

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>

Nietzsche

Hayatı, Eserleri ve Felsefesi

Arthur Danto



Paradigma

Nietzsche

Hayatı, Eserleri ve Felsefesi

Türkçesi: Ahmet Cevizci

Nietzsche Batı metafizik düşünce geleneğinin sürekliliğinden hareketle, bir bütün olarak modernizmi Hristiyan ahlak anlayışının sekülerize olmuş şekli olarak görür. Modern devlet ve ideolojiler ise adeta, Hristiyan öte idealinin boş bıraktığı yere yerleşmiş ve modern insan için bir ideal fonksiyonu görmüşlerdir. Bu yüzden gerek modern devlet, gerekse Hristiyan sürü ahlakının sekülerize olmuş formu olan sosyalizm ve gerekse de yapay bir eşitlik ideali ile insanların güçleri arasındaki mesafeyi ortadan kaldırmaya yeltenen liberalizm, Nietzsche'nin yıkıcı eleştirilerine hedef olmuştur.

Batı metafizik düşünce geleneğinin epistemolojik temellerini yıkıcı eleştirilerine tabi tutan Nietzsche, aynı zamanda söz konusu epistemoloji üzerine temellendirilmiş olan modern kurumların da bir eleştirisini sunar. Şayet Batı metafizik geneleği hakikat iradesinin yönlendirmiş olduğu nihilistik bir felsefi gelenekse ve onun epistemolojik temelleri de bir kurgu, bir mistifikasyon sonucunda oluşturulmuş yapılardan ibaretse, bu temeller üzerine inşa edilen kurumlar da bu düşünsel ardalanın izlerini taşımaktadırlar. Bundan hareketle Nietzsche modern akademik kurumları ve akademisyenleri eleştiri oklarının hedefi haline getirir. Modern akademik kurumlar da tıpkı diğer modern kurumların yaptığı gibi insanı yaşamdan koparan, ona sürü vizyonunu empoze eden ve insanlar arasındaki farklılığı ortadan kaldıran bir karaktere sahiptirler. Bu yüzden Nietzsche'ye göre bilim, egemen cehalete inanmayı gerekli kılar. Her ne kadar bilim dünyanın bir açıklamasını verdiği iddiasında bulunsa da, Nietzsche açısından bakıldığında onun yapabileceği tek şey dünyaya yönelik bir yorum, bir düzenleme sunmaktır. Bu yüzden bilimler hiçbir zaman insana ait değerlerden ve yorumlamalardan bağımsız kalamazlar.



Paradigma

ISBN 975-7819-15-8



Paradigma'nın Vitrinindekiler

Hüsamettin Arslan, Epistemik Cemaat

I. Lakatos & A. Musgrave, Bilginin Gelişimi ve Bilginin
Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi

Jacques Ellul, Sözün Düşüşü

Hakkı Hünler, Estetik'in Kısa Tarihi

David West, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş

Martin Heidegger, Tekniğe İlişkin Soruşturma

Martin Heidegger, Bilim Üzerine İki Ders

Ahmet Cevizci, Paradigma Felsefe Sözlüğü

Wilhelm Dilthey, Hermeneutik ve Tin Bilimleri

S. Woolgar, Bilim: Bilim İdesi Üzerine Sosyolojik Bir Deneme

Susan Hekman, Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik

Edibe Sözen, Söylem

Anthony Giddens, Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi

Ahmet Cevizci, Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü

J. W. Murphy, Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri

Leo Strauss, Politika Felsefesi Nedir?

John Locke, Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler

N. Warburton, Felsefeye Giriş

Atakan Altınörs, Dil Felsefesi Sözlüğü

Veli Urhan, Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme

Bryan Magee, Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a
Batı Felsefesi

Alasdair MacIntyre, Etik'in Kısa Tarihi

Alasdair MacIntyre, Egzistansiyalizm

O. Pöggeler, B. Allemann, Heidegger Üzerine İki Yazı

J. -G. Rossi, Analitik Felsefe

Ahmet Cevizci(der), Metafizikçe Giriş

Christopher Falzon, Foucault ve Sosyal Diyalog

Ahmet Cevizci, Etiğe Giriş

Stephen Toulmin, Kozmopolis

Hüsamettin Arslan(der), Retorik, Hermeneutik ve Sosyal
Bilimler

Hüsamettin Arslan(der), Hermeneutik ve Hümaniter
Disiplinler

Arthur Danto, Nietzsche

Arthur Danto

Nietzsche

Hayatı, Eserleri ve Felsefesi

Türkçesi: Ahmet Cevizci

Paradigma

Arthur Danto

Nietzsche

Hayatı, Eserleri ve Felsefesi

Paradigma
İstanbul, Şubat 2002

Nietzsche
Arthur Danto

Türkçesi
Ahmet Cevizci

30. Paradigma Kitabı
Felsefe Dizisi 21. Kitap

Bu kitabın tüm yayım hakları
Paradigma Yayınları'na aittir.

Baskı
Engin Yayıncılık

Birinci Baskı:
İstanbul, Şubat 2002

PARADİGMA YAYINLARI
Cankurtaran mah. Seyit Hasan sok. 12/4
Sultanahmet / İSTANBUL
TEL (0 212 638 64 46)
Yayınevi İrtibat Tel: 0 532 403 21 49

İçindekiler

Birinci Bölüm

Nietzsche'nin Hayatı ve Eserleri / 1

Hayatı / 1

Eserleri / 3

Anahatlarıyla Nietzsche Felsefesi / 9

Nietzsche'nin Çağdaş Felsefeye Etkisi / 22

İkinci Bölüm

Nietzsche Felsefesine Giriş / 29

Perspektivizm / 32

Felsefî Psikoloji / 43

Ahlâk ve Din / 55

Üstinsan ve Ebedî Dönüş / 72

Dizin / 87

Çevirenin Sunuşu

Bu eseri, Paradigma Yayınları'nın *Analitik Felsefe ve Varoluşçuluk*'la başlattığı "Filozoflar ve Felsefî Ekoller" dizisinin üçüncü kitabı olarak Türkçeye çevirdim. Danto, tanınmış bir Nietzsche yorumcusu olmanın dışında, felsefenin başta tarih felsefesi ve epistemoloji olmak üzere çeşitli alanlarına önemli katkılarda bulunmuş olan bir Amerikan düşünürü. "Temel eylem" düşüncesini tanımlayan bir makaleyle adını felsefe çevrelerine duyuran bu Amerikalı düşünür, bununla birlikte esas estetik alanındaki fikir ve araştırmalarıyla ve de Nietzsche'ye dair analitik yorumuyla tanınıyor. Araştırmalarında "sanat dünyası" kavramını öne çıkaran Danto'ya göre, sanat eserleri bir sanat eseri olarak ancak, başka sanatçıların eserleri yanında sanat eleştirmenlerinin çok çeşitli pratiklerini ihtiva eden sanat dünyasını meydana getiren bir bağlam içine yerleştirdikleri takdirde, kabul görüp anlaşılabilir. Sanatın bir "teori atmosferi" tarafından kuşatıldığını ve eserle yorumun birbirinden hiçbir şekilde ayrılamayacağını savunurken üzerindeki Nietzsche etkisi açığa vuran Danto'nun bu kitapta Türkçe'ye tercüme edilmiş olan çalışması, onun *Nietzsche as Philosopher* (New York: Columbia University Press, 1965) adlı ünlü kitabının bir özeti ya da taslağıdır.

Bununla birlikte, elinizdeki kitabın tamamı Danto tarafından yazılmadı. Nietzsche'nin hayatı ve eserleriyle ilgili kısmı, bir süreden beri Nietzsche'nin postmodern felsefe üzerindeki etkilerini araştıran değerli öğrencim Kasım Küçükalp'ten yazmasını rica ettim. O da, Danto'nun çalışmasını fevkalade iyi tamamlayan hoş bir yazı ve bir Nietzsche bibliyografyası hazırladı. Birinci bölüm, tamamen onun katkısından meydana gelmektedir.

Ahmet Cevizci
Bursa, Şubat 2002

Nietzsche'nin Hayatı ve Eserleri*

Hayatı

Nietzsche, 13 Ekim 1844'de küçük bir Alman kasabası olan Röcken'de doğdu. Lutherci Protestan bir aileye mensup olan Nietzsche'nin babası Karl Ludwig Nietzsche, annesi ise Franziska Nietzsche idi. Babasını ve erkek kardeşini küçük yaşta (1848-9) kaybetmesi üzerine, annesi ve kız kardeşi ile Naumburg'a gitti ve burada 1858'e kadar annesi, kız kardeşi, büyükannesi ve iki teyzesi ile birlikte yaşadı. İlk öğrenimini burada tamamlayan Nietzsche'nin çocukluğundan itibaren müzikten hoşlanan bir ruha sahip olduğu söylenir. 1858'den itibaren altı yıl Pforta Kolejinde parasız yatılı olarak okuyan filozof, o zamanlar en çok İncil okumaktan hoşlanıyordu.

1864'te papaz olmaya karar veren Nietzsche, aynı yıl Bonn üniversitesinde klâsik filoloji okumaya, 1865-66 yıllarında ise Leipzig üniversitesinde çalışmaya başlar. Nietzsche'nin dine olan inancında işte bu dönemlerde bir körelme söz konusu olmuştur. Schopenhauer'u onun *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* adlı eseri vasıtasıyla tanınması da, yine bu dönemlere rastlar. 1867'den 1868'e kadar bir yıl Prusya ordusunda askerlik yapan Nietzsche,

* Kasım Küçükalp tarafından kaleme alınmıştır.

2 Nietzsche

yine aynı dönemde eski ozanlardan, görev yapan Nietzsche, hem miyop olduğu ve hem de bir seferinde attan düşüp yaralandığı için askerlikten çıkarılmış, işte bu sıralarda ahlâkçı olduğu kadar aristokrat bir düşünceye sahip olan Yunan ozanı Tegnîs'i incelemiştir. O daha 15 yaşındayken Hölderlin'i okumuş, yine genç yaşlarında Eşil, Sophokles ve Platon'u okumuştur.

Nietzsche, 1868-69 yıllarında ilk kez Richard Wagner ve Liszt'in kızı Cosima ile tanışır. Aynı yıl İsviçre'deki Basel üniversitesine klasik filoloji bölümünün boşalması nedeniyle, hocası Ritchl'in de tavsiyesiyle doktora bile gerek duyulmaksızın, aynı üniversitede filoloji profesörü olarak göreve başlar. Aslında amacı bir arkadaşı ile kimya çalışmak olan Nietzsche'nin niyetinde filoloji üzerine çalışmak yoktur. Fakat hocasının ısrarı üzerine görevi kabul eder. İsviçre vatandaşlığına geçerek 1869'daki Fransız-Alman savaşında Prusya askerlerine hastabakıcılık yapmak için savaşa katılır. Dizanteri ve difteriye yakalanan Nietzsche bir yıl sonra, askerlikten bir kez daha ayrılmak ve savaştan dönmek zorunda kalır. Sağlık durumundaki bu bozukluk Nietzsche'nin iklim değişikliklerine paralel olarak seyahat yapmasına sebep olmuştur. Hatta bazı Nietzsche yorumcuları, özellikle de psikoloji ile ilgili olanlar, Nietzsche'nin sağlık durumunun kötü olması ve onun her zaman güce ihtiyaç duymasıyla felsefesi arasında çok yakın bir ilişki bulunduğu kanaatindedirler. Özellikle güç istemi doktrini bu çeşit psikolojik tahlillere tâbi tutulmaktadır. 1879'da hastalığı artan Nietzsche kürsüsünü terk etmek zorunda kalır. Malûlen emekli edilen filozof bundan sonraki yaşantısını oldukça sıkıntılı bir şekilde ve çoğunlukla da seyahat ederek geçirmiştir. 1889'da delirmiş, ve nihayet 1900'de Weimar'da annesi ve kız kardeşinin yanında ölmüştür.

Eserleri

Nietzsche çağı itibariyle 19. yüzyılın sonlarında yaşamış olsa da, etkileri itibariyle çağdaş bir filozof olarak düşünülebilir. O, yirmibeş yıllık bilinçli yaşamında arkasında düşüncenin kendinden sonraki seyrini derinden etkileyen birçok eser bırakmıştır. Onun eserleri de tıpkı yaşamı gibi oldukça karmaşık ve çetrefillidir. İlgi alanlarının çeşitliliği, şiir ve aforizmalarla konuşması, sistem karşıtı bir felsefe anlayışına sahip olması, oldukça sıkıntılı ve hastalık içinde bir yaşam sürmesi, vb. hususlar, eserlerine de yansımış ve yorumcuları birbirinden oldukça farklı düşüncelere sevk etmiştir. Bu yüzden olsa gerek, birçok Nietzsche yorumcusu, Nietzsche'nin felsefesini, onun eserleri ile yaşamı arasındaki ilişkiye dikkat çekmek suretiyle, anlama cihetine gitmiştir. Bu noktadan hareketle, yorumcular Nietzsche'nin felsefesini ve eserlerini, onun hayatının belli periyotları ile ilişkilendirip, üç döneme ayırarak ele alırlar.

Birinci dönem, Nietzsche'nin ilk yazılarını da kapsayan ve onun Schopenhauer ve Wagner'in etkisinde kaldığı dönemdir. Bu dönemi *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* [Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu] adlı eseri temsil eder. Söz konusu dönemde kültür problemlerine özel bir ilgi duyan ve biliminin dar sınırlarını aşamayan filolojiyle yetinmeyip, onu kültür problemlerini anlamada metodik bir zemin, bir vasıta olarak kullanan Nietzsche, Schopenhauer'un pesimist irâde felsefesiyle Wagner'in müziği arasında bir ilişki kurma çabasıdır. Schopenhauer'un felsefesine göre, evrenin temelinde kör bir irâde hüküm sürmektedir. Evren ise insanın tasarımıyla ibarettir. İnsan da, evrende yaşayan bir varlık olduğu için, bu kör irâdenin etki alanı altındadır. Bir tasarımdan ibaret olan evrende, insanın bu kör irâdenin etkisinden kurtulmasının yegâne yolu ise, ya dünyadan el etek çekmek suretiyle Budizm'in Nirvana'sına ulaşmak, ya da güzellik ve sanat yoluyla irâdenin üzerimizdeki etkisini hiçe indirmektir. Schopenhauer'in etkisi altındaki Nietzsche, söz konusu kör irâdeden kurtulmanın yolunu, işte tam da bu noktada Wagner'in müziğinde bulur. Zira müzik, maddeden en uzak sanat

olması nedeniyle, söz konusu kör irâdeyi ve onun insan yaşamı üzerindeki etkisini hiçe indirme doğrultusundaki en önemli araçtır. Nietzsche bu projesini, 1872 yılında yazdığı *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* adlı eseriyle gerçekleştirmeye koyulur. Bu eserde Nietzsche, Sokrates öncesi Grekler'in yaşamın olanca acımasızlığına karşı onunla başa çıkma doğrultusunda ortaya koymuş oldukları tragedyalara dikkat çeker. Tragedyalar Nietzsche'ye göre; oluşun dayanılmaz ağırlığı altındaki Grekler'in, sanat vasıtasıyla hayatı çekilir hâle getirdikleri eserlerdi. Sürekli bir akış içindeki oluş dünyasının ilkesi olan Dionysos ile onu biçimlendirmek suretiyle, insan yaşamı için çekilir hale getiren bireysellik ilkesinin üstün aklı olan Apollon'un birlikteliğinden doğmaktadır tragedyalar. Nietzsche, Sokrates'e kadarki Grek düşüncesinin, bu çeşit harika sanat eserleriyle üstün bir düşünce olarak devam ettiğini, fakat Sokrates'ten sonra akılcılık yoluyla yaşamı ve oluşu karşısına alan bir kisveye büründüğünü söyler. Nietzsche'nin bu döneme ait diğer eserleri; ilk eseri olan *Die Philosophie im tragischen zeitalter der Griechen* [Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe] ve *Unzeitgemäesse Betrachtungen* [Çağa Uymayan Düşünceler] adlı eserinin alt başlıkları şeklinde kaleme alınan şu çalışmalardır:

David Strauss, der Bekenner und Schriftsteller [David Strauss, Dindar ve Yazar, (1873)]

Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben [Yaşam İçin Tarihin Yararları ve Zararları, (1873)]

Schopenhauer als Erzieher [Eğitimci Olarak Schopenhauer, (1874)]

Richard Wagner in Bayreuth [Richard Wagner Beyrut'ta (1876)]¹

Nietzsche'nin filozof kariyerinin ikinci dönemi, 1876-1882 yılları arasındaki döneme tekabül eder. Nietzsche'nin bu döneme geçiyle Wagner ile arasının açılması arasında yakın bir ilişki vardır. Wagner'in aşırı milliyetçi ve antisemitik tutumları ile

¹ Son dört kitabı Nietzsche *Unzeitgemäesse Betrachtungen* (Çağa Uymayan Düşünceler) adlı eserinin alt bölümleri olarak düşünmüştür.

Nietzsche'nin din ve ulus kaynaklı geleneksel değerlere karşı olan tavrı arasındaki gerilim, nihayet Wagner'in 1878'de yazdığı *Parsifal Operası* ile son noktasına ulaşır ve Nietzsche ile Wagner'in dostlukları sona erer. Nietzsche'nin söz konusu operayı Hristiyan değerlerine bir geri dönüş olarak yorumlaması ve içinde Hristiyan mistisizminin izlerini bulması, Wagner ile olan yakınlığının sona ermesindeki en önemli etkidir.

Nietzsche'nin ikinci dönemini ise, onun 1878'de kaleme aldığı ve üç bölüm hâlinde yayınlanan *Menschliches, Allzumenschliches* [İnsanca Pek İnsanca] adlı eseri temsil eder. Bu dönemde Nietzsche'nin ilk dönemindeki Sokrates karşıtı tavrı adeta tersine dönmüş, Sokrates artık yüceltmeye başlanmıştır. Bu dönem, Nietzsche'nin bilimi şiire yeğlediği, kabul edilmiş tüm inançları sorguladığı ve adeta Fransız Aydınlanmasının akılcı bir filozofu rolüne girdiği dönemdir. Bu dönemde Nietzsche'nin felsefesi pozitivist bir karaktere bürünmüştür. O ciddi bir metafizik eleştirisine girişir ve insan bilgisinin ve deneyiminin metafiziği gerekli kılan özelliklerinin, materyalist bir perspektifle açıklanabileceği doğrultusunda fikirler ortaya koyar. Copleston'un da işaret ettiği üzere örneğin, Nietzsche bu dönemde iyi ve kötü ayırımını topluma yararlılık-zararlılık ölçütü ile temellendirir. Yine bu dönemde Nietzsche, Greklerdeki “arkhe” anlayışına benzer bir şekilde *arkhesi* “ana-bir” olan, panteistik bir felsefi düşünce geliştirir. Nietzsche'nin bu döneme ait diğer eserleri ise şunlardır:

Vermische Meinungen und Sprüche [Karışık Kanılar ve Maksimler, (1879)]²

Der Wanderer und sein Schatten [Gezgin İle Gölgesi, (1880)]³

Die Morgenröte [Tan Kızılığı, (1881)].

Nietzsche yine bu dönemde, Sils-Maria'dayken *Ebedî Dönüş* öğretisini geliştirmiştir. Buna göre, evrende herşeyin bir ebedî döngüsü söz konusudur. Eğer evren hem ileriye hem de geriye

² Bu eseri Nietzsche *İnsanca pek İnsanca*'nın sonuna ekler.

³ Bu eser de *İnsanca Pek İnsanca*'nın ikinci ve son bölümü olarak yazılmıştır.

doğru sonsuzsa ve evreni oluşturan unsurlar da sınırlı ise, evrende oluşa gelen olaylar, bu sonsuz zaman içerisinde, tıpkı geçmişte defalarca tekrarlandığı gibi ileride de tekrar edecektir. Nietzsche, adeta bir içe doğma ile elde ettiği bu düşüncelerini, daha sonra Pers bilgisi Zerdüşt'ün diliyle aktaracaktır. Nietzsche'nin üçüncü dönemine bir geçiş niteliği olan bu sürecin diğer bir kitabı da, 1882'de yazdığı ve beşinci bölümünü ise ancak 1882'de ekleyebildiği, *Die Fröhliche Wissenschaft* [Şen Bilim] adlı eseridir. Bu kitapla Nietzsche Tanrı'nın ölüm haberini vererek özgür ruh-lara yeni ufuklar açmayı dener. Bu, aynı zamanda 2500 yıllık Batı metafizik geleneğinin sebep olduğu nihilizmin de ilânıdır. Burada, sadece Hristiyanlığın Tanrı'sının değil, merkezî fikir kâbi-linden her türlü fikrin ve insanın merkezîliğinin de sonunun geldiği ilânı yapılmaktadır.

Nietzsche'nin üçüncü ve son dönemi, şu hâlde daha önce Sils-Maria'da içine doğup Zerdüşt'ün diliyle aktarmayı tasarladığı projesi olan *Also Sprach Zarathustra* [Böyle Buyurdu Zerdüşt] adlı eseriyle başlar. Bu eserin ilk iki kısmı 1883'te, üçüncüsü 1884'te, dördüncü ve son bölümü ise 1885'te yazılmıştır. Bu kitabın ana teması “Üstün İnsan” ve “değerlerin yeniden değerlendirilmesi”dir. Bu dönem aynı zamanda, Nietzsche'nin düşüncelerinin kemâle erdiğinin bir göstergesidir. Nietzsche bu dönemde üstün insan kavramını nihilizmi aşma projesinin önemli bir kavramı olarak sunmaktadır. Söz konusu insan, nihilizme sebep olmuş olan Batı metafizik geleneğinin ve bu geleneğin Platoncu bir formu olan Hristiyanlığın değerlerini yeniden değerleyecek ve oluş felsefesini hayata geçirmek suretiyle nihilizmin ötesine geçecek olan insandır. Nietzsche üstün insanın ahlâkî bakımdan konumlandırılmasını da, 1886'da yayınlanan *Jenseits Von Gut und Böse* [İyinin ve Kötünün Ötesinde] adlı eseriyle yapmayı dener. Buna göre üstün insanın ahlâk anlayışı, geleneksel iyi-kötü ayırımına dayanan moral temelli anlayışın ötesinde temellendirilecektir. Nietzsche yine bu dönemde, nihilizmi anlama doğrultusundaki herhangi bir çabanın, yalnızca onun semptomlarından hareket etmesinin bu anlama çabasını eksik kılacağı fikrinden hare-

ketle, kendinden sonraki felsefeye de bir yöntem olarak büyük bir etkiye sahip olacak olan, “jeneoloji” metodunu geliştirir ve bu yöntemi ahlâkın kökenlerinin bir şeceresini çıkarmakta kullanır. Bu doğrultuda olmak üzere 1887’de, Nietzsche *Zur Genealogie der Moral* [Ahlâkın Soykütüğü] adlı eseri kaleme alır. Nietzsche nihilizmin kökenlerine yönelik jeneolojik araştırması sonucunda, onun kökenlerinin, Batı metafizik geleneğinin dualist karakterinde ve geleneksel moral temelli ahlâk anlayışında bulunduğu sonucuna varır. Yine aynı eserde, Nietzsche, efendi ve köle ahlâkı olmak üzere iki çeşit ahlâk anlayışının ve değerlendirme tarzının varlığına dikkat çeker. Buna göre nihilizmin kaynağında, tepkisel güçlerle donanımlı olan kölelerin (köle ahlâkı), aktif güç sahibi efendilere (efendi ahlâkı) galebe çalıp, efendice değerlendirme tarzını bertaraf etmeleri bulunmaktadır. Sürüce değerlemeler oluşu, yaşamı, içgüdüleri karşılına alıp, kurtuluşu da bir öte fikrinde aramalarından dolayı nihayetinde insanlığı, anlamın ve değerın kaybolduğu nihilizme taşımıştır. Nietzsche’nin bu eseriyle yapmak istediği şey ise tarihi seyir içerisinde çeşitli formlara bürünen nihilistik yaklaşımların (Platonculuk, Hristiyanlık, Schopenhauer’un irâde felsefesi vb.) bir serimini yapmak ve bu suretle de üstün insanın değerleri yeni baştan değerleyip, nihilizmin ötesine geçmesini sağlamaktır. Nietzsche, projesini tamamlamak amacıyla 1884’ten beri kaleme aldığı ve ismini de *Der Wille zur Macht-Versuch einer Ummertung Aller Werte* [Güç İstemi-Tüm Değerlerin Tersyüz Edilişi Üstüne] koymayı plânladığı eserini tamamlayamadan 1889’da çıldırmıştır. Bu dönemde o, ancak küçük çapta birkaç eser kaleme alabilmiştir. Bunlar:

Der Fall Wagner [Wagner Olayı, (1888)], *Der Antichrist* [İsa’ya Karşı, (1888)], *Nietzsche Contra Wagner* [Nietzsche Wagner’e Karşı] eserleridir. *Ecce Homo* ise 1888’de bitmiş olmasına karşın, ancak Nietzsche’nin ölümünden sonra, 1908’de yayınlanmıştır.⁴

⁴ Nietzsche’nin Türkçeye tercüme edilmiş olan eserleri şunlardır: *Tragedya’nın Doğuşu* (çev: İsmet Zeki Eyüboğlu), Say Yayınları, İstanbul, 1997; *Ecce Homo* (çev: Can Alkor), Say Yayınları, İstanbul, 1997; *Böyle Buyurdu*

Nietzsche'nin projesinin en önemli kısımlarından biri olan ve bir türlü tamamlamaya fırsat bulamadığı eserine ait notlar, kız-kardeşi Elisabeth Förster tarafından toplanıp, Nietzsche'nin ölümünden sonra, 1904'te *Güç İstemi* adıyla yayınlanmıştır. Birçok Nietzsche yorumcusuna göre, *Güç İstemi* tahrifata uğramış şaibeli bir eserdir. Bu eser bilinçli olarak II. Dünya savaşının sonuna kadar Nazizm propagandasında kullanılmıştır. Buna karşın birçok Nietzsche yorumcusu Nietzsche'nin felsefesinin Nazizm ile ilişkisinden çok, Nazilerin Nietzsche'nin eserlerini istismar ettiklerinin altını çizer. Gerçekten de çalışmalarının bütünü göz önüne alındığında Nietzsche'nin Güç İstemi kavramlaştırması, hiçbir şekilde Nazilerin kullandıkları anlamda bir güç tasavvuruna indirgenemez.⁵

Zerdüşt (çev: A. Turan Oflazoğlu), Asa Kitabevi, Bursa, 2000; *Tan Kızılığ* (çev: Hüseyin Salihoglu-Ümit Özdağ), İmge Kitabevi, Ankara, 1997; *Nietzsche Wagner'e Karşı- Wagner Olayı* (çev: M. Osman Toklu), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1994; *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (çev: Ahmet İnam), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1997; *Gezgin İle Gölgesi* (çev: ismet Zeki Eyüboğlu), Birey Yayınevi, 1998; *Gelecekteki Felsefe* (çev: Emel Tan), Yönelim, Ankara, 1997; *Ecco Homo* (çev: Emel Tan), Seren Yayınları, Ankara, 1993; *Dionysos Dithrambosları* (çev: Oruç Aruoba), Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 1993; *Deccal* (çev. Hüseyin Kahraman), Yönelim, Ankara, 1992; *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* (çev. Ahmet İnam), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1998; *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* (çev. Aydın Öz), Düşünen Adam Yayınları, İstanbul, 1996; *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* (çev. Nusret Hızır), Kabalıcı, İstanbul, 1992; *Putların Alacakaranlığı* (çev. Hüseyin Kaytan), Akyüz Yayınları, İstanbul, 1991; *Tarih Üzerine* (çev. Nejat Bozkurt), Say Yayınları, Mart 2000.

