz - artık daha başka bir şey yapamayız.”²²

19 Aynı yer.

20 VIII, 9 (144) ve aynı konuda 9 (100).

21 Aynı yer.

22 Aynı yer.

2. Felsefe ve Bilimlerin Varlık Kavramının Doğuşuna Neden Olmaları

Nietzsche, varlık ve var-olan'a inanç ile salt antropolojik diyebileceğimiz insan varlığının masum yapısından kaynaklanarak işlenen suçu mazur gösterici, bağışlayıcı bir tavır içinde tasvir edip eleştirmekte durup kalmayıp, asıl felsefeden ve bilimlerden gelen nedenlere yöneldiğini görmekteyiz. Yukarıda kaydettiğimiz “bizim mantığa inanmak demek olan subjektif zorunluluğumuz”, aynı zamanda felsefenin ve bilimlerin ana kavramlarının da kaynağı durumundadır. Nietzsche aynı notta devamla, bu zorunluluğa sahip olan “biz, ‘nesne’, ‘aynı nesne’, süje, yüklem (predikat), yapmak (das Thun), obje, cevher ve form (kavram)larını yaratanlarız.”²³ Bu da oluşun lojikleştirilmesidir. İşte bundan sonra Nietzsche, mantık ve mantığın çerçevesi içinde felsefeyi eleştirecektir.

Nietzsche'ye göre “Mantık, bizim tarafımızdan konmuş olan varlık-şemasına göre gerçek dünyayı kavrama, daha doğru söylersek, bu dünyayı bize formüle edilebilir, hesap edilebilir kılma denemesidir.”²⁴ Ve bu da “anlaşılır kılma, adlandırma amacına yönelik mantıki ihtiyaçtan”²⁵ ileri gelir. Bu ihtiyaç da “süje-duygusu”nda dile gelir. Çünkü “realite ve ‘varlık’ kavram(lar)ı bizim ‘süje’ - duygumuzdan alınmıştır.”²⁶ Hatta “Cevher kavramı” bile “süje kavramının bir sonucudur. Tersine asla olamaz. Ruh ve ‘süje’den vazgeçersek, cevher için bir neden kalmaz.”²⁷ Öyle ise ‘süje’ nedir? Nietzsche bu sorunun

²³ Aynı yer.

²⁴ a.g.e., 9 (97).

²⁵ a.g.e., 10 (202).

²⁶ a.g.e., 9 (98).

²⁷ a.g.e., 10 (19).

yanıtını verirken iki ayrı, ama aynı şeyi dile getiren süje - tanımı ile karşımıza çıkar: “Süje: En yüksek gerçeklik duygusunun bütün çeşitli unsurları arasındaki bir birliğe olan inancımızın terminolojisidir.

‘Süje’ sanki birçok aynı durumların, temel bir varlığın bize olan etkisi olduğu uydurmasıdır.”²⁸ Nietzsche’nin süje’yi inkân-ileride nedensellik konusunda daha iyi görüleceği gibi- neden-etki ilişkisinin gösterilememesinden de kaynaklanır. Mademki bu ilgi bize verilmemiştir, öyle ise yoktur, yargısını o şöyle dile getirir: “İç ‘algının’ gerçek olgusu, yani düşünceler, duyular, istekler arasındaki nedenlerin birleşmesi, tıpkı süje ve obje arasındaki gibi bize kesinlikle gizlidir- ve belki (bu nedenlerin birleşmesi) salt bir hayaldir.”²⁹

3. Düşünme’nin Pseudo Bir Fenomen Oluşu

Nietzsche, süje’nin yokluğunu nedensellik açısından temellendirmeye çalışırken konuyu, insan düşünmesinin varlığı konusuna kadar uzandırır ve düşünmenin olmadığını, buradan da düşününen bir süjenin yokluğunu savunur. “Düşünme asla var değildir; bu tamamıyla keyfi bir uydurmadır, oluştan bir elementin alınıp tespit edilmesi ve geri kalanların çıkarılıp atılması ile ulaşılır; anlaşılır kalma amacıyla yapılmış sun’i bir düzenlemedir. Burada ilk önce asla var olmayan bir akt, ‘düşünme’, ikinci olarak da bu düşünmenin her aktında bir süje-temel varlığı uyduruldu ve bu uydurmanın dışında hiçbir şeyin temeli yoktur: Yani hem yapma (das Thun) hem de özne düzmedir,”³⁰ diyen Nietzsche sadece ontolojik anlayış

28 Aynı yer

29 a.g.e., 11 (113).

30 Aynı yer.

açısından değil, genel felsefe açısından da son derece ilginç bir çizgide yürür ve süje-ben ilgisine de değinmeden geçemez: “Süje: Bizim tarafımızdan yorumlandığında ‘ben’, süje olarak, her yapıp-etmenin nedeni olarak yani özne olarak anlaşılır. Lojik-metafizik postülatlar, töz, ilinek, nitelik vs. ve iman, inandırıcı kuvvetini bizim bütün filimizi, irademizin sonucu olarak ele alına alışkanlığında bulur. Oysa irade (istem) diye bir şey yoktur,”³¹ diyen Nietzsche, her düşüncesinde bir probleme açıklık getirmeye çalışırken, yeni yeni problemler ortaya attığı gibi, süje anlayışına bir açıklık getirmek isterken, davranış ve istem’i bir problem olarak ortaya çıkarır. Ontolojik anlayış çerçevesinde kalarak onlara da değinmeden süje eleştirisini ve reddini anlamak mümkün olmayacaktır. İleride göreceğimiz gibi Nietzsche, ister nesne alanında olsun, isterse insan aktı alanında olsun “kendi başına şey” kavramı, en çok yadırgadığı şeydir. Kendi başına davranış boş, kendi başına özne, olabildiğince absürt bir şeydir. Bu saçmalık lojik olarak yapılmıştır. Şimdi yapılması gereken, “süje’yi tekrar yapıp-etmenin içine geri almaktır. Daha önce o soyut olarak yapıp-etme’den dışarı çekilip alınmış ve bununla da davranış içeriksiz bırakılmıştı.”³² Bundan sonra yapılacak ikinci şey: “Bir şey — yapmayı, ‘hedefi’, ‘niyeti’, ‘amacı’ tekrar yapıp-etme’nin içine geri almaktır. Çünkü daha önce suni olarak bunlar yapıp-etme’den çekilip alınmış ve böylece de eylem, (yine) içeriksiz bırakılmıştı.”³³ Nietzsche, eylemin yapılan şeyden soyutlanmasında varlık, mutlak olan töz, ilinek,

31 a.g.e., 9 (98).

32 a.g.e., 11 (96).

33 Aynı yer.

süje kavramlarının meydana geliş nedenini buluyor. Buna yol açan insan faaliyetlerinden birisi olan “düşünme” dir. Eğer, Nietzsche anlamında, düşünmeye bir var olma karakteri yükleyecek olursak, ilk önce düşünme lojik karakterlidir, ikinci olarak sekunder bir varlığa sahip olan insanın geistig yönünün duygularla aynı seviyede bir işleyiş biçimidir. Ve düşünürümüz bu görüşünü şöyle dile getirir: “ Düşünme vardır: Fakat oluşun dünyasında o nasıl mümkündür?”³⁴ diye sorar ve düşünmenin uydurma fakat yaşama yeteneğini sağlayan bir fenomen olarak görür. Ve devamla soruya şu cevabı verir: “Olumsuz nitelikler yani duyguların yüzeyselliği ve körlüğü, geist’in ağır işleyişi olumlu güçlere dönüştü: Bir resmi çizmek, tamamlamak, çok az belirtilere rağmen bir şeyi durup kalıcı olarak kabul etmek; çünkü değişme görülmez. Yaşama ehliyeti, bu uydurucu güç ile korunur.”³⁵

Görüldüğü gibi düşünme, oluşa nüfuz eden, oluşu kavrayan bir güç, bir insan yeteneği değil, oluşu başka şekle yapay bir şekilde dönüştürmeye çalışan uydurucu ve aldatıcı aktıdır. Ama oluş denizinin dalgaları arasında kendisine bir tahta parçası arayan insana gerçek bir tahtayı eline vermez, fakat ona onun vehmini verir. Çünkü “düşünme bizim için bir ‘bilme, kavrama’ aracı değil, oluşu adlandırma, düzene koyma ve bizim kullanmamız için elverişli kılma aracıdır.”³⁶ Düşünme bu fonksiyonunu yerine getirirken ilk önce eylem ve İsteme’den soyulmuş olarak oluşun içinden süjeyi çekip çıkartıyor. Bir kere

³⁴ VII, 25 (116).

³⁵ Aynı yer.

³⁶ VII, 40 (20).

süje ortaya konduktan sonra ontolojik varlığın moduslarının temeli atılmış oluyor.

Nietzsche düşünme-düşünen (süje) - varlık bağlantısını Descartes ile, Descartes'in "Cogito ergo sum"u ile hesaplaşarak sürdürür. Bilindiği gibi Descartes, bu önermesinde süjeyi düşünmenin şartı olarak koyar. Süje ve süjesi ve taşıyıcısı olduğu düşünme, bir gerçek olarak konduktan sonra, varlığa giden köprü kurulmuştur. Nietzsche'ye göre "sözcüklerin tuzağına takılıp kalmış olan Descartes"³⁷, "henüz bugün de gramere veritas aeterna olarak ve sonuç olarak da süje, yüklem ve objeye inanan çocuk mürebbileri"³⁸nden ileri bir felsefe kişiliğine sahip değildir. Çünkü "cogito (düşünüyorum) tabii ki sadece bir sözcüktür. Bu meşhur Cogito'da 1) o düşünüyor, 2) ve ben orada o düşünenin ben olduğuma inanıyorum, 3) fakat bu ikinci noktanın bir inanç konusu olarak boşlukta kaldığı kabul edilirse, böylece o birinci nokta 'düşünüyor' da henüz bir inancı yani 'düşünmenin' kendisine bir süje, en azından bir 'o' yüklenmesi gereken bir olay olduğu inancını ihtiva eder - ve bundan ileri şu ergo sum (öyle ise varım), hiç bir anlam taşımaz."³⁹

4. Süje'nin Ontik Bir Unsur Olarak İmkânsızlığı

Nietzsche bu görüşü ile oluşun arkasında bulunan ve metafizik nitelikte olan bir süjeyi değil, oluşun içinde ve oluşu gerçekleştiren ontik nitelikteki süjeyi de reddediyor. Her olayda

³⁷ Aynı eser, 40 (23).

³⁸ Aynı eser, 40 (20).

³⁹ Aynı eser, 40 (23).

onun taşıyıcısı durumunda olan ve “ben”, “o” vs. diye adlandırdığımız bir süreyi son derece problematik olarak görüyor. Nietzsche’ye göre bu içinden çıkılmaz pseudo problem “bir olayın ortaya konulmasından değil, mantığa olan inançtan kalkması”⁴⁰ ile düşünülmüştür. Aynı zamanda “bu, gramer olan bir inançtır da.”⁴¹

Bütün bunlar “düşünme’ye bağlı kalmaktan ileri gelir.” Ve kim, söz gelimi düşünme, duyma ve isteme arasında bir ayırım yapmayı bilmezse, bir olayı asla olgusal olarak ortaya koyamayacaktır.”⁴² Düşünmeye, özellikle Descartes’in önermesine bağlı kalındığı sürece, “biz şu problematik olan ‘o’ öznesini de terk etsek ve düşünüleni (cogitatur) karışık inanç maddesi olmaksızın bir unsur olarak kabul etsek, yine de hayal kınklığına uğrarız; çünkü pasif form bile sadece ‘unsurlar’ değil inanç kalıntıları ihtiva eder; özetlenirse: Unsur çıplak olarak ortaya konamaz, ‘inanç’ ve ‘kanı’ düşünülen ve düşünenin cogito (düşünüyorum)sunda gizlidir. Bu inanç ve kandan bir şeyler çıkarmayacağımız konusunda kim bize garanti verebilir!”⁴³

Oluşun bir bütün içinde aktığını, oluş içinde olanların birbirinden ayrı şeyler olarak görülemeyeceğini savunan Nietzsche, süje anlayışının gramer ve mantıktan doğduğunu, meşhur önermesinden dolayı Descartes ile de hesaplaşarak ileri sürdükten sonra, “biz doğru tasavvura süje-birliğimizin türü sayesinde ‘ruhlar’ ve ‘hayat güçleri’ olarak değil, ortak bir var-

⁴⁰ Aynı yer.

⁴¹ Aynı yer.

⁴² Aynı eser, 40 (24).

⁴³ Aynı eser, 40 (23).

lığın zirvesinde hükümdarlar olarak ve bu hükümdarların tebaalarına, sıra düzenine ve iş bölümüne bağlı oluşunun doğru tasavvuruna da hem bireylerin hem bütünün mümkün kılınması olarak ulaşıyoruz”, diyen Nietzsche, devamla “fakat en önemli olan, bizim hükmedeni ve kendisine tabi olanları aynı türden olarak hepsini duyan, isteyen ve düşünen olarak anlamamızdır.”⁴⁴ İşte böyle aynı türden olan ve aynı nitelikleri taşıyan oluş örgüsünden bir süje çıkarıp oluştan soymamız son derece yapmacıktır ve bunu da ancak gramer ve mantığın kaynağı olan akıl yapar. Akla yaptığı bu ve kendi konularında gelecek diğer işlerden dolayı düşman kesilen Nietzsche, bugün “biz, derin insanların bulunduğu her yerde tersini ‘akıl’ deneni kraliçenin mutlak otoritesine olan karşı hareketi buluyoruz.”⁴⁵

5. Nesne Nedir?

Ontik karakterde bir süjenin varlığı metafizik nitelikte ve varlığın, var-olanın postülatları mesabesinde olan mutlak varlıkların ilk örneği olacağı düşüncesiyle inkâr eden Nietzsche, nesne görüşünü de aynı anlayış çerçevesi içinde dile getirir. Nesne diye bir şeyin yok olduğu görüşünden kalkan Nietzsche, önce “nesne daima ve halâ tanımlanmamıştır”⁴⁶ der. “Eğer her şeyden önce bütün varlıklar nesnede ‘bu nedir?’lerini sorsalar ve cevaplayabilselerdi, o zaman bir nesne tanımlanabilirdi.”⁴⁷ Oysa “Bir nesne = kendi nitelikleridir.”⁴⁸

⁴⁴ Aynı eser, 40 (21).

⁴⁵ Aynı eser, 40 (25).

⁴⁶ VIII1, 2 (149).

⁴⁷ Aynı yer.

⁴⁸ Aynı eser, 2 (77), 2 (152).

“Bir nesnenin nitelikleri ise diğer ‘nesnelere’ olan etkileridir. Eğer diğer ‘nesneler’ düşünülmezse, bu takdirde bir nesnenin hiçbir niteliği olmaz, yani diğer nesneler olmaksızın hiçbir nesne var olmaz.”⁴⁹ Kant ile genellikle kapalı bir polemik içinde “kendi başına şey (Ding an sich)”i daha Kant’ın gnoseolojik - metafizik alanına geçmeden ontolojik alanda reddeden filozofumuz Kant anlamında değil, ama onu da temelinde yok eden nesnenin yokluğu görüşünü bir başka noktada şöyle dile getiriyor: “[K]endi başına şey saçma. Eğer bir nesnenin bütün ilişkilerini, bütün ‘nitelikleri’ni, bütün ‘etkinlikleri’ni kafamdan silip atacak olursam, o takdirde geriye nesne kalmaz; çünkü mantıki ihtiyaçlardan dolayı, yani adlandırma ve başkalarına bildirme amacı için evvela nesnelliği biz uydurduk.”⁵⁰ Nietzsche’ye göre bu mantıki ihtiyaçlar gereksinimlerdir, “varlık” ve “var-olan” uydurmasını ortaya koyanlar. Fakat yine de oluşun içinde, oluş-halinde-olan (Werdendes) ve etki-edən (Wirkendes) bir nesne vardır. Şu halde bu nesne nasıl meydana geliyor? Nietzsche bu soruya da - ileride görüleceği üzere - metafiziğine uygun olarak cevap verir: Nesnelerin ortaya çıkışı tamamen tasavvur eden, düşünen, isteyen, icad eden bir varlığın eseridir.”⁵¹ Öyle ise bu aktlar ile iş gören bu varlık, ne yapar da nesneyi ortaya koyar?

Bu sorunun yanıtı ile Nietzsche’nin varlık anlayışının can alıcı noktasına yaklaşmış oluyoruz. İhtiyatı elden bırakmamak için ‘varlık anlayışı’ demekten yine de kaçınarak “içinde bu-

⁴⁹ Aynı eser, 2 (85).

⁵⁰ VIII₂, 10 (202).

⁵¹ VIII₁, 2 (152).

lunduğumuz dünya” deyimini kullanalım. İşte bu dünya “bir yaratma ürünüdür”. Nietzsche’de yaratma ise bir “anlam verme”, bir “değer koyma”dır. “Sizin dünya dediğiniz şey ilk önce sizin tarafınızdan yaratılmış olmalıdır. Aklınız, tasavvurunuz, istemeniz, sevginiz olsun o,”⁵² diyen Nietzsche bir başka yerde “biz devamlı olarak bu insani dünyayı yaratıyoruz,”⁵³ der. Bundan böyle “Biz ancak kendi yapmış olduğumuz bir dünyayı kavrayabiliriz.”⁵⁴ ve “gerçekten bu bizi ilgilendiren mevcut dünya, bizim tarafımızdan yaratılmıştır –bizim tarafımızdan, yani bütün organik varlıklar tarafından– o, verimli bir biçimde şekillendirici olarak, değer yaratıcı olarak ortaya çıkan organik sürecin bir ürünüdür.”⁵⁵ Artık yaratma ile değer koyma eş anlamlı olarak ortaya çıkıyor. Aynı eylemin iki ayrı görünümü olarak ortaya çıkıyor.

6. Değer Koyma = Yaratma

Nietzsche ontolojisi “değer” kavramında en derin boyutuna ulaşmaktadır. Nietzsche’de değer, ontik varlığın bir tabakası ya da bir tarzı değil, ta kendisidir. Ve Nietzsche’de değer, antropolojik bir fenomendir. Fizyolojik-psikolojik sürecin bir ürünüdür. İnsan bunu kendi varlığını ayakta tutabilmek, sürdürülebilmek için yapar. Bu nedenle de “kendini koruma amacıyla ilk önce değerleri nesnelerin içine insan koydu. Nesnelere anlamı o verdi, insanca anlamı. Bundan dolayı da o kendisine ‘insan’ adını verdi. İşte bu: Değer koyandır. Değer koymak

⁵² VI, Z, s. 106.

⁵³ VII, 25 (445).

⁵⁴ a.g.e., 25 (470).

⁵⁵ a.g.e., 26 (203).

ise yaratmaktır. Bunu işitin ey yaratıcılar! Bizzat yaratma, yaratılmış olan nesnelerin hazinesi ve ziynetleridir.”⁵⁶

Nietzsche'nin nesne-değer ilişkisi görüşünde şu problemle karşılaşırız. Nesne mi ontik önceliğe sahiptir, yoksa değer mi? Eğer değer önceliğe sahipse olmayan bir şeye değer ve anlam vermek nasıl mümkün oluyor? Bu sorunun cevabı, Nietzsche felsefesinin en hassas noktasını teşkil eder. Nietzsche bir yandan nesnenin nesnelliğini, maddiliğini reddederken immateryalist bir tavır içinde Berkeley'e oldukça yaklaşır görünür. Çünkü Berkeley, varlığı idrak yapılarına indirgerken (esse est percipi), devamlı algılayan bir Tanrı'dan dolayı fenomenler dünyası vardır, der. Ama Nietzsche'ye göre ise daima algılayan Berkeley'in Tanrı'sı değil, ama devamlı yaratan bir başka şey vardır. İleride metafiziğinde göreceğimiz üzere Nietzsche buna “güç-istemi (Wille zur Macht)” der. Güç istemi'nin yaratması, değer ve anlam vermek. Değerin ve anlamın yüklendiği onun taşıyıcısı bir varlığın olması, elbette gerekir. Bu noktada bizi Nietzsche ortada bırakıyor görünse de, Grek düşüncesi'ne bağlılığı açıktır. Nasıl Yunan düşüncesinde bir şeyin yoktan meydana gelmesi absürt ise, öncesiz ve bitimsiz bir ilk madde var ise, Nietzsche'de de bu anlayışın Aristoteles'te almış olduğu şekil olan hyle anlamında kişiliksiz, ancak değer ve anlam ile fenomenalite kazanan bir ilk varlığın olması gerekir. Nietzsche böyle bir anlayışa sahip olduğunu şu düşüncesiyle belirler: “Değer biçme olmaksızın varlığın (Dasein) çekirdeği boş kalırdı.”⁵⁷ Demek içi boş, şekilsiz ve kişiliksiz bir varlık var; ancak değer biçme ile o, kişilik ve nitelik kazanı-

⁵⁶ VI₁, Z, s. 71.

⁵⁷ Aynı yer.

yor. Nesnellik de o zaman meydana geliyor. İşte dünya bundan sonra meydana geliyor. Çünkü “tüm mevcut dünya, bizim değer biçmelerimizin bir ürünüdür.”⁵⁸

Görüldüğü gibi Nietzsche'nin şaşırtıcı olan ontolojik anlayışında varlığın değer karşısında ontik önceliği var ve bu haliyle varlık, yaratılmamıştır. Yaratma, değer biçme, anlam verme ile başlıyor. Ve “bütün değer biçmeler de yaratılmışlardır. Fakat bizzat değer biçmek, bu nasıl yok edilebilir ki! Değer biçme - hayatın ta kendisidir.”⁵⁹ Değer, değer biçme, değer koyma ve hatta yaratma, bunlar hayattan bağımsız düşünülemez ve hayattan bağımsız anlaşılamayacak şeylerdir. Çünkü “... [D]eğer biçmeler hayatın belirli bir türünün kendini korumaya yönelik fizyolojik istekleridir.”⁶⁰ Nietzsche'nin fizyolojik istekler dediği değer biçmeler, hayatın öyle yüzeyde kalan bir fonksiyonunun değil, canlının hayatta-kalma-ıç-güdüünün ürünleridir. “Hayatta-kalma-ıç-güdüü” ise “bir organik varlığın kardinal içgüdüüdür.”⁶¹ Böylece değer, değer koyma, yaratma, varlığını içgüdülerde, onların da en üstünü olan kendini koruma içgüdüünde bulur. Artık bu içgüdü, hayatın bir anlamda ta kendisidir. “Bana göre hayatın kendisi büyüme, devam, güçleri yığma içgüdüüdür,”⁶² diyen Nietzsche, “bizzat hayat ‘güç istemi’dir,”⁶³ ve “nerede güç istemi eksikse orada çöküş vardır,”⁶⁴ yargısını bütün düşünce

⁵⁸ VII₂, 25 (434).

⁵⁹ VII₁, 12 (9).

⁶⁰ VI₂, JGB, (3).

⁶¹ a.g.e., (13).

⁶² VI₃, A (6).

⁶³ VI₂, JGB, (13).

⁶⁴ VI₃, A, (6).

süreci boyunca çeşitli bağlantılar içinde tekrarlar. Kendini ayakta tutma içgüdüsü, içinde yer aldığı hayat, hayatın kendisi olan güç istemi; bunların hepsi, ya da hepsi anlamında biri, Nietzsche’de üç boyutlu bir hayat aktivitesidir: “Şehvet, Egemenlik tutkusu, Bencillik.”⁶⁵ anılırken, kullanılacak adı bile olmayan varlıktan dünyayı bir değerler örgüsü olarak yaratırken, canlı varlığın gözlüğü, bu üç camı taşımaktadır.

7. Yaratmanın Perspektifi

Canlı varlığın içgüdü mekanizmasına dayatılan ve ondan bir değer ve anlam örgüsü olarak türetilen bir dünya, göreceli (relatif) karakterini de beraberinde getireceği açıktır. Çünkü “eğer belirli bir görüş açısına sahip olunmazsa, hiçbir nesnenin değerinden söz edilemez, yani belirli bir hayatın (canlının) belirli bir evetlemesi, her değer biçmenin ön şartıdır.”⁶⁶ En genel anlamı ile belirli bir canlı varlığın, belirli bir değerlendirmesi relativizmin ana karakteristiğidir. Bu relativizm Nietzsche’de perspektivizmdir. Ve bu perspektivizm egoizmden kaynaklanır. Nietzsche’ye göre egoizm, asli anlamıyla birlikte bir idrak formu ve bundan da ileri değer biçmenin –hem de biçimlendirici olarak– motivasyon kaynağıdır. “Kendini ayakta tutma amacıyla bütün nesnelerin perspektifal bir açıdan görülmesi ve yargılanması olarak egoizm: Her görme (ki genellikle bir şeyin algılanmasıdır, bu bir seçmedir), artık bir değer biçme, bir kabullenmedir.”⁶⁷

⁶⁵ VI, Z, s. 232.

⁶⁶ VII, 26 (55).

⁶⁷ Aynı eser, 26 (71).

Perspektivizme Nietzsche anlamındaki varlık çerçevesinde bir sınır getirmek Nietzsche'nin de problemidir. Nietzsche problemi ortaya şöyle koyar: "Temel problem: Perspektifsel olanın öze ait olup olmadığıdır." O bunu aynı notta "bir şeyi algılayan varlık"la sınırlandırır⁶⁸. Bu varlık, organik varlıktır. "Organik dünya ile perspektif bir alan verilmiştir."⁶⁹ Organik olanın üç tinsel fonksiyonu vardır: "Düşünme, duyma, isteme."⁷⁰ Bu da algılamadır. Algılama, organik olanın bir varlık- şartıdır. Bundan da ileri Nietzsche için algılama, değer biçme ve yaratmadır. Bu da perspektifsel karakterdedir. Filozof bunu bir anlamda felsefesi üzerine bir özet durumunda olan bir notta şöyle dile getirir: "Dünyanın değeri'nin bizim yorumumuzda yatması –belli başka bir yerde salt insani olandan daha başka yorumların olması mümkündür– şimdiye kadarki yorumlamaların sayesinde hayatta, yani güç istemi, güç artırma azmi içinde kendimizi ayakta tuttuğumuz perspektif değer biçmeler olduğu, insanın her yükselmesinin daha dar yorumlamaların yenilmesini beraberinde getirdiği, her ulaşılmış güç kazanma ve güç genişletmenin yeni perspektiflere yol açtığı ve yeni ufuklara inanma anlamına geldiği, –bütün bunlar benim yazıları boyunca işlenen konulardır"⁷¹ Bu değer biçmelerin perspektif oluşu, canlının değişen fizyolojik– psikolojik dünyasından kaynaklanır. "Değer biçmeler, bizim varlık- şartları olarak inandığımız şeylerden doğar. Bizim varlık-şartlarımız, ya da inançlarımız değiştikçe, değer-

68 VIII, 5 (12).

69 VII, 43 (2).

70 a.g.e., 35 (15); 40 (37, 38).

71 VII, 2 (108).

lendirmelerimiz de değişir.”⁷² Bizim varlık-şartları olarak inandığımız yapılar, öyle değişmeden kalan yapılar değildir. Çünkü “her içgüdü geçici varlık-şartları olarak eğitilip büyütülmüştür. Var olması sona erdikten sonra da o, kalıtım yolu ile uzunca bir süre daha devam eder.”⁷³ Nietzsche açısından daha önce belirlediğimiz anlamdaki varlıktan bir dünya yaratmak, en genel anlamıyla canlı varlığın değer biçme etkinliğinin bir ürünü, bir yaratmasıdır. Bu etkinlik, yani “bizim değer biçmelerimiz inanılmış hayat-şartlarımız ile uyum halindedir. Eğer onlar değişirlerse, bizim değer biçmelerimiz de değişir.”⁷⁴ Nietzsche’nin değer biçmeleri, perspektif bir olay olarak anlaması bu düşünceleri ile daha da bir iyi anlaşılıyor. Değer biçmeler sonucu bir değerler levhası olarak karışımıza çıkan dünya, zorunlu bir değişme sürecinin içindedir. Ve bu değişme de değer koyanın bizzat değişmesine dayanmaktadır. “Değerlerin değişmesi, –bu, yaratıcının değişmesidir. Kim bir yaratıcı olmak zorunda ise o daima yıkar.”⁷⁵ O, nesneler dünyası anlamında değerler levhasını yok ederken, yeni bir güç artması⁷⁶ ile fizyolojik-psikolojik yapısı yeni baştan yapılanmaktadır. Bu yapılanma, yaratmalarının bir yerinde asla ölü bir noktaya ulaşmamaktadır. Bu nedenle de “dünya, yeni değerler yaratanların çevresinde döner:– görünmeden döner o”⁷⁷ ve “... işitilmeden döner o.”⁷⁸

⁷² VII, 25 (397);26 (45),

⁷³ a.g.e., 26 (72).

⁷⁴ a.g.e., 26 (45).

⁷⁵ VI₁, Z, s. 71.

⁷⁶ Bkz. Not:62.