⁵ Nietzsche'nin Türkçeye tercüme edilmeyi bekleyen eserleri ise, İngilizce adlarıyla, şöyle sıralanabilir: *The Gay Science* (translated by Walter Kaufmann), Random House Inc., New York, 1974; *Human, All too Human* (Translated By: Marion Feber, Stephen Lehmann), University of Nebraska Press, London, 1976; *Philosophy and Truth* (Edited and Translated by: Daniel Breazeale), America, 1979; *The Will to Power* (translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale), Random House, New York, 1967.

Anahatlarıyla Nietzsche Felsefesi

Nietzsche'nin felsefe tarihi içerisindeki konumunu belirlemeye yönelik bir çaba, öyle sanılır ki, iki hususu dikkate almak zorundadır: Bunlardan birincisi, felsefe tarihinin bölümlenmesinde veya dönemleştirilmesinde kullanacağımız ölçütlerin neler olduğu hususu, ikincisi ise felsefe derken tam olarak neyi kastettiğimizi izah edebilecek olan felsefe telakkimizdir.

Örneğin, felsefe kavrayışları Antik Yunan merkezli, Neo-Platoncu ya da Neo-Aristocu olarak nitelenen felsefecilere göre, Nietzsche'nin düşünceleri, modern felsefe düşüncesi ile sürekli ilişki içinde. ⁶ Felsefe tarihini klâsik ve modern şeklinde

⁶ Batıda Nietzsche üzerine yazılmış, farklı Nietzsche yorumlarına temel teşkin eden en önemli çalışmalar alfabetik olarak şöyle sıralanabilir: David B. Allison(ed.), *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1985.; David Allison, *Reading the New Nietzsche*, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishing, 2000; Steven E. Aschheim, *The Nietzsche Legacy in Germany, 1890-1990*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1992; Babette E. Babich, *Nietzsche's Philosophy of Science*, Albany: State University of New York Press, 1994; Georges Bataille, *On Nietzsche*, trans. Bruce Boone, London: Athlone Press, 1992; Ernst Behler, *Confrontation, (Derrida / Heidegger / Nietzsche)*, (translated by Steven Taubeneck), Stanford University Press, California, 1991; Debra B. Bergoffen; "Perspektivism Without Nihilism", *Nietzsche as Postmodernist*, (Ed. Clayton Koelb), The State University of New York Press, 1990; Peter. Berkwitz, *Nietzsche: The Ethics Of Immoralist*, Harvard University press, London, England, 1995; Harold Bloom (ed.), *Modern Critical Views: Friedrich Nietzsche*, New York, New Haven, Philadelphia: Chelsea House Publishers, 1987; Daniel Breazeale, *Philosophy and Truth*, America, 1979.; F. F. Centore, *Being and Becoming*, Greenwood Press, New York, 1991; Maudemarie Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990; F. Copleston, *Friedrich Nietzsche: Philosopher of Culture*, London, 1942; Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher: An Original Study*, New York: Columbia University Press, 1965; Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy* (Translated by Hugh Tomlinson), The Athlone Press, New York, 1989; J. Warner Dannhauser, "Friedrich Nietzsche", *The History of Political Philosophy*, (ed. Leo Strauss and Joseph Cropsey), The University of Chicago Press, London, 1987; Jacques Derrida, *Spurs: Nietzsche's Styles*. (trans. Barbara Harlow.), Chicago: University of Chicago Press, 1979; Sander L. Gilman, (ed.), *Conversations with Nietzsche: A Life in the Words of his Contemporaries*,.

New York: Oxford University Press, Inc., 1987; Randall Havas, "Who is Heidegger's Nietzsche? (On The Very Idea of The Present Age)", *Heidegger: A Critical Reader*, (ed. Hubert Dreyfus and Harrison Hall), Basel Blackwell Ltd., Cambridge, 1995; Randall Havas, *Nietzsche's Genealogy (Nihilism and The Will To Knowledge)*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1995; Ronald Hayman, *Nietzsche, a Critical Life*, New York: Oxford University Press, 1980; M. Heidegger, "The Word of Nietzsche: God is Dead", *The Question Concerning Technology and Other Essays* (translated by William Lovitt), New York, 1997; M. Heidegger, *Nietzsche III-IV, "The Will To Power as Knowledge And as Metaphysics; Nihilism"* (Translated By: Frank A. Cappuzzi, Joan Strambaugh and David Farrel Krell), Harper and Row Publishers Inc, San Francisco 1991; M. Heidegger, *Nietzsche I-II, "The Will to Power as Art; The Eternal Recurrence of The same"* (Translated by David Farrell Krell), Harper and Row Publishers Inc, San Francisco 1991; Eric Heller; *The Importance of Nietzsche*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988; Kathleen Marie Higgins, *Nietzsche's 'Zarathustra'*, Philadelphia: Temple University Press, 1987; R. J. Hollingdale, *Nietzsche*, London and New York: Routledge and Kegan Paul, 1973; Lester H. Hunt, *Nietzsche and the Origin of Virtue*, London: Routledge, 1991; Luce Irigaray, *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*, (trans. Gillian C. Gill) New York: Columbia University Press, 1991; Karl Jaspers, *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity* (trans. Charles F. Wallraff and Frederick J. Schmitz), South Bend, Indiana: Regentry/Gateway, Inc., 1979; W. T. Jones, *A History of Western Philosophy, IV (Kant and the Nineteenth Century)*, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., New York 1975; Carl G. Jung, *Nietzsche's 'Zarathustra'* (ed. James L. Jarrett) Princeton: Princeton University Press, 1988; Walter Kaufmann, *The Portable Nietzsche*, Penguin Books, America, 1976; Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton: Princeton University Press, 1950; Pierre Klossowski, *Nietzsche and the Vicious Circle*, London: Athlone, 1993; Clayton Koelb (ed.), *Nietzsche as Postmodernist: Essays Pro and Contra*, Albany: State University of New York Press, 1990; Sarah Kofman, *Nietzsche and Metaphor* (ed. and trans., Duncan Large), London: Athlone Press; Stanford, CA: Stanford University Press, 1993; David Farrell Krell, *Postponements: Women, Sensuality, and Death in Nietzsche*, Bloomington: Indiana University Press, 1986; David Farrell Krell - David Wood (eds.), *Exceedingly Nietzsche*, Routledge, London and New York, 1988; Laurence Lambert, *Nietzsche's Teaching: An Interpretation of 'Thus Spoke Zarathustra'*, New Haven: Yale University Press, 1987; Laurence Lambert, *Leo Strauss And Nietzsche*, The University Of Chicago Press, Chicago And London, 1996; Karl Löwith, *Nietzsche's Philosophy of 'the Eternal Recurrence of the Same'*, [1956], (translated by J. Harvey Lomax, foreword by Bernd Magnus) Berkeley: University of California Press, 1997; Ben Macintyre, *Forgotten Fatherland: The Search for Elisabeth Nietzsche*, London: Macmillan, 1992; Bernd Magnus - Kathleen M. Higgins

(eds.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996; Bernd Magnus - Stanley Stewart - Jean-Pierre Mileur, *Nietzsche's Case: Philosophy as Literature*, New York and London: Routledge, 1993; Bernd Magnus, *Nietzsche's Existential Imperative*, Bloomington: Indiana University Press, 1978; Siegfried Mandel, *Nietzsche & the Jews*, New York: Prometheus Books, 1998; Glen T. Martin, *From Nietzsche to Wittgenstein: The Problem of Truth and Nihilism in The Modern World*, Peter Lang Publishing Inc., New York, 1989; Jeffery Minson, *Genealogies Of Morals*, Mamillan Press, London, 1998; Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985; Kelly Oliver, *Womanizing Nietzsche: Philosophy's Relation to the 'Feminine'*, New York and London: Routledge, 1995; Graham Parkes, *Composing the Soul: Reaches of Nietzsche's Psychology*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1994; Graham Parkes (ed.), *Nietzsche and Asian Thought*, Chicago: The University of Chicago Press, 1991; Keith Ansell. Pearson, *Nietzsche Contra Rousseau, "A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought"*, Cambridge University Press, New York, 1995; Carl Pletch, *Young Nietzsche: Becoming a Genius*, New York: Free Press, 1991; Rosen, *The Mask of Enlightenment: Nietzsche's Zarathustra*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995; Lou Salomé, *Nietzsche*, (trans. Siegfried Mandel.), Redding Ridge, Connecticut: Black Swan Books, Ltd., 1988; Richard Schacht, *Nietzsche*, London: Routledge and Kegan Paul, 1983; Alan D. Schrift, *Nietzsche and the Question of Interpretation: Between Hermeneutics and Deconstruction*, New York: Routledge, 1990; Ofelia Schutte, *Beyond Nihilism (Nietzsche without Masks)*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1984; Peter R. Sedgwick (ed.) *Nietzsche: A Critical Reader*, Oxford, UK and Cambridge, USA: Blackwell, 1995; Gary Shapiro, *Nietzschean Narratives*, Bloomington: Indiana University Press, 1989; Georg Simmel, *Schopenhauer and Nietzsche*, (trans. Helmut Loiskandle, Deena Weinstein, and Michael Weinstein.) Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1991; Gregory Bruce. Smith, *Nietzsche-Heidegger And Transition To Postmodernity*, The University of Chicago Press, Chicago And London, 1996; Robert C. Solomon - Kathleen M. Higgins (eds.), *Reading Nietzsche*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1988; Robert Solomon (ed.), *Nietzsche: A Collection of Critical Essays*, Garden City, New York: Anchor Books, 1973; Joan Stambaugh, *The Problem of Time in Nietzsche*, (trans. John F. Humphrey) Philadelphia: Bucknell University Press, 1987; Michael Tanner, *Nietzsche*, Oxford University Press, London, 1995; Gianni Vattimo, *The Adventure of Difference :Philosophy after Nietzsche and Heidegger*, (Translated By: Cyprian Blamires with the assistance of Thomas Harrison), The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993; Alan White, *Within Nietzsche's Labyrinth*, New York and London: Routledge, 1990; John T. Wilcox, *Truth and Value in Nietzsche*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1974;

ikili bir ayırımla ele alan söz konusu felsefeciler (Leo Strauss, Alasdair MacIntyre vb.), Nietzsche'nin felsefî düşüncelerini geleneği, topluluk nosyonunu, erdem ahlâkını terk eden, birey merkezli modern felsefî düşüncenin radikalleşmiş bir versiyonu olarak sunarlar. Onlara göre en radikal biçimiyle Modern felsefe, herhangi bir ebediyet nosyonunu imkânsız kılacak olan radikal bir tarihselcilikle sonuçlanmak suretiyle, felsefenin de varlık koşullarını ortadan kaldırmıştır.(Leo Strauss)⁷

Öte yandan, falsefeyi sistematik ve rasyonel bir düşünme etkinliği olarak tanımlayan felsefeciler için Nietzsche'nin felsefesi, tehlikeli bir irrasyonalizme kapı aralamaktadır. Bu felsefeciler için Nietzsche, gerek şiirsel üslûbu açısından, gerekse eserlerinin bütünü göz önüne alındığında sistematik olmayan metin yapılarıyla ve nihayetinde şiddetli akıl eleştirileri ve erotizme yönelik vurgularıyla tipik bir filozof olmaktan uzaktır. Bu yönüyle bakıldığında Nietzsche, hem falsefeyi akıl temelli bir faaliyet olarak değerlendiren rasyonalist falsefe geleneğinin, hem de insan zihnini boş bir levha olarak gören ve bilgimizin bütün kaynağını gözlemlenebilir bir dış dünyaya bağlayan empirist (pozitivist) düşünce geleneğinin dışında konumlandırılır. Nietzsche'yi kendi düşünce geleneklerinin dışında gören bu iki modern felsefî ekol, Nietzsche'nin hiçbir şekilde kabul etmediği özne-nesne düalizmini temel almaları bakımından bir benzerliğe sahiptirler. Rasyonalizmde bu düalizm akıl-dış dünya, pozitivizmde ise olgu-değer ayırımı şeklinde ifadesini bulmaktadır. Gerek bu iki falsefe geleneği, gerekse de bu iki düşünce geleneğinin bir sentezi niteliğindeki Kantçı falsefe, temelde insanın erotik niteliklerinin düşünme faaliyetinin dışında bırakabileceğini iddia ettiği için, Nietzsche'nin felsefî düşünceleriyle aralarında ciddi bir mesafe bırakırlar.

Oysa Nietzsche'nin herhangi bir düalizme açık kapı bırakmaksızın, yaşamın bütünü, insanın aklî ve duygusal bütünlü-

Julian Young, *Nietzsche's Philosophy of Art*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

⁷ Strauss Nietzsche'yi radikal tarihselciliğin en önemli temsilcisi olarak niteler.

günü onaylaması, kimi felsefeciler için onun olumlu ve önemli bir niteliği olarak görülmüş, Nietzsche bir yaşam filozofu, onun felsefesi ise yaşam felsefesi olarak sunulmuştur. Nietzsche'yi bir yaşam filozofu olarak görenler, yaşamın dinamik mahiyetine, yani oluşa vurgu yaparlar. Gerçekten de Nietzsche, felsefe tarihindeki varlık-oluş ayırımı göz önüne alındığında, bir oluş filozofudur. Nietzsche, ilk çalışması olan *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*'de, açıkça Parmenides'i yererek, Herakleitos'tan yana bir tutum sergiler. Herakleitos'a referansla Nietzsche, oluşun gerçekte kendisi dışından kendisine atfedilen bütün ahlâki nitelermelerden arî olduğunun altını çizer ve buradan hareketle oluşla özdeşleştirdiği yaşamı iyinin ve kötünün ötesinde onaylar.

Nietzsche'nin felsefe tarihi içerisindeki konumunun belirlenmesinde, Nietzsche'nin kendi çalışmaları göz önünde bulundurulduğunda, onun kendini metafizik geleneğin dışında konumlandığını söyleyebiliriz. Bilindiği üzere metafizikle kastedilen şey, her türlü değişimin arkasında değişmeyen bir özün bulunduğu şeklindeki bir düşünme biçimi ve bu düşünme biçiminin tarihsel süreç içerisinde farklı tezahürleridir. Nietzsche, Sokrates'ten beri Batı felsefesinin, oluşun ardında değişmeyen bir töz aramakla meşgul olduğunu ve bu sürecin de nihayetinde nihilizmle sonuçlandığını ifade eder. Bir bütün olarak Batı metafizik düşünce geleneği, varlıkla oluş arasına bir mesafe koymak ve ikincisinin değerini birincisi lehine değerden düşürmek suretiyle nihilistik bir düşünme biçimine bürünmüş ve onun değerlemeleri de nihilistik bir hüviyet kazanmıştır. Bu süreç kimi zaman ideal dünya-reel dünya, kimi zaman öte dünya-bu dünya, kimi zaman da numen-fenomen şeklinde işlemiş ve en radikal boyutuna da modern felsefeyle ulaşmıştır. İşte, Nietzsche'nin felsefesi de kendi deyişiyle tam da bu noktada başlamaktadır.

Putların Alacakaranlığı'ndaki, "Gerçek dünya sonunda nasıl mit oldu?" başlıklı bölümde Nietzsche, Batı metafizik düşünce geleneğini, her biri Platonculuğun değişik şekil ya da versiyonları olan altı döneme ayırmak ve en önemli çalışması olan *Böyle Buyurdu Zerdüş*'ü de bu geleneğin dışında tutmak suretiyle,

kendisini ve çalışmalarını söz konusu geleneğin dışında konumlandırır. Buna göre Platonculuk, Platonculuğun değişik bir formu olan Hristiyanlık, Kant'ın eleştirel felsefesi, pozitivizm ve Schopenhauer'un irâde felsefesi, Batı metafizik düşünce geleneğinin insanlığı nihilizme taşıyan değişik formlarından ibarettir. Nietzsche'ye göre içinde bulunulan modern dönem ise, bu geleneğin en radikal bir şekilde büründüğü ve içinde barındırdığı nihilizmin açığa çıktığı bir dönemi temsil etmektedir.

İşte bu noktadan hareketle o, nihilizme yönelik anlama çabalarının hareket noktası olarak sadece onun semptomlarını almanın, nihilizmi anlama çabalarını eksik kılacağını ve nihilizmi anlamaya yönelik herhangi bir teşebbüsün onun kökenlerine yönelik jeneolojik bir soruşturmayı da gerekli kıldığını söyler. O nihilizmin kaynağına yönelik yapmış olduğu jeneolojik çalışmasında, “Olduğumuz hale nasıl geldik?” sorusunun cevabı olarak, Sokratik rasyonalizmi ve Hristiyan ahlâk ideallerini gösterir. Bir yandan Sokrates'ten bu yana Batı metafizik geleneği, değişimin arkasında değişmeyen bir töz arayışıyla, diğer yandan ise Hristiyanlık ruhsal bir arınma ve öte dünya tasavvuru ile oluşun ve bedeninin değerini düşürmüş, Nietzsche'nin deyişiyle “en yüksek değerlerin kendi kendilerini değersizleştirilmesi” anlamında nihilizme vücut vermiştir. Modern dönemle birlikte ise söz konusu metafizik gelenek, kendisini özne-nesne düalizminde temellendirmiş, bilimsel gelişmelere paralel olarak öznel diye nitelendirdiği gerçeklikten nesnel gerçekliğe geçmenin yollarını aramıştır. Bu açıdan bakıldığında, modern düşüncenin epistemolojik temelinde bir yandan rasyonalizm, diğer yandansa empirizm bulunmaktadır.

Rasyonalizme göre, insan bilgisinin temelinde düşünen öznenin, akledilebilir dış dünya ile girmiş olduğu ilişki yer almaktadır. Descartes'ın “düşünüyorum öyleyse varım” sözüyle karakterize edilebilecek rasyonalist yaklaşım, Nietzsche'ye göre merkeze düşünen bir özneyi (ruhu) almasından dolayı, oluş karşıtı bir kisveye bürünmüş ve yaşamı bir bütün olarak karşısına almıştır. Oysa Nietzsche, özne-nesne ayırımının temelinde insanın

gramere olan bağıllığını görmektedir. Dilbilimdeki fiil kavramı insanlığı, eyleyen ile eylemin birbirinden ayrı olduğu sanısına sevk etmiş ve bu sanı zamanla *a priori* bir hakikat hüviyeti kazanmıştır. Fakat Nietzsche'ye göre, ne insandan ve onun değerlemelerinden bağımsız akledilir bir gerçeklik, ne de o gerçekliği dışardan gözlemleyip, akledebilen bir özne söz konusudur. Oluş içerisinde dış dünya diye nitelendirilen herşey aslında bir yorumdan ibaret olup, gerçekte insanın yaratıcı kimliğiyle bir anlam kazanır.

Nietzsche'nin bu yaklaşımı aynı zamanda modern epistemolojinin empirik kanadının nesnel gerçeklik (hakikat) iddialarını da geçersiz kılmaktadır. Empirik bilimsel eğilim, öznel gerçeklikten nesnel gerçekliğe geçmenin yollarını ararken, insandan bağımsız ve insanın kendisi üzerinde deney ve gözlem yoluyla çalışıp bilgi elde edebileceği nesnel bir dünya varsayımından hareket etmektedir. Empirizm, Nietzsche'nin oluş felsefesi açısından ele alındığında, insanın yaratıcılığının dışında bir olgusal gerçeklikten bahsetmek için yeterli malzemeye hiçbir zaman sahip olamayacaktır. Çünkü Nietzsche'ye göre, oluşun ötesinde ne olgusal veya akledilir bir gerçeklik ne de bu gerçeklik üzerinde karar sahibi, düşünen ve deney yapabilen bir özne vardır. Olgu diye nitelendirdiğimiz herşey yorumdan ibarettir. Pozitivistler ise bu açıdan bakıldığında, yorumlarının sıklığından dolayı, en adi ve bayağı yorumculardır.

Hatta Nietzsche'ye göre, tıpkı nesnel gerçeklik anlamında olgu diye bir şeyin var olmaması gibi, ahlâkî olgular diye bir şey de var değildir. "Ahlâkî olgu diye bir şey yoktur, ancak olguların ahlâkî yorumları vardır" diyen Nietzsche buradan hareketle, geleneksel moral temelli iyi-kötü ayırımına dayalı ahlâk anlayışına yıkıcı eleştiriler getirir. Geleneksel ahlâk anlayışı, tıpkı geleneksel felsefede olduğu gibi yaşam karşısı bir karakter sergiler, o sürüce değerlemelere bağlı olup, insanı ve insana dair herşeyi ahlâkî bir ideal uğruna dışarıda bırakmıştır. Söz konusu ahlâk anlayışı en çıplak formunu ise Hristiyanlığın bu dünyaya yönelik nefretinde bulmaktadır. Sürüce değerlemelerin hayata egemen olma-

sıyla birlikte bir bütün olarak yaşam değersizleşmiş, bir hiç görünümünü almıştır. Nietzsche reaktif karakterli ve varolmak için düşman bir ötekine ihtiyaç duyan moral temelli ahlâk anlayışının yerine, tamamiyle aktif karakterli, sürüce değerlemelerin yanına ilişemediği efendi ahlâkını yerleştirir. Efendi ahlâkı, diğer bir deyişle soylu ahlâk, hiçbir şekilde yaşama karşı bir nefret duygusu içinde olmayıp, yaşamı olduğu gibi onaylayan ve bir öte fikri lehine bu dünyanın değerini düşürmeyen ahlâktır.

Nietzsche Batı metafizik düşünce geleneğinin sürekliliğinden hareketle, bir bütün olarak modernizmi de söz konusu Hristiyan ahlâk anlayışının sekülerize olmuş şekli olarak görür. Modern devlet ve ideolojiler ise adeta, Hristiyan öte idealinin boş bıraktığı yere yerleşmekte ve modern insan için bir ideal fonksiyonu görmektedirler. Bu yüzden gerek modern devlet, gerekse Hristiyan sürü ahlâkının sekülerize olmuş formu olan sosyalizm ve gerekse de yapay bir eşitlik ideali ile insanların güçleri arasındaki mesafeyi ortadan kaldırmaya yeltenen liberalizm, Nietzsche'nin yıkıcı eleştirilerine hedef olur. Ona göre, liberalizmin iddia ettiği aksine, insanlar arasında güçleri oranında bir mesafenin ve farklılığın korunması gerekmektedir. Oysa liberalizm her ne olursa olsun insanların birbirleriyle eşit olduğu fikrindedir. Adaleti eşitlikle özdeşleştiren liberal anlayışın tersine Nietzsche, adaletin, kendisinin mesafe *pathos*u dediği şeyle yakından ilişkili olduğu kanaatindedir. Buna göre, ancak güç bakımından eşit olanlar için eşitlik adaletle ilişkilendirilebilir, oysa eşit olmayanlar için adaletin yolu eşitsizlikten geçmektedir.

Batı metafizik düşünce geleneğinin epistemolojik temellerini bu şekilde yıkıcı eleştirilere tabi tutmak suretiyle Nietzsche, aynı zamanda söz konusu epistemoloji üzerine temellendirilmiş olan modern kurumların da bir eleştirisini sunar. Şayet Batı metafizik geleneği hakikat irâdesinin yönlendirmiş olduğu nihilistik bir felsefi gelenekse ve onun epistemolojik temelleri de bir kurgu, bir mistifikasyon sonucunda oluşturulmuş yapımlardan ibaretse, bu temeller üzerine inşa edilen kurumlar da bu düşünsel ardaanın izlerini taşımaktadırlar. Buradan hareketle Nietzsche

modern akademik kurumları ve akademisyenleri eleştiri oklarının hedefi haline getirir. Modern akademik kurumlar da tıpkı diğer modern kurumların yaptığı gibi insanı yaşamdan koparan, ona sürü vizyonunu empoze eden ve insanlar arasındaki farklılığı ortadan kaldıran bir karaktere sahiptirler. Bu yüzden Nietzsche'ye göre bilim, egemen cehalete inanmayı gerekli kılar. Her ne kadar bilim dünyanın bir açıklamasını verdiği iddiasında bulunsa da, Nietzsche açısından bakıldığında onun yapabildiği tek şey dünyaya yönelik bir yorum, bir düzenleme sunmaktır. Bu yüzden bilimler hiçbir zaman insana ait değerlendirme ve yorumlamalardan bağımsız kalamazlar.

Aynı şekilde Nietzsche, Aydınlanma düşüncesinin optimistik veçhesini temsil eden modern lineer tarih anlayışına da yıkıcı eleştiriler getirir. Bilimsel verilere ve Aydınlanma ideallerine göre teşekkül etmiş olan söz konusu tarih anlayışı, insanlık tarihini sürekli bir gelişme şeklinde telakki edip, modernite ve Aydınlanmayı da bu gelişmenin en ileri noktası olarak görme eğilimindedir. Buna göre, moderniteyle birlikte insanlık skolastik dogmatizme karşı çıkarak, akıl ve bilimdeki gelişmelerle birlikte nihai özgürlüğüne kavuşma imkânı elde etmiştir. Bu anlayışın gelişmesinde Hegel'in tarih felsefesinin hiç kuşku yok ki, önemli bir etkisi olmuştur. Zira Hegel'e göre, mutlak aklın (tin) açılması yoluyla oluşan tarihte, diyalektik bir süreç bulunmaktadır ve bu süreçte tinin kendisine olan yabancılaşmasının giderek azaldığı, diğer bir deyişle insanın gittikçe daha özgür hale geldiği bir seyre sahiptir. Hegel, modernite ile birlikte tinin kendisine olan yabancılaşmasının sona erdiği ve insanın özgürlüğüne kavuştuğu kanaatindeydi. Nietzsche'nin değerlendirmeleri çerçevesinde bakıldığında böyle bir tarih anlayışı, Hristiyanlığın kurtuluş günü nosyonunun sekülerize olmuş şeklini temsil etmektedir. Bu anlayışın geleceğe yönelik optimizmi içerisinde insanlar, geleceğin getireceği daha özgür, daha müreffeh bir dünya düşüncesi içerisinde bugünlerine yabancılaşıp eylemden ve yaratıcılıktan uzak tutulmaktadır.

Aynı şekilde, kendi tarih anlayışı çerçevesinde Nietzsche, modern tarih okullarının tarihe yönelik araştırmalarını da tarihte bir çizgi oluşturmak adına tarihe dikte edilen kurgulardan ibaret görür. Buna göre tarihçiler, tarihteki en uyuşmaz şeyleri sanki aralarında bir nedensellik ilişkisi, bir süreklilik varmışçasına ele alıp, değerlendirme eğilimindedirler. Oysa Nietzsche'ye göre, tarihteki olaylar münferit olaylar olup, aralarında muntazam bir nedensel ilişkiler ağı mevcut değildir. Bunun da ötesinde tarihteki birçok olay bir rastlantının ürünüdür. İnsanların tarihe yönelik her açıklama çabası sadece bir değerlemeden, bir yorumdan ibarettir. Nietzsche'nin modern tarihçiliğe yönelik bir diğer eleştirisi de, geçmişteki olayların yüceltilmesi yüzünden, şimdinin yaşanma imkânının ortadan kaldırılmasına yöneliktir. Geçmişe yönelik belleğimiz daima geçmişteki olayları canlı tutmak suretiyle, insanın dinamizminin ve yaratıcılığının önüne geçip, insanı pasifize etmektedir. Oysa Nietzsche için tarihin eğer bir anlamı varsa, o da insanların şimdilerini yaşamalarına ve yaratıcılıklarına katkıda bulunmak yönünde olmalıdır.

Nietzsche bütün düşünsel seyri boyunca nihilistik düşünme biçimlerinin dışında kalıp, değer ve anlamın giderek kaybolduğu modern nihilizmin ötesine geçerek, yüce insanî varoluşun gerçekleştirilmesinin imkânlarını araştırmıştır. Onun Batı metafizik düşünce geleneğine yönelik eleştirilerini de bu amaç doğrultusunda, yani nihilizmle hesaplaşıp onu geride bırakmak çabası olarak anlamak gerekmektedir. Oluşa, hayata, bedene ve insanın erotik yönlerine yönelik vurgusu ve oluş içerisindeki herşeyi ikinin ve kötünün ötesinde görüp, onları oldukları şekliyle tasdik etmesi de, anlamını bu noktada bulmaktadır. Her ne kadar Nietzsche'ye yönelik eleştiriler temelde, onun bir sistem filozofu olmadığı, yapıcı değil, fakat yıkıcı bir düşünceye sahip olduğu doğrultusunda olsa da, söz konusu eleştiriler, Nietzsche'nin yüce insanî varoluşun olabilirliği noktasında hiçbir sözünün olmadığı anlamına gelmez. Nietzsche'nin kendisinin de teyit edeceği üzere, onun felsefesi ilk etapta yıkıcı bir görünüme sahiptir. Çünkü Ni-

etzsche'ye göre, eğer bir tapınak kurulacaksa bir tapınağın da yıkılması gerekmektedir.

Nietzsche de bu noktadan hareketle modern zamanlarda yüce insanî varoluşun gerçekleştirilmesi doğrultusundaki yapmış olduğu çalışmalarda, insan varlığının, yaşamın değerini hiçe indirgeyen Batı metafizik düşünce geleneğinin nihilistik eğilimlerini karşısına alıp, öncelikli olarak onun kurgu ve mistifikasyonlarını yıkmakla işe başlamıştır. Yalnızca bu nokta göz önüne alındığında, gerçekten de Nietzsche tam anlamıyla hiçbir sistemi olmayan yıkıcı bir filozof olarak karşımıza çıkar. Fakat onun bu çalışmaları, sistem kavramına yönelik yorumları ve eleştirileri iyi anlaşıldığında, onun felsefesinin, klâsik sistem felsefesi şeklinde olmasa da, muhtevasında oldukça yapıcı birtakım çözüm önerileri barındıran bir felsefe olduğu söylenilebilir. Herşeyden önce o, oluşa yönelik vurgusuyla, yaşamı hiçe sayan Hristiyanlık ve Budizm gibi düşünce ve değer sistemlerinin ötesinde, yaşamın bir bütün olarak onaylandığı, oluşu merkeze alan bir yaşam felsefesi öngörmektedir. Nietzsche, her ne olursa olsun insanın önüne geçirilen bütün kurguların, mistifikasyonların parçalandığı ve kendisine kadarki felsefe geleneğinde insanla ilgili olarak görmezlikten gelinen bütün yönlerin onaylanıp, aktüel hâle geçirildiği bir insan felsefesi sunmaktadır. Nietzsche bu doğrultuda olmak üzere, benliğin dönüştürülmesini mümkün kılmak amacıyla felsefesinin merkezine *Güç İstemi* doktrinini yerleştirmiştir.

Her ne kadar Heidegger gibi bazı filozoflar güç istemi doktrinini metafizik bir öğreti, Nietzsche'yi de son metafizikçi olarak görme eğiliminde olsalar da, Copleston, Kaufmann, Glen T. Martin, ve Derrida gibi düşünür ve yorumcular, güç istemi doktrininin metafizik bir öğreti olarak görülemeyeceği kanaatindedirler. Örneğin Martin, Nietzsche'nin felsefesindeki güce yönelik vurgunun varoluşla ilgili bir dönüşümün gerçekleştirilmesi doğrultusunda olduğunu, Copleston ise güç istemi doktrininin metafizik bir öğreti olmaktan çok evrenin bir yorumu ve onu betimlemenin bir yolu olduğunu söylemektedir. Aynı perspektifte

olmak üzere Nietzsche, değerlerin kendi kendilerini değersizleştirdiği nihilizm çağında insanın önünde duran yeni idealler olarak *Üstün İnsan* ve *Amor Fati* kavramlarını geliştirmiştir. Conway'in de işaret ettiği üzere üstinsan kavramı, soyut ve aşkın bir şey olmaktan ziyade insanî mükemmelliği cisimleştiren bir kavram niteliğindedir. Bu açıdan bakıldığında üstün insanın bir ideal olma vasfı, gerçeklikle barışık olmasına rağmen aynı zamanda, ona teslim olmama veya onu aşmaya yönelik bir vurguyu içeriyor olmasında yatmaktadır. Nietzsche'nin üstinsanı iyinin ve kötünün ötesinde olup, ahlâkı kendisinin altında gören insan olarak hakikat ve inanç olmaksızın yaşamayı bildiğinden dolayı sağlığın bir prototipidir.

Amor Fati kavramı ise insanın önünde duran yeni bir ideal olarak üstinsanın tabiatına işaret etmektedir. Üstün insan dünyanın kaderini hakikî bir şekilde onaylayan ve taşan maksimal güç hissinin kabulünü deneyimleyen bir varlık olduğundan dolayı, üstün insanın tabiatı anlamındaki *amor fati* ise, zorunluluğa duyulan bir aşka ve insanın büyüklüğünün bir göstergesi olarak görülebilir. *Amor fati*, varoluşun yazgısal kaderine yönelik bir vurgu olup, buradaki yazgı özgürlüğün ilgası anlamına gelmemektedir. Çünkü özgürlük-belirlenim antinomisi ancak Nietzsche'nin reddetmiş olduğu metafiziksel bir pozisyon içinde kalındığı takdirde mümkündür. Oysa Nietzsche'nin felsefesinde yazgı, kişinin olduğu hâle gelmesi fikrinin bir ifadesi olarak ele alınmaktadır. Kader sevgisi olarak *amor fati*, yaşamın evetlenmesi anlamına gelmekte ve Nietzsche'yi kökenleri Platon'a kadar geri giden metafizik düşünce geleneğinden ve bu geleneğin bir sonucu olarak varılan nihilist çağın kötümser filozofu olan Schopenhauer'dan ayırmaktadır. Aynı şekilde *Ebedî Dönüş* öğretisi de Nietzsche'de, yaşamın evetlenmesinin, onun trajik tabiatının kabul edilmesinin bir ifadesi olarak anlamını bulur. Bu doktrinle Nietzsche, yaşamın nihai amaçlardan ve ahlâki ereklerden yoksun olduğunu kabul ederek, metafizik düşüncenin ahlâki ideallerle, zayıflık ve hınç tutumlarıyla yargılamış olduğu yaşamı, iyinin ve kötünün ötesine yerleştirerek olumlar. Bu doktrin aynı zamanda

değerleri yeniden değerleme, kendimizi tanıyıp benliğimizin üstesinden gelme imkânlarını sunan etik bir doktrin olarak da görülebilir. Ebedî dönüş deneyimiyle biz, yaşamın trajik özelliğinden kurtulmaya çalışmaktan vazgeçip, hayatı onaylamayı öğreniriz.

Nietzsche, pozitivizm ve rasyonalizmin bilgiye yönelik iddialarının aksine, bilginin insanî ihtiyaçlar ve arzular tarafından yönlendirildiğini, her türlü bilgi iddiasının belli bir perspektif doğrultusunda yapılmış değerlemelerden ibaret olduğunu söyleyerek, Aydınlanmanın nesnel bilgi ve hakikat düşüncesinin yerine perspektivizm düşüncesini ortaya koymuştur. Buna göre Aydınlanma düşüncesinin iddia etmiş olduğu mutlak bilgi ve hakikat düşüncesi yalnızca belli bir perspektifin değerlendirme tarzını ifade eder. Oysa, insanın değerlendirme ve yorumlamalarını yönlendirecek tek bir perspektif değil, bir perspektifler çokluğu söz konusudur. Nietzsche'nin bilgi ve deneyime yönelik kısmî sınırlamaların varlığının olduğu gibi kabullenilmesi anlamında perspektivizm düşüncesi, mutlak hakikate erişmenin imkânsızlığı anlamına gelir. Eğer olgu denilen bir şey yoksa ve olgular da yorumlardan ibaret şeylerse, geriye kalan tek şey, yorumlarımıza kaynaklık edecek bir perspektifler çokluğudur. Bizler dış dünyayı ancak belli sınırlılıklar içerisinde, arzularımızın, içgüdülerimizin, tarihselliğimizin etki alanı altında birtakım perspektiflerden yorumlamaya muktedir varlıklarızdır. Bu noktadan hareketle Nietzsche, bilgiye yönelik nesnellik iddialarının yerine perspektivizm düşüncesini yerleştirmek suretiyle, insanı bir tahakküm nesnesi haline getiren Aydınlanma düşüncesinden epistemolojik olarak da ayırmıştır.⁸

⁸ Türkiye'de Nietzsche üzerine yapılmış çalışmalar ise, tespit edebildiğimiz kadarıyla, şunlardır: Bedia Akarsu, Nietzsche'nin Tarih Karşısındaki Tutumu, *Felsefe Arkivi*, Sayı: 19, İstanbul, 1975; Gürsel Aryan, *K. Marx ile F. Nietzsche'nin Tarih Anlayışları*, (yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 1996; Hüseyin Aydın, Nietzsche Metafiziğinde Güç İstemi (Wille zur Macht), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 26, Ankara, 1983; Hüseyin Aydın, *Metafizikçi Olarak Nietzsche*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa, 1984; Fehmi Baykam, *Nietzsche'nin Felsefesi*, 2. baskı, İstanbul, Kaknüs yayınları, 2000; Metin Coşar, *Nietzsche'nin Felsefesine Bir*

Nietzsche'nin Çağdaş Felsefeye Etkisi

Nietzsche, çağı itibariyle 19. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış bir filozof olmasına rağmen, düşünceleri etkileri bakımından incelendiğinde, onun fikirlerinin 20. yüzyıldaki değişik felsefe akımlarıyla birlikte, çağdaş felsefe üzerinde de ciddi ve belirleyici bir etkiye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Gerçekten da, Nietzsche'nin Aydınlanmanın optimistik vizyonunun dışına çıkmak suretiyle, modernitenin insan yaşamı ve düşüncesine yönelik barındırdığı tehditlere dair yapmış olduğu tespitler, 20. yüzyılın başlamasıyla birlikte en çıplak ve acımasız şekliyle tezahür etmeye başlamıştır. İki büyük dünya savaşı, kullanılan atom bombalarının insan yaşamı ve doğaya yapmış olduğu tahribatlar, teknolojik bakımdan güçlü ülkelerin sömürgeleştirme faaliyetleri, Batı emperyalizminin Üçüncü dünya diye nitelediği ülkeler üzerindeki kültürel ve ontolojik emperyalizminin doğurduğu tahribatlar, modern bürokratik kurumların Weber'in deyişiyle insanlığı adeta rutin demir bir kafes içerisine hapsetmesi gibi birçok ge-

Rehber olarak Dürtü ve Metafor kavramı, (Yayınlanmamış Doktora tezi), Ankara, 1999; Münir Dede, *F. W. Nietzsche ve H. Bergson'un Ahlâk Anlayışları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum, 1996; Birol Dok, *Nietzsche'nin Nihilizmi*, Ankara, Seba Yayınları, 1996; Emin Türk Eliçin, "Nietzsche Üzerine Bir Eleştiri Denemesi I", *Yeni Ufuklar*, Sayı: 137, İstanbul, 1963; Emin Türk Eliçin, "Nietzsche Üzerine Bir Eleştiri Denemesi II", *Yeni Ufuklar*, Sayı: 140, İstanbul, 1964; Nedim Gürsel, "Nietzsche'yi Anlamak", *Türk Dili*, Sayı: 328, İstanbul, 1979; Nusret Hızır, "Hegel ve Nietzsche'de Tarih Görüşü", *Atatürk Konferansları*, 1970, cilt IV, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1973; Ioanna Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1997; Erol Mutlu, *Nietzsche'nin Klâsik Epistemoloji Eleştirisi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1995; Uluğ Nutku, "Nietzsche'de Nihilizm Problemi", *Felsefe Arkivi*, Sayı: 16, İstanbul, 1968; Doğan Özlem, "Nietzsche Üzerine", *Felsefe Tartışmaları*, Sayı: 14, İstanbul, 1993; Ahu Tuncel, *Nietzsche'nin Özne ve Birey Kavramları Bağlamında Modernliği Eleştirisi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1999; Nilgün Türker, *Friedrich Nietzsche'nin Edebiyat ve Kültür Anlayışı* (yayınlanmamış doktora tezi), Bursa, 1995; Nermi Uygur, *Güneşle*, Yenilik Basımevi, İstanbul, 1996; Hilmi Yavuz, "Nietzsche ve Bengi Dönüş", *Cogito*, sayı: 25, İstanbul, 2001.

lişme, Aydınlanmanın optimistik vizyonunu yıkmış ve insan düşüncesinin yeni arayışlar peşine düşmesine sebep olmuştur. İşte tam da bu noktada, Nietzsche'nin düşünceleri, kendisinin yaşarken göremediği ve belki de görmeyi tahayyül bile edemediği ölçüde etkili olmaya başlamış ve birçok düşünür üzerinde gerek doğrudan doğruya gerekse dolaylı olarak etkilerde bulunmuştur. 20. yüzyıldaki hemen bütün felsefe akımları; varoluşçuluk, yaşam felsefesi, yeni ontoloji, hermeneutik felsefe, analitik felsefe, yapısalcı, postyapısalcı ve postmodern felsefe üzerinde Nietzsche'nin tartışılmaz bir etkisi vardır.

Buna göre, Nietzsche'nin yaşama ve oluşa yönelik vurguları, bir bütün olarak yaşamı güç isteminden ibaret olarak görmesi, yaşam karşıtı düşünme biçimlerine yönelik eleştirileri, yaşama yönelik her türlü teorileştirmenin bir şekilde yaşam ve oluş karşıtı bir karakter kazanıp insanlığı nihilizme götüreceğine yönelik söylemleri, yaşamı ve oluşu bir çocuğun ve sanatçının eylemleri kadar masum görüp, onları iyinin ve kötünün ötesinde konumlandırması; varoluş felsefesi ve yaşam felsefesi üzerinde kayda değer bir etkiye sahip olmuştur. Birçok varoluş filozofu, Nietzsche'nin yaşamın kuşatıcı bir hakikate ve ulaşılması gereken bir ereğe sahip olmayıp, rastlantılarla dolu olduğu görüşünden hareketle varoluşun anlamsızlığı sonucuna teorik bir zemin bulmuştur. Aynı şekilde yaşam felsefecileri de kendi yaşam felsefelerini, Nietzsche'nin "kişi birşeye yaşantı yoluyla açık değilse, onu duyacak kulak da yoktur onda" gibi düşüncelerinden hareketle temellendirme cihetine gitmiştir.

Öte yandan, Nietzsche'nin klâsik ontolojinin varlık-düşünme özdeşliğine, metafizik düşüncenin bir öte fikri lehine fenomenal olanın varlığını ikinci plâna indirgemek suretiyle değerden düşürmesine yönelik eleştirileri, ontolojinin olabilirliği yönünde ciddi tartışmalara sebebiyet vermiştir. Bu noktadan hareketle ontoloji yeni bir yapılanma içine girip, varlığı ancak fenomenlerden anlayabileceğimiz doğrultusunda düşünceler ortaya koymaya başlamıştır. En iyimser dille yeni ontoloji, ideal varlık alanını

inkâr etmemekle birlikte, bu alan hakkındaki bilgilerimizin de yine reel varlık alanına dayandırılması görüşünü benimsemiştir.

Yine, Nietzsche'nin gerek fizikî gerekse ahlâkî olguların varlığına yönelik eleştirileri ve her türlü olgu iddiasını bir yorum faaliyeti olarak görmesi, hermeneutik düşünce üzerinde önemli etkilerde bulunmuştur. Özellikle anlama ve insan bilimleri üzerine yapılan tartışmalarda, insan bilimlerinin doğa bilimlerinden farkına işaretlerle, anlamamanın insan bilimleri için merkezî öneme sahip olduğu fikri ortaya konulmuştur. Anlama üzerine yapılan söz konusu tartışmalar, anlamaya yönelik her türlü teşebbüsün aslında bir yorumlama faaliyetinden ibaret olduğu ve insan bilimlerinin nihaî yönteminin hermeneutik yöntem olduğu fikrine varmışlardır. Özellikle bilginin öznelliği ve nesnelliği bağlamındaki tartışmalarda Nietzsche'nin, her türlü bilginin öznel bir karaktere sahip olduğu doğrultusundaki görüşü, felsefî hermeneutikteki nesnel bilginin imkânsızlığı görüşü üzerinde ciddi bir etkiye sahiptir. Gadamer'in her türlü anlama teşebbüsünün anlamamanın sağlıklı olabilmesi için önyargıyı gerekli kıldığı ve önyargıdan kurtulmanın imkânsızlığı yolundaki iddiaları da, bu perspektifte değerlendirilebilir.

Nietzsche'nin, metafizik düşünce geleneğinin öznenin merkeziliği fikrine, aşkın hakikat ideallerine yönelik eleştirileri ve dilin (gramerin) *a priori* olarak varsayılan birçok şeyin kaynağında oluşturucu bir etkiye sahip olduğu doğrultusundaki düşünceleri ise, çağdaş felsefenin birçok akımında yansımaları bulmuştur. Çağdaş lingüistik ve analitik felsefe, Nietzsche'nin metafizik düşünceye ve aşkın hakikat kavramına yönelik eleştirileri doğrultusunda, anlamın aşkınlığı fikrini reddederek, hakikate yönelik her türlü sorunun cevapsız kalmaya mahkûm olduğu ve bundan dolayı da anlamaya yönelik teşebbüslerin mantıksal ve olgusal gerçeklikten hareket etmesi gerektiği fikrini ortaya koymuşlardır. Her iki felsefe ekolüne göre de, felsefenin bundan sonraki işlevi mutlak hakikat iddialarında bulunmak değil, doğru ve tutarlı düşünüp, bu düşüncelerimizi mantıklı bir şekilde ifade edebilmemizi sağlamaktır. Aynı şekilde yapısalcı felsefe de

Nietzsche'nin dilin insanı kuşatıcı niteliğine yönelik vurgusunu ve öznenin merkeziliği fikrine yönelik eleştirilerini düşüncelerinin merkezine yerleştirmiştir. Buna göre insanı anlamaya yönelik felsefî bir teşebbüsün, öncelikle insanı oluşturan dilsel ve kültürel yapıları dikkate alması gerekmektedir.

Nietzsche'nin düşünceleri en önemli yansımalarını ise post-yapısalcı ve postmodern felsefelerde bulmuştur. Hatta birçok çağdaş düşünür bu noktadan hareketle Nietzsche'nin bir postmodern düşünür olduğu görüşünü ileri sürmüştür. Postyapısalcı ve postmodern söylemler, Nietzsche'nin hemen hemen bütün görüşlerini paylaşırlar. Nietzsche'nin farklılık kavramına yapmış olduğu vurgu, tahakküm edici ve farklılığı ortadan kaldırarak tek tipleşmeye sebebiyet veren düşüncelere ve kurumlara, Batı metafizik düşünce geleneğinin bilgi, hakikat, akıl, hakikatin temsil edilebilirliği, lineer tarih anlayışı vb. her türlü karakteristiğine yönelik eleştirileri Nietzsche'de olduğu şekliyle aynen çağdaş felsefede de benimsenmiştir. Örneğin; Foucault, Nietzsche'nin ahlâkın soykütüğüne yönelik jeneolojik yöntemini takip edip bu yöntemi, insanların modern kurumlar ve disiplin yöntemleriyle nasıl özneleştirilip bir tahakküm nesnesi haline getirildiklerinin izini sürmede kullanmıştır. Yine Foucault'nun bilgi iktidar ilişkisi bağlamındaki söylemleri de Nietzsche'nin etkisinin izlerini taşımaktadır. Lyotard'ın metaanlatıların sonu tezi de, temelde gerçekliğin temsil edilemez olduğu fikrine dayanmakta ve moderniteyi, insanları tek tipleştirici, az gerçeklikle yetinen bir düşünce olarak nitelendirmektedir. Lyotard'ın bu düşünceleriyle birlikte oyun kavramlaştırması da temelde Nietzscheci bir karaktere sahiptir. Aynı şekilde Nietzsche'nin modern ideolojilere yönelik eleştirileri ve eşitlik kavramı yerine mesafe *pathos*una yönelik vurgusu, çağdaş felsefedeki kimlik ve farklılık tartışmalarında belirleyici bir rol oynamıştır. Son olarak, Derrida ile özdeşleştirilen “yapıbozum” kavramlaştırmasının Nietzsche'nin jeneoloji kavramlaştırması ile paralelliği, yine Derrida'nın hakikatin çoğulcu niteliğine yönelik iddiasını öne sürerken Nietzsche'deki stil ve stiller çokluğuna yaptığı göndermeler,

Deleuze'ün düşüncelerinde önemli bir yere sahip olan güç, anlam, oyun, onaylama kavramlarının büyük ölçüde Nietzscheci referanslarla izahı, Nietzsche'nin postmodern olarak nitelenen düşünce ile ilişkisinin ortaya konması açısından önemli sayılabilecek hususlardan bazılarıdır.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia.: Nietzsche'nin Tarih Karşısındaki Tutumu, *Felsefe Arkivi*, Sayı: 19, İstanbul, 1975.
- Aydın, Hüseyin.: *Metafizikçi Olarak Nietzsche*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa, 1984
- Behler, Ernst.: *Confrontation, (Derrida / Heidegger / Nietzsche)*, (translated by Steven Taubeneck), Stanford University Press, California, 1991.
- Bergoffen, Debra B.: "Perspektivism Without Nihilism", *Nietzsche as Postmodernist*, (Ed. Clayton Koelb), The State University of New York Press, 1990.
- Best, Steven - Kelner, Douglas.: *Postmodern Teori*, (çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1998.
- Conway, Daniel W.: *Nietzsche and The Political*, Routledge, London, 1997.
- Copleston, Friedrich.: *Felsefe Tarihi, VII-2* (Nihilizm ve Materyalizm), İdea Yayınları, İst. 1998
- Copleston, Friedrich.: *Felsefe Tarihi, VII-2* (Nihilizm ve Materyalizm), İdea Yayınları, İst. 1998.
- Deleuze, Gilles.: *Nietzsche and Philosophy*, (translated by Hugh Tomlinson), The Athlone Press, New York, 1989.
- Havas, Randal E.: "Who is Heidegger's Nietzsche? (On The Very Idea of The Present Age)", *Heidegger: A Critical Reader*, (ed. Hubert Dreyfus and Harrison Hall), Basel Blackwell Ltd. , Cambridge, 1995.

- Heidegger, M.: "Nietzsche'nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi", (çev. Oruç Aruoba), *Cogito*, sayı 25, İstanbul, 2001.
- Heidegger, M.: "The Word of Nietzsche: God is Dead", *The Question Concerning Technology and Other Essays*, (translated by William Lovitt), New York, 1997.
- Heller, Eric.: *The Importance of Nietzsche*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988.
- Jones, W. T.: *A History of Western Philosophy IV (Kant and the Nineteenth Century)*, Harcourt Brace Jovanovich, Inc. , New York 1975.
- Kaufmann, W.: *İnsanı Anlamak II* (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 1997.
- Koelb, Clayton., ed.: *Nietzsche as Postmodernist: Essays Pro and Contra*, Albany: State University of New York Press, 1990.
- Kuçuradi, İoanna.: *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ank. 1997
- Martin, Glen T.: *From Nietzsche to Wittgenstein: The Problem of Truth and Nihilism in The Modern World*, Peter Lang Publishing Inc., New York, 1989.
- MacIntyre, Alasdair.: *Etiğin Kısa Tarihi*, (çev. Hakkı Ünler - Solmaz Zelyüt Hünler), Paradigma yayınları, İstanbul, 2001.
- MacIntyre, Alasdair.: *Erdem Peşinde*, (çev. Muttalip Özcan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.
- Nietzsche, F.: *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (çev: Ahmet İnam), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1997.
- Nietzsche, F.: *Ahlakın Soykütüğü*, (çev. Ahmet İnam), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1998.
- Nietzsche, F.: *Tarih Üzerine*, (çev. Nejat Bozkurt), Say Yayınları, Mart 2000.
- Nietzsche, F.: *The Gay Science* (translated by Walter Kaufmann), Random House Inc., New York, 1974.
- Nietzsche, F.: *The Will to Power* (translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale), Random House, New York, 1967

- Nietzsche, F.: *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* (çev. Nusret Hızır), Kabalcı, İstanbul, 1992.
- Nietzsche, F.: *Putların Alacakaranlığı* (çev. Hüseyin Kaytan), Akyüz Yayınları, İstanbul, 1991.
- Owen, David.: *Nietzsche, Politics and Modernity*, Sage Publication, London, 1995.
- Pearson, Keith Ansell.: *Kusursuz Nihilist* (çev: Cem Soydemir), Ayrıntı, İstanbul, 1998.
- Robinson, Dave.: *Nietzsche ve Postmodernizm* (çev: Kaan H. Ökten), Everest Yayınları, İstanbul, 2000.
- Stauth, G. - Turner, B. S.: *Nietzsche'nin Dansı* (çev. Mehmet Küçük), Ark Yayınları, Ankara, 1995
- Strauss, L.: *Politika Felsefesi Nedir?* (Bir sunuşla birlikte çev. Solmaz Zelyüt Hünler), Paradigma yayırları, İstanbul, 2001
- Touraine, Alain.: *Modernliğin Eleştirisi*, (çev. Hülya Tufan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995.
- Uygur, Nermi.: *Güneşle*, Yenilik Basımevi, İstanbul, 1996.
- Warner, J. Dannhauser, "Friedrich Nietzsche", *The History of Political Philosophy*, (ed. Leo Strauss and Joseph Cropsey), The University of Chicago Press, London, 1987.
- Wisser, Richard.: *Üstün İnsan Görünürde mi?*, *Felsefe Arkivi*, Sayı:27, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1970.