⁷⁷ VI₁, Z, s. 61.

⁷⁸ a.g.e., s. 165.

Nietzsche'nin dünyanın nasıl meydana geldiği ve yaratma sürecinin nasıl işlediğine dair belirleme ve tasvirlerini böyle gördükten sonra bu sürecin biraz daha başlarına doğru, ya da her güç artırmanın bir yeniden yaratma olarak ortaya çıkış anına bakarsak, kutsal kitapların tanrısal yaratma tasvirine benzer bir tablo ile karşılaşırız: 'Yaratıcı kendinden uzağa bakmak istedi, - o anda da evreni yarattı.'⁷⁹

Ontolojik çerçeveyi aşip metafizik kaynağa doğru yaklaşmışız şu anda geriye doğru dönüp baktığımız zaman, Nietzsche'nin *Ecce Homo*'da ilhamı tasvir ederken söylediği gibi,⁸⁰ dünyanın arkamızdan adeta üzerimize doğru bir nehir, bir ışık seli gibi aktığını görürüz. Bir nehir örneği evrenin bu akışının tasvirine geçmeden önce onun içinde ne olduğu belirlenmeden kalan organik varlığa dönelim.

8. Organik - Olan

Nietzsche, organik varlığın tanım niteliğinde bir tasvirini verir: "Her organik varlık, inorganik varlıktan, deneylerini toplayıp biriktirmek ve kendi oluşumu içinde kendisiyle asla aynı kalmamakla ayrılır. Organik olanın varlığını anlamak için onun en küçük formu, en ilkel olan olarak düşünülemez: Aksine her en küçük hücre şu anda bütün organik geçmişin bir kalıtımıdır."⁸¹ Fakat bu "kalıtımın özü bize tamamen karanlıktır" diyen Nietzsche böyle bir kalıtım olayının varlığını şu fenomenlerle açıklamaya çalışıyor: "Niçin bir davranış ikinci

⁷⁹ a.g.e., s. 31.

⁸⁰ VI, EH, s. 337-38.

⁸¹ VII, 12 (31).

defasında ‘daha kolay’ oluyor? Ve bu kolaylığı ‘kim’ duyuyor? Bu duyuşun, davranışın ikinci kez yine aynı şekilde yapılması ile herhangi bir ilgisi var mıdır?” Nietzsche bu soruların cevabını olumlu olarak şöyle verir: “Burada gerçekleştirmezden önce çeşitli ve mümkün davranışların duyumunun göz önüne getirilmesi gerekmektedir.”⁸² Nietzsche organik varlığın geçmişin bir kalıtımı oluşunu, onun ikinci kez aynı davranışı daha kolay yapması, bu kolaylığı duyanın yine kendisi olması, davranışı yapmazdan önce onun duyumunun göz önünde tutulmasıyla açıklar ki, bu da organik varlığın deney ve yaşantılarını biriktirmesine, onun böyle bir varlık olduğunu ortaya koyar. Organik varlığın, deneylerini toplayıp saklayan bir varlık oluşu, onun geçmişin bir kalıtımı oluşu kendi geçmişiyle sınırlanır. Ama Nietzsche’nin organik varlığın “bütün organik geçmişin bir kalıtımı olduğu görüşü onun metafiziğinin temel unsurlarından biri olan “aynı şeylerin bitimsiz ve ölümsüz dönümlülüğü (tekerrürü) öğretisinin ontolojik düzeyde yansımasıdır.

Bir bellek ve kalıtım varlığı olarak karşımıza çıkan organik varlığın meydana gelişi kimyasal bir olaydır. Çünkü “organik varlık 1) kimyasal olarak kendine mal etme gücüne ve 2) bu kimyevi olguları ayarlayan bazı patlamalara sahiptir. Eğer rastlantısal olarak bu ilâhi, yani aynı zamanda ortaya çıkışı ve bu patlamaların gücünü, özümseyen ve ifraz eden süreçlerin düzeni olarak gerçekleşmesi yan yana bulunursa, işte o zaman organik varlık meydana gelir. Bu olay varlıkların o daha eski türlerinin: Aynı kurala uygun olarak ifrazatta bulunan ve aynı büyüme - süreçlerinin birbirinin yerini almasıdır.”⁸³

⁸² a.g.e., 13 (38).

⁸³ a.g.e., 7 (81).

Böyle işleyen bir kimyasal olay “beslenme” ve onun zorunlu sonucu olan boşalma ihtiyacından kaynaklanır. “Türlerin birçok nesilleri boyunca devam eden ve daha ilk çekirdekte yatmakta olan bir zorunluluk vardır: Beslenme koşulları elverişli bir şekilde bulunduğu takdirde, organik varlık bütün kendi geleceği açısından koşullanmış durumdadır: Tek tek yeni formların (söz gelimi sinirlerin) ortaya çıkmasının zaman noktası, beslenme rastlantılarına sıkı sıkıya bağlıdır.”⁸⁴ Ama beslenme sürecinin koşulları içinde bir zorunluluk vardır. Bu da beslenmenin hayata, canlılığa, yeni bir canlının meydana gelmesine hizmet edip etmemesi açısından. Bu zorunluluk, varlık kazanmış canlının davranış dünyasında hayata hizmet edip etmeme açısından da devam eder ve bu anlam ve çerçeve içinde bir nedensellikten söz edilebilir Nietzsche için.

9. Geist

Organik varlıkta düşünme ve bilincin yeri ve önemi felsefede büyük bir problemdir. Bu problemle Nietzsche de hesaplaşır. Bu konuda birbiriyle denkleştirilemeyen düşüncelerine rağmen, Nietzsche'ye göre Geist (tin), canlı varlığın bütünlüğü içinde oldukça yüzeyde olan, ikinci planda kalan bir varlığa sahiptir. Bu plan, içgüdülerden sonra gelen plandır. Ama bu plan içinde Tin'in önemi büyüktür. Varlığı konusunda Nietzsche önce şöyle bir gerekli kılma ve nitelendirmeden kalkar.” Her organik varlıkta ben, bellek ve bir geist türünü şart koyuyorum: Bu cihaz bize yokmuş gibi görünecek kadar ince yapılıdır.”⁸⁵ Böyle ince bir varlığı görebilen bir kafa için “her

⁸⁴ VII, 25 (334).

⁸⁵ a.g.e., 25 (403).

organik hayat, görülebilen bir hareket olarak geistig bir sürece göre düzenlenmiştir.” Bu nedenle de “Bir organik varlık bir geist’in görülür ifadesidir.”⁸⁶ Ama bundan geist’in tamamen manevi bir şey olduğu çıkarılsın. Çünkü “besinlerin kanda yanmasının temposu geist’in ayaklarının hareketliliği ve felçliliği ile tam bir ilişki içindedir. ‘Geist’in kendisi kana girmiş besinlerin yanmasının sadece bir tarzıdır.”⁸⁷

Artık geist’in burada organik anlamda, maddi nitelikte bir araç olduğu ortaya çıkıyor. Ama ne için araç? Cevabı oldukça açıktır Nietzsche’nin; “Geist, daha yüksek bir hayatın, hayatın yükseltilmesinin hizmetinde sadece bir araç ve gereçtir.”⁸⁸ Bir araçtan başka bir şey olmayan ve maddi niteliği ağır basan geist karşısında güç duygusunun üstünlük ve öncelik ifade eden bir durumu vardır. Çünkü “güç duygusu, geist’i verimli kılar ve onu teşvik eder.”⁸⁹ Varlığı, organik bir süreç içinde olan, taşıyıcısı organik varlık olan, hayatın hizmetinde bulunan ve dinamizmini de bu yönde kazanıp kullanan “Geist’a yüklenen şey, bana organik olanın özünü teşkil eder görünüyor ve geist’in en yüksek fonksiyonlarında ben, organik fonksiyonun yüce bir tarzını (asimilasyon- seçme, iç salgılar) buluyorum,”⁹⁰ diyen Nietzsche, felsefesinin nirengisi durumunda olan “değer biçimleri “ne kadar uzayıp orada duran bir görev ve etkinlik tanır geist’a. Hatta bu son varılan nokta, onun var oluş şartıdır.”⁹¹ Değer biçimlerinin kesin hizmetinde

⁸⁶ a.g.e., 26 (35).

⁸⁷ VI₁, EH, s. 280.

⁸⁸ VIII₁ ve 7 (9).

⁸⁹ VII₁, 7 (77).

⁹⁰ VII₂, 25 (356).

⁹¹ VII₁, 40 (69).

olan geist'ı oluşun dışında düşünmek mümkün değildir. Ve zaten Nietzsche buna daha açık bir şekilde; “Biz geistig olanda da oluşa inanıyoruz. Biz tamamen tarihi olarak var olduk,”⁹² der. Böylece oluşun dışında kalan hiçbir şey olmadığına göre, tekrar edecek olursak Nietzsche'nin felsefesi, baştan sona oluşun temellendirilip açıklanmasıdır.

⁹² a.g.e., 34 (73).

B. Oluş (Werden)

1. Çıkış Noktası Olarak Herakleitos

Varlık hakkında Nietzsche'nin son sözünü vermeden önce onun oluş anlayışını ele alalım. Nietzsche'nin değil oluş anlayışı, baştan aşağı felsefesi Herakleitos'suz anlaşılamaz. Daha genel söylendiğinde, onun felsefesinin bir ayağı Zerdüşt, diğer ayağı Herakleitos'tur. Biri olmaksızın, Nietzsche felsefesini anlamak bir yana, diğeri ayakta duramaz. Bu nedenle Nietzsche'de Herakleitos felsefesinin derin bir tasvirini buluruz. Herakleitos felsefesinin bu derinden tasviri, samimi bir takdirden doğan bir değerlendirmeden ziyade onun felsefesinin ışığında, örnekliği ve yol göstericiliği altında kendi felsefesinin temellendirilmesidir.

Herakleitos gibi Nietzsche için de oluş varlığın karşıtı değil, aksine nesneler dünyasının kendisidir. Herakleitos'un "[O] luştan başka bir şey görmüyorum. Kendi kendinizi aldatmayınız. Eğer oluş ve yok oluş denizinin içinde herhangi bir yerde sağlam toprak gördüğümüze inanıyorsanız, bu nesnelerin

özünde değil, sizin kısa görüşünüzdendir. Sanki kaskatı süre-
lere sahiplermiş gibi onlara isimler verirsiniz, ama ikinci kez
girdiğiniz nehir bile birinci kez girdiğiniz nehir değildir,”⁹³ di-
yen haykışını Nietzsche, “Herakleitos’un krallara layık serveti”⁹⁴
diye nitelendirir ve alkışlar. Alfred Weber’in nitelendirmesiyle
söylersek, Herakleitos tarafından “tanrılaştırılan” oluş bayra-
ğını 19. yüzyılda Nietzsche, felsefesinin genel yapısına tama-
men uygun ve onun yapı taşlarının taşıyıcısı durumunda en
yüksek burcuna dikmeye çalışır. “Felsefe, işte hala yalnız ben
onu, tarihin en genel formu olarak, Herakleitosca oluşu her-
hangi bir şekilde tasvir etme ve işaretler halinde kısaltma (aynı
şekilde görünür varlığın bir türü haline çevirme ve mumya-
lama) denemesi olarak geçerli kılmaya çalışıyorum,”⁹⁵ der.
Nietzsche Herakleitos felsefesini yeniden diriltmek, ona ha-
yat vermek için gelmiş bir havari olarak görür kendini ve ek-
ler: “Oluşun değerinin büyük problemleri Anaximandros ve
Herakleitos ile konmuştur.”⁹⁶

2. Oluşa Bakış Tavrı: Dionysos

Bu durumda oluş nedir? Oluşun değeri ve değerinin prob-
lemleri nelerdir? Nietzsche Tanrılaştırılmış oluşa Tanrısal bir
tavırla, bir tanrı gözü ile bakılmasına dikkat çeker. Hatta bu
Tanrı, değerler biçenin içine oturmuş, bir içgüdü olarak etki-
lemektedir. Bu Tanrı Yunan efsanesinin Dionysos’udur. Oluş,
bu Tanrı’nın etkinliğidir. Ve bu Tanrı’nın etkinliği, “oluşa,

⁹³ III, s. 317.

⁹⁴ Aynı yer.

⁹⁵ VII, 36 (27).

⁹⁶ VII, 26 (64).

oluşu-başlatma, yani yaratma ve yok etme tutkusuna zorlar.”⁹⁷ Bu durumda da oluşun ne olduğu şöyle dile gelir: “Oluş, içten duyulup yorumlandığında tatmine ulaşamamış, aşırı yüklü, sonsuz-gerginleşmiş ve (bu nedenlerle de) sonsuz zorlanmış olanın, varlığın (verdiği) sancıyı sadece devamlı değişme ve başkalaşma ile yenen bir Tanrı’nın ardı arkası gelmeksizin yaratmasıdır.”⁹⁸ İşte oluş ırmağı, bereketli kaynağına burada sahip olur. Böyle bir oluş ırmağı içinde “evren, tanrısal bakışların ve (zorlanma ve sancılardan) kurtulmaların bir sonucu olarak görünüş halindedir.”⁹⁹ “Görünüş” ise “Tanrı’nın sancıdan geçici ve her an elde edilen kurtuluşudur.”¹⁰⁰

İşte bu “[O]luş okyanusunun ortasında, bir sandaldan daha büyük olmayan bir adacıkta maceraperestler ve göçebe kuşlar misali biz uyanıyoruz ve küçük bir an içinde olabildiğince çabuk ve mümkün olduğu kadar mütecessis etrafımıza bakıyoruz, çünkü bir rüzgâr ne kadar çabuk bizi uçurup götürabiliyor, ya da bir dalga, adacığın üzerini yalayıp temizleyebiliyor, böylece de artık orada bizden bir şey kalmıyor.”¹⁰¹ Ama oluş ırmağının sürekliliği içinde var oluş, kesintiye uğramadan devam ediyor. Çünkü nasıl “biz bu küçük adada daha başka göçebe kuşlar buluyor ve daha önce gelip geçmiş olanlardan (bir şeyler) işitiyoruz.”¹⁰² Tıpkı bizden sonra gelenler de bizlerden işitiyor ve böylece de oluşun ve hayatın kesintisizliği sağlanmış oluyor. Ama bu “ölümsüz ve biricik oluş...

⁹⁷ VIII1, 2 (110).

⁹⁸ Aynı yer.

⁹⁹ Aynı yer.

¹⁰⁰ Aynı yer.

¹⁰¹ V1, M, (314).

¹⁰² Aynı yer.

korkunç ve tüyler ürpertici bir tasavvurdur ki, etkisi bakımdan yer depremi anında sağlam toprağa güvenini kaybetmiş bir kimsenin duygusuna, en yakın bir biçimde akrabadır... Herakleitos bu tasavvura, her oluş ve yok oluşun asıl meydana gelişi üzerine yapmış olduğu gözlem ile ulaşmıştır.”¹⁰³ Fakat Herakleitos’tan sonra ve hatta ondan önce de “uzun süre nesnelerdeki bu değişmekte olan ne görülmüş ne de sezilmiş, hissedilmiştir. Aksine sağlıklı göremeyenler, her şeyi ‘ırmak içinde’ görenler karşısında daima üstünlüğe sahip olagelmışlerdir.’¹⁰⁴ Nietzsche ile beraber bu ters gidişe dur denilmiş, bu haksız üstünlüğü elinde tutanlar “dar insan –ve hayvan– kafalı”¹⁰⁵ olarak nitelendirilmişlerdir.

3. Oluşun Kaynağı: Kutupluluk

Nietzsche'nin Dionysos simgesi ile dile getirdiği güç, oluşun kendisinden kaynaklandığı bu içgüdü, varlığın iliklerine kadar yayılmıştır. Nietzsche'nin Herakleitos'da bulduğu ve içtenlikle katıldığı oluşun bir başka tasvirinde bu içgüdüyü her bir niteliğin içinde de görürüz. Herakleitos oluşu "[K]utupluluk (polarite) içinde bir gücün nitelik yönünden ayrı ve birbirine karşıt olan ve tekrar birleşmeye çabalayan iki etkinliğe ayrılması olarak kavramıştır. Bir niteliğin biteviye kendisiyle arası açılmakta ve kendi karşıtlarına ayrılmaktadır. Yine bu karşıtlar biteviye birbirleriyle birleşme çabası içindedirler."¹⁰⁶ Böyle bir aktivite ile yüklü olan nitelikler ve güçler üzerinde "yeni

103 III, s. 318-19.

104 V₂, FW, (111).

105 III, s. 320.

106 a.g.e., s. 319.

bir dünya anlayışı” geliştirmektedir Nietzsche. Grek düşüncesi ile sıkı akrabalığı ve hatta aynılığı açıkça görülen bu anlayışa göre “evren nedir; o, gerek oluş-halinde-olan-şey olarak, gerekse yok-olan-şey olarak bir hiçtir. Ya da şöyle denilse: O meydana gelir, yok olur, fakat onun meydana gelişi asla başlamamıştır ve yok oluşu da asla sona ermeyecektir. Her ikisinde de o kendini koruyup sürdürecektir. O, kendi hayatını kendi kendine sürdürecektir.”¹⁰⁷

Paradoksal bir görünüm içinde olan bu düşünce, Nietzsche'nin Nihilizm 'ini gündeme koymak ister. Çünkü bir yandan “varlığın (Sein) karakterini oluşa damgalamak”,¹⁰⁸ öbür yandan “kendisine yönelinen tinsel örneklerin ve en yüksek yetkinliklerin (ideallerin) yok edilmesi, yeni çöl yeni sahiller”¹⁰⁹ yaratmak, “şimdiye kadarki insanlığın topyekûn idealizminin nihilizme - mutlak değersizliğe yani anlamsızlığa inanca - dönüşmek üzere olduğunu”¹¹⁰ simgeler. Burada hemen kısaca ekleyelim ki, nihilizm, oluşun içinde değer, anlam ve amacın olmamasıdır ve aynı anlama gelmek üzere dünyanın değer anlam ve amaca karşıkayıtsız (indifferent) olması, kayıtsız kalmasıdır.

4. Oluşun Suçsuzluğu

Nietzsche sorar: “Bu evrende suç, haksızlık, uyumsuzluk ve acı var mıdır?”¹¹¹ Böyle bir sorunun evetlenmesi, evrene “iyi” ve “kötü” kavramlarının yüklenmesiyle mümkün olur. Oysa iyi ve

¹⁰⁷ VIII, 14 (188).

¹⁰⁸ VIII, 7 (54).

¹⁰⁹ Aynı yer.

¹¹⁰ Aynı yer.

¹¹¹ III, s. 324.

kötü kavramlarının evrene yüklenmesi, ona teologlar açısından bakılınca mümkün olur. “Eğer bütün teolojilerden ve onların savaşından yüz çevrilirse, açıktır ki, dünya ne iyidir, ne kötüdür; nerde kaldı ki en iyi veya en kötü olsun; ve yine açıktır ki, ‘iyi’ ve ‘kötü’ kavramları ancak insan ile ilişki içinde bir anlam taşır; burada geleneksel olarak kullanıldığı tarzda asla onlar haklı çıkarılamaz.”¹¹² Görüldüğü gibi Nietzsche *Moral*’in ve geleneksel Ethik’in ana kavranılanı olan “iyi” ve “kötü” kavramlarını evrenden sürüp çıkarmış ve onlara insanın değer biçme aktının dışında bir varlık tanımamıştır. Bu nedenle de değer ve anlamdan soyulmuş evrendeki oluşun işleyişi içinde suç ve suçluluk aramak, anlamını kaybetmiş ve absürt olmuştur.

Nietzsche bu konuyu işlerken yunanca “Hybris” sözcüğüne sığınır. “Tokluk, suç, günahı (hybris) doğurur’ diyen Grek atasözü konu ile hesaplaşmamızda bize yardımcı olacaktır,”¹¹³ der. Ve ‘suç, günah (hybris)’ sözünü, Herakleitos’u anlamak isteyen herkes için mihenk taşı olarak görür¹¹⁴. Daha önce görmüş olduğumuz, oluşun dinamizmini kendisinden aldığı niteliklerin kendi içlerinde taşıdığı ‘polarite’ görüşüne geri dönüp, bu polaritenin tokluk, doymuşluk, aşırı yüklülük ve bunlardan gelen bir tatminsizlikten doğduğunu hatırlarsak, suçun Nietzsche’de nasıl meşrulaştığını görürüz. Nietzsche bunu –yukandan beri söyleyegeldiğimiz gibi– oluşu ahlaki bir olgu olmaktan çıkararak yapar. “Oluş asla bir moral fenomen değil, aksine sadece bir sanat fenomenidir.”¹¹⁵

112 IV₂, MA I (28).

113 III₂, s. 323.

114 a.g.e., s. 324.

115 a.g.e., s. 363.

5. Oyun

Oluş bir sanat fenomeni olarak görülünce, değerlendirmenin de bu alanda yapılması zorunludur. Nietzsche de öyle yapar. Sanat alanında oluş ve yok oluş en derin boyutunu (dimension) bulur: “Oyun”. “Bu dünyada yalnız çocuğun ve sanatkârın oyunu, o ahlaki sorumluluk olmaksızın aynı ebedi suçsuzluk içinde bir oluş ve yok oluşa, yapma ve yıkmaya sahiptir. Ve böylece, çocuk ve sanatkârın oynadığı gibi, ebedi olarak canlı olan ateş de oynuyor; bir suçsuzluk içinde kuruyor ve yıkıyor - ve bu oyunu ateş kendi kendisiyle oynuyor... zaman zaman oyuna baştan başlıyor. Bir tokluk anında, nasıl yaratma gereksinmesi sanatçıyı zorluyorsa, onu da bu ihtiyaç yeni baştan sarıyor.”¹¹⁶

6. Amacın Yokluğu

Gelinen bu noktada oluşun, ya da insani planda mecazi olan oyunun bir görevi, bir amacı var mıdır? Güdümünde olduğu bir nedensellik söz konusu mudur? Nietzsche bu sorulara açık ve en kesin cevabı verir: “Oluşun hiç bir amacı yoktur,”¹¹⁷ der ve Anaxagoras’ın nous ’unun ilk hareketi başlatmasının keyfilikten doğduğunu, nous’un bir görevi ve amacı olmadığını, tasvir ederken, “... eğer nous kendine bir hedef edindi ise, işte bu sadece... –verilecek cevap güçtür; Herakleitos olsaydı cümleyi şöyle tamamlardı– bir oyundur, (diye tamamlardı)”¹¹⁸ der. Bu cevaptan sonra oluşun “oyun” esprisi içinde anlaşılıp değerlendirilmesi gerekir. Nietzsche oluşun amacının olmayışını şöyle

¹¹⁶ a.g.e., s. 324-25.

¹¹⁷ VIII2, 11 (72).

¹¹⁸ III₂, s. 362-63.

temellendirir: “Eğer evren hareketi bir hedefe sahip olsaydı, bu takdirde ona ulaşması gerekirdi. Yegâne temel olan, onun hiç bir hedefe sahip olmamasıdır. Ben bu olaya uygun düşecek bir dünya anlayışı arıyorum: Oluş, böyle amaca yönelik niyetlere sığınmaksızın açıklanmalıdır.”¹¹⁹ Çünkü amaç ve amaca ulaşım ulaşamama açısından sorumluluk, kopmaz organik bağlarla birbirine bağlıdır; nedenselliğin (causalite) neden - etki bağı niteliğinde bir bağ vardır. Oluş amaçtan yoksun olunca suçsuzluğu ortaya çıkar.”¹²⁰ “En önemli görüş noktası: Amaçtan çıkıp atmak suretiyle oluşun suçsuzluğunu elde etmektir,”¹²¹ diyen Nietzsche, oluş içinde amacın yokluğunun temellendirilmesini bu kadarla yeterli görmez ve buna tarihi kanıt göstererek devam eder: “Tarih asla ‘amaçları’ kanıtlayamaz; çünkü milletlerin ve bireylerin istemiş oldukları şeyler, ulaşılmış olan şeylerden daima tamamen başka olduğu –kısacası her ulaşılan şey istenen şey- mutlak olarak uymadığı tamamen açıktır. ‘Niyetlerin’ tarihi, ‘olguların’ tarihinden daima başka olmuştur.”¹²² Hal böyle olunca “herhangi-bir varlığın kendisini bir amacın içine yuvarlayıp atması saçmadır. ‘Amaç’ kavramını biz kendimiz bulup çıkardık. Oysa realite içinde amaç yoktur.”¹²³

7. Nedenselliğin Yokluğuna Karşın Kanunluluk ve Düzen

Mademki amaç yoktur, o halde şu soru zincirini de gündeme getirmemiz gerekir: Oluşun güdümünde bulunduğu

¹¹⁹ VIII, 11 (72).

¹²⁰ VII, 7 (268).

¹²¹ a.g.e., 7 (21).

¹²² Aynı yer.

¹²³ VI, GD (Dört Büyük Yanılgı, (8).

bir nedensellik var mıdır? sorusu oyun kendi hareketini başlatan ilk neden kaynağını nerede bulur? Bu neden, oyunun ya da oyunu oynayanın kendi içinde midir? Yoksa onu dışardan mı alır? sorularına geri götürülür. Nedenselliğin söz konusu edildiği her yerde, geleneksel olarak sorulan bu sorulara Nietzsche'nin verdiği yanıt oldukça başkadır. Oyun, daha kavramın esprisinden de anlaşıldığı üzere neden ve amacını kendi içinde bulur ki bu da nedensizlik ve amaçsızlıktır, yani oyun ilk hareket ettirici neden açısından bir keyfiliğe sahiptir. Amaç açısından da, oyun anında meydana çıkan sonucun yine bir tereddüt edilmeden yıkılıp, bozulup atılmasında da görüldüğü gibi amaca karşı kayıtsızdır. Fakat oyun başladıktan sonra kanunluluğunu kendi içinde bulur. Herakleitos ve dolayısıyla Nietzsche, oluş oyununu çocuğun oyunu ve sanatçının yaratması örneğinde kavratmaya çalıştığını daha önce de işaret etmiştik. Düşünce çizgisini biraz daha ileri uzatarak, tekrar edecek olursak, oyunun neden ve kanunluluğunu kendi içinde bulduğu bu örnekte daha iyi görülecektir: “Tokluğun bir anında gereksinmenin sanatçıyı yaratmaya zorladığı gibi onu (çocuğu) gereksinme yeniden sarar. Suç işleme yürekliği değil, aksine daima yeniden uyanan oyun hevesi, başka başka evrenleri hayata çağırır. Çocuk bir kere oyuncağını fırlatır ama hemen tekrar suçsuz bir heves içinde oyuna tekrar başlar. Fakat oyunu kurar kurmaz, kanuna, iç düzene uygun olarak bağlar, birleştirir, biçim verir.”¹²⁴ Doymuşluğu, enerji yükünü boşaltmak için çocuğu oynamaya, sanatçıyı yaratmaya iten bu “oyun duygusu”¹²⁵nun ürünü olan oluş ve dolayısıyla

¹²⁴ III, s. 324-25.

¹²⁵ VII, 27 (34).

evren, kanun, düzen ve harmoniden asla yoksun değil tersine sıkı bir kanunluluk düzen ve ahenk içindedir. Bunu estetik tasvirden yoksun olan sıradan insanlar göremez. “Yalnızca çokluğun kavgasının hak ve kanunu nasıl kendi içinde taşıyabildiğini, sanatçının sanat eserine nasıl seyir ve temaşa anında sanat eseri üzerinde ve yaratıcı olarak eserinin içinde bulunduğunu, sanat eserinin yaratılması için zorunlulukla oyunun, kavga ile uyumunun nasıl çiftleşmek zorunda kaldığını, sanatçıyı ve sanat eserinin meydana gelişini deneyile tanımuş olan estetik insan evreni böyle algılar.”¹²⁶

Sadık bir öğrencisi olarak Sokrates’in ağzından kendi felsefesini dile getiren Platon gibi, Nietzsche de Herakleitos’u tasvir ederken kendi felsefesini temellendirir. Şu yargı Herakleitos için doğru olmakla beraber Herakleitos’un kişiliğinde kendi felsefesi için de geçerlidir: “Herakleitos’un görüp-duyduğu bu oluş içinde kanun ve zorunluluk içinde oyun öğretisi, bundan böyle ebediyen gözden uzak tutulmamalıdır. Bu en büyük oyunun perdesini o kaldırmıştır.”¹²⁷ Bu kanun, zorunluluk ve harmoni, “sanatkârın ruhunun derinliklerindeki akıl dışı keyfilikten”¹²⁸ kaynaklanır. Tekrar Herakleitos’u konuşturacak olursak: “Evren mutlak bir kanunluluktur; nasıl o bir haksızlık evreni olabilir!”¹²⁹ İşte bu kanunluluk, bu harmoni, bu “mutlak zorunluluğun amaçlardan tamamen kurtarılması,”¹³⁰ baş uğraşısıdır Nietzsche’nin. “Yoksa biz girişimlerde bulunamaz, fedakârlık yapamaz, yürüyemezdik de!

126 III, s. 325.

127 a.g.e., s. 329.

128 a.g.e., s. 363.

129 VII, 26 (67).

130 VII, 8 (19).

İlk kez olarak oluşun suçsuzluğu bize en büyük cesareti ve en büyük özgürlüğü veriyor.”¹³¹ Zaten Nietzsche “oluşun suçsuzluğunu” dolayısıyla da kendisini “*Moral*’den kurtuluşun kılavuzu”¹³² olarak sembolleştirmemiş miydi!

8. Nedenselliğin Yokluğu

Gelinmiş olan bu noktada moralleştirilmiş bir evren, moral yorumlamalarla yüklü bir varlık anlayışı sınır dışı edilmiş olur. Nietzsche’nin ve onun eğiliminde, ya da ona yakın düşünürlerin nedenselliğe itirazları, ya da en genel anlamda, her düşünürün nedenselliği değerlendirişi “ilk neden” karşısında almış olduğu tavra sıkı sıkıya bağlıdır. Bu nedenle Nietzsche’nin evrenin nedenselliğini ve amaçlılığını reddedip suçsuzluğunu bayraklaştırırken ‘ilk neden’ düşüncesinden kaçışın etkisi altındadır. Çünkü Morali ve dolayısıyla idealizmi kendisine baş düşman edinmiş olan Nietzsche, ilk nedeni bunların uydurduğunu ve sonra da ona dayandıklarını savunur. İlk neden problemine, neden-etki ilişkisinden yaklaşımaya çalışır.

Nietzsche, neden-etki meselesini bize bir aynada göstermek ister. “Bu aynada –ve bizim zihnimiz bir aynadır– kurala uygunluğu gösteren bir şey durur. Daima belirli bir şey, bir başka belirli şeyi izler:

– Eğer biz onu algılar ve adlandırmak istersek, ona neden-etki adını veririz, ah biz deliler! Sanki orada herhangi bir şey kavramışız ve kavrayabilecekmışız gibi! Oysa bir ‘neden-

¹³¹ Aynı yer.

¹³² a.g.e., 8 (26).

etki' tasavvuru diye hiçbir şey algılamadık orada.”¹³³ Öyle ise bu görüntü nasıl oluyor da ortaya çıkıyor? Bu sözüm ona tasavvurdan, kendi elimizle içine düştüğümüz yanlış inançtan kurtulma yolunu Nietzsche doğa kanunlarının yokluğunu savunarak göstermeye çalışır.

Felsefesinin bir psikoloji olduğunu söyleyen ve dış dünyayı –gerçek olduğu kadarıyla– psikolojik aktlara yani içgüdülere dayatan ya da onlardan türeten Nietzsche'nin mekanik kanunluluğa felsefesinde yer vermesi beklenemezdi. Nietzsche içiş bir tek “prensip”, bir tek “kanun” vardır. Bu da “bir varlığın kendini koruma ve hayatta kalma” kanunudur. “Bireyin kendini koruma ve hayatta kalma prensibi (ya da ‘ölüm korkusu), haz –ve tiksinti– duyumlarından türetilemez, tersine bu haz ve tiksinti duyumlarına temel olan yönetici bir şeydir, bir değer biçmedir. Ama bu prensip asla temel bir kanun değildir. Bireyin kendini koruması ve hayatta kalma güdüsü, yani birçokluğun alabildiğine çeşitli çalışmalarla kendini koruyup varlığını sürdürmek istemesi kendi-kendisi ile- aynı kalan bir şey değil,– üstün olan-itaat eden- kendini besleyen-büyüyen-‘canlı olan’ bir şeydir”¹³⁴. Bu nedenlerle canlının aktlarının bir ürünü ve her an yeni ve başka bir dünya olan dış dünyada “‘neden-etki’ ilişkisi bizim duygu ve yargılarımızın bir genellemesidir.”¹³⁵ Neden ve etkinin olmadığı evrende mekanik kanunlardan söz etmek imkânsızdır. Eğer dış âlemden mekanik kanunlar var ise bunlar bizim anlama, açıklama gayesiyle oluşu lojikleştirmemiz sonucu ortaya çıkmış, bizim

¹³³ V₁, M, (121).

¹³⁴ VII₂, 25 (427).

¹³⁵ Aynı yer.

kendi ürünlerimizdir. “Bütün bizim mekanik kanunlarımız nesnelerden değil, bizden doğmuştur! Biz nesneleri onlara göre inşa ederiz.”¹³⁶

‘Neden-etki’ ilişkisi üzerine *Putların Yıkılışı* adlı kitabında Nietzsche’nin çok derin psikolojik bir analizi ile karşılaşırız. “Sonucun neden ile karıştırılmasından daha tehlikeli bir yanılgı yoktur,” diyerek konuya giren Nietzsche “bu yanılgının insanlığın en eski ve en son alışkanlıklarına ait” olduğunu¹³⁷ ekler. “Oldum olası ‘neden’in ne olduğunun bilindiğine inanılagelmıştır. Fakat biz bu bilgimizi, daha doğru söylendiğinde, burada bunu bildiğimize olan inancımızı nereden aldık?”¹³⁸ Bu sorunun cevabı ile Nietzsche’nin psikolojik tasviri başlar. “Şimdiye kadar hiç birisi ortalarda görülmemiş olan o meşhur ‘iç olgular’ alanından”¹³⁹ almışızdır, der. Bu alan irade aktının eylemde bulunduğu yer olarak kabul edilir ve “biz irade aktı içinde bizzat kendimizin neden olduğuna inandık ve orada en azından nedenselliği iş başında bulduğumuzu sandık. Aynı şekilde bir eylemin önde gelen nedenlerinin bilinç içinde aranması gerektiğinden, eğer aranırlarken ‘motivler’ olarak bulunacağından asla kuşkulandırmadı. Aksi halde onlara karşı özgür olunamaz, onlar için sorumlu tutunulamazdı. Nihayet, bir düşüncenin nedeninin olduğuna, düşünceyi ‘ben’in doğurduğuna kim itiraz ederdi? Kendileriyle nedenselliğin güvence altına alınmış görünen bu üç tane ‘iç olgu’dan ilk ve en inandırıcı olanı, neden olarak, iradeninkidir. İrade tarafından nedensel-

¹³⁶ Aynı yer.

¹³⁷ VI, GD (Dört Büyük Yanılgı (1)).

¹³⁸ a.g.e., (3).

¹³⁹ Aynı yer.

liğin verilmiş olarak, deney (emprie) olarak tespitinden sonra, bir bilincin ('düşünmenin') neden olarak yükünü alması ve daha sonra da ben'in ('süjenin') neden olarak aynı şekilde yüklenmiş olması yalın sonradan doğmuştur. Bu esnada biz daha iyi düşünüp anladık. Artık bunlardan hiç bir sözcüğe bu gün inanmıyoruz. 'İç dünya', hayaletler ve seraplarla dopdoludur. İrade de onlardan birisidir. İrade, hiç hareket etmez, sonuç olarak da hiçbir şeyi açıklamaz. O sadece olgulara eşlik eder, yok da olabilir. Bu sözüm ona 'motiv': Başka bir yanılgıdır. Bilincin salt bir yüzeysel fenomeni, olayın yedeğinde, olayın nedenselliğini (Antecedentia) açıklamaktan çok, onu daha da örten ek bir şeydir."¹⁴⁰ Nietzsche'nin, uzunca bir şekilde aktarmaya çalıştığımız bu düşüncelerinden biyolojik niteliğini yükleyemeyeceğimiz bir şeye, bir etkinliğe gerçeklik tanımanın onu asla memnun etmeyeceği açıkça görülmektedir. Bu nedenle "irade, ben, geist," bir masal, bir fiksiyon, bir kelime oyunudur. Dolayısıyla onlara dayalı "tinsel nedenler asla yoktur.

Tinsel nedenler için yapılmış olan bu tüm sözde deneme güme gitmiştir."¹⁴¹

"En eski ve en uzun ömürlü olmuş olan psikoloji"¹⁴²nin uydurması olan bu tinsel nedenler, hiç kuşkusuz reel dünyada var sanılan neden-etki ilişkisinin de kaynağıdır. Çünkü "Nedenselliğe inanç, etki eden şeyin ben olduğuma ve 'ruhun' kendi etkinliğinden ayrılmasına dayanır. Bir etkinin bir nedene geri götürülmesi (de) bir sujeye dayatmaktır. Bütün de-

¹⁴⁰ Aynı yer.

¹⁴¹ Aynı yer.

¹⁴² Aynı yer.

ğışmeler süjeler tarafından meydana getirilmiş olarak kabul edilirler.”¹⁴³ Bu kabul, varlığımızda öylesine kök salmıştır ki” a priori olarak inanılmış olan nedensellik kanunu, türümüzün varlık-şartı olabilir; ama bununla bir şey kanıtlanmaz.”¹⁴⁴ Çünkü “‘neden ve etki’, ‘yapma ve yapan’ kavramlarına geri gider. Peki, bu ayırın nereden?”¹⁴⁵ Nietzsche’nin bu sorusunun cevabını bir başka yerde buluyoruz: “Lojik-metafizik postülatlar, yani töz, ilinek ve öznitelik’e inanç, inandırıcı gücünü bizim bütün yapıp-etmelerimizi istemimizin bir sonucu olarak görme alışkanlığında bulur. Fakat asla irade yoktur.”¹⁴⁶ İrade ile birlikte ben ve geist’in da olmadığını iç-olgular, tinsel nedenler olarak asla var olmadıklarını yukarıda söyledik. Bunlar, sözcüklerden ileri varlığı olmayan, ama uzun süre belirli bir psikolojiye, dolayısıyla felsefeye sözde postülat olmuş bu sözüm ona iç-olgular ya da sözcükler, artık ömürlerini doldurmuşlardır.

Neden-etki inancının temel kaynağı ben, irade, geist, süje. gibi eski psikolojinin postülatları idi. Ama bu görüşü besleyen kaynaklar sadece bunlar değildir. İnsan psikolojisinin çok derin bir eğilimi, bir içgüdü vardır: Hiç bir şeyi anlamsız ve nedensiz bırakmamak. “Bilinmeyen bir şeyi bilinen bir şeye dayatmak, ferahlatır, rahatlatır, tatmin eder, bunlardan başka da güç duygusu verir. Bilinip tanınmayan ile tehlike, tedirginlik ve üzüntü verilmiştir; bu ilk içgüdü, bu acıklı durumlara son verme yönünde işler. “Bunlardan çıkabilecek” ilk temel

¹⁴³ VIII1, 1 (38-39).

¹⁴⁴ VII₂, 26 (74).

¹⁴⁵ VIII1, 7 (34).

¹⁴⁶ VIII₂, 9 (98).

ilke: Herhangi bir açıklama, bir şeyi anlamsız ve açıklamaz bırakmaktan daha iyidir.”¹⁴⁷ Bu temel psikolojik olayı, sosyal psikoloji şöyle bir prensip ile tespit etmiştir: “İdraki ve kognitif saha, tabii halinde manalı ve taazzuv etmiş durumdadır.”¹⁴⁸ Eğer insan hiç tanımadığı, yabancı bir nesne ile karşılaştığı an, onu asla anlamsız bırakmaz. Ona bir anlam ve değer verir ve mevcut idrak yapısı içinde onu bir yere yerleştirir. Vermiş olduğu anlam son derece basit ve yanlış olabilir; ama bir anlam mutlaka verilir. Bu zorunluluk insanın mahiyetinden gelmektedir.

Nietzsche temellendirmelerine devam ederek “neden içgüdü, korku duygusu tarafından ortaya çıkarılır ve canlı tutulur... artık bilinen, yaşanmış olan, anılar içine kaydedilmiş olan bir şeyin neden olarak kabul edilmesi bu gereksinmeden ilk çıkan sonuçtur. Yeni olan, yaşanmamış, yabancı olanın neden olması imkânsızdır. –Böylece neden olarak sadece bir açıklama türü değil, tersine seçilip beğenilmiş, yeğ tutulmuş bir açıklama aranır, yani kendisiyle en çabuk, en sık bir biçimde yabancı olanın, yeni ve yaşanmamış olanın duygusu yok edilen,– en alışılmış açıklama.”¹⁴⁹

9. Zamanı Tersine Çevirme

Bu talihsiz neden ihtiyacı Nietzsche’ye göre ben, irade, töz, ilinek, süje. gibi postülatlara dayanan psikolojik işleyişe karşı da önceliği olabilecek psikolojik bir ihtiyaçtır ve bu ihtiyacın

¹⁴⁷ VI₁, GD, Dört Büyük Yanılgı, (5).

¹⁴⁸ Krech-Crutchfield, Sosyal Psikoloji, Çev.: Dr. Erol GÜNGÖR, İstanbul, 1965, s. 93.

¹⁴⁹ VI₁, GD, Dört Büyük Yanılgı (5).

giderilmesi ancak zamanın sıra düzenini tersine çevirmekle mümkün olur. Bu da şöyle işler: “Dış dünya’ bize etki eder; bu etki zihne ulaşır, orada düzene konur, biçimlendirilir ve kendi nedenine geri götürülür. Ondan sonra neden tasarlanır ve şimdi önce olay bilince gelir. Yani görünüşler dünyası önce bize neden olarak görünür. Hâlbuki o daha önce etkisini yapmış ve bu etki işlenmiş olduğu halde. Yani biz devamlı olarak oluş-halinde-olanın düzenini tersyüz ederiz.”¹⁵⁰ Bu süreci bir top atışının algılanıp neden-etki bağlantısı içine konulmasında görülebilir. Top atışı üstelik önce işitildiği halde ona rüyada neden aranır. İşte zamanı tersine çevirme böyle olur: Bu zamanı tersine çevirme daima olur, uyanıkken bile. ‘Nedenler’ olguya göre tasarlanır. (Çünkü) nedensiz hiçbir şeye inanmamayı biz ne kadar iyiden iyiye öğrenmişizdir. Az önce anmış olduğumuz olay bunu gösterir: Önce top atışını, eğer biz onun nasıl meydana geldiğine dair bir imkân düşündükten sonra kabul ederiz. Çünkü asıl olan, yaşantıdan önce yaşanması gereken olayın motife edildiği bir zamanın şart olarak var olması gerekir.”¹⁵¹ Nietzsche neden-etki ilişkisinin zaman sıralanmasını geri çevirme sürecinin bir sonucu olduğunu aynı örneğe dayanarak başka bir yerde yeniden ele alır. “Belirli bir duyumun altına, söz gelimi uzak bir top atışı sürecinde olduğu gibi, sonradan bir neden sürülür. O esnada duyum, bir rezonans olayı türünde devam eder: Deyim yerinde olursa, neden-iç güdüsü ön plana geçmesine izin verene kadar bekler, bundan sonrası artık bir rastlantı değil, tersine

¹⁵⁰ VII, 34 (54).

¹⁵¹ VII, 26 (35).

‘anamlı bir duyum’dur.”¹⁵² Kendi başına bir duyum, anlamsız, tesadüfî, yukanda söylendiği gibi, bilinmeyen, dolayısıyla yabancı ve tehlikeli bir şey olarak gelir bize. Tek başına bir şey Nietzsche’nin felsefesine de ters düşer. O her şeyi oluş ırmağında ve bir bütün içinde görür. Nedenselliğe itirazı, duyum ve tasavvur örgüsünün zaman sıra düzeninin tersine çevrilmesidir. İşte Nietzsche bunu gerçekliği olmayan, yapmacık ve saçma bulur. Bu konudaki düşüncelerini aktarmaya kaldığı yerden devam edelim. Top atışı bir nedensellik tarzında yani zamanın belirgin bir ters yüz edilmesi içinde ortaya çıkar. Sonra olan bir şimşek hızı içinde geçen bütün ayrıntıları ile önce yaşanır, ondan sonra atış (sesi) gelir. Peki, ne olup bitmiştir?”¹⁵³ Nietzsche bu soruyu herhangi bir anda, bir durumda “bulunma” ile açıklamaya çalışır. Bu da Nietzsche’nin insanı, deney ve anılarını biriktirip muhafaza eden ve dolayısıyla da bellek sahibi olan yegâne organik varlık olarak gören görüşüne uygun düşmektedir. İnsan, herhangi bir durumda bulunduğu zaman “tasavvurlar” olarak iş başındadır. “Herhangi bir bulunmadan doğan tasavvurlar sonradan yaşanan şeyin nedeni olarak anlaşılır. Biz şöyle veya böyle (bir durumda) bulunmamız, iyi veya kötü durumda bulunmamız için bir temele sahip olmak isteriz. Şöyle veya böyle bulunmamız olayını salt tespit etmekle asla yetinmeyiz. Eğer biz bu olaya bir neden buldu isek, önce onu uygun buluruz ve bilincine varırız. Böyle bir durumda biz bilincine varmaksızın çalışan anımsama, aynı türden olan daha önceki durumları ve onlarla bütünleşmiş neden –yorumlamalarını– onlara kılavuzluk

152 VI₃, GD, Dört Büyük Yanılgı (4).

153 Aynı yer.

ederek –ortaya çıkarır,– ama nedenselliği değil tasavvurların yani refakatte olan bilinç olaylarının nedenler olduğu inancı da anımsama ile gün ışığına çıkar. Böylece de belirlenmiş bir nedenler - yorumlamalarına alışkanlık doğar.”¹⁵⁴

10. Davranışın Kaynağı Olarak Güç Kütleleri (Quantlan)

Sözüm ona iç-olguların var olduğu kabulü, bilinmeyenden kaçış, tasavvurlarımızın anımsama ile kazandığı etkinlik sonucu ortaya çıkan neden-etki ayırımı, belli ki yanlış bir psikolojik yatkınlığın ürünüdür. Bu yatkınlığın güdümüne ancak “safdil insan” ile “eski kültürler (dönemi)in araştırmacıları” girer. Bu “ikiliği”, “neden ve etki” ayırımını ancak onlar görür.¹⁵⁵ Oluş içindeki bütünlüğün, nedensiz sonuçsuz akıntının havarisi olan Nietzsche sezer bu psikolojik yatkınlığın yanlışlığını, ancak o görür bu ikiliğin imkânsızlığını. Adeta bu misyonla gelmiş olan Nietzsche, evren için son derece ilginç olan bir görüş daha ortaya atar. Son derece sıkı organik bağlarla örülü bir bütün olarak gördüğü dünya ve içindeki “her şey kuvvettir,”¹⁵⁶ denebilen bir dünya aynı zamanda bir gerilim ile de yüklüdür. Evrenin böyle bir gerilimin taşıyıcısı olmasa, nesnelerden değil güç kuantum’larından, yani güç dalgalarından, güç miktarlarından, güç kütlelerinden meydana gelmiş olmasından dolayıdır. Sözcüklerden ileri varlığı olmayan eski psikolojinin postülatlarını kastederek “bu ölü şeyleri saf dışı edersek, geriye nesnelerden hiçbir şey kalmaz, sadece diğer dinamik dalgalarla bir gerilim ilişkisi içinde olan dinamik dal-

¹⁵⁴ Aynı yer.

¹⁵⁵ V₂, FW, (112).

¹⁵⁶ VII1, I (3).

galar (Quanta) kalır.”¹⁵⁷ Bu gerilim nedir? Nasıl ortaya çıkar? Bu soruları yanıtlayabilmek için onları, “ne olur da insan davranışta bulunur?” sorusuna geri getirmek gerekir. Nietzsche için “neye?”, “ne için?” soruları anlamsızdır. Çünkü amacın olmayışından dolayı onlara verilecek cevap da yoktur. Fakat “neden davranışta bulunuluyor?”¹⁵⁸ “yani davranış, davranış olarak kaynağını nereden alıyor?” sorusu, gerçek soru ve bu alanda yegâne sorudur. Davranışın kaynağı “ya neşedir (Lust) ya da can sıkıntısıdır (Unlust).”¹⁵⁹ Ama neşe ve can sıkıntısı da ilk olan, kaynak olan durumlar değildir. Bunlar güç dalgalarına, güç kütlelerine, güç duygularına geri gider. Nietzsche, neşeyi şöyle tanımlar: “Taşmaya hazır ve bulunduğu yeri terk etmek zorunda olan güç duygusu.”¹⁶⁰ Can sıkıntısı için de şu tanımlı verir: “Kurtulmak ya da kendini yenilemek isteyen güç duygusunun engellenmesi.”¹⁶¹ Davranış böyle kaynaklandırılırsa, “nasıl davranışta bulunulmalı?” sorusunun yersizliği kendiliğinden ortaya çıkar. Çünkü bu kavrayışla “davranışın sonuçlarından yüz çevrildiğinde, davranışın bizzat kendisi sonuç olarak ulaşılan şeydir.”¹⁶²

Bu son söylediklerimiz etiği ilgilendirir. Ama ontik olan güç duygusunun, güç kütlelerinin anlaşılabilmesi için buna gerek vardır. Böylece ontik temeli teşkil eden “herhangi bir güç kütlesi kendisini harcamak ister, kendisinde boşalıp rahatlayacağı bir şeye saldırır. ‘Hedef, ‘amaç’ denilen şey, aslında elde

¹⁵⁷ VIII, 14 (79).

¹⁵⁸ VII, 7 (77).

¹⁵⁹ Aynı yer.

¹⁶⁰ Aynı yer.

¹⁶¹ Aynı yer.

¹⁶² Aynı yer.

olmadan gerçekleşen bu patlama - olayı için bir araçtır. Ve bir ve aynı olan güç duygusu - kütlesi, bin çeşit tarzda kendini boşaltabilir.”¹⁶³ Bu güç duygusu daima “zorunlu bir patlama ilişkisi içinde” ve bu durumun yarattığı “gerginliği - azaltma açısından-bir rahatlama peşindedir. Yoksa eskilerin savunduğu “‘ulaşılmış hedefte mutluluk’ bu güç-geriliminin salt bir kuruntusudur.”¹⁶⁴ Nietzsche’nin bu ilginç görüşü üzerine tasavvurumuzun daha belirgin olması amacıyla bir başka notuna da atıf yapmadan geçemeyeceğim. Nietzsche sorar: “Dünyanın’ bana ne olduğunu siz de biliyor musunuz? Onu kendi aynamda size göstermem gerekir mi? (öyle ise) bu evren: Bir güç ejderhasıdır.”¹⁶⁵

Bir güç ejderhası olan, bu nedenle de güç gerilimleriyle de yüklü olan bu dünyada “neden-etki diye bir şey yoktur.”¹⁶⁶ Neden-etki, bir art arda gelmeyi şart koşar. Ama bir güç geriliminin patlaması anında ortaya çıkan olaylar zamandıştır. “Eğer burada bir gerilim gerçekleşirse bütün geri kalan dünyada da bir gerilim azalması ortaya çıkmak zorundadır. Fakat bir art arda olma imkânsızdır, aksine aynı zamanda burada gerilim artar orada da azalır. Gerçekten birbirine bağlı olarak ortaya çıkan olaylar, mutlak bir zamandaşlık içinde gerçekleşmek zorundadır.”¹⁶⁷ Böyle bir zamandaşlık içinde olayların önce-sonra dizisi asla mümkün değildir ve bu durumda “biz, neden ve sonucu değil, canlı bir ritmi kabul etmek

¹⁶³ Aynı yer.

¹⁶⁴ Aynı yer.

¹⁶⁵ VII, 38 (12).

¹⁶⁶ VII1, 24 (36).

¹⁶⁷ Aynı yer.

zorundayız.”¹⁶⁸ İşte bu ritim içinde tek tek olaylar meydana gelip yok olmuyor, aksine “her an bir dünya doğuyor”¹⁶⁹ ve arkasından gelen dünya tarafından yutulup yok ediliyor. “Bu dünyaların birbirini izlemesinin adı nedensellik.”¹⁷⁰ Eski felsefenin, fiziğin, kimyanın, mekaniğin merkezi ve adeta kutsal bir kavramı olan nedensellik, mutlaka kullanılacaksa ve ona bir hak tanınacaksa ancak Nietzsche ona bu anlamda yer verecektir ve öyle yapmıştır. Olayların değil, evrenlerin nedenselliği söz konusudur. Bu nedenselliği görebilmek, değil sıradan kafalara, müstesna kafalar içinde bile hepsine nasip değildir. Bu nedenle onu ancak Nietzsche gibi bir kafa görür. O da aşağı yukarı buna işaret eder ve şöyle der: “Neden ve etkiyi bizlerin tarzına göre parçalayıp ufalama olarak değil bir kontinuum (kesintisizlik) olarak gören, oluş ırmağını gören bir beyin, neden ve etki anlayışını fırlatıp atacak ve bütün sınırlılıkları reddedecektir.”¹⁷¹ Evrende, hiç değilse burada evren dememek lazım, oluş içinde bir kesintisizlik vardır. Ve “aslında bu kesintisizlik durmaktadır önümüzde. Neden ve etki, böyle bir ikilik asla var değildir.”¹⁷² “Neden ve etki (ikiliği) ye inançta ana konu daima unutulmuştur. Bu oluşun ta kendisidir.”¹⁷³

11. Zaman ve Mekânın İnkâr Edilmesi

Nietzsche’nin bütün bu yadsımları, temellendirmeleri daima oluşu kolladığı, ona halel getirmek istemediği içindir. Oluşu

¹⁶⁸ Aynı yer.

¹⁶⁹ III, 7 (167).

¹⁷⁰ Aynı yer.

¹⁷¹ V, FW (112).

¹⁷² Aynı yer.

¹⁷³ VIII, 14 (81).

kurtarma çabası içinde olan Nietzsche ileri sürdüğü düşünce ve gerekçelerinde, kendi düşünce sistemi içinde kalmak kaydıyla son derece tutarlı ve haklıdır. Bu konudaki son yargısını şöyle verir: “Neden-etki’ bir savaşın ve göreceli (relatif) bir zaferin yanlış bir temellendirilmesidir.”¹⁷⁴ Çünkü “oluş bir savaştır - sürekliliğe muhtaçtır. Bizim ‘neden’ ve ‘etki’ dediğimiz şeyler, bu savaşı durdurur ve sonuç olarak da oluşa ters düşer. Neden ve etki içinde zamanı yadsımanın tam karar anıdır.”¹⁷⁵

Nietzsche’nin nedensellik problemini bize çözdüğünü sandığımız bir anda, diğer bir problemi hemen önümüze sürüyor. Nedir zamanın inkâr edilmesi? Ve onun ikiz kardeşi olan mekânın durumu nedir. Nietzsche’nin zaman kavramına karşı olan saldırıları karşısında?

Zaman ve mekân üzerinde Nietzsche—diyebilirim ki—çok az söz etmiştir. Zaten onun felsefesinin genel işleyişi içinde zaman ve mekândan fazla söz etmeye gerek kalmıyor. Bir kez onun için kendi başına zaman ve mekân yoktur.¹⁷⁶ Diğer yünden mekânın, nesneleri bütün niteliklerinden soyduğumuz an, geri kalan şeydir, biçiminde bir tanımına ya da aşağı yukarı aynı anlama gelen, nesnelere yataklık yapan şeydir, türünden bir başka tanımına bağlı kaldığımız sürece, Nietzsche için mekân üzerine olumlu şeyler söylemek mümkün değildir. Hele boş mekân asla düşünülemez. Çünkü Nietzsche’ye göre nesne yoktur. Ama Nietzsche’nin var dediği bir şey vardır, o da “güç”tür. İşte güç ile ilişki içinde bir mekân varlığından söz eder Nietzsche. “Güç’ ve ‘mekan’ın, aynı şeyin iki aynı ifa-

174 VIII, 9 (106).

175 VIII, 1 (92).

176 VII, 36 (25); VII, 26 (384).

desi ve çeşitli gözlem türleri “olduğunu fakat” ‘boş mekan’ın ise tıpkı (Kant’da) ‘mutlak amaç’, ‘kendi başına nesne (Ding an sich)’, (Schopenhauer’de) ‘sonsuz güç’, ‘kör-irade’ gibi bir çelişki”¹⁷⁷ olduğunu söyler. Çünkü “mekân bir soyutlamadır. Kendi başına mekân asla yoktur. Her şeyden önce boş mekân olamaz. ‘Boş mekan’a inançtan bir sıra anlamsızlıklar doğar.”¹⁷⁸ Bu nedenle “boş mekânın inkâr edilmesi zorunludur.”¹⁷⁹ Fakat güç ile ilişki içinde mekân mutlaklık bile ifade eder. “Kuvvetin değişmeyen temeli olarak mutlak mekâna inanıyorum,”¹⁸⁰ derken, Nietzsche’nin evrenin sonsuzluğuna karşı oluşu¹⁸¹ da iş başındadır ve ekler: “Bu, sınır koyar ve biçim verir.” Bir başka yerde evrenin neler olmadığını sıralarken evrenin “belirli bir güç olarak herhangi bir yerde boş olabilecek bir mekâna değil, belirli bir mekâna konduğunu”¹⁸² söyler. Mekân, mekân olarak kuvvetten ayrı asla düşünülemez. Ancak kuvvet ile varlık kazanıyor. Böyle olunca da birbirine bağlı olan iki öğeden birisinin sonsuz olması düşünülemez gibi iki unsurun birlikte sonsuz olması asla mümkün değildir. Bu sınırlılığı yanında “mekân, düşünmeyi belirler ve sınırlar.”¹⁸³

Nietzsche zaman için son derece acımasızdır. “Neden ve etki içinde zamanı reddetmenin tam karar anıdır,”¹⁸⁴ derken kuşkusuz oluşu kurtarmayı düşünüyordu, peki zamanın oluşu

177 a.g.e., 26 (431).