İKİNCİ BÖLÜM

Nietzsche Felsefesine Giriş*

Nietzsche'yi bir ahlâkçı ve din ile zamanının sosyal kurumlarının ödün vermez bir eleştirmeni olarak değerlendirmek, felsefe tarihinde hayli yaygın bir modadır. Onun bütün bunları gerçekten de yapmış olduğu doğru olmakla birlikte, ahlâk ve ahlâklılık olgusu üzerine düşünme onun yayınlanmış eserlerinin sadece bir kısmını kapsar ve, bir filozof olmayı belirleyen öğelerin genel herhangi bir ölçütüne göre, Nietzsche kesinlikle bir filozof diye tanımlanır. Çünkü o çoğunluk, filozofların zihinlerini hep meşgul edegelmiş olan temel konu ve problemlerin çoğu üzerinde derinliğine ve hemen her daim özgün bir tarzda düşünmüş; Nietzsche'nin bunların hemen hepsi hakkında, sadece iyi ve kötüye dair değil; fakat insanların nasıl yaşamaları gerektiği hakkında, hakikat ve güzelliğe, zihin, beden ve maddeye ilişkin olarak; neyin var olduğu ve varolana ilişkin bilgimiz, bilim, sanat, din ve felsefenin bizzatı kendisi hakkında söyleyecek bir şeyleri olmuştur.

Nietzsche esas felsefî faaliyetin bizzat kendisini radikal bir biçimde yeni baştan yorumlama işini üzerine aldı, çünkü, onun zamanından önceki filozofların, kendi felsefe ve başarılarını

* Ünlü Nietzsche yorumcularından, *Nietzsche as Philosopher* adlı eserin yazarı Arthur Danto tarafından kaleme alınmış ve Ahmet Cevizci tarafından tercüme edilmiştir.

yanlış bir temel üzerine inşa ettikleri, ve gerçekte dünyaya, kendi örtük ahlâkî önyargılarının bir yansıması olan amaçlı bir yapıyı yüklerken, kendilerinin şeylerin nesnel bir yorumunu ortaya koymakta oldukları görüşünü benimsemişti. Ve o, işte bununla tam bir karşıtlık içinde, kendisinin felsefede yeni bir başlangıç yapmakta olduğunu ve eserinin sadece bir bölümünün yıkıcı olacağını hissetti. Ama Nietzsche felsefesini anlamamanın, işte bundan dolayı, kolay olmadığına inanıyordu; nitekim, o, fikirlerinin yeniliği üzerinde tekrar tekrar ısrarlı olur ve okuyucularını dikkatlice ilerlemeleri ve tezlerini, sorgulamanın onun kendisinin görevi olduğu kavramsal yapılara benzetmemeleri konusunda uyarır. Bununla birlikte, Nietzsche bir yandan da Alman nesrinin bir büyük ustası, sanatını sözcüklerle icra eden usta bir sanatkâr, etkili deyimlerin ve akıldan kolay kolay çıkmayacak vecizelerin üretken ve verimli bir mucidi olduğu –ve yine, tahrik edici ve aşırı dramatize edilmiş bir vokabüler kullanmaya kendisini sıklıkla kaptırdığı– için, sıklıkla onu “anlama”nın kolay olduğunu düşünen, felsefece naif bir “dinleyici” kitlesinin kabulüne mazhar olmuştur. Ve o, –kısmen kendisinin kusuru olan nedenlerden dolayı– talihsizlik yaşamıştır. Onun adına cinayet işlenmiş ve Nietzsche, bunun hakkında her ne düşünürse düşünsün, bunu görmesi için yaşatılmıştır; o hem Naziler tarafından ve hem de Nazi düşmanları tarafından, felâket getiren bu hareketin felsefî ilham kaynağı olarak görülmüştür. Buna göre, Nietzsche’ye entelektüel bohemizm ve her türden irrasyonelizmin en yüksek meşrulaştırıcısı olarak müracaat edilmiş; o geçmiş birkaç kuşağın asî ve iddialı gençliğine ilham vermiş ve bilgisizlik taraftarlarının her türü için bir teselli ve dayanak olmuştur. Ve az sayıda kavrayışlı eleştirmenin yarattığı istisna dışında, filozoflar, onun düşünce ve eserlerine dair bu yoruma, kendi kusurlarının bir sonucu olarak râzı olma eğilimi sergilemişlerdir.

Bununla birlikte, eseri, mensuplarının kendilerinden biri olarak onu çok büyük ölçüde göz ardı ettikleri teknik hareketlere bir katkı şeklinde değerlendirilebilecek olan daha az şatafatlı, daha analitik bir Nietzsche daha vardır. O pragmatik doğruluk teorisi

diye bildiğimiz, bir önerme için doğru olma ölçütümüzün, onun deneyimi organize etme ve önceleme âleti olarak başarısıyla belirlendiği, kısacası “işe yaradığı” takdirde doğru olduğu görüşünü bağımsız bir biçimde keşfetmiş olma onurunu paylaşır. Fakat Nietzsche Amerikan rakiplerinden farklı olarak, icadının mantıksal içerimlerini tam olarak ve açık seçik bir biçimde gözler önüne sermek için gerekli sabır ve muhtemelen de mantıksal dakiklikten yoksundu; nitekim, gerçekleştirmiş olduğu şeye tam anlamıyla vâkıf olamadı. Çünkü birçok yenilikçi gibi, o da icadının kendilerini aşma amacında olduğu vukufların esiri olmaya eğilimli olmuştur; nitekim, çok bâriz bir biçimde pragmatik doğruluk teorisine sahip olmasına rağmen, müteakibliyetçi doğruluk teorisine inanmış ve, sadece yeni bir doğruluk anlayışı bulunduğunu farketmiş olması gerekirken, dramatik bir tarzda “herşeyin yanlış olduğunu” ilân etmiştir. Nietzsche felsefesinin önemli bir bölümü işte bu yanlış anlamadan doğar.

Bu nedenle, aynı anda hem Nietzsche'nin felsefesini takdim etmek ve hem de onun gerçek niyetlerine sadık kalmak mümkün değildir. Bununla birlikte, analitik felsefedeki yeni gelişmeler sayesinde, biz bugün onun felsefesindeki, çağdaşları ve hatta kendisi için, anlaşılmaz olmasa bile, karanlıkta kalmış olması gereken pek çok şeye değer biçebilecek bir konuma gelmiş bulunuyoruz. Dolayısıyla, ben aşağıdaki sayfalarda Nietzsche'nin temel düşüncelerinden bazılarını yeni baştan inşa etmeye çalışacağım. Nietzsche'yi tarafsız, dikkatli bir analitik filozof olarak göstermek, tarihsel bir bakış açısından, elbette yanlış olur. Onun yazıları bu açıdan oldukça dağınık olup, o çok fazla sayıda konuda, böylesi bir portreye pek uygun düşmeyecek bir ateş ve renklilikle, çok fazla yazmıştır. Onun düşüncesinin yapısı da, tıpkı kendi hayatı gibi, parlak serimi ve ateşli teknik ifadesinin yüzeyiyle tam bir karşıtlık oluşturacak şekilde, sâde ve gösterişsizdir. Yine de ben, Nietzsche'nin düşünceleriyle ilgili yorumlarımı, bunun mümkün olduğu yerlerde, onun beyanlarıyla desteklemeye çalışacağım; bu bolca alıntı yapma tekniğiyle de, onun düşüncesine ilişkin sistematik bir incelemenin kaçınılmaz hâle ge-

tirdiği tüm *tarihsel* tahrifatları, bir ölçüde de olsa, ortadan kaldırılabileceğimi ümit ediyorum.

Perspektivizm

Gerek filozoflar ve gerekse sıradan insanlar sık sık, dünyada, bu yapıyla ilgili teorilerimizden önce gelen, nesnel bir yapı bulunduğuna, ve bir teorinin, söz konusu yapıyı tam ve gereği gibi tasvir edip etmemesine bağlı olarak doğru veya yanlış olduğuna inanırlar. Fakat, tıpkı dünya ve dünyanın kendisiyle ilgili olguları ifade etmeyi amaçlayan tümceler arasında bir mütakabiliyet ilişkisi bulunduğunu öne süren doğruluk teorisine olduğu kadar, bu, insan varlıklarının tasvir etmede başarılı olmayı ümit edecekleri, nesnel ve müstakil bir yapı telakkisine de, Nietzsche tarafından itiraz edilir. O gerçekten de, bu görüşlerin çürütülmesine, göreceğimiz gibi, mütakabiliyetçi doğruluk teorisinin yanlış ya da yetersiz olduğunu savunan çoğu filozofun, konunun hak ettiğini düşünmüş olduğu ölçüyle kıyaslanamayacak kadar aşırı bir önem verdi. O hakikatten söz ettiği zaman, biraz önce belirlenen anlam içinde doğruluğu kastederek ve, sık sık yaptığı üzere “herşeyin yanlış olduğunu” ön sürdüğü zaman da, tümcelerle gerçeklik arasındaki sözü edilen mütakabiliyet ilişkisinin geçerli olmadığını ve, doğrunun tam tamına bu anlamı içinde, hiçbir şeyin doğru olmadığını anlatmak ister. Nietzsche insan bilgisiyle ilgili konularda baştan sona bir konvansiyonalist olarak kaldı; onun dünyada nesnel bir ahlâkî düzenin varoluşunu öne süren felsefi teorilere karşı olan ünlü saldırısı, dünyada *herhangi* bir düzenin varoluşunu öne süren bir teoriye, bu teori her ne olursa olsun, yönelik daha genel bir saldırısının bir özelleşmesinden veya özel bir örneğinden başka hiçbir şey değildi. Doğru olduğuna inandığımız şeyin bizim için tutarlı bir biçimde yaşamayı bir şekilde mümkün kılabilen bir şey olması kuvvetle muhtemeldir:

Hakikat, canlı varlıkların özel bir sınıfının kendisi olmadan yaşayamaya-
cağı bir yanlış türüdür¹

diye yazar; bununla birlikte, onun görüşü, söz konusu “yanlış”ın hayata düşman hâle gelmiş olduğunu dile getirmekteydi ve, kendi sözleriyle hayata “evet” diyen biri olarak, o felsefedeki başlıca misyonunun, bu yanlış dağıtmak, söz konusu doğruluk görüşünü sorgulamak, ve insanlığı, daha iyi birtakım şeyler uğruna, kurtarmak olduğunu düşündü. Onun amaçları her zaman tedavi edici ve peygambere özgü bir biçimde ıslah ediciydi; analizlerine harekete geçirici ruhu veya motive edici yönleriyle kıymet takdir etmemek, Nietzsche’yi fazlasıyla yanlış resmetmek ya da tanıtmak olur; bu hususa daha sonra yeniden dönmek üzere, işe ona biraz önce izafe ettiğim iddiaları aydınlatmakla başlayacağım.

Analizleri onun kendi analizleriyle birçok bakımdan benzerlik gösteren Hume gibi, Nietzsche de “sağduyunun şeylere dair görüşü” diye adlandırılan genel görüşe karşı kuraldışı bir tavır takındı. Öte yandan da, sağduyunun dünya görüşünü tam tamına bir masal anlatan bir şey, yalın bir kurgu olarak gördü, zira o, dünyaya dair belirsiz sayıdaki mümkün “yorum”dan sadece biriydi ve Nietzsche, hiçbir yorum *doğru* veya yanlış olmadığı için, *doğru* bir yorum fikrine hiçbir anlam yüklenilemeyeceğini savunuyordu. İşte bundan dolayı, o sözde doğru olan bir gerçeklik görüşüyle karşı karşıya getirilemez. Ama filozoflar sık sık böyle bir karşıtlığa dikkat çekerek, sağduyunun görüşlerinin eksik ve hatalı olduğunu savunmuş ve gerçekliğin nasıl olması veya neye benzemesi gerektiği konusunda oldukça aykırı görüşler benimsemişlerdir. Özellikle de, sağduyu duyulara dayandığı, ve sadece duyular yanıltıcı olduğu için değil, fakat gerçekliğin kendisi de duyularca nüfuz edilebilir olmadığı için, gerçekliğin, sağduyunun onun olduğunu sandığından çok daha farklı olduğu iddiasında bulunan uzun soluklu bir gelenek vardır. Ama Nietzsche, burada sağduyunun görüşünü desteklemek ister, çünkü bu görüş uzun bir zaman dilimi boyunca işlenerek geliştirilmiş olup, insanlar, pra-

¹ *Nachlass*, 814.

tik bir biçimde, ona bağlı yaşayabilmektedirler: O –ondan daha az kurgusal olmayan– felsefî teorilerin olamadıkları kadar *yararlı* bir masaldır:

Gözle görünen dünya yegâne dünyadır: “Gerçek dünya” ise sadece bir yalan.²

“Gerçek” ile o, tam tamına filozofların gerçekliğinin olduğunu söyledikleri şeyi, yani sabit, birlikli ve ezeli-ebedî olanı, değişenin, çokluğun ve zamansallığın temelinde bulunmakla birlikte, değişenden çokluktan ve zamansal olandan ayrılmaz olanı anlar. Nietzsche duyuların yalan söylemediği konusunda ısrarlıdır. Bununla birlikte, o bununla yanılsamaların hiç vuku bulmadığını anlatmak istemez, fakat daha ziyade birtakım yanılsamaların vuku bulmasının bu konuyla uzaktan yakından hiçbir ilgisi bulunmadığını dile getirir: Duyular,

oluşu, yok olup gitmeyi, değişmeyi

gösterdikleri sürece, yalan söylemezler.³ O duyulara karşı beslenen karakteristik felsefî güvensizliği zaman zaman bedeni ve hayvanî varoluşu hor görme genel tavrına, hayata sırt çevirmeye bağlar. Yineleyecek olursak, sağduyu bir yorumdur. Bununla birlikte,

olgular [*tatsachen*] yoktur, sadece yorumlar vardır⁴

ve bir yorumdan ayrı olarak, *kendinde* bir dünya bulunmamaktadır:

Sanki yorumlarımızı bir kez çıkarınca, geride bir dünya kalırmış gibi.⁵

O,

kendi varlığımız, mantığımız, psikolojik önyargılarımız ve önkabullerimizle [bir şeye] indirgemediğimiz dünya, bir *kendinde* dünya olarak varolmaz.⁶

² *Twilight of the Idols*, III, 2.

³ A. g. y.

⁴ *Nachlass*, 903.

⁵ A. g. e., 705.

⁶ A. g. e., 769.

Dolayısıyla, alternatif görüşlerin varolduğuna işaret etmek, sağduyunun aleyhine bir şey, onun için bir eleştiri aslâ olamaz. Me-sele, onun varlığını sürdürebilir veya yaşayabilir olup olmadığıdır. Sağduyunun yaşayabilirliği de, öyle kolayca ve hemencecik sorgulanabilir olan bir şey değildir: Zira, bizler onunla yaşıyoruz. Nietzsche'nin problemi, öyleyse, sağduyuya herşeye rağmen, birçok filozofun yaptığı gibi, hayatı inkâr eden bir ruhla değil de, *hayat adına* saldırılıp saldırılamayacağı problemidir. O saldırılabileceği, ama bunda çok büyük ve aşikâr bir tehlikenin mevcut olduğu hissine kapıldı. Dolayısıyla da, kendi felsefesinin tehlikeli olduğunu çok derinden duyumsadı. Onun hayli müşkül felsefî duruşu sağduyunun ("sürü"nün görüşünün) hem bir eleştirisini ve hem de, "hayatı olumsuzlayan" her tür felsefî ve dinî eleştiri karşısında, bir savunmasını içermektedir.

Nietzsche çoğunluk nazlı bir irrasyonalist olarak değerlendirilir, öyle ki onun bu bağlamda ünü, büyük ölçüde ilk eserlerinden biri olan, hayli etkili *The Birth of Tragedy* [Tragedyanın Doğuşu]'nda dionysiak çılgınlığı kutsamasına dayanır. Yunan sanatı ve kültürü üzerine olan bu parlak, ama bir o kadar da muğlak ve karışık denemeyi burada elbette çözümleyemem; Nietzsche burada kesinlikte, kendisinin, ve ona göre, Yunanlıların dehşet verici bulduğu, kabul edilemez bir dionysosçulukla hellenleştirilmiş dionysosçuluk arasında bir ayırım yapar. Nietzsche'nin benimsediği bunlardan ikincisidir ve o, söz konusu dionysosçuluğun

sanat, özellikle de din ya da bilim gibi, belli bir form altında, barbarlığa karşı koruyucu bir kalkan olarak ortaya çıkmadığı

zaman, ne olacağının korkunç bir resmini çizer.⁷ Aklın bizatihi kendisi hayata düşman değildir. Ama ne var ki, hayat çoğu zaman onun adına değersizleştirilir ve Nietzsche *Vernunft*'a karşı çıkıp itiraz ettiği zaman, bunu akıl, Elealılar ya da Platon tarafından, duyular ve tutkularla esaslı bir çatışma içine sokulduğunda veya şeylere ilişkin ortalama dünya görüşümüzden, "akla" daha uygun

⁷ *The Birth of Tragedy*, 15.

düştüğü gösterilen bir dünya görüşü lehine, vazgeçildiğinde ya-
par. Gerçekten de,

biz bugün bile, tam tamına duyuların tanıklığına güvenmeye karar verdi-
ğimiz için –ve onlar aracılığıyla düşünmeyi keskinleştirdiğimiz, teşhiz etti-
ğimiz ve öğrendiğimiz ölçüde– sahibiz.⁸

Ve o şöyle devam eder:

Gerisi düşük olup, henüz bilim değildir. Metafiziği, teoloji, psikoloji ve bilgi
teorisini kastediyorum. Bir de, mantık, uygulamalı mantık ve matematik
gibi formel bilimleri ve gösterge teorilerini.⁹

Ona yönelik bildik övgüler dikkate alındığında, bu oldukça
dikkate değer bir pasajdır. Çünkü Nietzsche'ye çoğunluk egzis-
tansiyalistler ve pozitivistleri itici bulan başkaları tarafından mü-
racaat edilmekle birlikte, gerçek şudur ki, onun felsefenin belli
başlı problemlerinden birçoğuyla ilgili görüşleri daha sonraki
mantıkçı pozitivistlerin ruhuna fazlasıyla uygun düşmektedir. Bu
okulun, sadece, deneyim yoluyla doğrulanabilir önermeler sını-
fıyla, formel kurallardan dolayı doğru olan önermeler sınıfından
biri ya da diğerinin kapsamı içine giren önermelerin anlamlı ol-
duğunu savunan bir teoriyi benimsediği iyi bilinmektedir. Bu iki
sınıf ya da türden hiçbirine dahil edilemeyen her tümce anlamsız
olup, özellikle de metafiziğin önermeleri bu son kategoriye girer.
Nietzsche'nin görüşü tam olarak işte buydu. Onun çağdaş analitik
felsefeyle olan yakınlığı bundan daha bile derindir. O “akıl”
tarafındaki birtakım kendiliklerin varoluşunu öne sürme,
“gerçek” dünyaya “birlik, özdeşlik, kalıcılık, töz, neden, şeylik,
varlık” yükleme eğiliminin¹⁰ dilimizin belirli birtakım aslî
özelliklerinin bir sonucu olduğunu anlamıştı:

Dil, kökeni itibarıyla, bir en temel psikoloji şeklinin çağına aittir. Dilin me-
tafiziğinin ya da açıkça “akıl” temel önkabullerinin bilincine vardığımız
zaman, bir büyük fetişizm alanına gireriz. ... Korkarım ki, gramere halâ
inandığımız için, Tanrı'dan hiç kurtulamayacağız.¹¹

⁸ *Twilight of the Idols*, III, 3.

⁹ A. g. y.

¹⁰ *Twilight of the Idols*, III, 5.

¹¹ *Twilight of the Idols*, III, 5; krş., *Beyond Good and Evil*, 20.

Anlama yetisinin, örneğin Kant'ın empirik bir şeyden türetilmeyeceğini düşündüğü sözde kategorileri gerçekte konuşmamızın yapısıyla ayrılmazcasına birleşmiş durumdadır. Kalıcı ve değişmez bir nesneler dünyasının varoluşuna gelince,

ağzımızdan çıkan her sözcük ve tümce, onun lehine konuşur.¹²

Dolayısıyla, sağduyunun dünya görüşü dilde kemikleştiği, ve yine Nietzsche'nin metafizikçilerin kendi dillerinin belirli genel özellikleriyle karıştırdıkları tezi doğru olduğu ölçüde, metafizikçilerin sağduyuya yönelik meydan okuma ya da reddiyelerini tam tamına sağduyunun önkabullerine dayandırdıklarını kabul etmek gerekir. Ama “gerçek dünya”nın “gözle görülen dünyanın genel veçhelerinin iskelet niteliği arzeden bir tekrarından daha fazla hiçbir şey olmadığı bir kez görülünce, onun “yararsız ve lüzumsuz hâle gelen, dolayısıyla da çürütülmüş bir düşünce” olduğu hemen açığa çıkar:

Gelin artık ondan kurtulalım.¹³

Bu arada, “gerçek dünya” kavramından bir kez kurtulunca, geriye “gözle görülen dünya”yı kendisiyle karşı karşıya getirebileceğimiz hiçbir şey kalmaz ve anlamını bu sahte karıştıktan alan “görünen dünya” kavramı da gereksiz bir kavram hâline gelir:

Gerçek dünya kavramı ile birlikte, görünen dünya kavramından da kurtulmuş bulunuyoruz.¹⁴

Yararsız bir düşünce yararsız olduğu gerekçesiyle çürütüldüğü takdirde, yararlı bir düşünce doğrulanmış olur diye düşünmek mümkün olabilirdi. Ama Nietzsche sağduyunun tüm aşikâr faydasına karşın, yine de yanlış olup, dünyada gerçek ve birbirlerinden yalıtlanabilir kendilikler olduğu fikrinin açıkça bir sağduyu inancı olduğunda ısrar etmek ister:

Hiçbir şey var değildir

¹² *Twilight of the Idols*, III, 5.

¹³ *Twilight of the Idols*, “Wie die ‘wahre Welt’ endlich zur Fabel wurde.”

¹⁴ A. g. y.

diye yazar, Nietzsche

[bir şeylerin var olduğu] bizim kurgumuzdur.¹⁵

Ama bu, bizim gündelik hayatta veya bu nedenle, bilimde kendisinden vazgeçebileceğimiz bir kurgu değildir:

Varolmayan şeylerle, yüzeylerle, cisimlerle ve mekânlarla iş görürüz.¹⁶

Bu kavramların bir kullanımları vardır, fakat onlar ne somut varlıklara delâlet ederler, ne de Nietzsche'nin kullandığı terimlerle ifade edildiğinde, "açıklarlar." Atom kavramı buna çok iyi bir örnektir:

Dünyayı anlamak için, hesap yapabilmemiz gerekir; hesap yapabilmek içinse, sabit nedenlere ihtiyaç duyarız. Gerçeklikte sabit hiçbir neden bulamadığımızdan ötürü, kendimiz için bazı sabit nedenler, örneğin atomu icat ederiz. Atomculuğun menşei işte budur.¹⁷

Nietzsche'nin burada, günümüz filozoflarının "teorik kendilikler" –gözlem dilinde açık seçik olarak tanımlanamadıkları gibi, yalın bir biçimde gözlem önermesi kümelerine de indirgenemeyen terimler aracılığıyla, genel bir teorinin bir parçası olarak öne sürülen, tipik olarak gözlemlenemez kendilikler– diye adlandırdıkları şeylerden söz ettiğini düşünmek câzip olur. Bununla birlikte, onun aklında daha geniş kapsamlı bir tez, kendisine göre somut kendiliklere yapılan tüm gönderimlerin teorik terim rolünü oynadığı bir tez vardır:

Cisimlerin, doğruların, yüzeylerin, neden ve etkilerin, hareket ve sükûnetin, biçim ve içeriğin kabulüyle birlikte– kendimiz için içinde yaşadığımız bir dünya tanzim ettik. Bu akait olmasaydı, bugün hiç kimse yaşayamayacaktı! Ama bu, hiçbir şekilde bir ispat değildir. Hayatın kendisi aslâ bir argüman değildir. Hayat koşulları içinde, biri de hata olabilirdi.¹⁸

Bu "akait" konuştuğumuz dilde aslen mevcuttur,

¹⁵ *Nachlass*, 776.

¹⁶ *The Gay Science*, III, 112.

¹⁷ *Nachlass*, 896.

¹⁸ *The Gay Science*, 121.

"miras alınmış ve en sonunda neredeyse, insan türünün varlık koşulu hâline gelmiştir.¹⁹

Öyleyse, sağduyunun, sorgulanamayan bütün faydasına rağmen, "doğru"nun talep edilen anlamı içinde, bir kez daha doğru olması mümkün değildir. Nietzsche,

bizden farklı bir biçimde akıl yürüten sayılamayacak kadar çok varlık yok olup gitti; yine de, onların akılyürütmeleri hakikate bizimkinden daha yakın olabilir²⁰

diye düşünür. Nietzsche'nin anlatmak istediği şuna benzer bir şeydir: Tüm "A'lar B'dir" gibi bir genellemeyi düşünün! Bir birey farklılıkları göz ardı edemese ve benzer şeyleri aynı diye göremeseydi, bu türden genellemelere hiçbir zaman ulaşamayacaktı. Fakat o, dünyadaki hiçbir iki şey birbirine her yönüyle benzer olmadı için, şeyleri daha çok oldukları gibi görebilirdi de. Ve onun, genelleme gücüne mâni olan duyarlılığı, ayakta kalmayı, tümevarımsal başarıları kaba sezilerin sonucu olan, bayağı duyarlılıklara sahip hemcinslerine kıyasla, onun için pekâla daha kolaylaştırmış olabilirdi. Yine, dünyayı gerçekte tamamiyle akış hâlinde olan bir varlık alanı olarak görmüş olan birinin şansı da, hiç kuşku yok ki az olacaktı:

Çıkarım yapmada gösterilecek her tereddüt, şüpheye dönük her eğilim, hayat için zaten bir tehlikedir.²¹

Öyleyse, genel kavramsal çerçevemiz "yalan ve hilelerle" donatılmış olan bir kumaştır,²² ama biz pratikteki vazgeçilmezliğinden ötürü, ona "doğru" diyoruz.

İnsanlığın hakikatleri gerçekte nelerdir? Onlar, insanın *çürütülemez* hatalarıdır.²³

Onlar deneyim yoluyla kesinlikle *çürütülemezler*, çünkü deneyim ya da en azından hayat mücadelesinde ayakta kalmayı başara-

¹⁹ A. g. e., 110.

²⁰ A. g. e., 111.

²¹ A. g. e.

²² *Dawn*, 117.

²³ *The Gay Science*, 117.

bilenlerin deneyimleri doğal olarak onlara uyar. Onlar, yeterince Kantçı bir anlam içinde, *a priori* sezgi formları da olmayıp, daha ziyade bekâsının mümkün hâle gelmesine katkıda bulundukları türün algısal ve dilsel önkabulleridirler. O

akıl, uzun zaman dilimleri içinde, sadece hatâlar üretti

diye yazıyordu,

bunlardan bazılarının türün faydalı koruyucuları oldukları ispatlandı. Bunları her nasılsa bulan veya miras alanlar, kendilerini ve torunlarını korumaya yolunda başarılı bir savaş verdiler.²⁴

Aynı şekilde, neden ve sonuç kavramını ele alın. Nietzsche ona ilişkin olarak Hume'unkine çok benzer bir analiz sunar. Fakat Nietzsche, olayların gizli kaynaklarından veya olup bitenlerin örtülü kökenlerinden söz etmekten tereddüt eden Hume'un tersine, gerçekte hep yapageldiği üzere, kendi kendine vermiş olduğu dünyanın gerçekte neye benzediğini doğru olarak söyleyemeyeceğimiz sözünü ihlâl eder. Neden ve sonuç kavramımız olayların sabit birlikteliklerine ilişkin bilgilerden meydana gelmektedir:

Belirli bir şey her seferinde belirli başka bir şey tarafından izlenir –bunu algıladığımız ve adlandırmak istediğimiz zaman, ona Neden ve Sonuç adını veririz. Ne budalayız biz! Sadece Neden ve Sonucun imgesini gördük. Ve bu resim, bizim sabit ardışıklıklardan daha temel bir bağlantı görmemizi imkânsız hâle getiriyor.²⁵

Fakat daha belirli bir başkasını izleyen münferit bir “şey”den söz ettiğimiz zaman, kendimizi umutsuzca dünyayla ilgili kendi perspektifimize mahkûm etmiş oluruz, çünkü

tıpkı bir hareketi birbirlerinden yalıtlanmış noktalar olarak algılamamız ve dolayısıyla, onu hakkıyla görmeyip çıkarsamamız gibi, hakikaten önümüzde kendisinden bir çift parçayı yalıtladığımız bir bütün durmaktadır. ... Bir anlık bir süre içinde bizden kaçan sonsuz bir süreçler kümesi bulunmaktadırdır.²⁶

iddiasında bulunur. Demek ki, biz, onun Dionysosçu terimlerle,

²⁴ *The Gay Science*, 265.

²⁵ *Dawn*, 121.

²⁶ *The Gay Science*, 121.

zorunluluğun namevcut olması anlamında değil, fakat düzen, yapı, form, güzellik ve erdemin bulunmaması anlamında, ezeli-ebedî olarak kaos²⁷

diye söz ettiği bir dünyaya yabancı bir zorla kabul ettiriyoruz. Dolayısıyla,

doğada yasalar olduğunu söylemekten sakınmaya dikkat edelim. Olsa olsa zorunluluklar vardır.²⁸

Bununla birlikte, o “zorunluluklarla” ne anlatmak istemiş olabilir? Bunlardan, bir tür yapıya gönderimde bulunmadan nasıl söz ederiz? Gönderimde bulunulursa da, o zaman yapı kazanmamış kaos vizyonuna ne olur? Nietzsche hiçbir yasanın olmadığını söylediği zaman, tıpkı hiçbir düzenin bulunmadığını söylediğinde, ilâhî amaç ya da niyetin olmamasını anlatmak istemesi gibi, çoğunluk hiçbir ahlâk yasasının olmadığını anlatmak ister. Öyleyse, onun akılyürütmesi, sanıyorum, şudur: “Raslantı” “amaca” karşıt olduğundan, hiçbir şey bir amaç ya da plânın bir sonucu olarak vuku bulmuyorsa, hiçbir şey raslantıyla ortaya çıkmaz. Fakat bu takdirde, raslantı zorunluluğun zıddı olduğu için, Nietzsche örtük olarak ve hatalı bir biçimde, şeylerin raslantıyla vuku bulmuyorlarsa eğer, zorunlulukla olup bittikleri sonucuna varır. Zorunlulukla anlatmak istediği herşey de muhtemelen “raslantıyla olmamış olan”dır. Ama bu fikre, onun birer kurgu olduklarını söylediği yasalara gönderimde bulunmadan, nasıl olup da farklı ya da pozitif bir anlam yüklenebileceğini söylemek zordur. Nietzsche determinizm düşüncesini bütünüyle reddeden biriydi. Dolayısıyla, onun bu deyişi gerçekten de karanlık olmak durumundadır.

Antimetafiziksel sınırlamaların kaçınılmaz olduğunu görmek zor olmasa gerektir. Nietzsche'nin kendisi dünyanın gerçekte nasıl olduğuyla ilgili yeterince belirli bir teze yazılır ve bu tezi sağduyunun dünya görüşüyle karşı karşıya getirir. Fakat dünyanın gerçekte olduğu şekliyle betimlenebilmesi âdeta imkânsız gibidir. Zira bu iş için kullanacağımız dil, bizi Nietzsche'nin yan-

²⁷ *The Gay Science*, 108.

²⁸ A. g. y.

lış diyerek mahkûm ettiği ve şeylerin gerçekte olma tarzlarına aykırı düşen bir metafiziğe bağlar. Gelgelelim, başka bir dilimiz de yoktur. Benzer problemleri Nietzsche'den sonra başka filozoflar da yaşamışlardır: Aynı bağlamda söz gelimi Russell'ın, sayesinde kendimizi "Yeni Taş Çağı"nın, onun gündelik konuşmanın zorbaca gramerinde kökleşmiş olduğunu ima ettiği metafiziğinden artık kurtarabileceğimiz, mantıksal bakımdan yetkin bir dil arayışından söz etmek mümkündür. Nietzsche mantıksal bakımdan böyle yetkin bir dil arayışı içinde hiçbir zaman olmamıştır, bununla birlikte onun şiirsel ifade tarzını, duygulu ve düzensiz bir üslûpla kaleme alınmış şiirleri âdeta çılgınca kullanması dilsel alışkanlıkların pençesinden kurtulmaya dönük bir teşebbüs olarak pekâla değerlendirilebilir. Gündelik dilin onun derin vukuflarını ihtiva veya ifade etme bakımından yetersizliği de yine, onun felsefesinin neden anlaşılması zor bir felsefe olarak değerlendirildiğini açıklamaya yarayabilir. Gereği gibi ifade edildiğinde, onun felsefesi gerçekten de anlaşılması neredeyse imkânsız veya olağanüstü zor bir felsefedir. Çünkü bir teoriyi, anlama yetimizin bizatihi kendisinin yapısı söz konusu teori tarafından sorgulandığı zaman, anlayabilmemiz nasıl olup da mümkün olur? Onu kendi terimlerimizle anlayabilmeyi başardığımız zaman, bu terimler yanlış oldukları için, buradan otomatik olarak onu yanlış anlamış olduğumuz sonucu çıkar.

Artık, Nietzsche'nin felsefesinin tehlikeli olduğu hissine neden kapılmış olduğu olgusunu da değerlendirebiliriz. Bunun nedeni tam tamına insanları onun felsefesini kavrayacak bir konuma getirmenin onları hayatta kalma mücadelesi açısından dezavantajlı bir konuma taşımaktan başka hiçbir şey olmamasıdır. Nietzsche bildiğimizi düşündüğümüz herşeyin yalan yanlış olduğunu,

hiçbir şeyin doğru olmadığını

çok farklı şekillerde, tekrar tekrar söyler, fakat yine de bir şeyin, ancak onun ne olduğunu söyleyebilmemiz durumunda doğru –en azından kendisini betimlemenin araçlarına sahip olmadığımız bir gerçekliğe tekabül etme anlamında doğru– olacağını bildirir. O,

bütünüyle farklı bir hakikat telakkisi, cümlelerin deneyimin düzenlenmesi ve öncelenmesi ölçütüne göre daha iyi veya daha kötü âletler olduklarını ortaya koyan pragmatik bir doğruluk anlayışı geliştirmiş olmasına rağmen, mütekabiliyetçi doğruluk görüşüne halâ inanmaya devam ediyordu. Yani kendisini bu yeni teoriyi kabul etme durumuna taşıyamadı ve eleştirmeye koyulduğu bir hakikat ve gerçeklik telakkisinin kurbanı oldu; başka bir deyişle, sağduyu, bilim ve felsefenin yorumlar, bildiğimizi söylediğimiz *herşeyin* bir yorum olduğunu söylerken, kendisinin de, çıplak hakikat yerine, bir yorum önermekte olduğunu göremedi. Bunu, benim kanaatime göre, farketdiği zaman, o Nietzsche için bütünüyle özgürleştirici bir şey oldu.

Felsefî Psikoloji

Nietzsche kendisini öncü bir psikolog olarak görüyor, insan zihni denen

büyük ve bâkir ormanın²⁹

ilk kâşifi olduğunu düşünüyordu. Gerçekten de, onun yazıları, tartışma götürmez bir özgünlüğü, mutlak bir feraseti olan empirik psikolojik vukufarla ün kazanmıştır. Bununla birlikte, burada sadece, onun günümüzde felsefî psikoloji adını verdiğimiz alana yaptığı katkıları, zihinsel kavramlarla ilgili mantıksal analizlerini anahatlarıyla özetleyecek kadar yerim var. Nietzsche'nin bu bağlamda ilk ve en büyük hedefi ego kavramı olup, temel iddiası da, benlik diye bir kendiliğin var olduğunu kabul etmenin ontolojik bakımdan gereksiz, metafiziksel bakımdan da tehlikeli olduğudur. Bu, bununla birlikte, dilimizin belirli bir takım tahrif edici yapısal özelliklerinden hareketle doğal olarak yaratılmış bir kabul olup, olup biteni bir *failin eylemi* olarak görmek, bizim tarafımızda çok temel bir yönelimdir. İlk yanlı-

²⁹ *Beyond Good and Evil*, 45.

şımız faaliyeti bütünüyle özel bir failin (yani, benliğin) eylemi olarak yanlış inşa etmek, ikinci yanlışımız da bu düşünceyi bir bütün olarak dünyaya yansıtmak ve böylelikle de, zihinsel davranışı tanımlamak veya temsil etmek bakımından bile uygunsuz veya yetersiz bir modelin meşru olmayan projeksiyonundan bir dünya telakkisi çıkartmaktır:

Akil genel olarak irâdelerin nedenler olduklarına inanır. O egonun bir varlık, bir töz olduğuna inanır ve ego-tözüne beslenen inancı şeylere yansıtır. Neden olarak kurulan varlık şeylerin arasına dahil edilir, onların altına sokulur: “Varlık” kavramı “ego” kavramından çıkar, benlik kavramından türetilir. Başlangıçta bir hatanın, irâdenin etki eden bir şey olduğu, irâdenin bir güç olduğu yanlışının büyük uğursuzluğu bulunmaktadır. ... Biz bugün onun bir hatadan başka hiçbir şey olmadığını biliyoruz.³⁰

Onun teşhisi kabaca şöyledir: Bir şey olup bittiği zaman, onun bir fail tarafından yapıldığını, bir failin etkisiyle vuku bulduğunu zımnen kabul ederek, düşünmenin vuku bulması, onun bir eylem olması olgusundan, şu hâlde onu gerçekleştirecek bir failin bulunması gerektiği sonucunu çıkartırız. İşte bu, benliktir. Ego, demek ki, ilkel bir veri olmayıp, çıkarsanan bir kendiliktir ve onun irâdenin etkisiyle eylemde bulunduğunu kabul etmek bütün bir nedensellik anlayışımızı değiştirerek, olduğundan başka gösterir. Ama bütün bu kavram ve telakkiler, Nietzsche’ye göre, sıkı bir incelemeyi kaldıramazlar:

Bir düşünce, o istediği zaman gelir, ben istediğim zaman değil,³¹

dolayısıyla, benim kendi düşüncelerime neden olmamdan pek söz edilemez. İrâde kavramının kendisi de, her ne kadar filozoflar açıkça onu,

sanki dünyanın en iyi bilinen şeyiymiş³²

gibi görseler bile, en yüksek derecede karanlıktır. İstemenin fenomenolojisi olağanüstü karmaşıktır; irâdenin eylemlerinden söz ettiğimiz, ve

³⁰ *Twilight of the Idols*, III, 5.

³¹ *Beyond Good and Evil*, 17.

³² A. g. e., 19.

istemenin eyleminde kendimizin nedensel olduğumuza inandığımız ve en ezanıdan burada nedenselliği fiil hâlinde yakaladığımızı³³

düşündüğümüz zaman, tam olarak neyi betimlemekte olduğumuz hiç açık değildir. Üstelik, nedensel olduğumuzu düşünmemiz tam bir hata olup, bizim hatalı nedensellik yanlışına düştüğümüzü gösterir.

Nietzsche dikkatimizi, bizim irâdenin bir eyleme, bedensel bir davranışa neden olduğuna, söz konusu davranış, öngörülmeleyen bir seçirmeden, bir kasın gayriihtiyarî oynamasından farklı olarak beklenen bir eylem olduğu zaman, inanmamızın çok muhtemel olması olgusuna dikkat çekmektedir. Ama burada gerçekten söz konusu olan şey, sadece şudur: Bizler bedenlerimizden daha az ya da daha fazla öngörülebilir davranış tarzları beklemeyi öğrenmişizdir. Bunlara az ya da çok değişmez birtakım tekrar tekrar vuku bulan düşünce ve duygular tarafından eşlik edilir. Fakat *gerek düşünce ve gerekse eylem aynı terimle gösterilir*, “Ben” ile ifade edilir. Böylelikle, her ikisinin de gerisinde bulunan bir benliğin, irâdeyi hayata geçiren veya istemde bulunan ve bunu yaparken de, beden hareket etmesine neden olmak suretiyle, aynı anda hem buyuran ve hem de itaat eden bir failin var olduğu düşüncesini elde ederiz. Gücün bundan böyle özgürlük olarak görülen yanlış bir anlamına razı oluruz. Yüzey değişimleri artık şeylerin *eylemleri* olarak görülecek şekilde, yüzeyin altına sürülen şey kavramıyla birlikte, dünyaya işte bu eylem telakkisi projekte edilir. Görmüş olduğumuz üzere, Nietzsche şey kavramına kuşkuyla bakıyordu. Bir psikolog olarak görevlerinden birinin de böyle bir kavramı her nasılsa bulmuş ya da oluşturmuş olmamızı açıklamak olduğunu düşündü. Genellikle de, böyle bir açıklama bulmadığımız takdirde, kavramı çürütmüş olduğumuz hissine kapılmış gibi görünür. Özgür irâde kavramını, demek ki “mantıksal bir tecavüz”ün eseri olan bir kavram olarak görmektedir.

Nietzsche felsefî bakımdan bir determinist değildi. O pratikte yeterince yararlı olan neden ve sonuç düşüncesinin

³³ A. g. y.

doğa bilimcinin yaptığı gibi ... hüküm süren mekanistik budalalığa uygun olarak nesneleştirilmesi³⁴

gerektiğinde ısrar eder. Neden ve sonuç da, şu hâlde bir kurgu olduğu farkedilmeyip, doğru olduğu kabul edilen başka kurgudur. Gereği gibi ifade edildiğinde, onun açıklama bakımından *değil* de, “iletişim ve anlama amaçları açısından” bir kullanım değeri vardır:

An sich gerçeklikte, hiçbir nedensel bağ, hiçbir zorunluluk yok, psikolojik yönden özgür olmayış diye bir şey bulunmuyor; orada sonuç nedeni izlemiyor, yasa hüküm sürmüyor. Nedenleri, süreklilikleri, bağlantıları, göreliliği, zorlanmayı, sayıları, yasaları, özgürlüğü, gerekçeleri, amaçları icad eden sadece biziz. Bundan dolayı, bu uzlaşım sal dünyayı (*zeichenwelt*) *an sich* e yükler, onu kendinde gerçekliğe katıp karıştırırsak, hep eğilimli olmuş oluruz. ³⁵

Nietzsche, yayınlanmamış bir yazısında, bizim

iki yaygın kavramı, zorunluluk ve yasa kavramlarını bir tarafa

bırakmamız gerektiğini yazar:

Birincisi, dünyaya yanlış bir zorlanma (*zwang*), diğeri ise hatalı bir özgürlük yüküyor. “Şeylerin” kendileri ne yasaya uygun olarak ne de düzgün ve düzenli davranırlar.³⁶

Şeylerin, davranışı tek tek her bir anda nedensel olarak birtakım yeter koşullar tarafından belirlenen düzenli bir dünyasıyla ilgili popüler bilimsel resmin, Nietzsche, içsel özgürlük kavramımızdan da sorumlu olan aynı düşünce ve dil alışkanlığından kaynaklandığı sonucuna varır. Her iki efsane de olgularla karıştırılmaktadır. Hâl böyleyse eğer, söz konusu iki kavramdan biri ya da diğeriyle ilişkili olarak ortaya çıkan bütün problemler hemen hemen tamamen, ondan sonraki kuşağın verdiği adla “sözde problemler”dir. Bununla Nietzsche de, bu problemleri çözmeye çalışmak yerine, onları doğuran kavramların bir şekilde nasıl ortaya çıktıklarını göstermemiz gerektiğini anlatmak ister. Onları kullanmaya hiç kuşku yok ki, devam edebiliriz, bununla birlikte

³⁴ *Beyond Good and Evil*, 21.

³⁵ *Beyond Good and Evil*, 21.

³⁶ *Nachlass*, 776.

bunu ancak bir tür felsefî bağışıklık sistemi oluşturarak, ve sadece, onların pratik hayatta ve iletişimde belli bir amaca hizmet etmiş olduklarını, hizmet etmeye devam edebileceklerini, ama metafiziksel teminatları da, hakikatleri de bulunmadığını bilerek yapabiliriz.

Fakat Nietzsche hemen tamamen veya yalnızca zihinsel *kavramların* doğal tarihiyle meşgul olmaz: Onun psikolojisi çoğu zaman zihinsel *olguların* doğal tarihiyle ve bunların insan hayatının ekonomisinde oynadıkları rolle çok yakından ilgilenir. Söz gelimi Descartes gibi filozoflar araştırmalarına sık sık içebakışa dair açıklamalarla başlarlar, oysa Nietzsche içebakış fenomenini, ve salt düşüncelere sahip olmakla kalmayıp, bu düşüncelere sahip olduğumuzun *bilincinde olma* kapasitemizi bütünüyle karışık ve şaşırtıcı konular olarak görür. Bizim bu özbilince sahip olduğumuz doğrudur, fakat o hangi *amaca* hizmet eder?

O, ilke olarak kendisinin kaçınılmaz olma derecesine kıymet takdir etmeye başladığımız zaman bizim için bir problem olup çıkar.³⁷

Zira zihinsel hayatımız içebakışsal olarak açığa çıkarıldığında, sadece onun bilincinde olmamız fazlasıyla, tıpkı eskiden olduğu gibi aynen sürüp gidecektir:

Düşünebilir, hissedebilir, istemde bulunabilir, anımsayabiliriz; benzer bir biçimde terimin bütün anlamları içinde "edimde bulunabiliriz"; fakat bunlardan hiçbirinin (mecazî bir tarzda ifade edilecek olursa) "bilinç yüzeyine çıkmaya" ihtiyacı yoktur.³⁸

Edimlerimizin ve düşünce faaliyetimizin çok büyük bir bölümünün, onların bir şekilde devam ettikleri olgusu üzerinde hiç düşünümde bulunmadan sürüp gittikleri doğrudur. O zaman sorulacak soru şudur: Bu türden düşünümlerin, fiilen vuku buldukları zaman, gerçekleştirdikleri *ekstra* fonksiyon nedir? Çünkü,

Bütün bir hayat, deyim yerindeyse, kendini bir aynada hiç görmeden mümkün olabilirdi. Ve bugün bile hayatın çok büyük bir kısmı –hatta, bu, ya,

³⁷ *The Gay Science*, 354.

³⁸ A. g. y.

filozofa ne kadar keder verici gelirse gelsin, düşünmemiz, hissetmemiz ve irâdî hayatımız- fiilen bu aynalama olmadan akıp gider.³⁹

Nietzsche meseleyi neredeyse *şu* şekilde ortaya koymaktadır: Özbilinç hangi ihtiyaca bir karşılık olarak doğar? Onun buradaki kabulü de, fiilen yaptığımız herşeyin, her ne türden olursa olsun, bir hayatî ihtiyaca bağlı olarak evrim geçirmiş olması gerektiği kabulüdür.

Nietzsche işte bu soruya bir cevap olarak aşırı ve alışılmadık bir hipotez geliştirir:

Özbilincin gücü ve derinliği bir insanın (ya da bir hayvanın) iletişim kapasitesiyle orantılıdır. İletişim kapasitesi ise iletişimde bulunma ihtiyacı ile.⁴⁰

O burada, elbette bizim sadece iletişim kurma ihtiyacı içinde olduğumuz zaman düşünümde bulunduğumuzu söylememektedir, fakat özbilinç fenomeninin tür içinde iletişim ihtiyacını karşılamamanın kısmî bir yolu olarak geliştiğini anlatmak istemektedir. Bir kez geliştikten sonra da, insanlar onu, tıpkı insanların, dilin kendilerini karşılamak üzere geliştirilmiş olduğu ihtiyaçlar her ne olursa olsunlar, dili kullanmayı bir kez öğrendikten sonra boş konuşabilmeleri gibi, Nietzsche'nin ifadesiyle,

boşa harcayabilirler.

Onun buradaki iddiası -görünüşte özel bir işlem ya da edim olan- düşünümün kökeni itibariyle *sosyal* olduğu, toplumsal bir ihtiyaca bir karşılık olarak geliştiğidir. Münzevî insan ya da ilkel vahşi, ona ne ihtiyaç duyar, ne de onu geliştirir. Onun burada işaret etmek istediği husus, öyleyse, hayvanların en güçsüz ve en kırılganları olan insanların hemcinslerinin sabit ilgi ve sürekli gözetimine en fazla muhtaç olduklarıdır. Fakat o zaman onların, başkalarının kendilerine yardım edip bakabilmeleri için, ihtiyaçlarını ifade edebilmeleri gerekir ve bu da bizim "kendi kendimizi bilmemizi" gerektirir. Oysa, düşünce bizim düşünmekte olduğumuzun bilincinde olmamızı gerektirmez:

³⁹ A. g. y.

⁴⁰ A. g. y.

İnsan, başka her canlı yaratık gibi, sürekli olarak düşünür, ama bunu bilmez; kendi kendisinin bilincine varan düşünme olabilecek en küçük parçayı meydana getirir.

Bilinçli düşünce bir içeriği tespit edip ifade edebilme yeteneği gerektirir. Düşüncenin sözcükler olmadan da olup olamayacağı sorusuna, Nietzsche'nin verdiği cevap, öyleyse, çok sarihtir. Bizim bilincinde olduğumuz, kendisi sözel olmayan hiçbir düşünce yoktur, çünkü onu teşhis edip betimleyebilmemiz için dile ihtiyaç duyarız. Zaten sözel olmayan düşünceleri içebakış yoluyla teşhis edip belirleyebilmemiz diye bir şey söz konusu olamaz. İhtiyaçlarımızı anlaşılır bir biçimde ifade edememe yetersizliği varlığını tehlikeye düşürdüğünden, bütün başarılı beyan ve ifadelerin kamusal olarak anlaşılır olmaları ve dolayısıyla, grubun bütün üyelerinin anlayabilecekleri bir dille ifade edilmeleri gerekir. Öyleyse,

bilincin gelişimi dilin gelişimiyle el ele gider,

ve

insan kendisinin bilincine ancak bir sosyal hayvan olarak varır.⁴¹

Demek ki, düşüncülerimizi kendimize ifade etmek üzere kullandığımız sözcükler ihtiyaçlarımızı başkalarına ifade etmek için kullanmayı öğrendiğimiz sözcüklerle tam tamına aynı oldukları, ve kendimizin onları içsel hâller için başarıyla kullanabilmemizin bir koşulu olarak onların başkaları tarafından anlaşılabilir olması gerektiği sürece, bilinçte kamusal olarak anlaşılabilir olmayan hiçbir şey yoktur:

Benim düşüncem bilincin insanların bireysel varoluşlarına değil de, cemaat ve sürünün doğasına ait olduğudur. ... Dolayısıyla, bizlerden her biri, kendisini olabildiğince bireysel olarak anlama, "kendisini bilme" dünyasında, olabilecek en hâlisane niyetlerle, bilince, her zaman "bireysel olmayana", vasatiliğimizi getirecektir. ... Düşüncemiz, bilincin karakteri dolayısıyla, her zaman sürünün perspektifine iade edilir.⁴²

Öyleyse, gerçekte

⁴¹ A. g. y.

⁴² A. g. y.

eylemlerimiz temelde kıyaslanamaz derecede kişisel, biricik ve mutlak olarak bireysel olsalar

bile, bu eylemler,

onları bilince nakleder etmez, artık böyle görünmezler.⁴³

Bu analizin çağdaş bir tınısı ya da yankısı vardır: Onun “özel dillerin” varoluşu ya da imkânına karşı, Wittgenstein’in *Philosophical Investigations* [Felsefî Soruşturmalar]’ında ortaya konan tezlerle ya da

kişinin aynı zamanda bilinç hâllerini ya da deneyimlerini kendi bilinçli hâllerini atfettiği şeyle tam tamına aynı mantıksal türden kendiliklere izafe etmedikçe veya edemedikçe ya da etmeye hazır olmadıkça, bilinç hâllerini veya deneyimlerini herhangi bir şeye izafe etmesi diye bir şey söz konusu olamaz. Onun kendisini böylesi yüklemelerin bir öznesi olarak görmesinin koşulu, onun başkalarını da benzeri yüklemelerin özneleri olarak görmek zorunda olmasıdır. ... Sadece *benimse* eğer, o gerçekte aslâ *benim değildir*.⁴⁴

diyen P. F. Strawson’un “öteki zihinler” problemine önerilen çözümle olan benzerlikleri kolaylıkla farkedilir. Nietzsche bütün bu analizleri, hiç kuşku yok ki kabul ederdi, ama gündelik dilin, bu yazarlarda ve onların çağdaşlarında örtük olarak bulunan total kabulüyle pek mutabık kalmazdı. Zira o en çok gündelik dili ve sağduyunun dünya görüşünü gözden geçirip aşmakla ilgiliydi ve kaleme aldığı hemen hiçbir şey birtakım ahlâkî niyet ve yönelimlerden bağışık değildi. Nitekim, o şöyle yazıyordu:

Bilinçli hâle gelen herşey böylelikle sığ, önemsiz ve nisbeten budalaca olup çıkar, ve o genel göstergelerden –*sürü* işaretlerinden– başka hiçbir şey değildir.⁴⁵

Bu analiz doğru ve sağlam bir analiz ise eğer, kişi mantıksal olarak kendi biricikliğini ifade edemez, sözcüklere dökülen herşey kalıplaştırılarak yalnızca olabilecek en genel tarzda anlaşılır. Gerçekte kişi *konusamaz*. Şu hâlde, Nietzsche’nin (kendi düşünce-sine göre) özü itibarıyla yeni ve *unzeitgemässe* (vakitsiz) dü-

⁴³ A. g. y.

⁴⁴ P. F. Strawson, *Individuals*, London, 1949, s. 105, 109.

⁴⁵ *The Gay Science*, 354.