178 a.g.e., 26 (384).

179 VII, 34 (56).

180 a.g.e., 36 (25).

181 a.g.e., 36 (15).

182 a.g.e., 38 (12).

183 a.g.e., 34 (56).

184 VIII, 1 (92).

engellemesi nasıl mümkün oluyor? Benzetme uygun düşer mi bilmem, oluş ırmağının buz tutmuş hali maddedir. “Madde ise zaman ve mekânın nedensellik ile birleşmesinden doğar.”¹⁸⁵ Nedenselliğin gerçekliğinin olmadığını ve lojik bir gereksinmeye dayandığını gördük. Mekân ise ancak kuvvet yüzünden ve kuvvet için var ve varlığı oldukça sallantılı. Zaman ise daha baştan ve temelden redde layık görüldü. Ortada görülüp de reddedilen şeyin mantıksal ve dolayısıyla da uydurma bir şey olduğu Nietzsche'de açıktır. Bu anlayış doğrultusunda Nietzsche der ki, “Lojik olan, zaman, mekân bizim tarafımızdan üretilmek zorunda idi. Ne kadar saçma!”¹⁸⁶ Diğer yönden Nietzsche çeşitli yerlerde zaman ve mekân duygularından söz eder. Hatta bunlara zaman ve mekân iç-güdüleri adını da verir. “Bizim bir zaman içgüdüsüne, mekân içgüdüsüne, nedenler içgüdüsüne sahip olmamız: Bunun zaman, mekân ve nedensellik ile uzaktan, yakından bir ilişkisi yoktur.”¹⁸⁷ Fakat bunlar yani “mantiğimiz, zaman duygumuz, mekân duygumuz fevkalade büyük kısaltma yetenekleridir.”¹⁸⁸ ve dolayısıyla antropolojik-ontolojik temeli olmayan perspektif nitelikte psikolojik çabalaradır.

Herhalde anlatım zorluğundan dolayı olacak, Nietzsche ifadelerinde “zaman” sözcüğü geçince çok kez onun eski felsefenin ve naif insanın yarattığı ontik imajına, kendine has alayı ile saldırır. “Böyle geçti zaman ve sürüne sürüne, eğer daha hala o zaman var idiyse. Ben ondan ne biliyorum ki!”¹⁸⁹

¹⁸⁵ III₂, s. 320.

¹⁸⁶ VII₁, 7 (22).

¹⁸⁷ VII₂, 26 (285).

¹⁸⁸ VII₃, 34 (131).

¹⁸⁹ VI₁, s. 170.

Nietzsche zamanı ontik-metafizik bir olgu olarak bıkar ederken yine de zamanın ‘an’ dediğimiz parçalarına gerçeklik tanıyor. Ve zamanın kendisini onların mutlu bir karikatürü gibi gördüğünü,¹⁹⁰ söylüyor. Dış dünyanın bizim tarafımızdan oluşturulmuş bir yapıt olduğunu belirtirken de “o tamam olmadan önce bir zamana gereksinmesi vardı: Ama bu zaman o kadar küçüktür”¹⁹¹ ki, işte o bir ‘an’dır. Zaman ve an ayrılığı şu notta daha iyi görülür: “Zaman dışı!” diye bağırır ve ekler: “Her en küçük zaman noktasında evrenin algısı. Eğer zaman gerçek olsaydı hiçbir sonuç ortaya çıkmazdı. Mekân gerçek olsa idi; yine hiç bir sonuç. Bu, zaman ve mekânın gerçek olmayışıdır.”¹⁹² Eğer bütün olarak zaman olsaydı, oluş mümkün olmazdı Nietzsche için ve idrak yapılan olarak her bir evren bir an’a karşılık olmaktadır. Bu algı süreci içinde “hareket eden ve hareket ettireni birlikte düşünemeyiz. Fakat bu ikisinin birlikte düşünülmesi madde ve mekânı dile getirir.” Böylece hem madde, hem de mekân bir sübjektif form oluyor¹⁹³. Fakat bütün bu sübjektif postulatlarla karşı kayıtsız olan “dünya, sonsuz olarak kendini tekrarlayıp durmaktadır.”¹⁹⁴ Bu biteviye tekrarlanma içinde “daha önce ve daha sonra (ayrımı) büyük bir bölüktür”¹⁹⁵.

Kendi gözü ve kafası ile gördüğü evren sanki Nietzsche’nin kendisine bu tasvirlerden sonra daha bir berraklaşmış ve somutlaşmış gibi okuyucularını da kendi durumuna getir-

190 a.g.e., s. 244.

191 VII₂, 26 (44).

192 III₃, 7 (168).

193 VII₁, 1 (3).

194 VII₃, 34 (56).

195 a.g.e., 34 (124).

mek için evreni kendi aynasında yeni baştan bir daha göstermek ister ve şu toplu görüşü verir:¹⁹⁶

“Ve siz de ‘dünya’nın bana ne olduğunu bilmek ister misiniz? Onu size aynamda göstermem gerekiyor mu? (öyleyse) bu dünya: öncesiz ve sonrasız bir güç ejderhası, ne daha küçük ne daha büyük olmayan sağlam, tunçtan bir güç kütlesi, kendi kendisini yiyip bitirmez, tersine sadece değişir, büyüklük açısından hiç değişmeyen bir bütün, harcaması ve biriktirmesi olmayan bir bütçe, artmasız ve içine bir şey almaksızın kendi sınırlan olarak hiç ile kuşatılmış, hiçbir şey birbirine karışmaz ve hiç bir şey kaybolmaz, sonsuz genişleyen hiçbir şey, aksine belirli bir güç olarak belirli bir mekana konmuş, ama herhangi ‘boş’ bir mekana değil, tersine güç olarak her yerde, güçlerin ve güç dalgalarının bir oyunu olarak aynı anda bir ve ‘çok’, burada yığılırken aynı anda orada azalan, dalgalanan ve taşan güçlerini kendi içinde taşıyan bir deniz, sürekli değişen ve sürekli yine kendine dönen, (ebedi) dönüşün (Wiederkehr) de yıllarıyla, kendi biçimlerinin gel-git’i ile en ilkel olanlardan en girift olanlara en sessiz, en sakın ve en soğuk olandan en ateşli, en vahşi, kendi kendisiyle çelişki halinde olana tırmanarak ve sonra da yine yüklülükten sade olana, çelişkilerin oyunundan uyum ve düzenin sevincine dönerek, yörüngelerinin ve yıllarının bu aynılığı içinde kendi kendini evetleyerek, ölümsüz gidip gelmek zorunda olan şey olarak kendisini kutsayarak, doymayı, bıkkınlığı, yorgunluğu tanımayan bir oluş olarak, Bu benim kendisini ebediyen yaratmaya, kendi kendisini sürekli bozup yıkmaya ait olan *dionysosca* dünyamdır, bu çift şehvetlerin gizlilikler dünyası, bu benim iyinin ve kötünün ötesi, eğer dönüşün mutluluğunda bir amaç olmayınca, amaçsız bir çemberin kendisine yönelen iyi bir isteği olmayınca istemsiz, –bu evren için bir AD ister misiniz? *Bütün onun bilmeceleri için bir çözüm? Siz gizliliği*

196 a.g.e., 38 (12).

sevenler, en güçlüler, korkusuzlar, tam gecenin ortasında bulunanlar, kendiniz için bir ılık istiyor musunuz? Bu evren Güç istemidir, bundan başka bir şey değildir! Ve siz kendiniz bizzat güç istemisiniz– bundan başka bir şey değil!”

Artık Nietzsche’nin metafiziğine gelip dayanmış durumdayız. Bundan sonra onun üzerine söylenecek şey, onun metafiziğini tasvir etmektir.

NIETZSCHE'DE METAFİZİK

Genel Bir Bakış

Nietzsche'nin metafizik karşısındaki tutumu, değil sıradan okurları, ciddi Nietzsche araştırmacılarını bile şaşırtagelmıştır. Çoğu araştırmacılar, onu metafizik düşmanı olarak tanıtırırken, çoğu düşünürler de onun metafiziğine birbirine ters gelen yorumlar getirmişlerdir. Bu durum ifadesini Eugen Fink'in "Nietzsche metafiziğe karşı savaşında metafiziğe bağlı kalmıştır"¹, yargısında bulur. Evet, Nietzsche metafiziğe karşı metafiziktir. Ve hatta onun felsefesi baştan aşağı bir metafiziktir. Bu paradoksal durum, izahı olmayan bir tespit değildir. Bu izah da bizim açımızdan Nietzsche metafiziğinin ne olduğudur.

Nietzsche metafiziği, varlığın her an yeniden yaratılışının bir sergilenişidir. Bu sergilenişin bir açıklama ve yorumu denemesidir. Nietzsche bu denemesinde ne pozitivist-materyalist, ne de sensüalist-nominalisttir. O aşkın olanı (transzendental), deneme-içi (immanent) alana koymuş ve realiteyi

1 Fink, s. 181.

ondan türetmiştir. Bunun sonucu olarak da Nietzsche'nin metafiziği dolayısıyla da felsefesi, realiteyi yaratmaktır. Bu yaratma da tamamen antropolojik bir prodüksiyon niteliğinde ortaya çıkar. Çünkü ona göre yaratma, biyolojik varlığın etkinliği, onun elinden alınamaz bir etkinliği olarak ortaya çıkıyor. Ama biyolojik varlığın iç-güdüleri en fazla gelişmiş olan bir türü olan insan, bu yaratmanın temel taşıyıcısıdır. Bu nedenle, yaratma anlatılır ve anlaşılırken, insan varlığı örneği seçilir. Diğer yönden onun metafizik temel varlığının, metafizik-taşıyıcının daha sonraki almış olduğu şekil olan "Wille zur Macht (= güç - istemi)", tamamen insandır; insan aracılığıyla yaratır ve insan ile görünümüne çıkar. Bunun sonucu olarak da, "bütün kâinat düşünce, isteme, savaş, sevgi ve kindir".² Yani oluş içinde olan (ontik olan), antropolojik karakterlidir. Daha açık söylendiğinde gerçek olan, antropolojik ürünlerdir. Biz bunu söylerken Karl-Heinz Volkman-Schluck'un "Nietzsche'ye göre metafiziğin dayandığı temel insandır"³, görüşünü paylaşmış olmuyoruz. Çünkü Nietzsche metafiziğinin dayandığı temel, Nietzsche'nin daha yazı hayatının ilk denemelerinden sayılabileceği olan *Yunan Trajik Çağında Felsefe*'de gereğine işaret ettiği ve Sokrates öncesi filozoflarda alkışladığı "öncesiz-sonrasız" olandır. Ve bu öncesiz-sonrasız olan da Nietzsche'de asla insan değildir. Ama bu insan aracılığı ile görünümüne çıkar, yani oluş içinde olan öncesiz-sonrasız olanın yaratmasıdır. Ama bu yaratma insanı kullanarak ve insanî tarzda gerçekleşir ki, işte biz

2 GA, Bond XII, Seikzig 1923, j. 204.

3 Karl-Heinz-Volkman-Schluck, *Leben und Denken*, Frankfurt, 1968, s. 4.

Nietzsche metafiziğine bu anlamda antropolojik karakterlidir, diyoruz.

Bu yönde bir adım daha ileri atarak Nietzsche'nin bu tutum içinde antropolojik bir kozmoloji kurduğunu söyleyebiliriz. Çünkü kendisi "... Bunun hiç bir şeye faydası olmaz. Bütün hareketlerin, bütün "görünümlerin", bütün "kanunların" deruni bir gerçekliğin (Geschehen) sadece belirtileri olarak kavranması ve bu sonuç için de insan analogisi kullanılması gerekir"⁴, diyor. Bir başka yerde ise "ve dünya diye adlandırdığınız şey, işte bu önce sizin tarafınızdan yaratılmalıdır; bu, sizin aklınız, tasavvurunuz, isteminiz, sevginiz olmalıdır. Ve gerçekten sizin mutluluğunuz için, ey siz tanıyıp kavrayanlar!"⁵.

Nietzsche bu düşünceleriyle varlık-değer ilişkisine işaret edip oluş-halinde olanın değere karşı kayıtsız olduğunu, ona değer yükleyenin ancak canlı varlık olduğunu ve varlığın ancak değer ile kişilik kazanıp evren haline geldiğini savunuyor. Yoksa varlığın bir insan yaratmasının ürünü olduğunu iddia etmiyor. Çünkü bir başka yerde çok açık olarak "bizim evrene karşı özel tavrımız, bizim her an binlerce çeşit yaratıcı davranışımız, daha doğru olarak gösteriyor ki, yaratma evrenin başkasına devredilemez sürekli niteliklerine aittir", diyor⁶. Nietzsche'ye göre evren yaratılmıştır, bir yaratmanın ürünüdür ama bu yaratma-aktının temel taşıyıcısı insan değil insanın da gerisinde bulunan, her şeye kaynak ve her şeyin taşıyıcısı durumunda olan bir başka güç vardır Nietzsche'ye göre. Çünkü

⁴ GA, Bond IX, j. 460.

⁵ VI₁, 106.

⁶ VII₂, 26 (209).

“var-oluş-derinden duyulup bakıldığında - tatmin olamamış, ziyadesiyle yüklü, sonsuz derecede gergin ve zorlanmış bir şeyin, bir Tanrı’nın, var-olmanın sancısını ancak değişme ve başkalaşma ile yenen bir Tanrı’nın yaratmasıdır”⁷.

Nietzsche metafiziğinin tasviri için okuyucuyu yöneltme niteliğinde olan bu ön bilgiler, Nietzsche’nin varlık anlayışına, varlığın temelinde duran bir ilk varlığın olduğuna ve gerçek olanın bu ilk varlığın, başta insan olmak üzere canlı varlık aracılığıyla bir yaratması olduğuna, varlığın değerden yoksun olduğu ve ona değerın ancak insan tarafından yüklendiğine işaret etmiş olduk. Bu noktada Nietzsche felsefesinin çekirdeğini ve mihenk taşını teşkil eden “ilk varlık”, “temel varlık” problemi ile karşılaşmış bulunuyoruz.

Nietzsche felsefeye metafizikle girmiştir. Çünkü zamanında felsefe iki kampa ayrılmıştır: 1) Teolojik-mistik ve hayatı hor gören, 2) İçeriği bilimsel hayatı benimseyen ve materialist. Bu durumda Schultz’un da söylediği gibi⁸, metafizikten yüz çevrilmiş ama bu mutlak bir inkâra da götürülmemiştir. Bunun sonucu olarak da 19. yüzyıl metafiziği ne canlı ne de ölüdür. Bu atmosfer içinde Nietzsche, zamanının metafiziği ve ona dayalı kültürüne alabildiğine saldırır. Amacı, metafiziği ve kültürü canlandırmak değil, “... Var olmamak, yaşamamak, yaşamak istememek” anlamına gelen eski metafiziği, kaynağını “hayat yorgunluğu içgüdüsünde”⁹, “Yaratma-isteginin güçsüzlüğünde”, insanın oluş ile mutluluğu birbirine karşıt görme-

7 VIII, 2 (110).

8 Walter Schultz, *Der Gott der Neuzeitlichen Metaphysik*, 5. Aufl. Neske, 1974, s. 100.

9 VIII, 14 (168).

sinde¹⁰, maceracılığından dolayı, bilinen dünyayı maceraya karşı kendisini yorgun kılar görmesinde¹¹, gelişip serpilebilmek için iman içinde kendinin sağlam, dayanıklı olması gerektiği kanısında bulan¹², eski metafiziği en son izine kadar takip edip yok etmek ve onun yerinde “metafiziğin metafiziği”¹³ olan kendi estetik metafiziğini¹⁴ kurmaya çalışır.

Nietzsche'nin çıkış noktası, zamanının metafiziği ve ona dayalı olan kültürünün yozlaşmışlığıdır. Onun düzeltilmesi mümkün değildir. Çünkü Nietzsche'ye göre, geleneksel metafizik, bu iki bin yıllık metafizik insanın psikolojik yanılgılarından kaynaklanır. O, yepyeni bir kültürün yaratılması peşindedir. O, bu yeniye filolojinin kanatları üzerinde indiği eski Yunan kültüründe bulur. Bu da ancak eski Yunan kültürünün yeni baştan anlaşılıp değerlendirilmesi ile mümkün olacaktır.

Nietzsche'nin, kendisinde yeniye aradığı eski Yunan Tragedia'sı ve Sokrates öncesi felsefe ve kültürdür. Çünkü Nietzsche Batı metafiziğinin ve ahlakının kaynağını da, Sokrates ve Platon felsefesinde bulur. Batı metafiziği ve ona dayalı moral, Platonculuktan başka bir şey değildir. Nietzsche'nin baş düşmanı Platon ve dolayısıyla onun hocası olan Sokrates'tir. Ama nasıl bir düşmanlık?

Nietzsche, geleneksel metafiziği ve Moral'i Sokrates ve Platon'u eleştirerek yıkınağa çalışırken kendi felsefesini de Herakleitos felsefesine dayanarak, onu örnek alarak kurmaya

¹⁰ VIII, 9 (60).

¹¹ VIII, 14 (168).

¹² VIII, 9 (38).

¹³ VII, 9 (41).

¹⁴ III, GT, (5).

çalıştığını önceki bölümde göstermeyi denedik. Ama yıktığı metafiziğin yerinde yeni estetik karakterli metafiziğini kurarken, yadsıdığı metafiziğe dayalı dinin geride bıraktığı boşluğu dolduracak dinin peygamberi olarak da Zerdüşt'ü seçer ve Herakleitos ile Zerdüşt'ü *Trajik Yunan Çağında Felsefe*'de yan yana koyar¹⁵. Çünkü her ikisinin anlayışında; bir davranışı ahlaki ya da ahlak dışı kılan, antropolojik olan ve profan etiklerde suç, dinlerde günah denen şey inkâr edilir. Eski İran anlayışına göre "dâhi (Genie)", yakın akrabalarla zinadan doğar¹⁶. Eski Yunan anlayışına göre ise doymuşluktan günah doğar ve buna uygun olarak da temel varlığın doymuş olmasından, yüklü olmasından çokluk yani oluş doğar: "Çokluk günahın sonucudur"¹⁷.

15 III₂, s. 300.

16 III₃, 7 (22).

17 III₂, s. 323-24

A. Geleneksel Metafizik veya Platonizm

1. Platon'u Eleştiri

Nietzsche'ye göre geleneksel metafizik, Platonizm'den başka bir şey değildir. Platon varlığı a) Duyular-üstü dünya ve b) Duyular dünyası olmak üzere ikiye ayırmıştır. Platon'un kendi özel terimleriyle adlandıracak olursak: a) İdealar dünyası ve b) Görünüşler dünyası.

İdealar dünyası, asli varlık sahibi olan, oluşun dışında olan, değişmeyen, kendi kendisiyle aynı kalan ve görünüşler dünyasındaki nesnelere örnek ve kaynak olan varlık alanıdır. Görünüşler dünyası ise gerçek bir kişilikten yoksun olup oluşun içinde olan, devamlı değişen, ideaların gölgesinden başka bir şey olmayan nesneler dünyasıdır. Nietzsche'nin geleneksel metafizikten anladığı, Platon'un bu temel görüşü ve onun Hristiyanlık olarak almış olduğu şekildir. Çünkü Hristiyanlık da Nietzsche'ye göre Platonculuktan başka bir şey değildir¹⁸.

¹⁸ VI., GD, Eskilere Borçlu Olduğum Şey (2); EH, Tragedyanın Doğuşu, (2); III., 7 (4).

Platon'da, Sokrates öncesi filozoflarda, bu Thales'ten Sokrates'e kadar olan "dâhiler cumhuriyeti"nde olan esaslı bir şey, "birlik" anlayışı eksiktir. "Onun idealar öğretisinde Sokratesci, Pythagorascı ve Herakleitoscu öğeler bir araya gelmiştir". Platon çokluğun temsilcisidir ve bu nedenle de karma bir kişilik (Mischcharakter)dir. Felsefesi böyle olduğu gibi "insan olarak da Platon bir kral gibi çevresine çekilmiş olmakla beraber, her konuda az ile yetinen Herakleitos, melankolik, merhametli ve kanun koyucu Pythagoras ve ruhiyatçı diyalektik ustası Sokrates'in çizgilerinin bir karışımıdır. Daha sonraki bütün filozoflar böyle karma kişiliklerdir. "Platon başta olmak üzere bütün bunlar Helen kültürüne karşı olan tarikat kurucularıdır"¹⁹.

Bir başka yerde de Platon'un bozuluşa giden ara köprü olduğunu söyledikten sonra "Hristiyanlık halk için bir Platonculuktur"²⁰, der.

Platon'un kendisinden ayrı düşünemeyecek olduğu Sokrates'i de ihmal etmeyerek "ben Sokrates ve Platon'u çöküşün belirtileri olarak, Yunan çözülüşünün aracı olarak, Yunan düşmanı olarak anladım", şeklinde nitelendiriyor. Devamla "Platon realite önünde bir ödlektir, - bunun sonucu olarak da idealar dünyasına kaçıyor"²¹.

Platon'a dayalı ve Nietzsche için başka türlü söz konusu olmayan geleneksel metafizik, iki ayrı dünyaya, iki ayrı varlık alanına olan inanç ile, bu kabul ile karakterize edilir: a) Hakiki dünya, b) Görünürler dünyası. Nietzsche bu iki ayrı

¹⁹ III₂, s. 304.

²⁰ VI₂, JGB, Önsöz.

²¹ VI₃, GD, Sokrates Problemi (2).

dünya inananı, ona göre kaynağını Platon'da bulmasına rağmen, Platon açısından değil, insanlık açısından eleştirir ve reddeder. İnsanı bu kabule sürükleyen nedenler, Weischedel'in de dediği gibi²², tamamen psikolojik, bilgisel ve tarih duygusundan, tarihî düşünebilmeden yoksun oluşudur. Ne kendini aldatmak ne aldatılmak ve ne de başkalarını aldatmak istemeyen insan, hakikati arama ve hakikate ulaşma, bu nedenle de aldanmak ve aldatılmaktan kurtulma, böylece de hakikatin sükûnet dolu kucağında yaşama arzusunda olan insan, "hakikati isteme" arzusundan kurtulamamış²³ ve hakikat için, hakikatin dünyası olarak bir başka dünya uydurmuştur ki, işte bu "Hakiki Dünya"dır.

2. "Hakiki Dünya" İnancının Psikolojik Nedenleri

İnsanı öbür dünya, hakiki dünya, bu içinde yaşadığı gerçek dünyanın arkasında duran bir diğer dünya uydurup, sonra da ona inanıp bağlanmasına iten psikolojik nedenlerin başında "düş" gelir. Nietzsche düşün neden oluşunu şöyle açıklar: Bir zihin fonksiyonu olan hafıza, uyurken de ara vermeksizin, ama eksik bir şekilde, gündüzün ve uyanırken yaşamış olduğu şeyleri keyfi ve karışık bir şekilde yeni baştan yaşar ve üstünkörü bir benzerlik nedeniyle nesneleri birbirine karıştırır. İnsanlar bu aynı keyfilik ve karışıklık dolayısıyla kendi mitoslarını uydurmuşlardır. "Bütün, düş tasavvurlarının, onların gerçekliğine inancı da beraberinde getiren yetkin açıklığı, daha önceki insanların durumunu bize yeniden

²² Willhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Bd. I, s. 429-34.

²³ V₂, FW, (344).

anımsatır”. Böylece de ikinci bir dünya inancına kapı açılmış olur²⁴.

Böylece düş, belleğin bir fonksiyonu olarak hatırlama ile hakiki dünyanın uydurulmasına neden olabildiği gibi uyurken sinir sistemimizin ve organlarımızın ara vermeksizin fonksiyonlarını yerine getirmesi de bizi aynı sonuca sürükler. Örneğin, uyuyanın yatış durumu, kan dolaşımı, başını koyuşu, yorgan, midenin devamlı çalışması ile diğer organları etkilemesi, bağırsakların gaz yapması, ayakkabısız oluşu ve benzeri durumlar, insanda apayrı duyumlara neden olur. Bu duyum ve etkiler zihin fonksiyonlarını da etkiler ve onu nedenler aramaya yöneltir. Böylece “düş, o ortaya çıkarılmış duyumlar için nedenler, yani sözüm ona nedenler arama ve tasarlamadan başka bir şey değildir”²⁵. Nietzsche’ye göre “ilk kültür çağlarının insanı, rüyada bir ikinci gerçek dünya ile tanıştığına inanırdı; işte metafiziğin kaynağı buradadır. Düş olmasa evrenin iki dünyaya ayrılmasına neden bulunamazdı”²⁶.

Hakiki dünya inancına götüren psikolojik nedenlerin tasvirine devam ederken daha başlangıçta yine Nietzsche’nin felsefesinin can alıcı noktasına işaret etmek isteriz. Nietzsche’de hakikat ya da hakikate-uygun-oluş (Wahrhaftigkeit) tamamen değerlendirme, değer koyma ile ilgilidir. “Bu ve bunun ancak böyle olduğuna inanıyorum’ türünden bir değer koyma, işte bu, hakikatin özüdür”. Bu nedenle de “‘hakiki dünya ve görünür dünya’ - bu karşıtlık benim tarafımdan değer - ilişki-

²⁴ IV, MA, (12).

²⁵ a.g.e., (13).

²⁶ a.g.e., (5).

lerine geri götürülüyor.”²⁷, diyen Nietzsche, değer - koymayı, kendini -koruma ve kendini - geliştirmenin şartları olarak yani hayata yararlı olma olarak görür. Bu tür değerlendirme “hakiki (wahr)” olanı değil, “hakikate uygun (wahrhaft)” olanı arar. Fakat “biz kendini-koruma-şartlanmızı (Erhaltung-Bedingungen), varlığınıyüklemleri (predikat) olarak dışlaştırdık.

Gelişip serpilebilnek için imanımız içinde sabit değişmez olmamız gerektiğinden, ‘hakiki’ dünyanın değişen, oluş içinde olan bir dünya değil, tersine değişmeden kendi kendisiyle aynı kalan bir dünya olduğunu çıkardık”²⁸. Çünkü tek tek bireyler olarak değil, insanlığı bütün olarak düşündüğümüzde görürüz ki, “insan ‘hakikat’ı arar: İçinde çelişkiler taşımayan, aldatmayan, değişmeyen bir dünya, hakiki dünya -içinde acı çekilmeyen bir dünya: Çelişki, aldanma, değişme - (bunlar) ızdırabın nedenleri! O, olması gerektiği gibi bir dünyanın olduğundan şüphe etmez. O, ona giden yolu arayıp bulmak ister”. İnsanı bu yola iten neden, insanın “hakikat isteği”dir. “Hakikat isteği, sadece kalıcı olanın dünyasına ulaşma arzusudur”. Hakikat isteğini doğuran nedenlerin başında da duyular ve akıl arasındaki çelişkidir: “Duyular aldatırlar; akıl ise yanlışları düzeltir: Sonunda aklın kalıcı olana götüren yol olduğu sonucu çıkarılır”²⁹.

Değerlendiren ve değer koyan bir varlık olarak insan, değerlendirme ölçüsünü çelişkiler içinde olan, değişen, başkalaşan dünya içinde yani oluş içinde değil, oluşun dışında var olan, varlığı değişme ve başkalaşmaya uğramayan dünyada

²⁷ VIII, 9 (38).

²⁸ Aynı yer.

²⁹ VIII, 9 (60).

aradı. Böyle bir dünyayı tasavvur etti ve yarattı. Bu oluş ve yok oluş dünyasını hor görmek ya da inkâr etmek ve hakiki dünyayı yaratmak, buna asıl neden, oluş-halinde-olana inançsızlık, oluş halinde olana güvensizlik ve her oluşu değersiz bulmadır. Öyle ise “ne tür insanlar böyle davranır?” Ve kendi sorusunu Nietzsche tamamen psikolojik nitelikte yine kendisi yanıtlar: “Verimsiz acı çeken türünden, yaşama yorgunluğu içinde olan türden” insanlar böyle bir dünyayı yaratır ve ona inanırlar”. Bu tür insanların karşısını düşünecek olursak, onların oluşun dışında var-olana inanmaya ihtiyaçları yoktur. Daha da ileri onu hor görürler, ölü, can sıkıcı, kayıtsız kalınacak şey olarak”³⁰ telakki ederler. Hakiki dünyayı düşünen, uy-duran sonra da ona inanan insanları bu inanca sürükleyen nedenler, verimsiz yere acı çekme ve yaşama yorgunluğu içinde olma gibi psikolojik nedenlerdir. Bu tür insanlara göre “mutluluk sadece oluşun dışında, var-olanın içinde saklı olabilir. Değişme ile mutluluk birbirlerini imkânsız kılarlar. O halde en yüksek istek, oluşun dışında var-olan ile bir-olmayı göz önünde tutmalıdır. Bu, en yüksek mutluluğa götürecek gü-lünç yoldur.