şüncelerinin lâıykıyla kavranmasını beklemediğı, ve mesajı doğrudan doğruya kendilerine ulaşacak üstün varlıkların henüz doğmamış kuşağına hitap etmekte olduğı hissine kapıldığından pek şüphe olmasa gerektir. Nietzsche herhâlde felsefenin bütün bir tarihi içinde dilin sınırlamaları karşısında en fazla hayal kırıklığına uğramış filozof olarak karakterize edilebilir. O mesajının alışılmadık ve dehşet verici olduğunu, dehşet vericiliğinin ise alışılmadıklığının bir sonucu olduğunu, dehşet verici ve hatta yeni olanla karşı karşıya kaldığımızda, esenlikli bir yolda ilerlemeye kalkışmamızın çok muhtemel olduğunu iyi biliyordu. "Bilgi" adını verdiğimiz şeyin bir tür korku karşısındaki tepki olduğuna hükmetti: Alışılmadık olanla karşı karşıya kalan insanlar, onu eskiden beri varolan, yerleşik düşünce tarzlarının ayrılmaz bir parçası hâline getirmenin yollarını ararlar. Filozoflar bile,

bilineni (*Das Bekannte*), artık karşısında şüphe ve merak duymayacak şekilde kendisine alıştığımız şey

olarak görürler.

Olağan olanla, yerleşik olan bir kural türüyle kendimizi evimizde hissederiz.⁴⁶

Nietzsche'nin kendisi için talep ettiğı bilgi bu değildir. O "bilginin" söz konusu anlamında "bilinme"yi istemiyordu. Bu bağlamda özellikle iki hususun altını kalın çizgilerle çizmek istedi. Bunlardan birincisi, şeylere bakmanın en aşıkâr ve bildik ya da sıradan yolunun, sadece *bir* yol olduğu, aşıkâr ve bildik olanın, bildiğimizi iddia ettiğimiz herşey yanlış olabilecek şekilde, pekâla uzak ve yabancı olabileceğidir. İkincisi ise, bakış açımızın sadece bir perspektif olduğunu görmeyi, ve başkalarının da dünyayı başka türlü okuma ve yorumlama imkânları bulunduğunu görmelerini sağlamayı başılabildiğimiz takdirde, insanların yeni ve muhtemelen daha iyi bir perspektif lehine özgürleştirebilecekleridir.

⁴⁶ *The Gay Science*, 355.

Bu yönde atılacak ilk adım, kendimizi kendi iç yaşantı ve hâllerimizin dolaylı ve kesin bilgisine sahip olduğumuz, bura-daki yargılarımızın imtiyazlı ve tashih edilemez hükümler oldukları felsefî önyargısından kurtarmaktır:

Bilinenin tanıdık, bildik olduğunu düşünmek yanlışların en büyüğüdür, bildik olan bilinmesi en zor olandır, yani onu bir problem, yabancı, "bizim dışımızdaki" bir şey olarak görmek olağanüstü güçtür.⁴⁷

Bu durum zihinsel hayatımızda, kendisiyle övünmeye meraklı olduğumuz şeyin bilgisiyle tekrar tekrar örneklenir. O burada, herşeyden önce, rüya görme örneğini düşünür. Uyku sırasında,

sinir sistemimiz, çok çeşitli dahili nedenler yoluyla bir heyecan hâli içinde bulunur, ve dolayısıyla, zihnin şaşırması ve bu heyecanın nedenlerini araması için yüzlerce vesile ortaya çıkar. *Rüya uyarılan her bir heyecan için bâriz nedenlerle ilgili bir arayış ve temsildir.*⁴⁸

Onun örneğini kullanacak olursak... Varsayalım ki, bir adamın ayakları, o uyurken bağlanmış olsun. O uyarandan veya tahrikten ötürü, ayaklarına dolanmış yılanlar olduğu rüyasını görür. Rüya gören kimse, Nietzsche'ye göre,

bu yılanların uyuyan olarak benim sahip olduğum duyumların nedeni olmaları gerekir⁴⁹

çıkarmında bulunur. Keskin ve anî sesler türünden şeyleri sık sık rüyalara dahil ettiğimiz olur, öyle ki

rüya gören kimse onları, önce sestten sorumlu olan koşulları, sonra da sesin kendisini deneyimlediğini düşünecek şekilde, *bundan sonra açıklamaya geçer.*⁵⁰

Kısacası, belli birtakım uyaranların eseri olan imgeleri veya rüya görüntüsü bizim tarafımızdan bunların nedeni diye değerlendirilir. Nietzsche buradan hareketle şöyle bir spekülasyonda bulunur:

⁴⁷ *The Gay Science*, 355.

⁴⁸ *Human, All-too-Human*, 13

⁴⁹ A. g. y.

⁵⁰ A. g. y.

İnsanların binlerce yıldan beri uykudayken akıl yürüttüklerine göre, uyanırken de akıl yürüttüklerini öne sürüyorum. Zihne giren ilk *neden* onu tatmin etmiş ve bundan böyle hep hakikat diye geçmiştir.

Bu tür bir hata, onun iddiasına göre, bizim sık sık düştüğümüz bir yanıştır. Ona “Dört Büyük Hata”dan biri olarak “Hayalî Nedensellik Yanlışı” adı verilir.* Bizler bu yanışa,

verili bir hâlin yol açtığı temsil (*vorstellung*), söz konusu hâlin nedeni gibi yanlış kurulduğu⁵¹

zaman düşeriz. Bu, sadece rüyalarda olmadığı gibi, ilkel olmakla birlikte yerlerine başkalarının ikame edildiği akılyürütme tarzlarının bir kalıntısı değildir. Aynı şeyi uyanık olduğumuz zamanlarda, ve

nedensel içgüdümüzü harekete geçirip

bizi bu duyguları açıklayan *sebepler* aramaya yönelten duygulara sahip olduğumuz her seferinde yaparız. Motifler ararız. Gelgelelim motifler de sadece hayalî nedenlerdir. Ona ilişkin olarak koyduğumuz yoruma neden olan duygunun bizatihi kendisidir ve yorum da ahlâksızca duygunun nedeni olarak görülür. Bir motif sadece bir duyguya ilişkin bir yorumdur. İşte böylelikle,

* Diğer üçü “Nedenle Sonucu Karıştırma”, “Hatalı Nedenler” ve “Özgür İrade” yanışılarıdır. Bunlar *The Twilight of Idols* [Putların Alacakaranlığı] diye tercüme edilen sonraki bir eser olarak *Götzen-dammerung*'da tartışılır. Profesör Walter Kaufmann, *The Portable Nietzsche*, (New York, 1954) adlı eserine dahil ettiği seçmeler için yazdığı girişte Nietzsche'nin “idoller” (*Götzen*) sözcüğünü tam tamına Francis Bacon gibi kullandığı doğru ve önemli değerlendirmesinde bulunur: İdoller insanları hakikati görmekten alıkoyan düşünce kalıplarıdır. Nietzsche'nin dört idolu, bununla birlikte, Bacon'un listesine sayı ve amaç dışında tekabül etmez. Kitabın altbaşlığı olan “Bir Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır?”ın, çekicinin yerleşik imgeleri, kökleşmiş önyargıları yıkmak için olduğunu farkettiğimiz zaman çok daha az ürktücü hâle geldiğini kaydetmekte yarar vardır. Onun analizine göre, bütün bilgilerimiz tamamen alışkanlıkla ilgili bir konudur. “İdoller” ise tehlikeli ve zararlı alışkanlıklardan başka hiçbir şey değildirler. Alışkanlıklar ne doğru ne de yanışırtılar, ama iyi ve kötü alışkanlıklar vardır.

⁵¹ *Twilight of the Idols*, V, 4.

nedenlere ilişkin araştırmayı gerçekte engelleyen, hatta dışlayan belli bir nedensel yorum türü lehine bir alışkanlık⁵²

doğar. Bu yanlışlayıcı eğilime dair nihaî açıklama, bizim

bir güç duygusu vermenin yanında, gönülleri ferahlatan, rahatlatan, ve tatmin eden bildik olmayan bir şeyi bildik bir şeye indirgememiz⁵³

gerektiği genel yönelimidir. Çünkü bizler kendileri için,

herhangi bir açıklamanın bu her ne olursa olsun hiç yoktan daha iyi olduğu varlıkları.⁵⁴

Zaten

nedensel içgüdü korku duygusu tarafından koşullanıp harekete geçirilir.

Şu hâlde, zihinsel hayatımızla ilgili yorumlarımız, tıpkı genel olarak fenomenlere ilişkin açıklamalarımız gibi, derinlemesine kavrayıştan ziyade rahatlık ve konforu amaçlar: Onlar, bizleri kendimizle ve dünya ile ilgili hakikatten koruyan dahice yanlışlamalar, şahsiyetsiz telifler, mülâyim yaklaşımlardır. Bu, bir kez daha bize, Nietzsche gibi bizzat kendine dair resminde, daha dürüstçe ve daha derinlemesine görenler karşısında, azımsanmayacak bir avantaj sağlar:

Hemcinslerine her bakımdan benzer olan sıradan insan avantajlı bir konumda oldu ve her zaman da olacaktır. Daha ince, daha zârif, kendisini anlamanın güç olduğu müstesna kişi, hep yalnız kalır, talihsizliği bakımından biricik olması dolayısıyla yenilir ve çok seyrek olarak ürer. Kişinin bu doğal, çok doğal ilerlemeye, insanlığın benzerlik, sıradanlık, vasatilik, sürü özelliği bakımından bu hızlı çiftleşmesine karşı koyabilmesi için, olağanüstü büyük bir gücü bünyesinde toplaması gerekir.⁵⁵

Bu ise, bildik olanı, bir problem olarak görmek suretiyle, henüz bilinmeyen bir ışık altına sokmak anlamına gelmekteydi. Onun bu doğrultuda en kararlı gayreti ve sürekli çabası ahlâklılık kavramıyla ilgili oldu.

⁵² A. g. y.

⁵³ A. g. y.

⁵⁴ *Twilight of the Idols*, V, 5.

⁵⁵ *Beyond Good and Evil*, 260.

Ahlâk ve Din

Bütün temel inançlarımızın yanlış olmak durumunda olduklarının bizatihi kendisi, Nietzsche'nin görüşüne göre, onlara yöneltilebilecek bir itiraz değildir. O, bundan dolayı,

yeni dilimiz burada kulağa herhâlde tuhaf gelmektedir⁵⁶

değerlendirmesinde bulunur. Ve sonra da hemen, esas meselenin inançların doğruluk ya da yanlışlığından ziyade

bir inancın ne ölçüde hayatı desteklediği ve ilerlettiği, bir türü ne ölçüde koruduğu ve hatta disipline ettiği

meselesi olduğunu ekler:

Bizler temelde (sentetik *a priori* yargıların aralarında bulunduğu) en yanlış yargıların en az vazgeçilmez yargılar olduklarını düşünmeye eğilimliyiz.⁵⁷

Bir zamanlar görevlerinin varoluşun en genel özelliklerini belirlemek olduğunu düşünen filozoflar bunun yerine, en iyi durumda,

temelde peşin hükümlü bir dogma, bir kuruntu, bir "ilham" ya da en çok bir yüreğin, soyut ve rafine hâle getirilip, vakıadan sonra aranan nedenlerle savunulan bir arzusu⁵⁸

olan şu ya da başka bir kavramı belirginleştirmeyi, aşikâr hâle getirmeyi başaramışlardır. Dolayısıyla,

her büyük felsefe şimdiye kadar. ... gönüllü itiraflar, bir tür anılar diye görülmemiş gayriihtiyarî hâtıralar toplamı olmuştur.⁵⁹

Bunun, Nietzsche hiçbir yerde, ahlâk felsefesinden daha bâriz olmadığını belirtir:

O, dünyada nesnel bir ahlâkî düzenin olmadığını tekrar tekrar söyler:

⁵⁶ A. g. e., 4.

⁵⁷ A. g. y.

⁵⁸ *Beyond Good and Evil*, 5.

⁵⁹ A. g. e., 6.

Ahlâkî fenomenler yoktur, ama sadece fenomenlerin ahlâkî yorumları vardır.⁶⁰

O kendisinin,

bir bütün olarak hiçbir ahlâkî olgu⁶¹

bulunmadığını ilk gören kişi olduğuna inanır ve kendisi de dahil olmak üzere, her filozofu

iyi ve kötünün ötesinde bir duruş almaya –kendisini ahlâkî yargılar yanılsamasının altına yerleştirmeye⁶²

zorlar. Ahlâkî kural ve kategorilerimiz dünyayı betimlemeye yaramazlar, fakat daha ziyade dünyada başarılı olmanın, insanların birbirleriyle başa çıkabilmelerinin araçları olurlar. Ahlâk filozofunun gerçek ödevi, öyleyse, birtakım ahlâkî yargılar ortaya koymak yerine, bu yargıları anlamak, mevcut ahlâkî tavırların, hüküm süren ahlâkî akımların bilinçsiz kurbanı olmak yerine, bilinçli bir eleştirmeni olmaktır. Nietzsche, sarı ve ısrarlı ahlâkî dersi dikkate alındığında, onun kendisini, diğer filozofların en azından bu bakımdan başarısız oldukları yerde, bunu başarmış, ahlâklılığı “bir problem” olarak ele alan ve ahlâkî iyiyle kötünün ötesinde nesnel bir biçimde değerlendiren biri olarak görmesi ilginç ve eğlencelidir. Nietzsche’nin felsefesi dahası, onun resmen sakındığı, gönüllü itiraflarla bezenmiş bir düşünme tarzının ilk örneği olarak görülmüştür. Onunla ilişkili olarak, felsefesinin hayatından ayrılmaz olduğunu ve hayatıyla irtibatlandırıldığında, daha anlaşılır veya anlamlı hâle geldiğini söylemek çok modadır. Oysa, onun kendisi bunu, bir meziyet olarak değil, fakat kendisindeki bir kusur, utanç verici bir şey olarak değerlendirdi. Morali veya ahlâkî dersiyle ilgili olarak kendisini savunurken de, çok muhtemelen, ahlâkın ahlâk olarak tamamen dışına çıkamamış olsa bile, bu değerlere kendi çağında ve kendisini içinde bulduğu gelenekte yüklenen anlamlarıyla iyi ve kötünün ötesine geçmiş olduğunu söyledirdi. O ayrıca ahlâkî dersinin, hâkim ahlâkî sisteme

⁶⁰ A. g. e., 108.

⁶¹ *Twilight of the Idols*, VI, 1.

⁶² A. g. y.

yönelik eleştirisi ve karşı çıkışının ahlâkî yargıların rolü ve fonksiyonuna ilişkin genel nesnel analizine dayandığını, ve söz konusu analizle yakından ilişkili olduğunu söyleyebilirdi. Ben işte burada onun söz konusu analizinin temel veçhe ve özelliklerini ortaya koymaya çalışırken, onun bununla ilişkili ahlâkî tezlerine şöyle bir değineceğim. İkincisine çok fazla yer vermeyeceğim, çünkü bu tezler, kısaca anılmak dışında başka bir çabayı gerektirmeyecek kadar çok iyi bilinmekte.

Ahlâk, sadece belirli birtakım eylem tarzlarını yasaklayıp diğerlerini kutsaması anlamında değil, fakat dünyayı anlamada ya da açıklamada kullanılan mevcut şemayı güçlendirmek veya pekiştirmek için çalışması anlamında cibrî ya da baskıcı bir mekanizmadır. O, bunu dolayımli olarak, Nietzsche'nin analizine göre, esas, kendilerinden yeni perspektiflerin doğabileceği yegâne güç türlerini –“hayatı geliştiren tutkuları” (*Rebenbedingende A f-fekte*)– baskı altında tutmaya çalışarak yapar.

Bütün yaşlı ahlâk canavarları şunda, tutkuları öldürmek gerektiğinde mutabıktırlar.⁶³

Ama bu tutkuların,

hayat daha ileriye doğru geliştirilecekse, daha da güçlendirilmeleri gerekir.⁶⁴

Bu, Nietzsche'yi duygusal alanda koşulsuz bir *laissez-allen*'nin savunuculuğuna elbette götürmez.

Her ahlâk, doğaya, hatta “akla” karşı bir parça zorbalıktır

diye yazan Nietzsche, hemen ardından şunu eklemeyi unutmaz:

Bu, onlar için asla bir itiraz değildir.⁶⁵

Bunun nedeni, herşeyden önce tutkuların bazen,

⁶³ *Twilight of the Idols*, III, 1.

⁶⁴ A. g. y.

⁶⁵ *Beyond Good and Evil*, 188.

budalalıkların ağırlığıyla kurbanlarını mecalsiz bıraktıkları yerde, mahvedici⁶⁶

olmaları, ikinci olarak da ahlâkî kısıtlamanın hayatı yaşanmaya değer kılan şeylerin önemli bir bölümünün zuhurundan nedensel olarak sorumlu olmasıdır:

İster düşünmede ya da ister idare etmede, veya konuşmada ve konuşarak ikna etmede, ahlâkî davranışta olduğu gibi, sanatta da, özgürlüğün, derinliğin, yiğitliğin, dansın ve efendice kararlılığın dünyasında olan, olmuş olan herşey öncelikle “böylesi keyfî yasaların bu zorbalığı sayesinde” mümkün olmuştur. Gerçekten de, ve bütün ciddiyetiyle, laissez-aller'nin değil de, işte bunun “doğa” ve “doğal olan” olması ihtimali hiç de az değildir.⁶⁷

Dolayısıyla, eas önemli olan husus, tutkuların kökünü kurutmaktan ziyade, bu her ne kadar belirli birtakım tehlikeleri ihtiva etse de, onları “tinselleştirmek”tir. Herşey bir yana,

sadece budalalıklarının önüne geçmek ve aptallıklarının nahoş sonuçlarını önlemek için, tutkuların ve arzuların kökünü kazımak bize bugün budalalığın keskin bir türü gibi gelmektedir.⁶⁸

Ahlâkî perspektifin, efendi ahlâkî ve köle ahlâkî olmak üzere, iki temel türü vardır. Bunlardan ikincisi yaratan şey, korku ve yetersizliktir. Verili bir grup ya da toplulukta, belirli bireyler geri kalanlara, aynı topluluğun diğer bireylerinin yoksun oldukları karakter özelliklerine sahip olmaları dolayısıyla hükmetme eğilimi sergilerler; söz konusu önderlere ve kararlarına itaat etmek zorunda olanlar, bu bireylere kızar, onlardan korkarlar. Bu gruplardan her biri “iyi” sözcüğüne farklı bir anlam yükler. Buna göre, önder veya efendiler için “iyi” sözcüğü tam tamına onların sahip oldukları ve kendileri sayesinde grup ya da topluluk içinde öncelik ve üstünlük elde ettikleri nitelikleri gösterir. Ve “fena”yla (*Schlecht*) karşıtlık arzeder. Efendilerin bu anlamda iyi olmaları tamamen analitik bir şeydir; bu anlamda “iyi” olmayan her kimse “fena”dır. Oysa, köle için, “iyi” tam tamına “fena”nın efendilerin moral vokabülerinde taşıdığı anlama sa-

⁶⁶ *Twilight of the Idols*, III, 1.

⁶⁷ *Beyond Good and Evil*, 188.

⁶⁸ *Twilight of the Idols*, III, 1.

hiptir. Söz konusu “iyi”nin karşıtı, kaplamsal olarak efendilerin dilindeki “iyi” sözcüğüne eşdeğer olan bir terim olarak, “kötü”dür (*Böse*). Efendiler (onlardaki anlamıyla) iyi ve (kölelerdeki anlamıyla) kötü olabilirler, ama iyi ve *fena* olamazlar. Köleler ise (onların moral vokabülerindeki anlamıyla) iyi ve (efendilerdeki anlamıyla) fena olabilirler, fakat iyi ve *kötü* olamazlar. Çünkü kötü olsaydılar eğer, köle değil de efendi olacaktı. İyiler

atılğan girişimcilik, canına susamış ölçüde yüreklilik, kindarlık, şeytansı kurnazlık, yağmacılık, yönetme hırsı⁶⁹

gibi özelliklere, genel olarak da, kendilerinde takdir ettikleri herşeye iyi deme yönelimindedirler; onlar

değer belirleyici⁷⁰

olup, dünyaya kendi değerlerini kabul ettirirler. Bu özelliklere sahip olan efendilerden korkan köleler ise, hem bu değerlere ve hem de onlara sahip olanlara “kötü” derken, iyiyi doğal olarak

acıma, gönül alan yardımsever bir el, sıcak bir yürek, sabır, çalışkanlık, alçakgönüllülük⁷¹

ile sınırlarlar. Öte yandan, köleler güçsüz oldukları için, dünyaya kendi değerlerini empoze edemezler. Bu nedenle, onların ahlâk-ları daha önce de gösterildiği üzere, güçten ziyade zayıflığa dayanır.

Nietzsche bu ayrımları, başlığı fazladan onun niyetlerinden bir kısmını aydınlatan *The Genealogy of Morals* [Ahlâkın Soy -kütüğü]'da ayrıntılı olarak işlemiştir. Bu niyetlerin en başında ise, ahlâk sistemlerinin zaman ve belirli sosyal koşullar içinde geliştiklerini, vahyedilmedikleri gibi gökten zembille de indirilmediklerini, kökenlerinin ilâhî değil de, tamamen insanî olduklarını; bir şekilde haklı kılınacaklarsa eğer, haricî bir otori-

⁶⁹ *Beyond Good and Evil*, 201; Çeviri Ahmet İnam'a ait, bkz., F. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*(çev. Prof. Dr. Ahmet İnam), Gündoğan yayınları, 2. baskı, Ankara, 1998.

⁷⁰ *Beyond Good and Evil*, 260.

⁷¹ A. g. y.

teye müracaat yerine, kullanımlarıyla ve insan hayatındaki sonuçlarıyla haklı kılınmak durumunda olduklarını –ki, bunların hepsi de, çağımızla kıyaslandığında, ondokozuncu yüzyıl için pek alışılmadık olan düşüncelerdi– göstermek geliyordu.

Topluluk için, özellikle de o dışarıdan gelecek tehditin baskısı altında kaldığı zaman mutlak bir faydası olan efendi ahlâkından, barış zamanında söz konusu ahlâkın savaşıncılığı ve cengaverliğiyle korunanlar tarafından korkulur. Zira iyi savaşçı ya da cengaver yaratan nitelikler de varlıklarını korur ve onları kullanmanın haricî yolları kapandığı zaman, tehdit edici unsurlar olarak hissedilirler. Fakat korku, savaş zamanındaki koruyucusuna karşı tavrı düşmanlık olan köle tarafındaki *öfke* ve *kızgınlıkla* daha karmaşık hâle getirilir. Bununla birlikte, bu, efendinin agresif dürtülerini boşalttığı şekilde sağlıklı bir tarzda boşaltılamayan bir düşmanlıktır. Bu düşmanlık, kölenin durumunda ancak çeşitli kanallar aracılığıyla boşaltılabilir. Nietzsche bunun tarihsel olarak, efendi ahlâkının kendisi için, kölece güçsüzlükten türeyen aynı değerler sistemini kabul etmesi sağlanarak gerçekleştiğini öne sürer. Güçlüler işte bu andan başlayarak efendilerin normal kodunda “iyi” diye geçen özellikler kümesini reddetmeye, onları kötü ve olumsuz özellikler olarak görmeye başlarlar. Onlar kendilerine karşı, artık onlara kölelerce takınılan aynı tavrı almaya sevk edilmişlerdir. Değerlerin bu şekilde değersizleştirilmesi veya değer aşımına uğratılması doğanın aristokratları tarafında bundan böyle bir kendinden-nefret-etme tavrına yol açar. Bu nasıl olabilmiştir? Nietzsche bunun dinin eseri,

insanların en güçsüzleri olan⁷²

rahiplerin bir başarısı olduğuna inanır. Kölelerce beslenen öfke, duyulan hınç, din âleti yoluyla muhteşem bir intikam hâlini almıştır. Moral kodumuz, özellikle de Hristiyan ahlâkı, hayırsızlık ve sevgiye yaptığı bütün vurguya rağmen, korku ve nefretin birleşik ürünü olmak durumundadır. Hristiyan aşk telakkisi

⁷² *Genealogy of Morals* I, 7.

doymamış nefretlerin kazanından⁷³

doğmuştur.

Nietzsche'nin efendi ahlâkına takdir hisleri beslediğinden pek şüphe olmasa gerekir. Nitekim, o efendilerin veya soyluların doğasında barbarca bir unsur, gaddarca bir bileşen olmasına izin verir:

Bütün bu seçkin ırklarda av ve zafer için tutkuyla dolanan yırtıcı bir hayvan, besbelli ki sarışın bir canavar vardır.⁷⁴

Bu, Nazilerin Nietzsche'yi kendilerinin resmî öncüsü ya da habercisi olarak gösterme veya kullanma gayretleri sırasında "sarışın canavar" ifadesinin kazandığı kötü şöhret dikkate alındığında, kısa bir değerlendirme ya da yorumu kaçınılmaz kılar. Herşeyden önce, "*blonde bestie*" çok muhtemelen hayvanların ya da canavarların kralı olan aslan anlamına geliyordu: Aslanlar *per accidens* siyah olsalardı, Nietzsche İslâmın periferindeki ırkçı tahrik veya sıkıntılar için oldukça derin bir anlam, Cermen kavimleri için de bir lanetleme anlamı taşıyor olacaktı. Her halükârda bu ifade sadece Arîler için geçerli değildir. Zira "soylu insanlar", Nietzsche'nin gözünde,

Romalıları, Arapları, Almanları, Grek soylularını, Homeros'un kahramanlarını, Vikingleri⁷⁵

kapsamaktaydı. İrkla ise, o listede yer alan bu grupların *herhangi bir* üyesini kastetmiyordu: Araplar, Romalılar, Grekler, vb., arasında köleler ve *efendiler* de bulunmaktaydı. Göreceğimiz üzere, ayırımın onun için bir *tür* biyolojik temeli vardı. Dahası, Nietzsche bu tipleri canavarlık ya da gaddarlıklarından dolayı takdir etmiyordu. O canavarlık ya da acımasızlığı, tutkuların, bunun onların ne kökünü kazımanın ne de korumanın yeter nedeni olmaksızın budalaca olabileceklerini hissetmesine veya düşünme-

⁷³A. g. e., I, 11.

⁷⁴A. g. y.

⁷⁵A. g. y.

sine benzer bir tarzda, özü itibariyle hoş ve arzu edilir bir şeyin nahoş bir eşlikçisi olarak kabul etmeye hazırlandı.