“Böylece diğer dünya, terminolojik adıyla hakiki dünya, var-olmamak, yaşamamak, yaşamak - istememek anlamına gelir”³¹.

Nietzsche’ye göre bizi hakiki dünya inancına, yani iki dünya ayırımına iten psikolojik nedenlerden birisi de şu içinde bulunduğumuz dünyaya bıkkınlık, ona karşı kendimizi yorgun görmemiz ve merakımızı, tecessüsümüzü bu dünyada yene-

³⁰ Aynı yer.

³¹ Aynı yer.

memiş olmamız bizi, “bilinmeyen-bir-dünya” kavramına götürür. Çünkü “biz maceracı ve merak sahibiyizdir-bilinen (dünya) bizi yorgun kılar görülür”³². Bu duygu ile biz “bilinmeyen-bir-dünya” kavramı musallat olur. Bu bilinmeyen-dünya-kavramının tehlikesi şuradadır ki, içinde bulunduğumuz “bu dünyayı bilinir olarak bize gizlice fısıldamaktadır”³³. Bu psikolojik etki ile biz “hakiki dünya”yı uydurur sonra da ona taparız.

İnsanlığı iki dünya anlayışına iten ve psikolojik olanlar arasında sayabileceğimiz bir diğer motif de, aynı zamanda nihilizmin de nedeni olan aklın kategorileridir: a) Amaç, b) Birlik, c) Varlık (sein). Çünkü “biz dünyanın değerini, salt uydurulmuş bir dünyaya ait olan kategorilere göre ölçtük”³⁴, diyen Nietzsche olumsuz olarak gördüğü aklı da öbür dünya görüşünün kaynağı olarak görür. “Akla olan kör bir güven”, lojik sonuçlara götürür: “Eğer ‘A’ varsa, onun karşıt-kavramı ‘B’ de var-olmak zorundadır”. Aklın bu yolu izlenince:

“Bu dünya, görünürde bir dünyadır - öyle ise bir hakiki dünya vardır.

Bu dünya şartlı bir dünyadır - öyle ise mutlak bir dünya vardır. Bu dünya çelişkilerle doludur - öyle ise çelişkilerden uzak bir dünya vardır.

Bu dünya oluş içindedir - öyle ise oluşun dışında var olan bir dünya vardır”³⁵.

32 VIII, 14 (168).

33 Aynı yer.

34 VIII, 11 (99).

35 VIII, 8 (2).

Akıl bu lojik sonuç ıkanmına acı, acı veren dünyaya kin de eklenince, “böyle bir dünyanın olması gerektiği” arzundan insan kurtulamaz ve “böylece acı veren bir dünyaya olan kin kendisini başka bir dünya, değerli bir dünya tasavvur etmekle kendini gösterir: Artık burada metafizikçilerin gerçekliğe karşı olan hınçları, yaratıcı olur”³⁶.

Görüldüğü gibi gerçekliğin, oluş içindeki varlığın insan psikolojisine olumsuz etki yapan nitelikleri insanı, iki dünya inancına sürüklüyor. Oysa daha önce de görüldüğü gibi, Nietzsche’ye göre oluş varlığının bu nitelikleri, çelişkilerle dolu olması, acı vermesi, değişen ve başkalaşan olması, hata ve yanlışlardan oluşmuş olması, işte bu nitelikleri onun gerçekliğini teşkil eder.

3. Hakiki Dünya İnancının Bilgisel Nedenleri

Nietzsche, bizi çift dünya inanmaya iten nedenlerden birisi olarak da bilimi görür. “Bilim, görünür dünyanın gereksizliğine inanır”. Buna karşılık “hakiki dünya istediği şekilde var olabilir.”³⁷ çünkü bu görünür dünyanın, algılanan dünyanın oluş içinde olmasından dolayı “ispat edilemezliği, nüfuz edilemezliği ve kategorilerinin eksikliği” bizi “‘mutlak bir gerçekliğin’, ‘kendi başına varlığın’”³⁸ yani mutlak olanın uydu-
rulmasına zorladı ve bundan da metafizik türetildi. Oysa “her bir metafiziğin anlamsızlığı, mutlak olmayanın mutlak olandan türetilmesi”³⁹nden ileri gelir. Hâlbuki mutlak olan, insana

³⁶ Aynı yer.

³⁷ VIII, 14 (103).

³⁸ VIII, 9 (62).

³⁹ VII, 8 (25).

verilmemiştir. Çünkü mutlak olan, bütün ilişkilerinden soyulmuş olan ve oluş içinde olan dünyanın karşısı olan diğer dünya için, “bu istediği gibi var olmak isteyen bir hakiki dünya için, bizim herhangi bir bilgi organımız yoktur”, diyen Nietzsche kendine özgü alayı ile soruyor: “Hangi bilgi organı ile bu karşıt (dünya) var sayılıyor?”⁴⁰

Eğer bu soruya cevap verilecek olursa yine Nietzsche'ye göre bu organ “düşünme” yani “akıl”dır. İnsanlığın kardinal değeri, kardinal kabiliyeti olarak görülen düşünme -aktı ve akıl, Nietzsche'de son derece yanıltıcı, olumsuz işleyen bir insan aktıdır. “Sınırlı olana ilave olarak mutlak olanın düşünülmesi, uydurulması, düşünmenin tabiatına aittir”.

Aynı mahiyetten dolayı düşünmenin ürünü olan ilim, mutlak olana doğru atılmış bir adımdır. Çünkü bilim, oluş içinde olanı kavramlaştırır, dondurur. ‘Nesne’nin varlığını kabul eder. “Eğer önce düşünme dünyayı ‘nesneler’e ve kendi-kendinin-aynı-olana dönüştürmüş olmasaydı, bilgi diye adlandırılacak bir şey olmazdı”⁴¹. Aynı süreç içinde çizginin-kendi-başına-var-olan’a varıp dayanması olağandır ve bu da “bilimin en büyük yalanıdır. Kendi başına nesnelerin nasıl yaratıldığı bilinmek isteniyor; ama gel gör ki, kendi başına nesneler yoktur. Kendi-başına-olanın, mutlak-olanın var olduğu kabul edilseydi, o bilinemezdi. Mutlak olan bir şey bilinemez; eğer bilinseydi, o mutlak olmazdı.”⁴²

Mutlak olanın, bütün ilişkilerinden soyulmuş olanın yokluğu, ‘kendi-başına-nitelik’ açısından da desteklenebilir. Çünkü

⁴⁰ VIII, 14 (103).

⁴¹ VII, 8 (25).

⁴² VIII, 2 (154).

bizim algılarımız ancak niteliklerdir. “‘Kendi-başına-nitelik’ saçmadır. Biz ‘varlık’ ve ‘nesne’ kavramlarına sadece ilişki-(relation)-kavramları olarak sahibiz”.⁴³Bu da bize nesnelerin sakin, hareketsiz ve ölümsüz görünmesinden ileri gelir. Buna da neden, akıl’dır. Akıl, görünüşe takılır kalır ve görünüşten kalkar. Çünkü “akıl bir görünüş felsefesidir”⁴⁴. Aslında ilkel canlıya, “bitkilere alışkanlık sonucu nesneler sakin, ölümsüz ve her şey kendi kendisinin aynı gibi gelir. Aşağı derecedeki canlılar döneminden bu yana benzer nesnelerin var olduğu inana insana miras kaldı. Duyan birey, kendi kendini gözetleyince, her duyumu, her kişiliği soyutlanmış, yani mutlaklaşmış ve ilişkilerinden soyulmuş olarak kabul eder: Bu, önceki ve sonraki ile bağlantısı olmaksızın bizden doğar. Mutlak tözler, aynı kalan nesnelere inanç, her canlının temel ve o kadar da eski yanlıştır. Her metafiziğin özellikle tözlerle uğraştığı sürece insanın temel yanlışlarını, onlar temel hakikatlermiş gibi ele alan bilim olarak adlandırılması gerekir”⁴⁵. İnsanı bu yanlışlara sürükleyen akıldır. Nietzsche’ye göre insan bir-içgüdü varlığıdır. İçgüdüler ise insanın biyolojik mekanizmasını teşkil eder. Bu mekanizmanın dışında düşünmeye insanı iten akıldır, mantıktır. Mesela “biz acıkırız. Fakat aslında organizmanın kendi varlığını sürdürmek istediğini düşünmeyiz; tersine o açlık duygusu nedensiz ve amaçsız olarak kendini geçerli kılar görünür, kendini soyutlar ve kendini irade ürünü bir davranış sayar; “bu da” canlının içindeki lojik olanın etkilerinin var oluşu kadar eskidir”⁴⁶. Kendi başına

43 VIII, 14 (103).

44 VIII, 2 (141).

45 IV₂, MA I, (18).

46 Aynı yer.

duygu, kendi başına nesne, yani nesnellik, mantıksal gereksinmelerden dolayı bizim tarafımızdan nitelik yükleyebilmek, başkasına bildirebilmek amacıyla uydurulmuştur⁴⁷. Bu çaba da nesnellikte, kendi başına nesnenin uydurulmasında kalmaz, kavramların, formların, amaçların ve kanunların tasarlanması gereksinimine götürür. “Kavramların, cinslerin, formların, amaçların, kanunların - ‘bir identik durumlar dünyasının’ - tasarlanması, bu gereksinme, sanki bizim hakiki dünyayı yaratabilecek (fixieren) durumda olduğumuz şeklinde anlaşılmalıdır; tersine içinde varlığımızın mümkün olduğu bir dünya düzenleme gereksinmesi olarak anlaşılmalıdır. -Bu düzenleme ile bizim için hesap edilebilir, sade ve anlaşılır bir dünya yaratıyoruz”. Açıkça görülür ki, bu dünya “bir hayalin altına yanlış bir gerçekliğin” konmasından, sonra da buna sığınmasından başka bir şey değildir. İşte bu “bizim subjektif mantığa inanma ihtiyacımızdandır”. Bunun sonucu olarak da “önce dünyayı mantıksallaştırdığımızdan dolayı dünya bize lojik görünüyor”⁴⁸.

Nietzsche'de mantıksal olan ile rasyonel olan arasında ayırım yoktur. Onda mantıksal olan akli olandır. Bir içgüdü varlığı olan insanda akıl zayıf, olumsuz, yanıltıcı ve hatta varlığı bile şüphelidir. Nietzsche bu konuda da şöyle der: “Bizim zihnimiz akılcıca bir kombinezon (Zusammenspiel)un çeşitliliğini tamamen anlayamaz, neredede kaldı ki, meydana getirebilsin. Örneğin bir sindirim sürecini. Bu, sayısız zihinlerin kombinezonudur. Ben hayatı bulduğum her yerde bu kombinezonları da buluyorum. Fakat biz, organik eylemleri

⁴⁷ VIII, 10 (202).

⁴⁸ a.g.e., 9 (144).

birçok zihnin yardımı ile yerine getirilmiş olarak düşünürsek: Bunlar bize tamamen anlaşılmaz olur. Tersine biz, asıl zihnin kendini o organik olanın en son bir sonucu olarak düşünmek zorundayız”⁴⁹.

Böyle olmasına rağmen insan duygulara karşı son derece güvensizdir. Onların daima yanılttığını, aklın ise bu yanılgıları düzelttiğini ve aklın durup kalıcı olana giden yol olduğunu, duyguların “hileci, yoldan çıkarcı, tahrip edici” olduğunu⁵⁰ kabul eder. Oysa akıl, insanın güven duymadığı duygulara dayanır. “Sensüalist temeller ve duyguların ön yargıları üzerinde gelişir”⁵¹. Buna rağmen insan akla dayanarak daima “başka bir dünya” peşinde koşar; akıl ve lojik fonksiyonların birbiriyle çakıştığı bir akıl dünyası uydurur ve “buradan da ‘hakiki’ dünya kaynaklanıp çıkar”⁵².

Özetleyecek olursak Nietzsche’ye göre bizi “hakiki dünya”, “metafizik dünya” inancına götüren nedenlerden birisi, insanın kendisini akıl varlığı olarak görmesi, farkında olmadan, aldatıcı gördüğü duygulara dayanan akla tam bir güven beslemesidir. Akıl böyle tam güvenle başvurulacak bir merci kabul edilince, bizi onu kabule zorlayan, mutlak olan, değişmeyen, kendi kendisiyle aynı kalana ihtiyacımız tatmin olmuş, bu tatminimiz de bu kabullerin örümcek ağı olan bilimi doğurmuştur. Böyle psikolojik bir süreç sonucu uydurulmuş olan bilim, sonunda kendi var-oluş-nedenine bakmadan kendisi de “hakiki dünya” ya yükselen bir merdiven inşa etmiştir ve bu

49 VII, 12 (37).

50 VIII, 9 (60).

51 a.g.e., 9 (63).

52 VIII, 14 (168).

merdivenin ilk basamağı da “nesne”dir. Nesnenin var olduğunu bilim uydurmuştur.

4. Hakiki Dünya İçin Değer İhtiyacından Gelen Nedenler

Görüldüğü gibi Nietzsche hem nesnelliği hem de değeri reddeder. Oluş içindeki gerçeklik, nesnellikten yoksun olduğu gibi değerden de yoksundur. Nasıl insan oluş halinde varlığa kendi kendisiyle aynı kalan nesnellik yüklüyorsa, aynı şekilde değer de yüklüyor. Fakat değer yükleyiş, pratik bir nedenden dolayıdır ki bu da canlı varlığın kendisini ayakta tutma ve yaşamını sürdürme amacını güder. Ama insan burada bu amaçın gerçekleşmesinde durup kalmaz, bir sınır ve alan aşımı yapar. Kendi başına var olan değerler uydurmaya başlar. Bu da yine içinde bulunduğumuz dünya karşısındaki tutumumuzdan kaynaklanır. “Görünür dünya bize değerli bir dünya olarak görülmez. Görünüş, en yüksek değerliliğin var olduğuna dair bir merci olmalıdır. Ancak ‘hakiki’ dünya kendi başına değerli olabilir”⁵³. Bu psikolojik yanılgı şöyle bir gerekçe ile kendini besler: “Bizim dünyamız yetkin değildir. Kötülük ve suç gerçektir, bu ikisi belirlenmiş ve bu dünyanın özüne işlemiş durumdadır. Bu nedenle de o hakiki dünya olamaz”⁵⁴. Çünkü sürekli değişmekte olan ve özünde kötülük ve suç olan “bu dünya hiç bir şeye yaramaz. O asla hakiki dünya olamaz”⁵⁵.

Dünya karşısında bu tutum içinde olan biz, alan ve sınır aşımını, varlığımızı ayakta tutma - ve sürdürme - şartlarımızı

⁵³ VIII, 14 (103).

⁵⁴ VIII₂, 10 (150).

⁵⁵ VIII₃, 14 (135).

varlığın predikatları olarak dışlaştırmak ve böylece de değişmeyen ve oluş-ichinde-olmayan, tersine var-olan hakiki dünyayı kurmakla gerçekleştiririz⁵⁶. İşte bu nedenle Nietzsche “‘hakiki ve görünür dünya’ - bu karşıtlık benim tarafımdan değer ilişkilerine geri götürülüyor”⁵⁷, diyor. Bu hakiki dünya inancından kendimizi kurtarabilmek için “şimdiye kadarki en yüksek değerleri, yani Moral’i yıkıp atmamız”⁵⁸.

5. Hakiki Dünyaya Götüren Bir Neden Olarak Tarihsizlik

Nietzsche’nin kabul ettiği yegâne dünya, “hayatın, tabiatın ve tarihin dünyasıdır”⁵⁹. Bu dünya oluşun içinde olan bir dünyadır. Bu dünyaya yaklaşış ve kavrayış ancak “tarih duygusu” ile mümkün olur. Nietzsche geleneksel metafiziğin “hakikat isteği” motifinin karşısına “tarih duygusu”nu koyar. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi “hakikat-isteği” bir “ölüm-isteği”nden başka bir şey değildir.

Nietzsche tarih anlayışının ilk önce “insanın (varlık tarihi içinde) oluşagelmiş olduğu” gerçeğinden kalkar. İnsanın kendisinin böyle olduğu gibi “bilgi kabiliyeti de oluşmuştur”⁶⁰. Buna rağmen “bütün filozoflar günümüz insanından kalkmak ve onun analizi ile amaca ulaşmayı düşünmek gibi ortak bir yanılgıya sahiptirler. İster istemez “insan” onların gözünün önünde bir aeterna veritas (ölümsüz hakikat) olarak, her türlü çalkantı içinde aynı kalabilen, nesnelerin güvenilir ölçüsü ola-

⁵⁶ VIII, 9 (38).

⁵⁷ Aynı yer.

⁵⁸ VIII, 14 (134).

⁵⁹ V₂ FW (344).

⁶⁰ IV₂, MA I (2).

rak dolaşıyor. Filozofun insan üzerine söylediği şeylerin hepsi, aslında çok sınırlı bir zaman aralığının insanı üzerine söylenmiş bir kanıttan ileri bir şey değildir". Bu yanlış tutum, yanlış sonuçlara götüren bu anlayış, kaynağını "tarih duygusunun eksikliğinin bütün filozofların irsi kusurları" olmasında bulur. Bu nedenle de "onlar, insanın oluş içinde meydana geldiğini öğrenmek istemezler"⁶¹.

Nietzsche, oluş içinde devamlı değişen ve gelişen insan için otuz bin yıllık bir zaman belirler⁶². Bu zaman boyunca insan, oluşun mutlak süreci içinde hep değişe gelmiştir. Çünkü "biz tinsel olanda da oluşa inanıyoruz. Biz tamamen tarihi olarak meydana gelmişizdir. İşte bu büyük değişiklikler"⁶³. Böyle bir değişmenin içinde olan "bizim bütün bilgi organlarımız ve duygularımız, (kendimizi) koruma ve büyüme şartları açısından gelişmiştir"⁶⁴.

Kendisi böyle bir değişme ve gelişmenin içinde olan insanın, kendi kendisiyle aynı kalamayan insanın, oluşun ve her türlü değişmenin dışında kalan bir dünyayı araması ve onu uydurup sonra da ona bağlanması Nietzsche'ye göre, insanın kendisini oluşun ve dolayısıyla da oluş tarihinin dışında görmesi, onun en büyük yanılgısıdır. Filozoflar da insanı değişmez ya da değişmemiş sanıp onu ölçü olarak almışlardır.

Temelini insanın psikolojik yapısında bulan bu pseudo nedenler yüzünden insanın içine sürüklendiği bu hakiki dünya

⁶¹ Aynı yer.

⁶² IV₂, MA I (272).

⁶³ VII₃, 34 (73).

⁶⁴ VIII₃, 9 (38).

inancını yıkmak, bu dünyayı yok etmek Nietzsche'nin baş görevidir. Bu amaçla da “-hakiki dünyayı yıkıp atalım”⁶⁵, der.

⁶⁵ VIII, 14 (134).

B. Hakikatin İnkârı

1. Güven Duygusunun Hakikat Duygusu Olarak Ortaya Çıkışı

Nietzsche’de hakikat problemi ile metafiziğin problematiği aynıdır. Yukarıda sıralamaya çalıştığımız nedenlerle hakiki dünyanın ya da bu görüşün kaynağını kendisinde gördüğü Platon’un ifadesiyle “İdeal Dünya”nın varlığını imkânsız gören Nietzsche, “hakikat”ın imkânsızlığını da, geri kalan dünya için kendisine çıkış noktası olarak aldığı Herakleitos felsefesinin genel işleyişi içinde temellendirir. Herakleitos’un “oluş-îçindeki-varlık” anlayışından tabii olarak çıkacak olan genel-geçer bir doğruluğun olamayacağı sonucunu aşırı bir tarzda ileri götürür.

Yazı hayatının başlarında kaleme aldığı “Beş Yazılmamış Kitaba Beş Önsöz” serisinden olan “Hakikat Tutkusu Üzerine” adlı yazısında ve buradaki aynı paragrafı tekrar ettiği “Yunan Trajik Çağında Felsefe” de gizlice ısırın ironisi ile “çünkü evren hakikate ebediyen muhtaçtır; bu durumda da Herakleitos ona muhtaç olmadığı halde o Herakleitos’a ebediyyen muhtaçtır”⁶⁶, der.

⁶⁶ III., s. 253, 329.

Nietzsche “Yeni bir hakikat”⁶⁷ anlayışının ateşli bir taşıyıcısı olarak ortaya çıkar. Heidegger, hakikat, kendi kendisini güvence altına almaya çalışan insanlığın bilgisinin kesinliği haline gelmesiyle yeniçağ başladı⁶⁸, der. Yeniçağdan önceki hakikat anlayışı, dinî imanın konusunu idealizmin fenomenal varlığı aşan varlık anlayışını ifade ediyordu. Nietzsche her iki hakikat anlayışına savaş açmıştır. Onun yeni hakikat anlayışı, hakikati, hakiki dünya anlayışı ile varlığın bir unsuru olarak gören, hem de varlığın kardinal unsuru olarak gören anlayış ve yeniçağın epistemolojik hakikat anlayışıyla savaşması - önce de gördüğümüz gibi - onun ontik anlayışının bir sonucudur.

Son derece şaşırtıcıdır ki, Nietzsche hakikat problemini, ontolojik ve epistemolojik alandan etik alana taşır. “‘Benim bu ve bu (ancak) böyledir, diye inanmam’, ‘hakikat’ın özü olarak değer-koymadır.

Değer - koymalarda kendini - koruma ve büyüme - şartları dile gelir.

“‘Hakiki dünya ve görünür dünya’ - bu karşıtlık benim tarafımdan değer - ilişkilerine irca edilir”⁶⁹.

Nietzsche’nin hakikati etik alana taşınması, onun felsefesinin ana karakterinden ileri gelmektedir. Felsefesi bir hayat felsefesi olan Nietzsche, meşruiyetini biyolojik alanda bulan bir hayatîyetin savunuculuğunu yapar. Bu anlayış çerçevesinde hakikat probleminin üzerine gider ve antropolojik açıdan konuya yaklaşır. Oluş-içinde-varlığın bir parçası olan insan, kendisini daima güvensizlik içinde hisseder ve bir “hakikat isteği”

⁶⁷ V₁, M (423).

⁶⁸ Martin Heidegger, Nietzsche, Bd. II, s. 454.

⁶⁹ VIII, 9 (38).

duygusu kendisine arız olur. Bu “hakikat ve güven isteği, güvensizlik içindeki korkudan doğar”⁷⁰. Fakat insanda hakikat için hakikat duygusu yani hakikat için bir duygunun olması lazım; ama “kendi başına hiçbir hakikat duygusu yoktur”⁷¹. “Hakikat duygusu” olarak ortaya çıkan ve “insanın hayvanlarla ortaklaşa sahip olduğu” şey, “aslında güven duygusu”ndan başka bir şey değildir⁷².

Nietzsche'de “duygu”, biyolojik alandan kaynaklanan içgüdülerdir. İçgüdüler arasında da hakikat duygusu anlamında bir içgüdü yoktur. İçgüdü canlılığın, dinamizmin kaynağıdır. “‘Hakikat isteği’ ise gizli bir ölüm isteğidir”. Oluş içinde insanın duyduğu güvensizlik duygusunda yatan korkudan doğan “bu inatçı hakikat isteği: - Nedir bu? O, kendisini aldatırmama isteği midir? Ya da aldatmama isteği midir?” diye soran Nietzsche devamla “yani bu son tarzda da hakikat isteği yorumlanabilir”⁷³ der. Bu aphorizminde bilimlerin iddialarını boşa çıkarmakla yola çıkan düşünür, ontik alana iner ve “daha büyük bir çıkarın mutlak - güvenilemeyen tarafında mı yoksa mutlak - güven verenin tarafında mı olduğuna karar vermek için varlığın (Dasein) karakteri hakkında ne biliyorsunuz?” diye sorar. Ve “hele (sadece) görünümüne sahip olduğunda, ‘niçin aldanmak istemiyorsun?’ sorusu daha temelden sorulsun, - ve sadece görünümüne sahibiz!” Güya hayat görünümüne yani yanlış, hile, düzenbazlık, büyüleme, kendi kendini aldatma üzerine oturtulmuştur”⁷⁴, der.

⁷⁰ VII, 26 (301).

⁷¹ a.g.e., 26 (14).

⁷² V, M (26).

⁷³ V, FW, (344).

⁷⁴ Aynı yer.

Nietzsche dinlerin ve geleneksel metafiziğin kraliçesi olan hakikatin şalını üzerinden indirdiği kanısındadır ve “hakikatin şalı üzerinden alındıktan sonra da onun hala hakikat olarak kalacağına biz artık inanmıyoruz”⁷⁵, der. Hakikatin hakikat olarak geride bıraktığı boşluk herhalde o halinde bırakılamazdı ve bu boşluğu - çok şaşırtıcı bir biçimde -şimdiye kadar hakikatin bir anlamda karşıtı olan yanlış doldurur.

2. Yanlışın Hakikatin Yerine Konması

“Hakikat yanlışın bir türüdür ki, canlı varlıkların belirli bir türü onsuz yaşayamaz”⁷⁶, diye bir tanım verir hakikat için. Zaten “‘hakikat’: ... benim düşünce tarzım içinde zorunlulukla yanlışın karşıtını dile getirmez, aksine en esaslı durumlarda çeşitli yanlışların diğerlerine karşı birinin diğerinden daha eski, daha derin hatta belki de bizim türümüzden bir organik varlığın onsuz yaşayamayacağı sürece ortadan kaldırılamayan sadece bir durumunu dile getirir”⁷⁷, der.

Nietzsche, hakikatin yerine koyduğu yanlış burada da bırakmaz ve onu yani “hakikat olmayanı hayat-şartı”, insanın varlık-şartı düzeyine çıkarmak ister⁷⁸. “Canlının kendini koruyabilmesi için temel hataların zorunlu” olduğunu söyleyerek “yanlış onun varlık şartı olurdu. Belki öyledir”⁷⁹, der. “Bütün hayat yanlışla dayanır”⁸⁰, iddiasını ortaya atar ve yanlışın

⁷⁵ a.g.e., 2. Baskıya Önsöz (4).

⁷⁶ VII, 34 (253).

⁷⁷ VII, 38 (4).

⁷⁸ VI, JGB, (4).

⁷⁹ VII, 26 (58).

⁸⁰ a.g.e., 27 (35).

imkânını da canlının iç dünyasını teşkil eden içgüdülerin dili olan “işaretlerin kısaltılması”nda gören Nietzsche, “yanlış organik dünyada başlar” ve “canlının ancak kendileri sayesinde yaşayabileceği cinse özgü yanlışlar-vardır”⁸¹, der. Artık Nietzsche’de yanlış, geleneksel anlamıyla yargılar arasındaki lojik ilgide bir boşluk veya gerçek dünya ile bir uyum eksikliği değildir. Burada söz konusu olan geleneksel ‘doğru’ ve ‘yanlış’ değil, oluş içinde varlığın bir parçası olan organik varlığın oluşumu, ayrı bir dil türü teşkil eder ki, davranışlar da bu dilin işaretleridir. İçgüdülerin dili ile onların işareti olan davranışlar arasındaki ilişkidir. Dolayısıyla geleneksel ‘doğru’ ve ‘yanlış’ söz konusu değil ama belki de aynı nitelikte fakat ayrı bir dilin kendi korrelatı ile olan ilginin tam uygun olmayışındadır. Çünkü oluş içinde varlığın bir parçası olan organik varlığın “iç-oluşumu” ayrı “bir dil türü” teşkil eder. “Her iç-oluşum” yani her iç-güdü “form değişiklikleri içinde kendini dile getirir”. “Bütün yapıp etmeler böyle bir iç-oluşumun dilinin işaretleridir”⁸².

Vardığımız bu noktadan sonra yanlışın kriterium’u nedir? diye sorulabilir. Nietzsche “eğer başka türlü işitmediysem, Hristiyanlar arasında ‘güç kanıtı’ olarak nitelendirilebilecek bir hakikat kriteriumu türü olduğu söylenir. Formül olarak: ‘İnanıyorum ki, iman mutlu kılar, -sonuç olarak o, doğrudur. Bu ‘sonuç olarak’, hakikatin kriteriumu olarak saçmalığın ta kendisidir”. Çünkü burada “‘doğru olan nedir?’ sorusu için haz duyumu söz konusudur. Hazzın kanıtı ise ancak haz için

⁸¹ VIII, 1 (28).

⁸² Aynı yer.

geçerli olur”⁸³. Eski hakikatin ölçüsü olarak kabul edilen iman-mutluluk ilişkisini sudan bir ölçü olarak gören Nietzsche, yanlış için bir kriteriumun söz konusu olduğu üzerinde durur.