Güçsüzler başkalarına acı verilmesine, eziyet edilmesine de karşı değildirler. Nietzsche'ye göre, zaten bu çok "insanî-çok-insanî" bir şeydir ve insanoğlu zulüm manzarasını, gaddarlık görüntüsünü hiçbir zaman nahoş bulmamıştır:

Başkalarının acı çekişini görmek mutlu kılar insanı, başkalarına acı vermek daha da mutlu: Bu çetin bir sözdür, ama eski, güçlü, insanî, çok insanî bir ilkedir, maymunlar bile imza atabilir altına: Bu çok tuhaf zulümleri tasarlama ile insanları öncelediler, onların "başlangıcı" oldular. Zulümsüz şenlik olmaz: İşte en uzun, en eski insanlık tarihinin öğrettiği bu – cezada bile şenlikli birçok şey var!⁷⁶

Kurumlarımızın çok büyük bir kısmı gerçekte gaddarlık ve zulümün rasyonalizasyonu için varolur: O buna bir delil olarak, bir kimseye zarar veren, zulmeden birine çektirilen belli ölçüler içindeki acının açıkça yeterli bir karşılık ya da bedel olması olgusunu verir:

Acı çekme ne ölçüde suçun ya da borcun bedelini ödeyecektir? Acı çek-tirme en yüksek derecede hayırlı bir iş olduğu ölçüde, zarar ziyana uğramış tarafın kaybını olağanüstü bir ağız tadını bozucu bir şeyle ödediği ölçüde.⁷⁷

Gerçekten de, o ünlü pasajlardan birinde, insanın zulüm olmadan disipline edilemeyeceğini bildirir. İnsan sözler veren, verdiği sözleri tutan hayvandır, bu ise onun bir

isteme belleği⁷⁸

kazanmasını gerektirir. Fakat bu, Nietzsche'ye göre, kendiliğinden ve zahmetsiz olmaz:

Ne zaman "ciddi" olsak, insan kendine bir bellek yaratma gereksinimi duyunca, kansız, işkencesiz, kurbanlı yapamaz; en korkunç kurbanlar ve rehinelere (ilk çocuklar da aittir buraya), en itici sakatlamalar (örneğin, iğdiş etmeler), bütün dinî inançların en acımasız törenleri (ve bütün dinler, en

⁷⁶ *Genealogy of Morals* II, 6; alıntının çevirisi Ahmet İnam'a ait, bkz., F. Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne* (çev. Prof. Dr. Ahmet İnam), Gündoğan yayınları, Ankara, 2. baskı, 1998.

⁷⁷ A. g. y.

⁷⁸ *Genealogy of Morals* II, 1.

derin temellerinde en acımasız sistemlendir) – bütün bunların kökleri, *mnemonik*'in en güçlü yardımcısının acı olduğunu anlamış, şu içgüdüdedir.⁷⁹

Demek ki, güçsüzle güçlü arasındaki farklılığın son tahlilde, tin ya da yürek saflığının derecesi ya da farklılığıyla pek bir ilişkisi yoktur. Farklılık esas, güçlünün saldırganlığını başkalarının üzerine boşaltma yeteneği ve başarısıyla, güçsüzlüğün bu bakımdan kesin başarısızlığı ve yeteneksizliğinden kaynaklanır, zaten bu başlı başına çok temel ve can alıcı bir farklılık meydana getirir. Çünkü güçsüzlerin zihinleri bir sonuç olarak “zehirlenmiş” olup, onların düşmanlığı defetmenin şeytanî yollarını bulmaları gerekir. Onların bunda başarılı olmalarının bir yolu da, daha önce göstermiş olduğumuz üzere, sağlıklı ve güçlü olanların güçsüz ve sakatlanmış olanların etiğini din yoluyla kabul etmelerini sağlamaktır.

Bu durum çok dikkate değer bir psikolojik fenomene yol açar. Herşeyden önce, güçlüler bu ahlâkı kabul ettikleri için, bundan böyle daha *az* güçlü olmazlar. Sadece onların içgüdü ya da dürtüleri farklı bir şekilde kanalize olmaya başlar. Özellikle de enerjilerini savaş ve şiddet içinde, artık herşeyle boşaltamazlar. Ama

dışarıya boşaltılamayan bütün içgüdüler *içe döndükleri*⁸⁰

için, Nietzsche'nin “içselleştirme” (*Verinnerlichung*) adını verdiği şey ortaya çıkar ve bununla birlikte,

orada ilk kez olarak birinin sonradan “ruh” adını verdiği şey zuhur eder.⁸¹

Bütün iç dünya, kökeninde sanki iki deri arasına gerilecek kadar incelmış olarak aynı ölçüde dışa boşalması yasaklandıkça genişler, genişletir kendini, derinlik, genişlik, yükseklik kazanır. Politik durumların kendilerini eski özgülük içgüdülerine karşı koruyan bu korku veren siperler –cezalar da bu si-

⁷⁹ A. g.e., II, 3.

⁸⁰ *Genealogy of Morals* II, 16.

⁸¹ A. g. y.

perlere aittir– bütün o vahşî, özgür, gizlenerek dolaşan insan içgüdüleri, geriye doğru dönerek, insanı kendisine karşı bir varlık hâline dönüştürürler.⁸²

Ve dahası,

dış düşmanlardan ve dirençlerden yoksun insan, zorla törelerin ezici darlığının ve düzenliliğinin mengenesine sıkıştı; parçalanmış, izlenmiş, kemirilmiş, ürkütülmüş, hırpalanmış, “evcilleştirilmeye” çalışıldıkça kafesinin çubuklarına vura vura kendini yaralayan, vahşiliğe duyduğu sıla özlemiyle kendini yiyip bitirmiş bu mahrum hayvan sabırsızlık içinde kendini bir serüvene, bir işkence odasına ve tehlikeli vahşiliğe dönüştürdü.⁸³

Bu kendi kendini cezalandırma, Nietzsche’nin harikûlade bir biçimde

insanın bugüne kadar şifa bulamadığı en büyük, en korkunç hastalık, insanın kendisine, içeriden acı çektirme hastalığı⁸⁴

diye damgaladığı *kara vicdan* (*Schlechtes Gewissen*) fenomenidir.

Buradan Nietzsche’nin, saldırganlığın zihinsel sağlık adına bütünüyle salıverilmesini savunacak şekilde, belirli bir psikolojik terapi görüşü savunucularının duruşunu benimseyeceği sonucu çıkartılabilir. Ama o, sonraki ününün kişiyi onunla ilgili olarak inanmaya teşvik edeceği şeyden bir kez daha geri durur.

Kara vicdanın bir hastalık olduğundan hiç şüphe yoktur⁸⁵

diyen Nietzsche, bunun hemen ardından şunu eklemeyi unutmaz:

Ama o gebeliğin bir hastalık olduğu anlamda bir hastalıktır.⁸⁶

İnsan doğal olarak gebeliğin hiçbir anlamda bir hastalık olmadığı karşılığını vermek ister, nitekim Nietzsche de, *Schlechtes Gewissen*’in zuhurunun ardından insanlıkta,

⁸² A. g. y.; alıntının çevirisi Ahmet İnam’a ait.

⁸³ A. g. y.; alıntının çevirisi Ahmet İnam’a ait., bkz., F. Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne* (çev. Prof. Dr. Ahmet İnam), Gündoğan yayınları, Ankara, 2. baskı, 1998.

⁸⁴ A. g. y.

⁸⁵ A. g. y.

⁸⁶ *Geneology of Morals* II, 19.

insanla birlikte, sanki insan hazır bir şey, bir amaç değil de, bir yol, bir köprü, bir büyük sözmüş gibi bir şeylerin bildirildiği ve hazırlandığı me-
alinde bir ilgi, bir gerilim, bir umut, hatta kesin bir kanaat uyandı⁸⁷

der. İşte bu, gerçekten de insanla ilgili olarak onun (benim daha sonra ele alacağım) *Zerdüşt*'ü tarafından ortaya konan mesajdır. Nietzsche'nin bir üstinsan ideali benimsediğini bildiğimize, ve "kara vicdan"ın zuhuru bu imkânın tarihsel bakımdan bir gerek koşulu olduğuna göre, o ne vicdanı ve dolayısıyla, köle ahlâkını mahkûm eden, ne de efendi ahlâkıyla sarışın canavarın vahşice aşırılıklarını savunan biri olarak görülebilir. Bununla birlikte, o kara vicdanın pençesindekilerin tutumuna itiraz eder. Çünkü böy-
leleri esas itibarıyla, dini kabul ederken, bütün bir teolojik akaid paketini de kabul etmiş oldukları için, değersizliklerini her türlü ölçünün ötesinde abartırlar. Söz konusu paket başka herşey bir yana, onların varoluşlarını kendisine borçlu oldukları bir yetkin Tanrı'yı ihtiva etmektedir. Bu borç, ve de ilâhî iyilikle onların değersizlikleri arasındaki çözümsüz ikilem, çaresi bulunmayan imkânsızlık dikkate alındığında, birincisi önemli ölçüde serbest bırakılır, ikincisi ise kendi kendine verilen cezanın özel ağırlığı yüklenilerek küçültülür. (Acının insanlığın meşru mantığında nasıl borç ödediğini gördük.) Durum, herşeye rağmen, bütünüyle umutsuzdur.

Şu kendine işkence etme isteği, şu içe doğru yapılmış, ürküp kendine doğru geri dönen hayvan – insanın, bastırılmış zalimliği, evcilleştirilmek için "devlet"in zindanına kapatılmış, bu *doğal acı* verme isteği, çaresi engellenince kendine acı vermek için din dayanağına sıkı sıkıya sarılıyor. *Tanrı*'ya karşı işlenen suç: Bu düşünce kendine ceza çektirmek için bir araç oluyor. "Tanrı"da, ortadan kaldırılamaz içgüdülerin karşısını kavıyor; bu hayvan-sal içgüdülerin kendilerini Tanrı'ya karşı işlenen suç olarak yorumluyor ... kendini "Tanrı" "şeytan" ikilemi arasına geriıyor; kendine, kendi doğasına, doğallığına, gerçekliğine hayır deyişini atıyor, bir evetleme biçiminde, varolan kanlı canlı, gerçek bir şey olarak, Tanrı'nın kutsallığı, yargılayıcı Tanrı olarak, vellât Tanrı olarak, öte dünya, ebediyet, bitmeyen işkence olarak, cehennem olarak, suçun ve cezanın mukayese edilemezliği olarak. Bu ruh-sal zalimliğinde mutlak olarak örneklenmiş bir isteme çılgınlığı yatıyor: Ke-faretini ödeyemeyecek bir duruma gelinceye kadar kendini suçlu ve günah-kâr bulan bir insan *isteme*; kendine suça eşdeğer bir ceza imkânından yok-

⁸⁷A. g. e.; II, 19.

sun olarak cezalandırmayı düşünme *istemi*; şu “saplantılı düşüncelerin” dehlizinden kendi çıkışını ilk ve son kez kapamak için ceza ve suç sorunuyla temel dayanağına mikrop saçıp, onu zehirleme *irâdesi*; bir ideal –“kutsal Tanrı” ideali– oluşturup kendi mutlak değersizliğinin somutluğunu duyma *istemi*. Ah bu çılgın acıklı canavar insan! Nasıl düşünceleri var onun, nasıl doğaya karşı bir yapısı, nasıl şiddetli saçmalık nöbetleri, nasıl da *düşünme canavarlığı* fışkırıyor ondan, gerçek varlığı biraz engellenir engellenmez.⁸⁸

Zerdüş’tün “Tanrı’nın öldüğü” mesajıyla, öyleyse, işte bu im-kânsız suç ortadan kaldırılmak; bu suç üreten karşıtlığın yerine, insanın olduğu şey ile olabileceği şey arasındaki karşıtlık ikame edilmek; mevcut aşağılık duygusunun boşluğuna bir üstünlük ve yücelik duygusu geçirilmek istenir.

Kara vicdandan sadece güçlünün muzdarip olabileceğinin altını kalın çizgilerle çizmek gerekir. O bir güç göstergesi, fakat sadece içeriye ve sahibine karşı dönmüş bir kudretin alâmeti farikasıdır. Zayıfın çilecilik yönünde bir meziyeti, çile çekebilme yeteneği yoktur. Nietzsche çilecileri birçok yönden çekici ve kendine yakın bulur. Onun teorisi insan ruhundaki enerjinin bütün değişimleri boyunca korunduğu, güçlünün enerjisini, bu hangi kanal olursa olsun, belli bir kanaldan ifade etmeden yapamayacağıdır:

Bir yenme, tepeleme, efendi olma arzusu, düşmana, direnişlere, zaferlere karşı yönelmiş bir hırs olmayan bir güç istemek, kendini bir güç olarak ortaya koyan bir zayıflık istemek kadar saçmadır.⁸⁹

Bu tür bir isteğin karşılanabilir olduğunu düşünmek bir kez daha arkaik düşünce tarzlarının ve dilin yanıltıcı yapısal özelliklerinin bir sonucu olmak durumundadır, öyle ki insanlar buna uygun olarak, gücü bir failin, tıpkı çakmayı şimşegin bir faaliyeti olarak düşündüğümüz tarzda, bir eylemi olarak düşünme eğiliminde olurlar. Nietzsche bizim bu sonuncusunu, şimşegin çaktığını söylememiz olgusu dolayısıyla düşündüğümüzde ısrar eder. Ama şimsek çakması şemşekten ayrılabilir bir şey değildir; şimşek

⁸⁸ A. g. e., II, 22.

⁸⁹ *Genealogy of Morals* I, 13.

tam tamına çakmasıdır ve aynı şekilde güçlüler de tam tamına yapıp ettiklerinden oluşurlar; onların hem güçlü olup hem de güçlüye özgü bir tarzda eyleyememelerinden söz etmek mümkün değildir. Onların bundan vazgeçmelerini istemek, şu hâlde, imkânsız istemekten başka bir şey değildir. Gücsüzün, o bu durumu kendisine nasıl açıklarsa açıklasın, işte bütün bu nedenlerden dolayı, sert davranıştan, şiddet eyleminden, zulümden *kendi tercihiyle* sakınması söz konusu olamaz. Bununla birlikte, bunun gerçekten de kendilerinin yaptıkları şey olduğunu *düşünmekle*,

yırtıcı kuşun bir yırtıcı kuş oluşunu açıklama hakkına⁹⁰

sahip olurlar:

Kuzuları yakaladığı için büyük kuşları ayıplarken, dayandığımız bir temel yok sadece. Ve kuzular kendi aralarında, "bu yırtıcı kuş fenadır; kim bir yırtıcı kuşa en az benzer, ama onun tersi özellikler taşırsa, iyi olmaz mı?" derlerse, bu idealin oluşturulmasına bir kusur bulunamaz.⁹¹

Özgür seçim dilimizin gramerine işte bu şekilde dahil edilir. Bir özneyle bir fiili –söz gelimi, *a* ve *x* eylemini– birlikte kullanarak, "*a*'nın *x*'i yapmaması"nın, *a* bir şey ve *x*'i gerçekleştirme de başka bir şey olduğu ve *a* *x* olabileceği gibi olmaya da bileceği için, her ne kadar yanlış olsa da pekâla mümkün olduğunu düşünmeye sevkediliriz. Oysa, Nietzsche'nin ısrarla vurguladığı husus, *a*'nın tam tamına *x* 'i gerçekleştirmek olduğu, öyle ki *a*'nın *x* 'i yapmazsa eğer, *x* olamayacağı, *x*'i gerçekleştirdiği takdirde, başka türlüünün de zaten olamayacağı hususudur. Bununla birlikte, *x*'i yapmanın, *x* fiilini gerçekleştirmenin çeşit çeşit yolları vardır ve dünün zorbası, gücü kendisine karşı dönmüş olduğu için, bugünün mutsuz münzevîsidir. Demek ki, ahlâkî-dinî sistemimizin kökünde zulüm, zorbalık bulunur ve o bu zulümü henüz bırakmış da değildir. Zaten zulümün, acımasızlığın ortadan kalktığı yerde, hayat da son bulur:

Hayatın kendisi özde bir kendi kendini düzenleme ya da uyarlanmadır, yabancısı ve güçsüz olanı tepeleme, cebir yoluyla altetmedir. O zulümdür, katı-

⁹⁰ A. g. y.

⁹¹ A. g. y.

İhtir, bir fomun zorla kabul ettirilmesidir. ... Hayat tam tamına güç istemidir. ... Kendi kendini düzenleme sadece aşağı ya da kusurlu veya ilkel topluma ait bir olgu değildir, fakat organik bir fonksiyon olarak, özü itibarıyla canlı şeylerin temel bir özelliğidir. Yaşam istemi yalnızca güç isteminin bir sonucudur.⁹²

Güç istemi Nietzsche'de düzenleyici özelliği olan merkezî bir kavramdır, bununla birlikte, o kavramı analiz etmek yerine, genellikle olduğu gibi kullanma eğilimi sergiler; dolayısıyla, onun güç istemiyle tam olarak ne kastettiği açık değildir. Fakat şu kadarı herhâlde söylenebilir: Güç istemi canlı maddenin, hatta, onun zaman zaman imâ ettiği gibi, her tür maddenin tanımlayıcı özelliğidir: "Tek tek her bir şeydeki çevreye egemen olup onu dönüştürme dürtüsüdür. O, *konatus*la, yani her varlığın, hayatını idame ettirip bütünlüğünü koruma yönelimiyle özdeşleştirilmemelidir. Konatus, olsa olsa güç isteminin dolaylı bir sonucu olabilir:

Fizyologlar, kendi varlığını koruyup sürdürme güdüsünün, organik varlığın asıl ve belirleyici güdüsü olduğunu ileri sürmeden önce iyice düşünmelidir. Herşeyden önce, canlı olan kuvvetini üzerinden atmak, boşaltmak ister. Hayatın kendisi güç istemidir; kendini koruma ise, onun dolaylı ve sık rastlanır sonuçlarından biri.⁹³

Bizim, istisnaî birtakım koşullar dışında, deyim yerindeyse marjinal bir varoluşu korumak için mücadele etmediğimizi, hayatın bir ayakta kalma savaşıdan ziyade, bir egemen olma mücadelesi olduğunu öne süren Nietzsche'nin fazladan Darwin'le de polemige girmesinin nedeni budur. Ona göre,

⁹² *Beyond Good and Evil*, 36.

* O bir yerde, tamamen metafiziksel bir tez olarak "her tür etkin gücün güç istemi olarak tanımlanabileceği" tezini öne sürer: "Tüm içgüdüsel yaşamımızı tek bir temel isteme formunun dallanıp budaklanarak gelişimi açısından açıklamayı başardık –yani güç isteminin, kendi kuramımda olduğu gibi, diyelim ki tüm organik işlevler bu güç istemine indirgenebiliyor, onda üreme ve beslenme sorununun çözümü bulunabiliyor– tek bir sorun o zaman bütün etkin kuvveti, kuşkuyla yer bırakmaksızın, güç istemi olarak belirleme hakkı kazanır. İçten bakıldığında, dünyanın, "kavranabilir karakterine" göre tanımlanmış dünyanın "güç istemi"nden başka bir şey olmadığı görülür. (*Beyond Good and Evil*, 13).

⁹³ *Beyond Good and Evil*, 13.

hayatın en genel ve en temel boyutu, ne ihtiyaç, ne de açlıktır, fakat daha ziyade zenginlik ve bolluktur. ... Savaşın olduğu her yerde, bu güç için bir savaştır.⁹⁴

Ama hayat bu durumda yarar ilkesiyle; haz ve faydanın, acı karşısında hazza yönelik bir kendiliğinden tercihe uygun olarak en üst düzeye çıkarılması yoluyla da tanımlanamaz:

Güç istemi en temel ve ilkel etki-biçimidir, bütün diğer etkiler sadece onun türevleridirler.... İnsan haz için çabalamaz, ama haz, peşinden koşulan amaca erişildiği zaman, kendiliğinden gelir: Haz sadece eşlik eder, fakat herhangi bir şeyi asla harekete geçiremez.⁹⁵

Buradan, elbette terimin belli ölçüler içinde teşmil edilmiş ya da genişletilmiş kullanımıyla, zulüm ve gaddarlığın hayatın ayrılmaz bir parçası olduğu sonucu çıkar. Hayatta kalmak bir şeyi alt etmek anlamına gelir; *A B*'yi altederse, bu *B* için bir zulüm olur.

Nietzsche'ye göre, din tarafından güçlendirilen ahlâkî mekanizmalar olmasaydı, güçsüzler durumun doğası gereği güçlüünün güç isteminden önce yok olup giderlerdi. Fakat o bir yandan da, güçlülerin her halükârda olağanüstü seyrek ve birçok yönden olağandışı olduklarını iddia eder:

İnsanlar arasında, diğer hayvan türleri arasında olduğu gibi, başarısızlığın, hastalığın, soysuzlaşmanın, acıya mahkûm olmanın daima bir *aşırılığı* var; başarılı durumlar, insanlar arasında da daima bir istisnadır.⁹⁶

Esas talihsiz ve uğursuz olan vakıa, dahası, türün en yetkin temsilcilerinin çoğunluk ayakta kalmayı başaramamaları ya da ancak sosyal uyumsuzlar olarak ayakta kalabilmeleridir. O şöyle ke-derlenir:

Tür bir doğru boyunca, yetkinlik içinde gelişmez; güçsüz her zaman güçlüye egemen olur.⁹⁷

⁹⁴ *Twilight of the Idols*, IX, 14.

⁹⁵ *Nachlass*, 750.

⁹⁶ *Beyond Good and Evil*, 62; alıntının çevirisi Ahmet İnam'a ait., bkz., F. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (çev. Prof. Dr. Ahmet İnam), Gündoğan yayınları, Ankara, 2. baskı, 1998.

⁹⁷ *Twilight of the Idols*, IX, 14.

Bununla birlikte, Nietzsche gürbüz vahşinin güç istemi daha sınırlı akanları altettiği bir doğa hâline özlem duyuyor değildir. O daha *Tragedyanın Doğuşu*'nda, ölçüsüz ve ehliyetsiz vahşiliğe, onu dehşet verici bularak, karşı çıkar. Karşılıksız çekilen bütün bu acıların, ona göre hiçbir anlamı yoktur. Fakat avcı ve avın bir olduğu çileci ideal acıya bir manâ kazandırır ve ona göre, bu pozitif bir değeri olan bir şeydir:

Çileci idealin dışında, insanın, bir *hayvan* olan insanın, şimdiye dek bir anlamı olmadı. Dünyadaki varoluşunun hiçbir amacı yoktu; "İnsana ne gerek var?" sorusu yanıtızdı; insan ve dünya için isteme eksikti; her büyük insan yazgısının ardında, nakarat olarak koca bir "boşuna!" *çınıladı*: İşte çileci idealin anlamı *tam da* bu: *Eksik* olan bir şey, insanı çepeçevre saran müthiş bir *boşluk* –kendini nasıl haklı kılacağını, açıklayacağını, evetleyeceğini bilmiyordu; anlamının yarattığı sorundan dolayı acı çekiyordu; başka bir şeyden dolayı da yaralıydı, temelde hastalıklı bir hayvandı: Oysa çektiği acının kendisinden gelmiyordu sorunu; "niçin bunca acı?" soru çılgılığına yanıtı yoktu. En cesur, acıya en alışık olan hayvan olan insan, böyle bir acıyı olumsuz bulmuyor; istiyor onu, hatta arıyor, yeter ki ona bunun *anlamı* gösterilsin, acısının bir *amacı* ortaya konsun. Acının kendisi değil de anlamsızlığı, şimdiye dek insanlığın üzerine bir lanet olarak çökmüştür –ve *çileci ideal insana anlam sundu!*⁹⁸

Hristiyan idealin hayata düşman olduğu, onun

hayatın en temel önkabullerine aykırı düştüğü⁹⁹

doğrudur. Bu, genel olarak dinlerin hepsi için söylenebilir. Ama din, hayata *karşı* bir irâdeyi temsil etse bile, yine de bir istemi ifade eder ve Nietzsche'nin gözünde,

insan, istememeye karşı, hiçliği ister.¹⁰⁰

İnsanın itirazı, acıya değil, fakat anlamsız acıyadır ve din, acı çekmeye bir anlam yüklediği içindir ki, hiçbir zaman tam ve mutlak bir hakikat olmamıştır.

Çileci ideal insanların bağlandıkları, kendileriyle insan varlığına ve genel olarak insan hayatına, aşkın ve bütünüyle değerli bir kendiliğe kıyasla çok önemsiz bir değer biçilen idealler ailesinin

⁹⁸ *Genealogy of Morals* III, 28; alıntının çevirisi Ahmet İnam'a ait.

⁹⁹ A. g. y.

¹⁰⁰ A. g. y.

bir bileşininden başka hiçbir şey değildir. Bundan dolayı, kişinin hem dinî inançlar karşısında oldukça eleştirel bir tavır takınması ve hem de dinin insan hayatıyla ilgili değersizleştirici değerlemesini paylaşması pekâla mümkündür. Akıl ya da hakikat adına dine karşı bir duruş içinde olmak hayata karşı dinî bakışta somutlaşan aynı tavrın bir kurbanı olmak anlamına geldiğinden, çileci idealin ilk bakışta görüldüğünden çok daha yaygın bir uygulaması ya da geçerliliği vardır. Nietzsche, nitekim çileci ideali eleştirenler için şunları söyler:

Onlar kesinlikle, elerinden geldiğince çileci idealden kurtulduklarına inanıyorlar; bu "özgür, çok özgür ruhlar": Yine de, kendilerinde görmediklerini, açığa çıkarıyorum onlar için –çünkü kendilerine çok yakınlar: Bu ideal, kesinlikle *onların* da ideali; bugün yalnızca onlar temsil ediyor onu, belki de yalnızca onlar; kendileri bu idealin en tinselleştirilmiş ürünleridir; en uçuktaki akıncıları, en ileri keşif kolu, en tutkun, en ince, akıl almaz ayartma biçimi –eğer bir bilmece söyleyeceksem, bu tümceyle söylemiş olayım!... Artık özgür ruhlar değil, çünkü hakikate inanıyorlar.¹⁰¹

Onun bilgi ve hakikat üzerine olan görüşleri işte tam bu noktada ahlâkla ilgili görüşlerine bağlanır. Nitekim, *Die Fröhliche Wissenschaft* [Şen Bilim]'de (ya da daha doğrusu, esere 1886 yılında eklenen çok önemli bir pasajda), bizim hakikate inandığımız sürece, halâ dindar olduğumuzu iddia eder. Çünkü bu insanın yapıp etmelerinden, gündelik dünyasından bağımsız olan bir "gerçek" dünyaya inanmaktan başka bir şey değildir ve

kişinin bu "öte dünya"yı olumladığı sürece, onun karşısını, yani *bu* dünyayı, *bizim* dünyamızı olumsuzlaması gerekmez mi? ... Günümüzün bile bizleri dahi, metafizik karşıtı tanrısız bizler bile ateşimizi, binlerce yıllık bir inançla, Platon'un olduğu kadar İsa'nın da inancı olan, Tanrı'nın hakikat, hakikatin de tanrısal olduğu inancıyla tutuşturulmuş olan meşaleden almıyor muyuz?

O, hemen yukarıda alıntılanan pasajda şunu da eklemeyi unutmaz:

Peki ya bunun her geçen gün biraz daha inanılmaya değmeyen bir şey olduğu, hiçbir şeyin kendisinin tanrısal olmadığı ortaya çıkar, ... Tanrı'nın en uzun soluklu yalanımız olduğu kanıtlanırsa, ne olacaktır?

Ahlâkın Soykütüğü Üzerine'de ise, o şu sonuca varır:

¹⁰¹ *Geneology of Morals* III, 24; alıntının çevirisi Ahmet İnam'a ait.