O, bir yerde hakikatin yanlışın bir türü olduğunu⁸⁴ söyleyerek yanlışla daha genel bir görünüm vermiştir. Bundan sonra da hakikati yanlışın yerine kullanır ve şöyle der: “‘Hakikatin kriteriumu’ aslında sadece prehensibel yanlışlığın böyle bir sisteminin biyolojik yararlılığıdır; ve bir hayvan türü kendini korumaktan daha önemli hiç bir şeyi tanımadığı için ancak bu durumda gerçekte ‘hakikatten’ söz edilebilir”⁸⁵. Yanlışlık, içinde bulunduğumuz dünyanın temel niteliğidir. Bu da “dünyanın gerçekliğini teşkil eden değişme, oluş, çokluk, karşıtlık, çelişki ve savaş gibi niteliklerinden ileri gelir”⁸⁶. Çünkü artık hakikat, hakikat olmama yanlış... bunlar arasındaki ayrılık ortadan kalkmıştır. Çünkü bunlara niteliğini veren “uyum” veya bunun eksikliğidir. “Bizi ilgilendiren dünya yanlıştır, yani bir unsur değildir, tersine hayal ve tasavvur ürünü bir icad, gözlemlerin cılız bir toplamı üzerinde kabataslak bir meydana getirıştır; o, oluş halinde bir şey olarak, daima yeni baştan değişen ve asla hakikate yaklaşmayan bir yanlışlık olarak ‘akış içinde’dir: Çünkü-asla ‘hakikat’ yoktur”⁸⁷.

Yanlışlığın, yanlışmanın varlığını da Nietzsche şöyle temellendirir: “Her egemen içgüdü diğerlerini kendine araç, hassa ordusu ve dalkavuklar olarak kullanır. O hiç bir zaman kendi

⁸³ VI, A, (50).

⁸⁴ VII, 34 (153).

⁸⁵ VIII, 14 (153).

⁸⁶ Aynı yer.

⁸⁷ VIII, 2 (108).

çirkin ismi ile adlandırılmaz ve o kendinin dolaylı bir şekilde övülmediği diğer övgülere asla sabır göstermez. Bütün övme ve yermeler her egemen içgüdü etrafında genellikle katı bir düzen ve etiket halinde billurlaşır.

Bu, yanlışlığın nedenlerinden birisi.

Üstünlük isteyen, ama bir boyunduruk altında bulunan her içgüdü, benlik duygusunu ve gücünü korumak için bütün güzel adlar ve meşrulaşmış değerleri kendisi için benimser: Böylece de o çok kez kendileriyle savaştığı ve kendilerinden kurtulmak istediği beylerin isimleri altına sığınma yürekliliğini gösterir (Söz gelimi bedensel arzuların veya güç isteklerinin Hristiyan değerlerinin egemenliği altına girişi gibi).

Bu, yanlışlığın diğer nedenidir”⁸⁸.

Böylece Nietzsche yanlışlığın, yanlışın kaynağını organik varlığın içgüdü dünyasının stratejisinde bulur. Bu bir kasten yanlış yapma, bir tahriftir. Yanlışlığın esası da buradan gelmektedir; çünkü hayal ve tasavvurun ürünü olan ve gerçekliği çelişki, karşı oluş, savaş, oluştan ibaret olan dünyanın arkasında içgüdüler bulunur. Böylece içgüdüler temelde bulunan, en son olan şeylerdir.

3. Yanlışın (Hakikatin) Ölçüsü: Güç - Arttırma

Temel niteliği yanlış olan ve bu yanlışlığa dayanan ve temelinde bunların kaynağı olan içgüdüler bulunan bir dünyada, sadece hayatı gerçekleştirmek, onu sürdürmek isteyen organik varlık için tek bir ölçü kalmıştır: Hayatı korumaya hizmet

⁸⁸ a.g.e., 8 (1).

eden, hayata yararlı olan. “Doğru olan daha yararlı olan (organizmayı daha çok koruyan)dır. - Fakat o kendi başına daha değerli değildir”⁸⁹. Hayata yararlı olma, onu korumaya hizmet etme, Nietzsche felsefesinde güce sahip olma, güç artırmadır. Bu nedenle de “hakikatin” daha derin “ölçüsü, güç duygusunu yükseltmede yatmaktadır”⁹⁰. Nietzsche’ye göre zaten hakikat, eleştirdiği geleneğin anlayışında da bir güç kaynağı, ama varlık temeli olmayan bir güç kaynağı olarak uyduurulmuştur. Çünkü “her felsefe yapmada şimdiye kadar asla ‘hakikat’ söz konusu olmamış; tersine biraz daha başka şey yani sıhhat, gelecek, büyüüp serpilme, güç, hayat söz konusu olmuştur”⁹¹.

Hakikatin ölçüsü canlı varlığın psikolojik sürecinin mantığında görülünce, mutlak bir egoizm ve dolayısıyla da bir perspektivizmi beraberinde getirir. Çünkü “organik yaratık görüş açısını, hayatta kalabilmek için egoizmden alır”⁹². Egoizmin sonucu olan “yanlış, işte orada da perspektiv bir sınırlılık yoktur”⁹³. Buradan da mutlak bir relativizme ulaşılması zorunludur ve öyle olur. Nietzsche göğsünü gererek şöyle der: “Çeşitli gözler vardır. Sphinx⁹⁴ de gözlere sahiptir: Ve sonuç olarak birçok hakikat vardır”⁹⁵.

⁸⁹ VII, 25 (372).

⁹⁰ Kröners Taschenausgabe, 78, 367.

⁹¹ V, FW, (2).

⁹² VII, 26 (37).

⁹³ VIII, 1 (105).

⁹⁴ Yunan efsanesinde: Tebai’da kadın kılığında insan yiyen bir canavar ki, çözülemeyen bilmecelerin çözümüne sahiptir. Ödipus, sorduğu bilmeceyi çözerek onu alt etmiştir.

⁹⁵ VII, 34 (230).

Böyle bir göreliliğin şüpheciliğe kadar uzanması tabiidir ve bu şüphe Nietzsche'nin yapı taşlarının harcı durumundadır. Nietzsche'nin şüphesi “kendi kendine yönelmiştir. Şüphenin kendinden şüphe”⁹⁶. O, bu şüpheyeye en son şüphe der ve sorar, “nihayet insanın hakikatten nelerdir?” ve bu soruya hemen cevap verir: “Onlar insanın çürütülemez yanlışlarıdır”⁹⁷.

4. Hakikatin Yaratılması

Nietzsche'nin “yeni hakikatinin” ne olduğu ortaya çıkmıştır: Organik varlığın ya da daha özel söylendiğinde, insan varlığının dışında bir hakikat söz konusu değildir. Böylece insanın varlık yapısı içinde yer alan hakikat, içgüdülerin kendi aralarında bir güç savaşından doğan ve artık insanın çürütülüp yok edilemez olan “hakikat = yanlış”ları tek değil, çoktur. Bu nedenle de Nietzsche'de hakikat değil hakikatler vardır. Ve bunlar insanın dışında önceden verilmiş, hazır şeyler değildir. Onların insan tarafından yaratılması gerekir. Bu anlamda “hakikat probleminin tamamen yeni”⁹⁸ olduğunu ilan eder Nietzsche ve der ki: “Hakikat, var olan, bulunup su yüzüne çıkarılması gereken, icat edilmesi gereken bir şey değil, aksine yaratılması gereken bir şeydir”⁹⁹.

Nietzsche'de yaratma, yaşama anlamındadır; bir şeyi yaşayıp gerçekleştirme anlamındadır. Yaşanmamış olana varlık tanımaz ve yaşantılar hakikatlerdir; insanın kanı ile yoğrulmuşlardır. Bu konuda Nietzsche *Tan Ağarırken* adlı kitabında

⁹⁶ VIII, 1 (19).

⁹⁷ V, FW (265).

⁹⁸ VIII, 1 (18).

⁹⁹ VIII, 9 (91), s. 49.

şöyle der: “‘Siz bütün bunları tanırırsınız, fakat siz onları hiç bir zaman yaşamadınız, -ben sizin kanıtınızı benimsemiyorum. Bu küçük hakikatler! - siz onları kanınızla satın almadığınızdan onlar size küçük gelir’. Fakat onlar gerçekten çok büyüktür; çünkü onlar için pek-çok-şey ödenmiştir. Ve kan daima bir pek-çok-şeydir. ‘Kanınızla cimrilik yaptığınız şeye inanıyor musunuz?’¹⁰⁰.

Hakikat problemini, bir değer koyma olarak etik sahaya aktarmış olan Nietzsche, insan hakikatlerini, içgüdülerin kendi gereksinmelerini sistematik ve bilinçli bir tahrif sonucu birer değerlendirme olarak ortaya koymasındır. İşte hakikatın özü ve kendisinin değer - koymalar olması, anlam ve açıklamasını burada bulmaktadır. Her davranış, her yaşantı bir değer-koyma ürünüdür. Bu da insanın, bir içgüdü-varlığı olarak (bütün organik varlıklar için aynı şey geçerlidir) değerlendirmelerinde kendini bütününü ile gerçekleştirmesidir, hakikati yaratmasıdır. Çünkü hakikat ne hazır olarak verilmiştir ne de keşfedilecek bir şeydir. O, yaratılması gereken bir şeydir.

Varılan bu noktadan sonra Nietzsche’nin yeni hakikatini temellendirişinin metafizik niteliği oldukça yoğunlaşmış, yaratmaların arkasında bulunan ve onlara kaynaklık yapan birliğe yaklaşmış bulunmaktayız. Çünkü içinde bulunduğumuz dünya, var-olan, insan için hazır-olan bir dünya değil, insan tarafından yaratılan, hayal ve tasavvurlardan meydana gelen ve maddi unsurdan yoksun olan bir dünyadır. Bu dünyayı yaratan insanın arkasında da yine aynı birlik vardır. Ve bu metafizik birliğin adı “Güç-istemi (= Wille zur Macht)” dir. Bu-

¹⁰⁰ V, M (490).

nun ne olduğunu bundan sonra ele alacağız. Fakat Nietzsche'nin yeni hakikatinin ne olduğu, bu güç istemiyle olan metafizik bağlantısı gösterilmeden eksik kalır. Çünkü bir hayat felsefesi olan Nietzsche felsefesi, aslında bir güç-istemi felsefesidir. Felsefesinin her dalı bu güç-isteminden filizlenir. Bu nedenle de Nietzsche "hakikat-isteği güç-isteminin bir formudur"¹⁰¹, der. Çünkü "isteklerin birliği güç-istemidir. Bütün organik temel görevlerin varıp dayandığı yer güç istemidir"¹⁰². Arzular bir değerlendirme, bir yorumlamanın dili ve işaretidir. İşte "yorumlama" da "güç isteminin bir formudur"¹⁰³.

Görüldüğü gibi Nietzsche'nin hakikat karşısındaki tutumu, gerek onu reddederken ve gerekse yeni hakikat anlayışını temellendirirken, her şeyi, sonunda güç-istemine dayatıyor. Bu güç-istemi Nietzsche'de, her şeyin varlık temelini kendisinde bulduğu metafizik-birliktir. Metafizik-birlik deyimini bundan sonra çok kullanacağız. Çünkü felsefesi bir güç-istemi felsefesi olan Nietzsche, daha düşünce hayatının başından beri metafizik-bir-birlik, ama belirsizliği de beraberinde getiren bir - deyim'in yerinde olup olmadığını tartışmadan - varlık peşinde koşmuştur. Sonunda bunu güç-istemi olarak kabul edip belirlemiştir. Bunu ileride metafiziğinin doruğu olarak özel başlık altında ele alacağız.

Nietzsche'nin varlık temeli tanımayıp reddettiği geleneksel hakikat anlayışının yerine koyduğu yeni hakikat anlayışını bir tarafta insanın içgüdü alanına dayatıp her şeyi meşru kılarak antropolojik alandan uzaklaştırmıştır; çünkü antropolo-

¹⁰¹ VIII, 14 (103)

¹⁰² VIII, (30).

¹⁰³ a.g.e., 2 (151).

jik olan, ancak insanın geistig alanına yükselmesiyle gerçekleşir. İçgüdü alanında kalındığı sürece insan ile hayvan ve hatta daha aşağı tabakalarda bulunan organik varlık ile arasında bir mahiyet farkı bulmak güçleŝir. Zaten Nietzsche açıkça insanı hayvanların en altına koyduğunu, ama onu en hileci olduğunu için hayvanların en kuvvetlisi gördüğünü açıkça belirtir. Hileci olmayı bir mahiyet-farkı olarak görür gibi ise de, yine onu hayvanlar âleminde mütalaa eder. Bu basamakta bile onun hakikat anlayışı, insani olanla mutabakatı yoktur.

Diğer yönden Nietzsche yeni hakikat anlayışının ve ileride görüleceği üzere, her şey gibi varlık temelini kendisinde bulduğu güç-isteminin de varlığı - en azından - tartışmalı bir şeydir. Kendisi maddi olmadığı gibi ondan türemiş olan realitenin de maddiliği yoktur, yani o maddi olmayan bir metafizik unsurun görünümlerinden ibarettir. Bu nedenlerle biz Nietzsche'nin eleştirip kesin bir tavırla reddettiği eski hakikat anlayışının yanında yeni hakikat anlayışına haklılık tanımakta son derece güçlük çekiyoruz.

Nietzsche, hakiki dünyayı yıkıp ve eski metafizik anlamındaki hakikat anlayışının da düşünce alanından, sayılan nedenlerle uzaklaştırırken gerçek varlık, bizim tarafımızdan yaratılmış yegâne dünya dediği bu dünyanın arkasında ve kaynağı olan “güç-istemi (Wille zur Macht)” ni, Nietzsche'yi metafizikçi yapan bu ilkeyi görelim.

C. Güç İstemi (= Wille zur Macht)

1. Müzik - Mitos

Nietzsche, metafiziğinin adını kendisi koymuştur: “Estetik Metafizik”. O, felsefesinin tamamının değilse de, metafiziğinin tüm kadro ve çerçevesini ilk araştırması olan *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu* (Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik) adlı eserinde ortaya koymuştur. Bundan sonra - hiç değilse metafizik alanında - yaptığı şey, bu kadroyu temellendirip onlara daha açık bir kişilik vermek ve çerçevenin içeriğini daha bir olgunlaştırıp doldurmaktır.

Nietzsche’de metafizik, bir kavramlar örgüsü, kavramlardan örülmüş bir örümcek ağı değil, yaratmanın egemen olduğu bir eylemler alanıdır. O, bu metafiziğin ilk örneğini eski Grek Tragedya’sında bulmuştur. “Kendi sanat öğretilerinin derin anlamlı metafiziğini kavramlarda değil de, tanrılar ülkesinin elle tutulurcasına açık şekilleri içinde, anlayış sahibi olana kavranabilir duruma getirenler” Yunanlılardır¹⁰⁴, der-

104 III., GT, s. 21

ken Yunan Tragedya'sını kastediyordu Nietzsche. Çünkü Tragedya'da müzik ve mitos el ele yürür, "İkisi arasında son derece yakın bir akrabalık vardır"¹⁰⁵. "Müzik ve Trajik Mitos, bir toplumun dionysosca yeteneğinin aynı tarzda dile gelişidir ve birbirlerinden asla ayıramazlar"¹⁰⁶. Bu iki öge tragedyayı meydana getirir. Nietzsche'nin "estetik metafiziği"nin dünyası, tragedyanın dünyasıdır. Ona derin anlamını kazandıran da mitos ve müziktir. Çünkü trajik olanı mitos içinde taşır; müzik ise var oluşa boyutlarını verir. Yani var oluş boyutlarına müzik varlığı içinde ulaşır. Varoluşun boyutları ise üçtür: 1) İşitilebilir olma (hörbar), 2) Görünüme çıkabilir olma (scheinbar) ve 3) Duyulabilir olma (fühlbar). İşte fenomenler bize bu üç boyut ile görünür¹⁰⁷. Bu da ancak müzik varlığında gerçekleşir. Nietzsche bu görüşünü felsefesinin sonuna kadar koruyacaktır. Bir yazar onun bir kulak insanı olduğunu söyler. Nietzsche kendisi de "ama ben deneye izin vermeyen nesneler ve sorular hakkında bir şey işitmiyorum. Bu benim 'hakikat-duygu'mun sınırındır.' Çünkü orada (işitmenin sona erdiği yerde) cüretkârlık hakkını yitirmiştir"¹⁰⁸.

Nietzsche'de varoluş, müzik karakterde olunca insandan ona açılan pencerenin de işitme ve duyma olması doğaldır. Öyle ise müzik nedir? Var oluş ile müzik arasındaki bağ nedir? Var oluş ile dil arasında herhangi bir ilişki söz konusu değil midir? Nietzsche için müzik çok şeydir ve onun ne olduğunu bir tek açıdan ortaya koymak mümkün değildir. Önce

¹⁰⁵ a.g.e., s. 149.

¹⁰⁶ a.g.e., s. 150.

¹⁰⁷ IV₁, 12 (28).

¹⁰⁸ V₂, FW, (51).

Nietzsche'de müzik için şöyle bir tanım buluruz ki, bu tanım müziğin bütün fonksiyonlarını dile getirir niteliktedir. “Müzik, genel - milli olmayan - zaman dışı bir sanat olarak bizim için tüm sanatı ve sanat ürünü evreni temsil eder”¹⁰⁹.

Müzik, bir sanat olması nedeniyle estetik bir fenomen ve varoluş açısından estetik bir güçtür. Ontoloji bölümünde değindiğimiz gibi var oluş, naif bir tavırla bakıldığı zaman bir oyundur ve metafizik birliğin estetik bir objektivasyonudur. Bu objektivasyon ancak müziğin gücü ile mümkün olur; “çünkü o, Ana-Bir'in kalbinde bulunan temel-çelişki ve temel-acı ile ilişki içindedir, böylece de her görünümü aşan ve her görünümünden önce olan bir alanı sembolize eder”¹¹⁰. Bu görevi yapan, müziğin sözlü yönü değil, melodisidir. “Bu nedenle melodi ilk ve genel olandır”¹¹¹: Bir müzik fenomeni olarak halk türküsünün, evrenin ilk yansıması olduğunu da Nietzsche yine şöyle dile getirir: “Her şeyden önce halk türküsü bize evrenin müzikal aynası olarak, ilk temel melodi olarak görünür”¹¹².

Nietzsche'nin metafizik varlığının özüne nüfuz eden, onun özündeki “temel-çelişki ve temel - acıyı” yakalayıp dışlaştıran, görünüşe çıkaran müzik olduğuna göre, var oluş ile dil arasında herhangi bir ilişki yok mudur? Nietzsche bu soruya şu gerekçe ile ‘hayır’ diyecektir. Müzik, Ana-Bir'in özünde yatan temel çelişkiyi dile getirip sembolize ettiğinden dolayı “hiç bir şekilde tam olarak dil ile müziğin evren-semболиğine ulaşamaz... Dil, görünüşlerin organı ve sembolü olarak, hiç bir za-

¹⁰⁹ III, 9 (90).

¹¹⁰ III, GT, s. 47.

¹¹¹ a.g.e., s. 44.

¹¹² Aynı yer.

man ve hiçbir yerde müziğin en derin özünü dışarı aksettiremez, aksine müziği taklide kalıksız kalıksız, daima müzikle sadece yüzeysel bir temas içinde kalır¹¹³. Görüldüğü gibi müzik görünürlerden önce ve onların ötesinde olan metafizik-birliğin, Ana-Bir'in özüne ulaşır, onun özündeki temel-çelişki ve temel-acıyı sembolize eder, yani Ana-Bir'in sembolliğini temsil eder; dil ise görünüşlerin bir organı ve sembolüdür. Çünkü "dil'in sembolüğü, dionysosca olanın apollonca objektivasyonunun bir kalıntısıdır"¹¹⁴.

"Bir toplumun dionysosca yeteneğini doğru bir şekilde değerlendirmek için bizim sadece o toplumun müziğini değil, aynı şekilde zorunlu olarak onun trajik mitosunu da, o yeteneğin ikinci kolu olarak düşünmek zorundayız"¹¹⁵. Bu yetenek, metafizik-birliğin özünden varoluşu başlatmak, varlığı yaratmaktır. Yani tragedya'yı gerçekleştirmek yeteneğidir. Tragedya da zorunlu olarak iki unsurdan meydana gelir: "Dionysosca Müzik" ve "Trajik Mitos". Dionysosca müzik, görünüşler alanını aşan ve ondan önce gelen bir alanın dili ve sembolüğüdür. Fakat bu metafizik alanın özü, çelişki ve acı ile yüklüdür. Bu çelişki ve acıyı da yani trajik olanı da mitos, trajik mitos temsil eder. Nietzsche şöyle haykırır: "Dostlarım, sizler, dionysosca müziğe inanan sizler, Tragedyanın bizim için ne anlama geldiğini siz de biliyorsunuz. Biz onda ... Trajik mitosa sahibiz"¹¹⁶. Çünkü böylece de "tekrar biz sanat ürünü olan dünya temasına, yani mitosa ulaşıyoruz"¹¹⁷.

113 a.g.e., s. 47.

114 III, 9 (13).

115 III, s. 149.

116 a.g.e., s. 150

117 III, 9 (10).

Mitos, Trajik Mitos, temel-bir'in, ana-bir'in ve onun özü olan ana çelişkinin örneksel ve mecazi bir dışlaşması, bir objektivasyonudur. Yunan mitosunda Prometheus'un akıbeti, Ödipus'un Trajedisi. İşte bunlar, Ana-Bir'in özündeki ana-çelişkinin, trajik olanın gerçekleşmesi ve objeleşmesine bir örnek, bir mecazdır. Tragedya bunu böyle bir amaçla ve zorunlu olarak kullanır. Böylece "Tragedya, müziğin evrensel geçerliliği ile dionysosca duyarlılığa sahip olan dinleyici arasına yüce bir mecazı, "kendi zorunlu iki unsurundan birisi olan "mitosu koyar; ve o dinleyicide, sanki mitosun elle tutulurcasına canlı (plastik) dünyasının aydınlatılması için müziğin en yüksek bir tasvir aracı olduğu tasavvurunu (Schein) uyandırır"¹¹⁸. Çünkü "müzik dionysosca genelin mecazi gözlemine çeker, müzik mecazi tasavvuru en yüksek önem içinde ortaya çıkarır"¹¹⁹.

Bunlar da gösteriyor ki "müziğin mitosu yani bu en önemli örneği, bu trajik mitosu doğurma yeteneği"¹²⁰ vardır. Birbirinden asla ayrılamaz durumda olan müzik ve mitos birbirleri için bir kaynak-sonuç ilişkisi içinde görünüyorlar. Müzik, ana-bir ve ondaki ana-çelişkiden evreni türetirken bir örnek, bir modele gereksinmesi vardır ki, mitosu doğurarak bunu karşılar ve mitos'un ana-kucağı durumundadır. Böyle bir gereksinme ile meydana gelen "mitos, mecazlar içinde dionysosca bilgiyi verir"¹²¹.

¹¹⁸ III, s. 130.

¹¹⁹ a.g.e., s. 103.

¹²⁰ Aynı yer.

¹²¹ Aynı yer.

2. Ana-Bir (Ur-Eins)

Müzik ve mitos ile birlikte sözünü etmeye başladığımız metâfizik-birlik Ana-Bir'in (Ur-Eins) ve daha önceki konularda şu veya bu şekilde andığımız güç-istemi'nin, tasvirlerimizin doğrudan doğru konusu olma sırası gelmiştir.

Sürekli değinegeldiğimiz gibi Nietzsche, oluşun, varoluşun sürekliliğini ve sonsuzluğunu anlaşılır kılmak, oluşu amaçlılık ve nedensellikten kurtarabilmek için sınırlanıp belirlenmemiş bir birlik peşinde koşmuştur. Bu belirlenmemişlik, oluşun tükenmez bereket ve gücünü içinde taşıyacaktır. Bu nedenle o, Herakleitos'da Logos'u, Anaxagoras'ın Nous'unu içtenlikle alkışlar. Nous'u tasvir ederken Anaxagoras adına nous'a yüklemiş olduğu "keyfine bağlı olma yani sınırsız olarak, belirlenmemiş olarak, ne nedenler, ne de amaçlar tarafından yönetilmeden etkin olabilme niteliklerini"¹²² taşıyan bir birliği arar. Çünkü Nietzsche'ye göre "belirli niteliklere sahip olan ve bu niteliklerden meydana gelen bir varlık, hiçbir zaman nesnelerin kaynağı ve ilkesi olamaz"¹²³. Bu nedenle Nietzsche öncesiz ve sonrasız olması gereken bu "ana-varlığın ölümsüzlüğü ve ebediliğini" alışlagelmiş görüşlerin dışındaki bir anlayış içinde arar ki bu da "belirlenmemiş olma (unbestimmt)" anlayışıdır. Çünkü sonsuzluk ve tüketilemezlik ya da tükenmezlik ana varlığın nitelikleri olamaz. Bunlar olumlu belirlenimlerdir. Sınırlı şeylerdir. Bundan dolayı nitelikleri belirli şeyler olan bir ilk varlık, bir metafizik birlik, oluşun bitimsizliğini sağlayamaz. O halde "oluşun sona ermemesi için ana varlık belirlenmemiş olmak zorundadır. Ana varlığın ölüm-

¹²² III₂, s. 366.

¹²³ a.g.e., s. 313.

süzlüğü ve ebediliği ... sınırsızlık ve tükenmezlikte değil, onun yok olmaya sürükleyen belirli niteliklerden yoksun olmasındadır. İşte bu nedenle o 'belirsiz' adını taşır"¹²⁴. Bu "belirsiz", bu ana varlık kendini şöyle tanımlar: "Görünüşlerin ardı arkası kesilmeyen akışının arkasında sürekli yaratıcı, sürekli var olmaya zorlayan, bu görünüşlerin değişmesinde sürekli kendi kendini tatmin etmeye çalışan ilk anayım"¹²⁵.

Bu temel varlığın, ana-bir'in ne olduğunu söylemek oldukça güçtür. Onun ne olduğu konusunda söylenebilecek yegane şey, belirsizliktir. Ona hiçbir nitelik yüklenemez. Sınırsızlık, ölümsüzlük, bitimsizlik gibi dil yönünden, gramer yönünden olumsuz olan, ama felsefe açısından en büyük olumluluğu dile getiren bu nitelikler bile asla bu ana-bir'e yüklenemez. Bu nedenle ana-bir, bir olumsuzluğu, negation'u temsil eder. Bu ilginç nokta konusunda, sağlığında yayınlanmış kitaplarında rastlayamadığımız, fakat 1870-71 yıllarına ait notlarında bulduğumuz bir düşüncesiyle, bir "negatif ana-kaynak" deyiimi ile karşılaşyoruz. "Fakat eğer çiçek, insan, tavus kuşu kuyruğu, negatif bir kaynağa sahip olunca, böylece onlar tıpkı bir tanrı harmonisi gibi gerçek olurlar, yani onların gerçekliği bir düş gerçekliğidir"¹²⁶.

Nietzsche'nin bu çalışmamızın çerçevesi içerisine sokmadığımız bir düşüncesi de, Tanrı düşüncesidir. Nietzsche, düşünce tarihinde eşine az rastlanan bir tarzda Tanrı karşısında çok radikal bir tavır alır. O tepeden tırnağa bir Tanrı-Tanımaz (ateist)dır. Ama onun metafiziği bir pantheizm'dir. Her şey

¹²⁴ Aynı yer.

¹²⁵ III₁ GT, s. 104.

¹²⁶ III₂, 7 (117).

temel ve kaynak yaptığı metafizik birliğe “Tanrı” demeyip de ana-bir dedi ise, Tanrı’yı inkar edip “Tanrı ölmüştür (Gott ist todt)”¹²⁷ diye en çarpıcı bir biçimde, Tanrı inancını protesto etmiş ise de, felsefesi üzerine yapılan değerlendirmeleri, onun metafiziğine “pantheizm” damgasını vurmaktan alıkoyamaz. Şu kadar var ki, onun deizmi, negatif bir deizmdir. Ana-bir dediği tanrısal varlık, kişiliği ve kendisine yüklenebilecek herhangi bir niteliği olmayan bir Tanrı’dır. Bütün pantheizm’lerde olduğu gibi onun pantheizmin’inde de görünürler dünyası, nesneler dünyası, arkada duran Ana-Bir (Tanrı) in bir objektivasyonu, bir emanationudur. Bu nedenle de ne nesnelere nesnellik, ne de görünürler dünyasına gerçeklik yükleyebiliriz. Çünkü “onların realitesi bir düş realitesidir”¹²⁸. “Bizler de Tanrı’nın rüyası içinde, onun nasıl rüya gördüğünü sezen figürlerizdir”¹²⁹.

Nietzsche her konuda son derece açık sözlü olduğu, Tanrı’sız olduğunu her fırsatta söylediği halde, buna rağmen kendisi –hiç değilse– Tanrı türünden bir varlıktan vazgeçilemeyeceği tutumu içindedir. “Dinler Moral’e olan imandan dolayı batmışlardır: Hristiyanlığın Tanrısı savunulamaz: (Şu halde) çıkan sonuç ‘ateizm’ - sanki tanrılardan başka bir tür olmayacakmış gibi”¹³⁰.

Tanrılardan başka bir türde, ama yine de Tanrı niteliğinde olan Ana-Bir, temel-varlık vardır Nietzsche için. Yapılmış ve yapılacak olan tasvirler göz önünde tutulacak olursa, bu an-

127 V₂, FW, (125).

128 Aynı yer.

129 a.g.e., 7 (116).

130 VIII, 2 (107).

layışın varıp duracağı yer pantheizm'dir. Nietzsche kaçınılmaz olan bu sonucun da bilincindedir; ama bir başkasının arkasına dikilip onun omuzunun üzerinden ön tarafa aşırır düşüncelerini:

“Alman felsefesinin (Hegel) önemi: Kendisinde kötünün, yanlışın ve acının Tanrısalığa karşı kanıtlar olarak düşünülmediği Pantheizm'i düşünüp tasavvur etmektir. Bu akıllara durgunluk veren teşebbüs (initiative) mevcut güçler tarafından kötüye kullanılageldi”¹³¹. Hegel'in Geist'i ve var oluşun ondan türemesi ile Nietzsche'nin Ana-Bir'i ve oluşun ondan türemesi arasındaki benzerlik nasıl tartışmasız ise, Hegel'in pantheizmi ile Nietzsche'nin pantheizm'i arasındaki benzerlik de aynı ölçüdedir. Zaten Nietzsche gençlik yıllarına değil, çocukluk yıllarına, 13 yaşına ait bir notuna atıf yapıp düşüncesinin “ilk felsefi izi” dediği görüşü, pantheist niteliktedir. Henüz Hristiyan imanının etkisi altında olduğunu rahatça söyleyebileceğimiz bu çağında bile Tanrı'yı ve Tanrısal yaratmayı pantheist karakterde tasarlamakta ve şöyle demektedir:

“Benim görüşüm, bir Tanrı için bir şeyi düşünmek ve bir şeyi yapmak, bir ve aynı şey olduğu idi. Şöyle düşünüyordum: Tanrı, Tanrılığın ilkinci kişisini yarattığı zaman önce kendisini düşünmüştür. Kendi kendisini düşünebilmek için ilk önce kendi karşıtını yaratmak zorundaydı”¹³². Hristiyan Tanrı anlayışının henüz ortaokul öğrencisi Nietzsche'deki almış olduğu biçim, pantheist karakterdedir. Onun daha sonraki metafizik ilkesi olan Ana-Bir'in yaratma şekli de bu düşünceden çok uzak değildir.

¹³¹ a.g.e., 2 (106).

¹³² VII, 38 (19). 29a a.g.e., 7 (117).

Nietzsche metafiziği için bu kısa değerlendirmeden sonra, onun Ana-Bir'inin ne olduğunu tasvire devam edelim. Çünkü ister adı Tanrı olsun, ister Ana-Bir olsun, "Biz evreni sanat eseri olarak, harmoni olarak üreten bir varlığa muhtacız. Her var olan onun kopyasıdır". Ve "dünya, görünüş içinde tanrısal tezahürlerin ve kurtuluşa kavuşmaların sonucudur"¹³³. Artık Nietzsche'ye göre evrenin, var oluşun türediği, sudur ettiği kaynağın adı Tanrı değildir; ama tanrısal bir ana varlıktır. Fakat o buna Tanrı demekten de çekinmez. Aynı yerde "oluş ... bir tatmin olamamışın, aşırı derecede zengin, sonsuz gerginleşmiş, sonsuz zorlanmış olanın, bir Tanrı'nın biteviye yaratmasıdır"¹³⁴.

Biz bu varlığa mutlak niteliğini yükleyemeyiz. "Mutlak olandan şarta bağlı olan hiçbir şey çıkamaz. Fakat bizim tanıdığımız her şey sınırlı, şarta bağlıdır. Sonuç olarak, mutlak olan hiç bir şey yoktur. O faydasız bir kabuldür"¹³⁵. Kendisinden var oluşun türeyemediği bir kabul kuşkusuz absürt bir şeydir. Her türlü ilişkiden soyulmuş, kendi başına olan bir şeydir ki, belirliliği beraberinde getirir; bununla beraber de doymuşluğa, aşın yüklü olmaya, gerginliğe karşı kayıtsızdır. Bunların sonucu olarak da özünde bulunan ve oluşun tükenmezliğini kendisine borçlu olduğu çelişki (Widerspruch) den de yoksun olur. Oysa Ana-Bir aynı zamanda bir "Causa sui" durumundadır ve "causa sui, en iyi kendi kendisiyle -çelişkidir"¹³⁶. Oluşun tükenmezliğini ancak bu çelişki sağlar.

¹³³ VIII, 2 (110).

¹³⁴ Aynı yer.

¹³⁵ VII, 26 (429).

¹³⁶ VI, JGB, (21),

Bu nedenle de “eğer Ana-Bir dışlaşmak, görünüme çıkmak istiyorsa özünün çelişki olması gerekir”¹³⁷. “Ana-Bir’in özü çelişki olduğu sürece, aynı zamanda o en yüksek acı ve en yüksek sevinç de olabilir”¹³⁸. Bu çelişki, aşırı yüklü ve doymuş olma ve bunların ortaya çıkardığı gerginlik ve zorlanma, bunların da sonucu olan tatminsizliktir. İşte bu da bir acı, bir sancıdır. Ana-Bir’in özünde meydana gelen bu acı ve sancının aşılması gerekir. Bu acı ve sancının aşılması, fiziğin dili ile söylendiğinde- henüz fizik ötesi bir alanda olup bitmesine rağmen - bir boşalma, felsefenin dili ile söylendiğinde bir objektivasyon, bir nesnelleşmedir. Görünüm (Schein) ve görünüşlerin (Erscheinungen) doğmasıdır. Bu doğuş bir sevinç ve neşeyi de (Lust) beraberinde getirir. “Acı, özlem, eksiklik”¹³⁹ aşılmış sonra yerini neşe ve sevince bırakmıştır. Görünürlerden önce ve görünürlerin ötesindeki alanda “bulunan acı (Schmerz), görünüşe sevinç (Lust) olarak çıkmıştır. Çelişki ve acılardan bir an için kurtulma imkânı bulmuş olan temel-bir, gülümsemiş; bu gülümseyiş görünürler dünyası olmuştur. “Temel-Bir’in dünyasının bir karşıtı olan ve sanatın, oluşun, çokluğun dünyası olarak görünüşün (Schein) dünyasında”¹⁴⁰ sevinç, neşe (Lust) terael-bir’in dünyasındaki acının (Leid) yerini almıştır. Çünkü oluşun, var oluşun tükenmezliğini Ana-Bir’in özündeki çelişki sağlar. Çelişkinin olduğu yerde sevinçin olması mümkün değildir. Sevinç, neşe, çelişkiden kurtuluşun, çelişkinin ortadan kalkışının ifadesidir ki, “sevinç

137 III, 7 (152).

138 a.g.e., 7 (157).

139 a.g.e., 7 (165).

140 a.g.e., 7 (174).

(Lust) yalnızca görünüş ve gözlem içinde mümkün”¹⁴¹ olmuştur.

Nietzsche bir ilk varlığı, evrenin kendisinden türediği bir ana varlığı ararken ve onu tasvir ederken, Sokrates öncesi Yunan anlayışına sıkı sıkıya bağlı kalarak, meydana gelmemiş ve yok olmayacak olan bir ilkeyi kabul etmiş ve onun belirsizliği ve özünün çelişki olduğunu vurgulamıştır. Anılan nitelikleriyle bu temel varlık kendi başıdır. Nietzsche henüz bu dönemde Ana-Bir için “kendi başına” deyimini kullanmaktan çekinmez” Nesnelerin ölümsüz çekirdeği, yani kendi başına şey ve bütün görünürler dünyası ...”¹⁴². Bu nesnelerin ölümsüz çekirdeği ve kendi başına şey, hiç kuşkusuz Ana-Bir (Ur-Eins) dir. Onun bu kendi başına oluşu, ne Kant’ın kendi başına şeyi (Ding an sich) türündendir, ne de Aristoteles’in bir başka ilkeye muhtaç olan “hyle” si türündendir. O, bütün pantheist anlayışların ilkesinin kendi başıdır ne türden ise o da o ölçüde kendi başıdır. Ya da Nietzsche onu öyle kabul etmek ister. Fakat Nietzsche’nin bu Ana-Bir’inden oluşun başlayabilmesi için onun dışında bir ilkeye gerek vardır. Çünkü onun özünde taşıdığı çelişki, oluşu başlatmaya yetmemektedir. İşte bu noktada, Nietzsche metafiziğindeki bir boşluk, bir açık ortaya çıkmaktadır. Bu da oluşu başlatabilmek için Ana-Bir’in dışında başka ilke ve varlıkları kabul etmek zorunluluğudur.

Ana-Bir’in özünde taşıdığı çelişki, oluşu, var oluşu başlatmaya yetmemektedir. Ona dışardan ulaşılmaktadır ki, bunu da müzik gerçekleştirmektedir. “Çünkü müzik, Ana-Bir’in

¹⁴¹ a.g.e., 7 (172).

¹⁴² III, GT, s. 55.

kalbinde yatan temel-çelişki ve temel-acı ile ilişki kurar; böylece de bir alanı, görünümü aşan ve görünümünden önce gelen bir alanı sembolize eder”¹⁴³. İşte bu alan Ana-Bir'in alanıdır. Oraya sanatla, müzikle ulaşabilmekte, ondan görünüm müzik ile doğmaktadır. Bu durumda da sanat aktını, müzik aktını gerçekleştirecek bir başka varlığın olması zorunludur. Müzik aktını gerçekleştiren sanatçı, dâhi, vb. dir Nietzsche'de. Bu da Ana-Bir'in dışında daha başka varlık kabul etmektedir ki, Nietzsche bunu insan varlığı olarak kabul eder.

Ana-Bir'in dışında başka varlık kabul etmek, onun biricik ilke, her şeyin kaynağı oluşunu ortadan kaldırır. Nietzsche, felsefesindeki bu açıktan hiç söz etmez; ama bilincine sonradan varmıştır. Ana-Bir ve onun özündeki çelişki ve bu çelişkinin taşıdığı acının, varoluşu başlatma konusundaki yetersizliği, Nietzsche'nin ondan beklediği metafizik görevi taşıyamayacağı gözünden kaçmaz. Nietzsche 1870'lerde taşıdığı bu görüşü 1880 yıllarında Ana-Bir kavramını bir daha anmak üzere terk edecektir. Bundan sonra onun metafiziğinin taşıyıcısı, insanı içine koyabileceği ya da insanın içine koyabileceği bir başka metafizik varlık ilkesi kabul eder ki, bu da “Güç - İstemi (= Wille zur Macht)”dır. Nietzsche felsefesindeki belli başlı dönemler bize göre bu ikisidir: Ana-Bir (Ur-Eins) dönemi ve Güç-İstemi (Wille zur Macht) dönemi.

3. Güç-İstemi (Wille zur Macht)

Nietzsche'nin Ana-Bir görüşünden güç-istem görüşüne geçişi birdenbire olmadığı gibi, doğrudan doğruya da olmamıştır.

¹⁴³ a.g.e., s. 47.

Önce “Güç” düşüncesi üzerinde durmuş, onu her şeyin temelini koymak istemiştir. Hatta şöyle demek gerekir, artık güç (Kraft), Ana-Bir’in yerini almıştır. 1870 yıllarında her şeyin kaynağı Ana-Bir iken 1880 yıllarında mekânın yokluğunu dile getirmeye çalışırken “her şey güçtür”, diyor; çünkü madde diye bir şey var olmadığı gibi “mekân da madde gibi subjektif bir formdur. Zaman ise yoktur”¹⁴⁴. Maddenin, mekânın ve zamanın olmadığı yerde var oluşun kendinden kaynaklandığı bir şeyin var olması gerekir. İşte bu da “Güç (Kraft)” tür. Böylece güç her şeyin kaynağı görevini yüklenmiş ve Ana-Bir’in yerini almıştır. Güc’ü Ana-Bir ile karşılaştırırken burada da kalmamak gerekir: Ana-Bir herşeyin kaynağı iken, güç her şey olmuştur. Böylece de içinde bulunduğumuz “bu dünya: Güçten meydana gelmiş bir canavardır”¹⁴⁵. Ve bu dünya öyle güçten oluşmuş ama kaotik bir şey değil, aksine bir düzenin ifadesi olan birliktir. Nietzsche şöyle der: “Bizim, içinde istemenin, duymanın ve düşünmenin karşıp ayrılmaz bir halde olduğu bir birliği ‘güç’ olarak düşünmemizin yeterli olması gerekmez miydi?”¹⁴⁶ İşte bu birlik evrendir, tikesi ve yapısı ile bir güç devidir. Bu hali ile “güç olarak evren, sınırsız olarak düşünülmemelidir; çünkü o öyle düşünülemez”¹⁴⁷. Nietzsche, temel olana sınırsız, sonsuz niteliklerinin yüklenemeyeceği görüşünü hala korur. “- Biz sonsuz bir güç anlayışını ‘güç’ anlayışı ile uzlaştıramayız. Yani - evren sürekli yeniliğe de yetenekli değildir”¹⁴⁸, der.

¹⁴⁴ VII, 1 (3).

¹⁴⁵ VII, 38 (12),

¹⁴⁶ a.g.e., 40 (37).

¹⁴⁷ a.g.e., 36 (15).

¹⁴⁸ Aynı yer.

İlkesi ve yapısı güç olan evrenimizdeki her şey güç (Macht)¹⁴⁹ arttırma çabası içindedir. Nietzsche şöyle der: “Balta girmemiş bir ormanın ağaçları ne için savaşır? ‘mutluluk’ için mi?- (Hayır) güç için”¹⁵⁰. Bütün organik varlıklar sürekli bir güç arttırma çabası içinde olduğu gibi, Nietzsche bunu daha da bir genelleştirerek “amaçtan kalkan her oluş sadece güç arttırma amacına dayatılabilir”¹⁵¹, der; çünkü bizim alışkanlık sonucu, amaçlı davranış olarak gördüğümüz süreçleri Nietzsche sadece güç arttırmaya yönelik olarak görüyor. “Bir protoplazmanın ikiye ayrılması, gücün, elde etmiş olduğu varlığı üzerindeki egemenliğini sürdüremeyince ortaya çıkar: Üreme güç tükenmesinin bir sonucudur. Açlıktan dolayı erkekler kadınları arar ve onlara ulaştığı yerde, üreme açlığın bir sonucudur”¹⁵².

Teleolojiyi temelden yadsıyan Nietzsche, güç arttırma sürecini tasvir ederken, güç-istemi çerçevesinde de olsa, bir amaca yönelik ve her davranışın kendisinden kaynaklandığı genel olarak bir amaçlı davranışı kabul eder görünümünde olduğu ortaya çıkıyor. Oysa Nietzsche'nin felsefesine böyle bir görünüm yüklemeye kesinlikle en küçük bir olasılık yoktur. Çünkü bu güç arttırma, mekanik değil ama mekanik anlamda içgüdüsel olarak ortaya çıkmaktadır. Bu, organik var-

149 Yalnız burada şuna işaret etmek zorundayız: Düşüncesinin bu döneminde Nietzsche evrenin ilkesi olarak “güç” derken “Kraft” terimini kullanır. Ama “güç - arttırma” deyince de “Macht” terimini kullanır. Almancada her iki sözcük de “güç” anlamında ise de birincisinin temel madde olması nedeniyle daha ziyade “enerji” anlamına, ikincisi ise güç, iktidar, yetki anlamına gelmektedir. Fakat biz her ikisini de yine “güç” anlamında kullanacağız.

150 VIII, 11 (111).

151 VIII, 2 (88).

152 a.g.e., 1 (118).

lığın en alt derecesinden en üst derecesine kadar her canlıda vardır. Hem nedenselliği, hem de amaçlılığı en radikal biçimde reddeden Nietzsche'nin bu güç arttırma çabasını, nedenselliğin ve amaçlılığın dışında tutup ortada anlamak ve temellendirmek oldukça güç bir görünüm ortaya koyar.

Güç arttırma çabası bir zorunluluktan doğmayıp bir zorlanmadan, elinde olanı, sahip olduğunu elinde tutmaya mevcut gücünün yetmemesi nedeniyle elinde olanı korumak için gücünü arttırmaya yönelir. Bu nedenle güç arttırma çabasını bir nedenselliğin ve zorunluluğun içine sokamayız. Diğer yönden bu güç arttırmanın gerisinde onu belirleyen bir güç yoktur. Önünde de çeşitli gerçekleşme biçimleri arasında bir seçme söz konusu değildir. Düz tarlada akan suyun meyilli bulduğu yöne akışı türünden bir gerçekleşme içinde olan güç arttırma amaçlılık kategorisi içine de konamaz.

Güç arttırmanın kaynaklandığı ya da yöneldiği şey, hayattır, yaşamadır. “Bana göre yaşamaman kendisi, büyüme, devam, güçleri biriktirme ve güçlü olma içgüdüsüdür”¹⁵³. Fakat Nietzsche Darwinizm ile kendisi arasındaki farkı da belirtmeyi ihmal etmez. Darwinizm’in “var olma savaşını tek yanlı ve kavranamaz bir öğreti” olarak nitelendirir. “Var olma savaşı, sadece bir istisna, yaşama isteminin geçici bir sınırlanmasıdır”. Oysa her “büyük ve küçük savaş, her yerde üstünlük, büyüme ve genişleme, güçlü olma etrafında döner, yaşama istemi olan güç istemine uygun olarak gerçekleşir”¹⁵⁴. Çünkü Darwin’in yaşama savaşı yokluk ve ihtiyaçtan kaynaklanır. Hâlbuki “do-

¹⁵³ VI₃, A (6).

¹⁵⁴ V₂, FW (349).

ğada yokluk değil, bolluk ve israf egemendir, hem de en anlamsızlığına kadar”¹⁵⁵.

Nietzsche evreni ilkesi ve yapısıyla baştan aşağı bir güç yığını ve içindeki her şeyi de, bir güç arttırma çabası içinde görürken, daha henüz bir eksiklik söz konusudur. “Bizim fizikçilerin kendisiyle Tanrı ve dünyayı yarattıktan bu her şeyin üstesinden gelen ‘güç’ kavramı, henüz bir eke bir tamamlayıcıya daha ihtiyacı vardır: Ona, benim ‘Güç-istemi’ adını verdiğim bir iç dünyanın bahsedilmesi gerekir, yani doymak bilmeyen bir güç gösterme isteği olarak: Veyahut gücü uygulama, yerine getirme isteği olarak, yaratıcı bir içgüdü olarak”¹⁵⁶. Güç kendi başına, bir anlamda, kör bir devinme, devamlı bir taşma ve atılma olarak ortaya çıkıyor. Fakat Nietzsche ona bir “iç-dünya” sunmakla “güç” görüşünün metafizik eksikliğini tamamlamış ve kendi metafiziğinin en derin boyutunu ortaya koymuş ve metafiziğinin son sözünü söylemiştir. “Güç-istemi” Nietzsche metafiziğinin doruğudur. Bundan sonraki çabamız bu doruğun ve bu doruktan aşağı doğru Nietzsche metafiziğinin tasviridir.

Bizim tespitlerimize göre Nietzsche “güç-istemi (Wille zur Macht)” kavramını ilk olarak *Şen Bilim* (= Fröhliche Wissenschaft) adlı kitabının 349. aphorizminde kullanır. Artık güç-istemi “bir iç-olgudur” ve oluşun içinde ve arkasında durur. Nietzsche, metafiziğinin bundan önceki dönemindeki Ana-Bir görüşünü ve tabii olarak onunla birlikte temel-çelişki görüşünü de geride bırakmış, bir yandan evreni bir güç yığını olarak görürken, diğer yönden güç-istemini de bu güç yığını-

¹⁵⁵ Aynı yer.

¹⁵⁶ VII., 36 (31).

nın içine koymuştur. Önceki dönemde oluşun başlayış ve tükenmezliğini temel-çelişki sağlarken, şimdi bu fonksiyonu güç-istemi yüklenmiştir.

Nietzsche metafiziğinin bu döneminde daha önceki dönemdeki pantheist görünüm kaybolmuş yerini vitalist anlayış almıştır. Çünkü güç-istemi her şeyin arkasında duran ve bütün ilişkilerinden soyulmuş bir şey değil, ancak organik varlık alanında ortaya çıkan ve canlının içgüdü dünyasının birliği ya da bileşkesidir. Nietzsche, “nerede bir canlı buldu isem, orada güç istemini buldum ve uşağın isteminde bile efendi olma isteği buldum”¹⁵⁷, der. Canlının olduğu yerde bulunduğu bu güç-istemi, yaşama-istemine de asla indirgenemez. O, yaşama-isteğinden daha ileri bir şeydir. Nietzsche’nin Darwin’den ayrıldığı noktalardan birisi de budur. “Yalnızca, nerede hayat varsa, orada istem de vardır: Fakat yaşama-istemi değil, ama - sana böyle öğretiyorum - güç-istemi!”¹⁵⁸ Hangi şartlar altında olursa olsun yaşama değil, güçlü yaşama, güç artırma söz konusudur. Çünkü “canlıya birçok şeyler, hayatın kendisinden daha yüksek değerdedir. Bu değerli olmadan dışa vurup dile gelen güç-istemidir”¹⁵⁹. Bu düşünceleri birer vecize olarak ortaya atan Zerdüş, “bir zamanlar hayat öğretmişti bunları bana; siz en bilge kişiler, kalbinizin bilmecesini bununla çözüyorum”¹⁶⁰, diye ekler.

Öyle ise güç-istemi, bir metafizik ilke olarak nedir? Nietzsche bizi bu sorunun cevabına çeşitli yönlerden yaklaştırır. “Bi-

¹⁵⁷ VI₁, Z, s. 143-44.

¹⁵⁸ a.g.e., s. 145.

¹⁵⁹ Aynı yer.

¹⁶⁰ Aynı yer.

zım düşünme ve değerlendirmemiz, arka planda yönetici durumda olan isteklerimizin sadece bir dile gelişidir. Bu isteklerimizin birliği ise güç-istemidir”. Bundan sonra da varıp durulacak sonuç, “bütün organik temel fonksiyonların güç-istemine dayatılmasıdır”¹⁶¹. Organik varlık alanında ortaya çıkan ve canlı varlığın içgüdülerinin bir bileşkesi olan güç-istemini Nietzsche, cansız varlık alanında da olup olmayacağını arar. “Aynı şekilde organik dünyada da onun (güç-istemi) hareket ettirici (das mobile) olup olmadığı sorusu (karşımızda duruyor). Çünkü mekanik dünya yorumu içinde daima bir hareket ettiriciye (mobile) ihtiyaç vardır - mekanik hareket, bir iç-olgunun sadece bir ifade aracıdır”¹⁶². Fakat güç-istemi, isteme ve düşünmenin olduğu yerde ortaya çıktığı için onun etkisini inorganik dünyaya uzatmak isterken ihtiyatlı davranır ve bu ihtiyatını da, inorganik alanı reddederek gösterir. “Her organik varlıkta yaratıcı olan şey, peki bu nedir? ... O, inorganik dünyayı da sürükleyen güç-istemidir, hatta dahası var, inorganik dünya diye bir şey yoktur”¹⁶³. Çünkü “(bir şeye) yaklaşma - ve bir şeyden tikslenme eğilimleri, organik dünyada olduğu gibi inorganik dünyada da vardır. Bu ayrım bir ön-yargıdır”¹⁶⁴.

Nietzsche güç-istemini bir iç-güdü, hem de en güçlü bir içgüdü olarak görür¹⁶⁵ ve “iç-güdülerimiz güç-istemine geri götürülebilirler”. Çünkü “güç-istemi en son temel olgudur”¹⁶⁶.

¹⁶¹ VIII, 1 (30).

¹⁶² Aynı yer.

¹⁶³ VII, 34 (247).

¹⁶⁴ a.g.e., 36 (21).

¹⁶⁵ VI, GD, Was ich den Alten verdanke (3).

¹⁶⁶ VII, 40 (61).

İç-güdüler de organik fonksiyonlardır. Bu organik fonksiyonlar düşünme, duyma ve istemenin arkasında bulunur. “Düşünme, duyma ve isteme ise her canlıda vardır”¹⁶⁷. Böylece güç-istemi canlı varlık dünyasının bütün alanında vardır. Fakat güç-isteminin bu varoluşu “ne bir varlık (Sein), ne bir oluş (Werden) tur; tersine oluşun ve etkilemenin (Wirken) kendisinden doğduğu en temel bir olgu olarak bir tutku ve ihtiras (Pathos) tır”¹⁶⁸. Bir tutku ve ihtiras olarak da en belirgin biçimde insan varlığında ortaya çıkar. “İnsanda en iyi olarak gelişmiş olan şey, onun güç-istemidir”¹⁶⁹. Ve bir başka deyişle “insan güç-istemi’nin birçokluğudur”¹⁷⁰. Bu nedenle de o bir “Homo natura (Tabiat-insan)” ve bu eşit “güç-istemi”dir¹⁷¹.

Nietzsche güç-istemini tasvir ederken yer yer onu insanla identik kılan tutumlar gösterir. Bu görünüm de güç isteminin insanın içinde son derece güçlü bir karakter haline gelmesinden, insanın kendini insan olarak iddia etmesinin temeli olmasından ileri gelir. İnsanın kendi varlığını iddia etmesi yaşamının hakkını vermesi, yaşamayı haklı çıkarmasıdır. Ama yaşamak nedir? Nietzsche’ye göre yaşamak, yaşamının hakkını vermek, yaşamayı haklı çıkarmak güç-arttırmak demektir. “Bizzat yaşamak hiç bir şeye araç değildir; o sadece gücün büyüme biçimidir”¹⁷². Bir başka yerde de aynı ifadeyi kullanarak “... o, gücün artma formlarının bir dile gelişidir”¹⁷³. Ya-

167 a.g.e., 35 (15).

168 VIII₂, 14 (79).

169 VII₂, 25 (450).

170 VIII₁, 1 (58).

171 a.g.e., 2 (131).

172 VIII₃, 16 (12).

173 VIII₂, 9 (13).

şama bir başka şey için araç değil, ama kendi başına amaç da değil. O, güç arttırmanın gerçekleşmesinden, gerçekleşme biçiminden başka bir şey değildir. Yaşamının haklı çıkarılmasına gelince, yaşamadan Önce gelen bir başka şey vardır ki, o da var-olmak (Dasein)dir". Yaşama, bir özel-olaydır; asıl her var-olmanın haklı çıkarılması gerekir, sadece yaşamının değil. Haklı çıkarıcı ilke ise yaşamının kendisiyle açıklandığı bir ilkedir"¹⁷⁴. Bu ilkenin ne olduğu yine yaşamının tasvirinden çıkıyor: "Bana göre bizzat yaşama, büyüme, devam, güçlerin biriktirilmesi, kuvvet iç-güdüsüdür"¹⁷⁵ diyen Nietzsche yaşamayı yukarıda andığı "haklı çıkarma ilkesi"nin bir dışlaşma, gerçekleşme formu olarak görüyor ve bir başka yerde "yaşamak istemek mi? onun yerinde ben daima sadece güç-istemi buldum"¹⁷⁶. Bu haklı çıkarma ilkesinin "güç-istemi" olduğu da böylece ortaya çıkmış oluyor. Bu ilkenin yani "güç-istemi'nin olmadığı yerde çöküş vardır"¹⁷⁷.

Böylece yaşamının da ne olduğunu sorup tasvir edince, onun da güç isteminden başka bir şey olmadığını görüyoruz. Ancak yaşama yoluyla güç-istemi kendisini metafizik karakterinden sıyrarak realize ediyor. Bu nedenle de "dediği dediğ güç-isteminin karakteri yaşamının bütün alanında mevcuttur"¹⁷⁸. Nietzsche'yi bu açıdan bir daha konuşturacak olursak: "Yaşamının ta kendisi, güç-istemidir"¹⁷⁹.

174 Aynı yer.

175 VI₃, A (6).

176 VII₁, 5 (1/1).

177 VI₃, A (6).

178 VIII₁, 1 (54).

179 VI₂, JGB, (13).

Nietzsche bizi yaşama açısından güç-istemine böyle yaklaştıırken, kesinlikle reddedip terkettiği varlık (Sein) kavramı açısından da konuya bakar ve varlık kavramını burada olumlu anlamda kullanır. “Varlığın karakterini oluşa damgalamak - işte bu en yüksek güç-istemidir”¹⁸⁰. Nietzsche’ye göre yegâne gerçekliğin oluş olduğunu daha önce görmüştük. Fakat çeşitli vesilelerle Nietzsche’nin, gerçekliğin gerisinde bir metafizik ilkeyi, bir birliği daima gözden uzak tutmadığını da görmüştük. Varlığın karakteri, meydana gelmemiş olmak, yok olmak ve değişmeden kendi kendisiyle ayılı kalmaktır. Bu karakteri taşıyan bir ilkenin, oluşun içinde olmayışı, oluşu düzensiz, birliksiz ve anlamsız kılar. Varlığın karakterini taşıyan bu ilke de güç-istemidir. Ama güç-istemi sadece varlığın karakteri değil, aynı zamanda “varlığın en iç-özüdür de”¹⁸¹. Daha da ileri “evrenin cevheri, güç-istemidir”¹⁸².

“Evrene içten bakıldığında, ‘intelligibel karakteri’nden itibaren belirlenip nitelendirildikte - o, ‘güç-istemi’dir ve bundan başka bir şey değildir”¹⁸³. Oluş açısından konuya bakılmaya devam edildikte, güç-istemi yine karşımıza temel ilke olarak çıkar. “Her başkalaşmanın en son nedenini ve karakterini ben o güç-isteminde yeniden buluyorum”¹⁸⁴, der Nietzsche.

Nietzsche’nin metafiziği güç-istemidir. Güç-istemi ise bütün değerlerin bir başka şekle çevrilmesi (Umwertung aller

¹⁸⁰ VIII, 7 (54).

¹⁸¹ VIII, 14 (80).

¹⁸² VI, JGB, (186).

¹⁸³ a.g.e., (36).

¹⁸⁴ VIII, 14 (123).

Werte) dir; yani değerlerin sıra düzeninin tersine çevrilmesidir. Ve Nietzsche yorumlama (İnterpretieren), değer biçme (Wertschaetzen) ve açıklamayı (Auslegen) aynı anlamda, yani değer biçme, değer koyma anlamında kullanır. Böylece de değer biçme, değer koyma ve anlam verme (Sinngebung) güç-isteminin etkinliğinin bir yönü ama çok önemli bir yönü olarak ortaya çıkar. Nietzsche şöyle der: “‘Kim yorumluyor?’ sorusu sorulamaz. Oysa bizzat yorumlama (İnterpretation) güç-isteminin bir formu olarak, varoluşa (Dasein) (amma ‘varlık’ olarak değil, aksine bir süreç bir oluş olarak) bir heyecan (Affect) halinde sahiptir”¹⁸⁵.

Şu halde sadece “güç-istemi, yorumlar: Bir organın teşekkülünde yorumlama söz konusudur. Güç-istemi sınırlandırdım; dereceleri, güç farklılıklarını belirler. Ama sadece güç farklılıkları, güç farklılıkları olarak duyulamaz. Her büyümek isteyen başka bir şeyi kendi değeri açısından yorumlayan, bir büyümek isteyen şeyin olması zorunludur”. Çünkü “gerçekte yorumlama bir şeyin efendisi olmak için araçtır. Organik süreç devamlı ilerleyen bir yorumlamayı şart koşar”¹⁸⁶. Böylece yorumlama, değer koyma, anlam verme yani “değerlerin bir başka şekle çevrilmesi”, canlı varlığın lehine olarak onun varlığını iddia edip sürdürebilmesi için düşünülmüştür. Ve devamlı ilerleyen bir yorumlama daha dar olan yorumlamaların yenilmesi demektir. Bu da güçlenme ve kuvveti genişletme anlamına gelir. Ama her güç artması yeni bir perspektifi de beraberinde getirir. Böylece de bir perspektif alan meydana gelir. Peki bu “perspektif alan ve hata nasıl ortaya çıkıyor?”

¹⁸⁵ -VIII, 2 (151).

¹⁸⁶ a.g.e., 2 (148).

Sorusunun cevabını Nietzsche hemen ekler: “Bir organik varlık sayesinde, bir varlığın değil, aksine savaşın kendini ayakta tutmak istediği, büyümek istediği ve bilinçlenmek istediği sürece”¹⁸⁷, perspektif alan ve dolayısıyla da hata ortaya çıkar. Böylece perspektif alan ve hata, güç-isteminden kaynaklanan değer koymaların bir ürünüdür.

“Her yapıp-etme ve istemede en genel olan ve en alta bulunan içgüdü, bundan dolayı aynı şekilde en az tanınabilen ve en gizli kalandır; çünkü pratikte biz daima onun buyruğuna uyuyoruz; çünkü biz bu buyruğun kendisiyiz. Bütün değerlendirmeler sadece sonuçlardır ve bu bir tane olan istemenin hizmetinde daha dar perspektiflerdir: Değer koymanın kendisi sadece bu güç-istemidir”¹⁸⁸. Güç-istemi ve değer koyma, ikisi birbirinin yerine konabilecek olaylardır. Güç istemi açısından bakıldığında, değer koyma onun bir formu; değer koyma açısından bakıldığında, değer koyma güç-isteminin ta kendisidir. Bir irade, bir güç olarak bu güç-isteminin buyruğuna muhatap olan, onun buyruğunu yerine getiren bizleriz, yani insandır. Güç-istemi ile insan arasındaki bu bağ o kadar sıkı ve derindir ki onların ikisinin identitesi, aynılığı söz konusudur. Çünkü Nietzsche’ye göre bir iç-güdü varlığı olan insan aynı zamanda güç-istemidir; çünkü organik varlığın bütün fonksiyonları güç-istemine dayatıldığı gibi insanın isteklerinin birliği güç-istemi olması¹⁸⁹ ve güç-isteminin en son olgu olması nedeniyle bütün iç-güdülerin ondan kaynaklanması ya da ona geri götürülmesi nedeniyle, insan güç-isteminin en üst düzeyde

¹⁸⁷ a.g.e., 1 (124).

¹⁸⁸ VIII₂, 11 (96).

¹⁸⁹ VIII₁ (30).

taşıyıcısı, temsilcisi ve daha da ileri kendisidir. Nietzsche güç-istemi-insan identitesini belirtmek için düşündüğü bir planı, bir notunda şöyle tasvir eder: “Plan üzerine. Bizim zihnimiz, istemimiz, aynı şekilde duyumlarımız değer koymalarımıza bağlıdır. Bu değer koymalar bizim iç-güdülerimize ve onların varlık-şartlarına uygundurlar. Bizim içgüdülerimiz güç istemine dayatılabilirler. Güç istemi bizim en altta varıp dayandığımız en son temel-olay (Factum)dır”¹⁹⁰.

İç-güdülerimizin, duyumlarımızın kendisinden kaynaklandığı, bizim varıp kendisine dayandığımız şey olan güç istemi, bizim kendimizden başka bir şey değildir. Çünkü Nietzsche - daha önce değindiğimiz gibi - evreni bir güç kütlesi olarak gördüğü bu dönemde, onun içindeki metafizik ilkeye güç-istemi demiş ve güç-isteminin öneminden dolayı bütün evreni güç-istemi olarak görmek istemiştir. Ve “bu evren güç-istemidir- ve bundan başka bir şey değildir”¹⁹¹, demiştir. Ama burada da durmayan Nietzsche, güç-isteminin en önemli taşıyıcısı olan insanın da baştan aşağı bir güç-istemi olduğunu söylemesi en doğal sonuçtur. Aynı yerde: “Ve bizzat siz de bu güç-istemisinizdir- ve bundan başka bir şey değilsiniz!”¹⁹² diye haykırır.

190 VII, 40 (61).

191 VII, 38 (12).

192 Aynı yer.

Sonuç

Bir “hayat felsefesi” olan Nietzsche felsefesi insan, etik ve Tanrı anlayışı üzerine son derece paradoksal düşünceleri ile yüzyılımızın dünya görüşleri ve hayat anlayışları üzerinde etkin olmuş bir felsefedir. Ve hatta belirli bir dönemin - bazı abartımları bir yana bırakırsak - politikasında da belirleyici rol oynamıştır.

Bu felsefe, değerlerin tersine çevrilmesi (Umwertung aller Werte)dir. Felsefesinin son sözü olarak düşündüğü, fakat sağlığında yayınlamak kendisine nasip olmayan, sonra notlar halinde yayınlanan eserine koyduğu başlığın alt başlığı budur. Ama kendisi yine bu notların arasında “benim ilk değerleri tersine çevirmem”, ilk yayınlamış olduğu ‘Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu’ dur”, der. Bu nedenle onun felsefesi baştan aşağı, değerlerin tersine çevrilmesidir.

“En büyük keşfım”, dediği ve dinin (Hıristiyanlığın) yaşama biçimi olan “Moral” e karşı açmış olduğu savaş, aynı zamanda kaynağım Platon idealizminde bulan bütün idealizm-

lere karşıdır. Bunun da en sade ifadesi bilim ve akla karşı oluşudur. Çünkü bunların her ikisi de bir içgüdü varlığı olan canlı varlığı felç edici ve iç-güdülerin gerçekleşmesi olan hayatı öldürücüdür. Akı, iç-güdüleri frenleyici ve yönlerini saptırıcı bulan Nietzsche, insanı bir akıl varlığı değil, bir iç-güdü varlığı olarak görür; aklın kavram kurucu niteliğinin sonucu olan bilimi, oluşu dondurucu bulduğu için inkâr eder.

Artık Nietzsche’de felsefe, bir psikolojidir. Ve kendisi de - kendi anladığı manada - ilk psikologdur. Çünkü Nietzsche’ye göre psikoloji bir içgüdüler öğretisidir. “İç-güdü malzemesine düşünce unsurunun karıştırılmasına” kesinlikle izin vermez. Böylece de psikolojiyi düşünme ve şuur psikolojisi olmaktan çıkarır.

Nietzsche’nin bir iç-güdüler öğretisi (psikolojisi) olarak nitelendirdiği felsefesi metafizik boyuttan yoksun değildir. Hatta felsefesi baştan aşağı bir metafizik karakterini taşır. Bu metafiziğe iki ayrı ilke, iki ayrı dönemde temel olmuştur. Bu nedenle biz Nietzsche felsefesini iki döneme ayırdık: 1) Ana-Bir (Ur-Eins) dönemi, 2) Güç-İstemi (Wille zur Macht) dönemi.

Nietzsche için felsefe, düşünce tarihi içinde ancak Antik Çağ’da, Sokrates öncesi düşünürler cumhuriyetinde gerçekleşmiştir. Felsefede dekadans, Sokrates ile başlamış, gerçeklik karşısındaki ödlekliliği nedeniyle idealar dünyasına kaçınış olan Platon’da doruğuna ulaşmıştır. Bundan böyle iki bin beş yüz yıllık felsefe tarihi, bir Platonizm’den başka bir şey değildir.

Nietzsche felsefesinin iki temel direğinden birisi Herakleitos, diğeri de Zerdüşt'tür. Eski Yunan mitos, trajik mitosun içinde gerçekleştiği Yunan Tragedyası da modeldir. Herakleitos ve Zerdüşt'te bütün dinlerin dayandığı ahlaklılık reddedilmiş, aksine dinlerin ahlak dışı dediği şeyler, davranışa temel yapılmıştır. Bu anlayış da yunan tragedyasında Tanrılar tarafından gerçekleştirilmiştir.

Nietzsche için Herakleitos'un asıl önemi, onun oluş felsefesidir. Varlığı inkâr edip oluşu tanımlayan Nietzsche, bir anlamda, Parmenides-Herakleitos çatışmasının 19. Yy' da yeni baştan hesabını çıkarıyordu.

Varlık (Sein), Var-Olan (Seinendes) ve buna dayalı geleneksel felsefenin "hakiki dünya"sı Nietzsche'nin din ve Tanrı ile birlikte yıkmaya çalıştığı görüşlerdir. Bu görüşler, oluşu göremeyen, oluşun içinde kendisinin yegâne yaratıcı olduğunun bilincinde olamayan, yaratma yorgunluğu içinde olan insanlar tarafından uydurulmuş birer fiktionlardır.

Oluş, bir varoluştur. Bu varoluş da bir metafizik ilke olan Ana-Bir (Ur-Eins) den kaynaklanır. Ana-Bir kendisini şöyle tanımlar: "Görünüşlerin ardı arkası kesilmeyen akışının arkasında sürekli var-olmaya zorlayan, bu görünüşlerin değişiminde sürekli kendi kendini tatmin etmeye çalışan ilk anayım". Nietzsche metafiziğinin ilk dönemini teşkil eden Ana-Bir, oluşun ve dolayısıyla var oluşun bitimsizliğini ve sürekliliğini, içinde taşıdığı temel - çelişki ve temel - acı ile sağlar. Bu da bir doymuşluğun, doymuşluğun ve aşırı yüklülüğün ifadesidir. Çünkü "tabiatta doymuşluk ve aşırı israf, hem de en anlamsızlığa kadar, egemendir". Bu da aynı zamanda bir kutup

luluktur. Ve bu kutupluluğu, nesneleri meydana getiren her nitelik kendi içinde taşır.

Nietzsche var olanı yadsırken, oluş-halinde - olanı, ontik varlığın yegâne tarzı olarak kabul eder. Oluş - halinde - olan, bize nitelikler olarak verilmiştir ve nesne diye bir şey yoktur. Çünkü nesnellik diye bir şey bize verilmemiştir.

Nietzsche nedensellik ve amaçlılığı da en radikal bir biçimde inkâr eder. Neden-etki ilişkisi, bir davranışta, oluşun dinamiğini gözden kaçıranların, yapan ve yapılan şey ayrımından, bu fiktion'da takılıp kalmalarından ve gramercilerin özne-nesne uydurmasından kaynaklanır. Doymuşluğun, yüklülüğün sonucu olan temel-çelişkinin ne arkasında bir neden var, ne de bu çelişkinin yenilmesi için önceden belirlenmiş bir amaç ve bir seçmenin söz konusu olduğu amaçlar topluluğu vardır.

Nietzsche'nin metafiziğinin bu ilk döneminde, oluş bize adeta bir müzik varlığı niteliğinde verilmiştir. Çünkü Ana-Bir'in özünde yatan temel - çelişkiye biz, ancak müzik ile ulaşabiliriz. Nietzsche'nin metafiziği estetik karakterdedir. Ve bu estetiği müzik gerçekleştirir. "Müzik, genel - milli olmayan - zaman dışı bir sanat olarak bizim için tüm sanatı ve sanat ürünü olan evreni temsil eder". Dünya, Nietzsche'nin her iki döneminde de bizim tarafımızdan bir yaratmadır. Bu dönemde ise henüz insanın müzik aktı ile yaratmış olduğu bir dünyadır. Bu nedenle de boyutları müzik varlığı niteliğinde olan: 1) İşitilebilir olan, 2) duyulabilir olan (fühlbar) ve 3) görünüşe çıkabilir olandır. Bu boyutlar içinde müzik, görünüşlerden önce gelen ve görünüşlerin ötesinde olan bir alanı, Ana-Bir alanını sembolize eder.

Nietzsche, 1870 yıllarında taşıdığı bu görüşlerini 1880 yıllarında temelden değiştirir. Oluşun dışında varlık diye bir şeyin olmadığı, nesnelliğin imkânsızlığı, evrenin organik varlığın bir yaratması olduğu görüşlerini hala korur. Fakat bu dönemde Ana-Bir kavramı ve ona bağlı olarak onun özündeki temel-çelişki ve kutupluluk görüşlerini terk eder. Artık bundan böyle evren, bir güç ve enerji kütesidir. Ana-Bir'in yerini arke olarak "güç" almıştır. Güç (Kraft) ten meydana gelmiş olan dünyada, savaştan başka bir şey yoktur. Bu savaş da güç arttırma savaşıdır. Balta girmemiş ormandaki ağaçlar mutluluk için değil, güç arttırma için savaşır, diyen Nietzsche, bu güç - arttırma savaşı içinde henüz bir eksiklik görür. Onun bir eke, bir tamamlayıcıya ihtiyacı vardır. "Ona bir iç dünyanın bahşedilmesi gerekir. Yani doymak bilmeyen bir güç gösterme isteği olarak; veyahut gücü uygulama, yerine getirme isteği olarak, yaratıcı bir iç-güdü olarak". Nietzsche, o "benim Güç-istemi adını verdiğim bir iç dünyadır", diyor.

Artık güç istemi, Nietzsche metafiziğinin en derin boyutudur. Nietzsche metafiziğinin hem bu dönemini hem de son dönem olması dolayısıyla Nietzsche metafiziğinin tamamını simgeleyen bir ilkedir. Güç-İstemi organik varlığın dolayısıyla da insan varlığının en son dayandığı temel olaydır. Kendisi de bir iç-güdüdür, ama bütün iç-güdülerin, istek ve duyuların varıp dayandığı ve kendisinden kaynaklandığı bir iç-güdü, metafizik bir ilkedir. Bütün organik ve inorganik varlığı yönlendirici durumdadır. Yaşamının kendisi de bu güç isteminden başka bir şey değildir. "Nerede hayat gördü isem, orada güç istemini buldum", diyen Nietzsche, güç-istemini belirleyip tasvir ederken o kadar heyecanlı konuşur ki, "bu evren güç-

istemidir - bundan başka bir şey değildir; ve bizzat siz de güç istemisinizdir - ve bundan başka bir şey değilsiniz”, der.

Bibliyografya

Biz, Nietzsche'nin eserlerini Giorgio Colli ve Mazzino Montinari tarafından hazırlanıp De Gruyter, Berlin'de yayınlanan "*Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe*"'yi kullandık. Bu baskı, Nietzsche'nin bütün yazı hayatının kronolojik olarak tamamını sekiz bölümde (Abteilung) toplamıştır. Her bölüm birden fazla ciltten meydana gelir. I. ve II. bölümler, mektupları, gençlik yazılarını ve verdiği derslerin notlarını ihtiva etmektedir. Biz bunları kullanmadık.

- III₁, *Die Geburt der Tragödie*
Unzeitgaemesse Betrachtungen I: David Strauss, der Bekenner
und der Schriftsteller,
Unzeitgaemesse Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachteil
der Historie für das Leben,
Unzeitgaemesse Betrachtungen III: Schopenhauer als Erzieher,
III₂, *Nachgelassene Schriften* 1870-1873.
III₃, *Nachgelassene Fragmente*, Herbst 1869 bis Herbst 1872,
III₄, *Nachgelassene Fragmente*, Sommer 1872 bis Ende 1874,
IV₁, *Unzeitgaemesse Betrachtungen* IV: Richard Wagner in Bayreuth,
Nachgelassene Fragmente, Anfang 1875 bis Frühling 1876,
IV₂, *Menschliches, Allzumenschliches* I,
Nachgelassene Fragmente, 1876 bis Winter 1877-1878,

- IV₃, *Menschliches, Allzumenschliches II*
Nachgelassene Fragmente 1878 bis November 1879,
- V₁, *Morgenröte*
Nachgelassene Fragmente: Anfang, 1880 bis Frühjahr 1881.
- V₂, *Idyllen aus Messina*
Die Fröhliche Wissenschaft
Nachgelassene Fragmente, Frühjahr 1881 bis Sommer 1882.
- VI₁, *Also Sprach Zarathustra.*
- VI₂, *Jenseits von Gut und Böse*
Zur Genealogie der Moral.
- VI₃, *Der Fall Wagner*
 Götzen - Dämmerung
Der Antichrist
Ecce Homo
 Dionysos - Dithyramben Nietzsche contra Wagner
- VII₁, *Nachgelassene Fragmente: Juli 1882 bis Winter 1883-1884.*
- VII₂, *Nachgelassene Fragmente: Frühjahr bis Herbst 1884.*
- VII₃, *Nachgelassene Fragmente: Herbst 1884 bis Herbst 1885.*
- VIII₁, *Nachgelassene Fragmente: Herbst 1885 bis Herbst 1887.*
- VIII₂, *Nachgelassene Fragmente : Herbst 1887 bis März 1888.*
- VIII₃, *Nachgelassene Fragmente: Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889.*

Dizin

- A**
Alman 11, 21, 28, 29, 33, 35, 39, 141
Altwicker 18, 19
Ana-Bir 135, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 149, 160, 161, 162, 163
Antikite 21
Aphorizm 21, 22, 23, 24, 45, 123
Apollon 27
Apollonca 27, 29, 136
Ateist düşünceler 17
Aziz Augustinus 41
- B**
Batı 14, 21, 103, 160
Batı metafiziği 14, 103
Ben 22, 23, 26, 29, 30, 33, 40, 49, 53, 55, 56, 67, 68, 72, 78, 83, 84, 85, 86, 95, 106, 115, 130, 134, 153, 154
- Berkeley, George 60
Bilgi 11
Bilim 113, 114, 116, 117, 160
Böyle Buyurdu Zerdüşt 5, 32, 40
Burckhard, Jacob 39
- C**
Cogito ergo sum 55
- D**
Dasein 24, 60, 123, 153, 155
Deleuze, Gilles 13
Derrida, Jacques 14
Descartes, Rene 55, 56
Dilthey, Wilhelm 13
Ding an sich 58, 94, 144
Dionysos 26, 27, 41, 72, 74, 166
Dionysosca 24, 27, 29, 97, 134, 136, 137

E

Ebedi Dönüş (Tenasüh) 32
Ecce Homo 24, 27, 41, 65, 166
 Esse est per-cipi 60
 Experimental felsefe 24

F

Felsefe 11, 12, 14, 18, 23, 24,
 25, 28, 35, 41, 43, 44, 45, 51,
 53, 55, 72, 92, 95, 100, 102,
 103, 104, 121, 128, 139, 143,
 159, 160, 161

Feuerbach, Ludwig A. 28

Fichte, Johann G. 28

Filoloji 34, 35, 39

Filozof 11, 22, 28, 30, 63

Fizyoloji 59, 61, 63

Foucault, Michel 14

G

Gadamer, Hans-Georg 13

Geist 26, 27, 67, 68, 133, 141

Goethe, Johann W.V. 18, 19,
 28

Germania 38

Guattari, Félix 13

Güç istemi 30, 47, 133, 145,
 160, 163

H

Hakikat 18, 107, 108, 109, 118,
 121, 122, 123, 124, 125, 126,
 127, 128, 129, 130, 131, 132,
 134

Hakiki 18, 50, 107, 108, 109,
 110, 111, 112, 113, 115, 116,

117, 118, 119, 120, 121, 122,
 132, 161

Hegel, G.W.F. 28, 141

Heidegger, Martin 13, 122

Heinrich von Koselitz 39

Herakleitos 23, 25, 28, 44, 47,
 71, 72, 74, 76, 77, 79, 80, 103,
 104, 106, 121, 138, 161

Hristiyan 14, 32, 34, 127, 141

Hristiyan/köle ahlâkı 14

Homer 26, 39

Horatius 25

Hız. İsa 14

İ

İdealist 25

*İnsani, Çok İnsani-özgür Düşü-
 nürler İçin Bir Kitap* 40

İroni 21, 23, 24

İslam 17, 32

İstem 26

İyi ve Kötünün Ötesi 41

K

Kant, Immanuel 58, 94, 144

Kelam 17

Krug, Gustav 38

Kutupluluk 74

Küyel, Mübahat 18

L

Leibzig 33, 35, 39

Ludwig, Karl 38

Lützen 33

M

Mantık 51

Mecazlar 23

Metafizik 13, 14, 18, 25, 26,
27, 43, 44, 53, 55, 57, 58, 65,
85, 96, 99, 100, 103, 105, 106,
112, 116, 130, 131, 132, 133,
135, 136, 138, 140, 141, 145,
149, 150, 153, 154, 157, 160,
161, 163

Mitos 133, 134, 136, 137

Moral'in Soy Kütüğü 41

Müzik 133, 134, 135, 136, 137,
138, 145, 162

N

Naumburg 33, 38, 41

Nedensellik 84, 88

Nietzsche, Friedrich 11, 12,
13, 14, 17, 18, 21, 22, 23, 24,
25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32,
33, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41,
43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51,
52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59,
60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67,
68, 69, 71, 72, 74, 75, 76, 77,
78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85,
86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93,
94, 95, 96, 98, 99, 100, 101,
102, 103, 105, 106, 107, 108,
109, 110, 111, 112, 113, 114,
115, 116, 117, 118, 119, 120,
121, 122, 123, 124, 125, 126,
127, 128, 129, 130, 131, 132,
133, 134, 135, 136, 138, 139,
140, 141, 142, 144, 145, 146,
147, 148, 149, 150, 151, 152,

153, 154, 155, 156, 157, 159,
160, 161, 162, 163, 165, 166

O-Ö

Oluş 13, 23, 44, 45, 46, 47, 48,
49, 54, 56, 57, 58, 68, 71, 72,
73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 87,
88, 92, 93, 95, 96, 97, 100,
101, 102, 104, 108, 109, 110,
111, 112, 113, 116, 117, 118,
119, 121, 125, 126, 127, 134,
135, 142, 147, 152, 154, 155,
161, 162

Ontoloji 27, 43, 44, 52, 53, 55,
58, 61, 65, 66, 95, 122, 135

Overbeck, Franz 39

Ödipus 22, 128, 137

Öner, Necati 18

P

Parmenides 44, 161

Pforta 33, 34, 37, 38

Pinder, Wilhelm 34

Platon 26, 29, 46, 80, 103, 105,
106, 107, 121, 159, 160

Platonizm 105, 160

Prometheus efsanesi 34

Psikoloji 25, 26, 37, 59, 63, 64,
82, 83, 84, 86, 89, 95, 103,
107, 108, 110, 111, 116, 117,
119, 128, 160

Putların Çöküşü 30

Putların Yıkılışı 41, 83

R

Roecken 33, 38

S-Ş

Schelling, Friedrich 28
 Schleiermacher, Friedrich 28
 Sellheim, R. 19
 Sokrates 13, 14, 26, 29, 44, 45,
 80, 100, 103, 106, 144, 160
 Sokratik düşünce 13, 14
 Sphinx 22, 128
 Stendhal 28
 Strauss, Johann 28, 165
 Şair 23
 Şen Bilim 40, 149

T

Tan Ağarıken 40, 129
 Tanrı 26, 31, 32, 38, 60, 72, 73,
 102, 139, 140, 141, 142, 149,
 159, 161
 Tanrı öldü 31
 Tasavvuf 17
 Teoloji 34, 38, 39
 Türkçe 18, 32

U-Ü

Ur-Eins 138, 144, 145, 160,
 161
 Übermensch (Üstün-İnsan)
 26, 30, 31, 32

V

Varlık 13, 17, 26, 27, 44, 45,
 46, 47, 48, 49, 51, 53, 54, 55,
 58, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67,
 68, 71, 76, 81, 85, 88, 94, 101,
 102, 105, 106, 109, 111, 114,

117, 118, 121, 122, 124, 127,
 128, 129, 131, 132, 138, 139,
 140, 142, 144, 145, 150, 151,
 152, 154, 155, 156, 157, 161,
 163

Var-olan 44, 45, 46, 47, 48, 49,
 50, 51, 58, 110, 113, 118, 130
 Varoluşçu felsefeler 13
 Voltaire 28

W

Wagner 28, 36, 39, 40, 41, 165,
 166
 Wagner Olayı 28, 41
 Werdendes 58
 Wille zur Macht 30, 60, 100,
 130, 132, 133, 145, 149, 160
 Wirkendes 58

Y

Yaşam felsefesi 13
 Yunan 26, 28, 29, 34, 60, 72,
 100, 103, 104, 106, 121, 128,
 134, 137, 144, 161
 Yunan efsanesi 26, 72, 128
 Yunanlıların Trajik Çağında Fel-
 sefe 44

Z

Zaman 92, 93, 95, 96, 146
 Zamana Aykırı Düşünceler 5,
 39, 40
 Zerdüş 30, 32, 40, 71, 104,
 150, 161
 Zeus 34

METAFİZİKÇİ OLARAK NIETZSCHE

Nietzsche, Sokrates-Platon temeline dayanan tüm eski kültürü inkâr ederken, yanlışlıkla onun metafizik düşmanı bir düşünür olduğu da yaygın bir kanaat haline gelmiştir. Oysa Nietzsche, tepeden tırnağa bir metafizikçidir. Nietzsche "Artisten-Metaphysik" dediği estetik karakterli, aşkın (transzendental) değil, deneme içi (immanent) yaratma aktına dayanan bir metafizik anlayışı getirmiştir. Bu estetik yaratmayı, Yunan efsanesinin iki Tanrısı sembolize eder: Dionysos ve Apollon. Dionysos, insandaki şehvetten gelen vecd, sevinç ve korku karışımı yaratma aktını simgeler ve Nietzsche buna "dionysosca olan (dionysisch)" der. Apollon ise ölçü ve dengeyi temsil eden sanat içgüdüsüdür ve Nietzsche buna da "apollonca olan (apollonisch)" der. Bu iki iç-güdü birbirinin karşıtıdır; ama Nietzsche metafiziği, bu iki karşıt içgüdünün birleşip çiftleşmesinin ürünü olarak görür.



X001G9P26T

Metafizikçi Olarak Nietzsche
Yeni



DÜN BUGÜN YARIN YAYINLARI
Ankara Caddesi, Ünal Han No: 21/4
Cağaloğlu, Eminönü - Fatih / İstanbul
Tel. - Faks: +90 212 526 98 06
www.dby.com.tr • dby@dby.com.tr

ISBN 978-625-7760-26-3



9 786257 760263