Çileci idealin Tanrı'sına olan inancın yadsındığı andan itibaren, *yeni bir sorun ortaya çıkıyor: Hakikatin değeri sorunu. Hakikati isteme bir eleştiriyi gerektirir –Ödevimizi belirleyelim böylece– hakikatin değeri bir kez deney-sel olarak sorgulanmalıdır...*¹⁰²

İşte bu, görmüş olduğumuz üzere, Nietzsche'nin felsefesinde kendisi için belirlediği eleştiri görevidir. Onun görüşü “hakikî”, “gerçek” dünyanın hiçbir şekilde var olmadığı, “görünen” dünyanın varolan yegâne dünya olduğu şeklindeydi. Dostoyevski'nin meşhur bir deyişini aksettiren Nietzsche,

hiçbir şey doğru değildir, herşeye izin vardır (*Nichts ist wahr, alles ist erlaubt*)

diye yazar. İşte bu

ruhun özgürlüğüdür. Çünkü hakikate beslenen inanca yol verileceği bildirilmiştir.¹⁰³

Herşeye izin varsa eğer, kendisine gereken değer biçilmiş olan insan hayatı için yepyeni değerler bulunabilir. Bu dünya kendi yapımız, kendi yaratımımız ise, ve bundan başka bir dünya da bulunmuyorsa, şimdikinden başka bir dünya inşa edebilir ve kendimizi de onunla birlikte yeniden yaratabiliriz. Nietzsche, kendisi ve kendisinin şahsında, insanlık için birdendire yepyeni imkânlar açıldığı hissine kapılmıştır:

Araştırmacının bahtında herşey bulunur. Deniz, bizim denizimiz işte orada durmakta. Bu kadar açık bir deniz belki de hiç olmamıştır.¹⁰⁴

Üstinsan ve Ebedî Dönüş

Şimdiye kadar esas itibarıyla Nietzsche'nin felsefesinin olumsuz, yıkıcı kısmıyla meşgul oldum. Onun eserlerinin başından sonuna kadar, dünya, hakikat, bilgi ve insan ruhuyla ilgili, aşıkâr bir bi-

¹⁰² *Genealogy of Morals* III, 24; alıntının çevirisi Ahmet İnam'a ait.

¹⁰³ *Genealogy of Morals*, III, 25.

¹⁰⁴ *The Gay Science*, 343.

çimde gözler önünde olan bir pozitif öğretiler kümesi elbette vardır; bununla birlikte, Nietzsche kendilerini geçersiz kılmaya ya da en azından itibardan düşürmeye kalkıştığı teorilerin yerine ikame edilmesi gerektiğine inandığı öğretilere dair yapıcı bir açıklama ortaya koymaktan imtina ettiği veya ortaya koyamadığı için, kişi böyle bir açıklamayı, az sayıdaki özce pozitif ve anlamca belirgin fragmanı tamamlayan birtakım ipuçları ve imalardan hareketle kendi başına inşa etmek zorunda kalır. Ama o bir ahlâk peygamberi olarak bile, hâkim epistemolojik-etik perspektiflerin sersemletici, hatta budayıcı baskısından bir kez kurtulduğumuz zaman, bizim için öngördüğü aydınlık geleceğin içeriğini bilmek isteyebilenleri tam olarak tatmin edebilmenin uzağında kalır. Ve bu belirsizlik, daha yoğun olarak da muğlaklık, onun kitaplarından birinin, gerçekte başyapıtı olarak gördüğü eserin –*Thus Spoke Zarathustra* [Böyle Buyurdu Zerdüşt]'ün– çok bâriz olarak Nietzsche'nin bizim önümüzde duran geleceğe dair özgül vizyonunun ayrıntılandırılıp geliştirilmesi işine adanmış olması olgusuna rağmen, varlığını sürdürür. Bundan dolayı, bu kitabın, ve genel olarak da onun bütün eserlerinin, hiçbir Nietzsche'nin her fırsatta dillendirdiği kayıt ve uyarılara kulak asmaya pek müsait ve niyetli olmayan elitistlerin, kaçıkların, antientelektüalistlerin, hiçbir şey bilmezlerin ve vahşilikle içgüdüsellik savunucularının nasıl olup da muteber ve kolay bir avı olup çıktığını görmek güç değildir. Ve *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, “Herkes için olan ve hiç kimse için olmayan kitap” şeklindeki altbaşlığına çok trajik olarak hemen tamamen uygun düşen bir yapıdadır. Onun mesajını okuyup anlamak için gerekli özgül bir talimatlar bütününden yoksun olan bizler, burada böyle bir yolgösterici ilkeler kümesinin eksikliğini vurgulamaktan ve onun öğretiminin özü itibarıyla muğlak olan karakterine bir kez daha işaret etmekten çok fazla bir şey, öyle sanılır ki, yapamayız.

Tarihsel Zerdüşt dünyanın, birer nesnel güç olarak değerlendirilen iyi ile kötü arasında sürekli bir çatışma ve savaşın hüküm sürdüğü yer olduğuna inanıyordu. Nietzsche'nin Zerdüşt'ü buna, elbette inanmaz. Fakat Zerdüşt bu temel hatayı yapan ilk kimse

olduğundan, Nietzsche söz konusu hatayı düzeltecek ilk kişinin de o olması gerektiğini yazar.¹⁰⁵ Onun felsefesinin sözcüsü olarak Zerdüş'tü seçmesinin görünüşteki nedeni budur.

İşte o Zerdüş'te, eserde bütün değerlerin göreliliğini ilân eder:

Zerdüş nice ülkeler, nice halklar gördü: Nice halklara göre iyi ile kötü nedir, anladı böylece. Zerdüş iyi ile kötünden daha büyük bir güce rastlamadı yeryüzünde. ...

Bir halkın iyi saydığı pek çok şeyi, başka bir halk utanç ve düşüklük sayıyordu: Böyle gördüm ben. Burada kötü denen pek çok şeyin, erguvanî şerefle süslendiğini gördüm başka yerde.

Komşu komşuyu anlamıyordu hiç: Komşusunun delilik ve kötülüğüne şaşıyordu hep. ...

Gerçek şu ki, insanlar her türlü iyi ve kötülerini kendi kendilerine vermişlerdir. Gerçek şudur ki, onlar bunları almadılar, bunları bulmadılar, bunlar gökten bir ses gibi inmedi onlara. ...

Bin amaç vardı şimdiye dek, bin ulus vardı daondan. Ancak bin boyuna vurdurulacak boyunduruk yok daha, bir amaç eksik. İnsanlığın amacı yok daha.¹⁰⁶

Zerdüş insanlığa bir “amaç” temin etmeyi görevi olarak görür; “üstinsan” öğretisi de, işte bu amaca hizmet etmektedir. Zerdüş tekdüze bir sesle sürdürür:

Bakin, size üstinsanı öğretivorum! Üstinsan yeryüzünün anlamıdır.¹⁰⁷

Bununla birlikte, öteki insan türleriyle karşı karşıya getirilmek dışında, üst insan burada özgül bir karakterizasyona, açık bir betimlemeye konu olmaz; o özellikle de “son insan”(der *lezte Mensch*)la, başka herkese benzeyip, mutlu olmaktan mutluluk duyan,

gündüz için küçük hazları, gece için de küçük hazları olan,
“Biz mutluluğu bulduk” diyen ve göz kırpan¹⁰⁸

¹⁰⁵ *Ecce Homo* “Warum ich ein Schicksal bin”, 3.

¹⁰⁶ *Thus Spoke Zarathustra* I, “Von Tausend und Einem Ziele”. Alıntının çevirisi, birkaç küçük değişiklik dışında A. Turan Oflazoğlu'na ait; bkz., Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*(çev. A. Turan Oflazoğlu), Asa Yayınları, Bursa, 1999.

¹⁰⁷ *Thus Spoke Zarathustra*, “Vorrede”, 3.

¹⁰⁸ *Thus Spoke Zarathustra*, “Vorrede”, 5.

insanla karşılaştırılır. Oysa Zerdüşt, tıpkı Nietzsche gibi, insanın mevcut durumundan, şimdiki olma tarzından hoşnut değildir:

Ben size üstinsanı öğretiyorum. İnsan altedilmesi gereken bir şeydir. Onu altetmek için ne yaptınız?

Bütün varlıklar şimdiye dek kendilerinden öte bir şey yaratmışlardır: Peki siz bu büyük yükselişin inişi olmak ve insanı altedecek yerde yeniden hayvanlara dönmek ki istiyorsunuz?

İnsana göre maymun nedir? Gülünecek bir şey ya da, acı bir utanç. İnsan da tıpkı böyle olacaktır. Üstinsana göre, gülünecek bir şey ya da acı bir utanç.

Solucandan insana dek yol aldınız ve sizde daha çok şey solucandır. Maymundunuz bir zamanlar ve şimdi bile insan, her maymundan daha maymundur.

İçinizde en bilgeniz bile uyumsuzluktur, bitki ve görüntü melezidir. Ama bitki ya da görüntü olun mu diyorum size. ...

İnsan hayvanla üstinsan arasına gerilmiş bir iptir, -uçurumun üstünde bir ip.

Korkulu bir geçiş, korkulu bir yolculuk, korkulu bir geri bakış, korkulu bir ürperiş ve duraklayış.

İnsanda büyük olan, onun köprü olmasıdır, amaç değil: İnsanda sevillebilecek olan, onun *karşıya geçiş* (*Übergang*) ve *hatış* (*Untergang*) olmasıdır.¹⁰⁹

“*Übergang*” ve “*Untergang*” sözcüklerini, Nietzsche'nin yazısının ritmini bozmadan, tercüme etmek oldukça zordur. Bununla birlikte, ifade olunan düşünce açıktır: Bizler daha yüksek bir şeye ancak, salt insan varlıkları olarak yok olmak suretiyle geçebiliriz. Fikir özde, Goethe'nin *Faust*'u veya Kitab-ı Mukaddes'in tahıl tanesinin *Stirb und Werdes*idir. Nietzsche, öyleyse, çileci idealin öne sürdüğü şeyden, yani kendimize yönelik bir horgörme, küçümseme tavrından, değerimizin olduğumuz şeyden değil de, çaba göstererek olabilecek olduğumuz şeyden meydana geldiği duygusundan çokça ayrılmaz. Nietzsche'nin idealiyle çileci ideal arasındaki farklılık, onun insanla ilgili hoşnutsuzluk ve rahatsızlığının, bu tavır dinleyicileri tarafından içselleştirildiği takdirde, nihaî olmaması ve giderek artan ölçüler içinde bir kendini değersizleştirme ve hatta yoksayma olmamasıdır. Zira karşıtlık, olduğumuz şeyle kendisine göre ölçülebilmemizin söz konusu

¹⁰⁹ Thus Spoke Zarathustra, “Vorrede”, 3-4.

olamayacağı idealize edilmiş bir imkânsız standart arasındaki zıtlıktan ziyade, bizimle potansiyelimizi gerçekleştirmek için gerekli çabayı gösterdiğimiz takdirde, hayata geçirilebilecek bir ideal arasındaki karşıtlıktır. Ama ilerleyebilmek, daha yüksek-
lere çıkabilmek için, kendimizi, bizdeki

insanî, çok-insanî

olan şeylerden kurtarmamız gerekmektedir.

Bütün bunların ardından, bu potansiyelin tam olarak ne olduğunu belirlemek güçtür. Zerdüş gerçekten takdir ettiği kişi tür-
lerinin bir listesini verir, ama bu şahsiyetler¹¹⁰ üstinsanlar değil de, aradaki şahsiyetler

yolu hazırlayanlardır.

Nietzsche Cesare Borgia, Napolyon ve Goethe gibi kimselere bes-
lediği hayranlığı birçok kez ifade etmişti; bizler de, onun, kendi-
sinde güç isteminin daha bir kuvvetle aktığı içgüdüsel, savaşçı,
“efendi” tipe duyduğu, ama gizlemeyi pek beceremediği hayran-
lığı daha önce kaydettik. Bununla birlikte, bütün bu şahsiyetlerin
biri ya da diğerini, her ne kadar hepsi de onun takdir hisleri duy-
duğu tipin özelliklerini çok muhtemelen sergilese bile, üstin-
sanla özdeşleştirmek bir hata olur. Nitekim, Zerdüş şöyle der:

Sımsıcak yürekle soğuk ve gergin kafa: bunların bulunduğu yerden kopar o
cılgin yel, o “Kurtarıcı.”

Doğrusu, halkın kurtarıcılar dediği o kimselerden, o cılgin yellerden daha
büyük ve daha soylu kişiler görülmüştür!

Ve özgürlük yolunu bulmanız için, kurtarıcıların hepsinden daha büyük
kişiler eliyle kurtarılmalısınız siz, kardeşlerim!

Hiçbir üstinsan gelmedi şimdiye dek. Çıplak gördüm ikisini de, en büyük
insanla en küçük insanı.

Daha pek benziyorlar birbirine. Gerçek şu ki, bulduğum en büyüğü bile
–insanî–çok-insanîydi.¹¹¹

¹¹⁰ *Thus Spoke Zarathustra*, “Vorrede”, 4.

¹¹¹ *Thus Spoke Zarathustra* II, “Von den Priestern”. Alıntının çevirisi, İngilizce metin temele alınarak yapılmış kimi değişiklikler hariç, A. Turan Oflazoğlu’na ait; bkz., Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş* (çev. A. Turan Oflazoğlu), Asa Yayınları, Bursa, 1999.

Bunu, istersek eğer, üstün insanın bir betimlemesi olarak alabiliriz: İnsanî-çok-insanî olan şeyler ayıklandıktan sonra, soğuk ve gergin bir kafayla sınırsız bir yüreğin artakalan toplamı. İşte bu betimleme, erişmiş olduğu doruk noktası itibariyle Yunan trajedisinin, Dionysiak olanla Apolloncu olanın görkemli bir karışımından meydana gelen büyük başarısını yansıtmaktadır. Zerdüşt'ün, ve çok muhtemelen Nietzsche'nin kendisinin arzusu ya da iddiası, bizim daha yüksek bir insan tipini yaratmak (*Übergang*) için, kendimizi feda etmemiz (*Untergang*) gerektiğidir. Söz konusu karşıya geçiş ve batış mekanizmi, güç isteminden başka bir şey değildir. Bununla birlikte, bizim bunu yapmamız için tam olarak hangi adımları atmamız gerektiğini, Nietzsche ortaya koymaz. Sadece olumsuz bir çerçeve içinde, geride insanî-çok-insanî olan pek çok şeyin posasını bırakacak şekilde, yüreği soğutmaya, kafayı pelteleştirme eğilimindeki çağdaş kurumların ona düşman görüldüğünü söyler.

Üstinsan öğretisi Nietzsche'nin, üstinsanın insanlığın insanî-çok-insanî olan sınıra yaklaştıkça kendisine doğru yaklaştığı bir sınır olması koşuluyla, insanî yetkinliğin giderek daha yüksek düzeylerine erişilebileceği görüşüne bir şekilde bağlanmış olduğunu büyük bir güçle telkin eder. Ve bundan da, verili herhangi bir zamandaki, tümünden değersizleştirilmesi veya yok sayılması hiçbir şekilde mümkün olmayan temel insanî malzemeyi temin eden belli bir yaratıcı evrim teorisine duyulan bağlılık kolaylıkla çıkarsanabilir. Nietzsche insanın, başarı ya da kazanım tarzında yeni veya mevcut olandan daha öte bir şeyin vuku bulmaya çağı bir noktadaki –bir birörnekleşme, total bir vasatîleşme olarak– çürümesi ihtimalini, ve hatta yakın tehlikesini de göz ardı etmez. Hatta o bunun öğretilerine belli bir aciliyet kazandırdığı kanaatindedir:

İnsanın, kendisine bir amaç edinme zamanı gelmiştir. İnsanın en yüksek umudunun tohumunu ekme zamanı gelmiştir.

Toprağı bu iş için yeterince verimli daha. Ama bu toprak bir gün yoksullaşacak ve güçten kesilecek, bir daha da ulu ağaç yetişmeyecek onda.

Yazık! İnsanın özlem okunu insandan öte salamayacağı ve yayının vınlamayı unutacağı zaman geliyor!

Size diyorum: Hora tepen bir yıldız doğurabilmek için, kişinin içinde kargaşa olmalı daha. Size diyorum: Daha var sizde bu kargaşa.
Yazık! İnsanın artık yıldız doğuramayacağı zaman geliyor.
Bakin! Size son insanı gösteriyorum.¹¹²

Nietzsche'nin söz konusu üstinsan öğretisiyle yakından ilişkili olan ve onun bütün diğer düşüncelerinden daha fazla önem-
seddiği diğer teorisi ise, yine *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te ileri sürülen ebedî dönüş öğretisidir. Ebedî dönüş düşüncesi kabaca, fiilen vuku bulan herşeyin, *tam tamına* şimdi vuku bulduğu tarzda sayısız kez vuku bulduğu ve daha birçok kez yeniden vuku bulacağı düşüncesidir. Dolayısıyla, tam ve gereği gibi ifade edildiğinde, tek bir "son insan" olmayıp, bir son insanlar sonsuzluğu vardır; tek bir Nietzsche kişisi yoktur, fakat birbirlerini zamanın akışı boyunca yansıtan tam tamına aynı Nietzsche'lerin sonsuz sayısı bulunur. Üstinsan öğretisi gibi ebedî dönüş teorisi de, Zerdüşt tarafından ortaya konur:

"İşte ölüyor, yitiriyorum" derdin, "ve bir anda hiçim artık. Canlar da gövdeler kadar ölümlüdürler.

Fakat içine örüldüğüm nedenler düğümü yenidengeler, o beni yeniden yaratacaktır! Ben kendim, ebedî dönüşün nedenlerinden biriyimdir.

Ben geri gelirim bu güneşle, bu yeryüzüyle, bu kartalla, bu yılanla, –yeni bir hayata, ya da daha iyi bir hayata, ya da benzer bir hayata değil:

–Ben, bütün nesnelerin ebedî dönüşünü yeniden öğretmek üzere, sonsızca dönerim bu aynı hayata, en büyüğüyle en küçüğü içre,–

–yeryüzünün ve insanın büyük öğlesiyle ilgili öğretiyi yeniden dile getirmek üzere, insana üstinsanı yeniden bildirmek üzere.

Ben sözümü söyledim, ben sözümle parçalanırım: Böyle ister benim ebedî yazgım, –haberci olarak yok olurum ben!

Batan kişinin kendini kutsama saati işte geldi. Böyle biter Zerdüşt'ün batışı."¹¹³

Alıntıda ortaya konan mesajı, dile getirilen samimî fikirler kümesini anlamak ve anlamlandırmak, metnin ihtiva ettiği sayıları hiç de az olmayan güçlükler ve Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün yayımlanmasından önce benimsemiş ve eserin yayı-

¹¹² *Thus Spoke Zarathustra*, "Vorrede" 5. Alıntının çevirisi, İngilizce metin temele alınarak yapılmış kimi değişiklikler hariç, A. Turan Ofazoğlu'na ait; bkz., Friedrich Nietzsche, A. g. e.

¹¹³ *Thus Spoke Zarathustra* III, "Der Genesende".

nından sonra da benimsemeyi sürdürür gibi görüldüğü oldukça radikal uzlaşıcılık dikkate alındığında, gerçekten de güçleşir. Şeylerin gerçekte kurgular, köşetaşları olmayan bir akışa projekte edilmiş katılar oldukları; doğada, şeylerin varolduklarını varsaydığımız zaman bile, bu şeylerden hiçbir ikisinin aynı olmadığı; yasaların tamamen insan icadı olan uzlaşımardan başka hiçbir şey olmadıkları; dünyada nedenlerin ve sonuçların bulunmadığı –bütün bunlar, Nietzsche'nin sadece çok küçük birtakım değişikliklerle tekrar tekrar öne sürdüğü, ısrarla vurguladığı önermelerdir. O bütün bunlara rağmen, öğretiyi hipotezlerin en bilimseli olarak değerlendirmiş ve hatta bilimin kendisinde öğretiyi doğrulayacak deliller aramıştır. Fakat sonradan ve onun bilime dair görüşleriyle uyumlu olarak, bu “yasa”nın, bilimin bir parçası olarak, uzlaşımsal bir kurgu olmak durumunda olduğu bizzat Nietzsche'nin kendisi tarafından tespit edilmiştir. Yine de, düşünce onu çok fazla heyecanlandığı için, onun sahip olduğuna inandığı, öğretinin lehindeki gerekçeleri, ve sonra da gerekçelerinin sağlam gerekçeler olduklarını varsayarak, öğretiye karşı tavrının ne olduğunu belirlememiz gerekir. Ya da başka bir söyleyişle, meseleye pragmatik bir tarzda yaklaştığımızda, öğretinin doğruluk ya da yanlışlığının –her ne kadar Nietzsche onun yanlış olma ihtimalini pek dikkate almamış olsa da– onda ne gibi farklılık yaratacağını görmemizde zorunluluk vardır. Öğretiden ilk kez olarak söz ettiği yerlerden biri, onun hissettiklerini bize çok iyi aktarır:

İblisin biri, bir gün ya da bir gece, yalnızlıklarının en yalnızlığında usulca yanına sokulup, “Yaşadığın ve yaşamaya devam ettiğin bu hayat, senin tarafından yeniden ve daha birçok kez yeniden yaşanacak; onda yeni hiçbir şey bulunmayacak, fakat her acı, her sevinç, her düşünce ve her bir iç çekiş, hayatındaki sözü edilmeye değmez küçük ve büyük herşey senin başına, hepsi de aynı dizi ve ardışıklık içinde yeniden gelecek. ... kum saati tekrar tekrar yeni baştan dönecek ve onunla birlikte, zerrelere zerresi olan sen de döneceksin” dese, kendini yerden yere atıp, sana bunları söyleyen iblise dişlerini gıcırdatarak lânetler okumaz mısın? Yoksa birden ona “sen bir

Tanrı'sın, bundan daha ilâhî bir şey hiç duymadım" diyeceğin eşsiz ve harikulâde güzel bir anın deneyimi içinde mi olursun?¹¹⁴

Öğreti Nietzsche'nin yayınlanmış eserlerinde işte bu türden düşsel terimlerle sunulur veya üstü kapalı geçiştirilir ya da argüman veya kanıtlama yönünde bir çaba gösterilmeksizin, kendisine zaten meyillenilmiş olarak ifade edilir. Ve belki de, Nietzsche zaman içinde, onu kanıtlamış olduğuna inanma durumuna gelmiştir: Belirli bir teorinin bir filozof tarafından bir program dahilinde sistematik bir tarzda öne sürüldüğü ve bir süre sonra da onun eserlerinde, ayrıntılı olarak işlenip geliştirilmeden sadece varsayıldığı veya doğru kabul edildiği sık sık olur. Bununla birlikte, Nietzsche muhtemelen *Şen Bilim*'i yazmakta olduğu 1981 sıralarında geliştirilmiş olan birtakım argümanlar bırakmıştır. Aşağıdaki kısa alıntı, argümanın *Nachgelassene Werke*'de yer alan en ayrıntılı ifadesini meydana getirmektedir:

Toplam enerji miktarı (*All-kraft*), "sonsuz" değil de, sınırlıdır: Kavramlarda benzeri aşırılıklardan sakınalım! Öyleyse, bu enerjinin hâllerinin (*Lagen*), birleşimlerinin, değişimlerinin ve dönüşümlerinin (*Entwicklungen*) sayısı olağanüstü büyük ve pratik olarak ölçülemezdir, ama her hâlükârda, sonsuz değil de, sonludur. Bununla birlikte, bu toplam enerjinin kendisi boyunca işlediği zaman sonsuzdur. Bu ise enerjinin her zaman aynı ve hep aktif olduğu anlamına gelir. Bu mevcut andan önce bir sonsuzluk gelip geçti. Bu bütün mümkün dönüşümlerin önceden vuku bulmuş olmaları gerektiği anlamına gelir. Öyleyse, mevcut dönüşüm, ve dolayısıyla onu doğuran ve ondan doğan da bir tekrardır; işte bu hem geriye hem de ileri doğru tekrar tekrar söz konusu olur. Enerjinin hâllerinin toplamı (*die Gesammillage aller Kräfte*) her daim yeniden ortaya çıktığı için, herşey sayısız kez vuku bulmuştur...¹¹⁵

Yapılan alıntı oldukça muğlak bir yazı olup, o kendisinde geçen iki "öyleyse" (*Fölglich*) ile anlaşılması biraz daha güç bir metin hâline gelir. "Öyleyse" ifadeleri, buna göre, lafzî mi yoksa mantıksal anlamlarıyla mı yorumlanmalıdır? Ben şahsen, pasaj bir argüman olarak ortaya konduğundan, söz konusu ifadelerin mantıksal anlamlarıyla yorumlanmaları gerektiği kanaatindeyim. Fakat o zaman da argümanın, kabul edilmelidir ki, zayıf bir ar-

¹¹⁴ *The Gay Science*, 341.

¹¹⁵ Nietzsche's Werke (Leipzig XII, 51)

güman olduğu ortaya çıkar. Şimdi onu yeniden inşa edecek olursak, Nietzsche'nin doğru ve birbirleriyle bağlantılı olduklarını düşündüğü, üç önermenin listesini yapmamız gerekir:

1. Evrendeki enerjinin toplamı sonludur.
2. Enerjinin hâllerinin sayısı sonludur.
3. Enerji korunur.

Bu önermelerin birbirlerine bağımlı oldukları açıktır. (3)'ün doğruluğu (1)'in doğruluğu ve yanlışlığıyla, (1)'in doğruluğu da (3)'ün doğruluğu ve yanlışlığıyla bağdaşabilir ve (2), hem (1) ve hem de (3) doğru olsa bile, pekâla yanlış olabilir. Nietzsche (2)'yi mantıksal olarak (1) tarafından gerektirilen bir önerme olarak değerlendirmişse benzemekle birlikte, iki önerme arasında böyle bir mantıksal gerektirme ilişkisi bulunmamaktadır. Gerçekten de, o "hâl" teriminin tam olarak nasıl kullanılacağını hiçbir zaman özgülleştirmedeği için, böylesi belirsizlik ve sınırlamaların varlığında, (2)'nin doğru olup olmadığını bilmek oldukça güçleşir. Fakat *Lagen*'e ilişkin olarak, (1) ve (3)'ün doğru olup, (2)'nin yanlış olacağı, bütünüyle doğal bir yorum ortaya konabilir. Enerjisinin muayyen bir bölümünün kinetik olduğu, toplam enerjisi söz gelimi 6 gibi sonlu bir sayıda olan bir enerji sistemi tasarlayalım. Bu sistemde, kinetik enerjinin, potansiyel enerji azalırken, arttığını kabul edelim; öyle ki, ikincisi 0'a yaklaşırken, birincisi de 6'ya yaklaşsın. Bu sınırlara hiçbir zaman tamamen erişilmeksizin belirsizce yaklaşılabilmir ve ilke olarak da, kinetik enerjinin, tek bir büyüklüğün tekrar zuhuru diye bir şeyin hiç söz konusu olmadığı, her bir anda farklı büyüklüğü olan sonsuz sayıda "hâli" varolabilir. Böyle bir modelde, (1) ve (3) doğru, (2) de yanlış olacaktır. Bu durumda, (2)'yi (1) ve (3)'ten bağımsız bir önerme olarak görmemiz gerekir.*

* Antik kozmik dönüş öğretisi zaman zaman sonlu sayıda atomun ve dolayısıyla da, atomların sonlu sayıda birleşiminin varoluşunu öne sürmüştü. Bu kesinlikle makbul ya da kabul edilebilir bir görüş olmakla birlikte, Nietzsche atomculuğu bir kurgu olduğu gerekçesiyle reddetmişti. O bunun yerine *All-kraft* ve *Lage*'yi kullanır. Toplamın sonlu olması olgusundan, açıktır ki, parçaların da sonlu olduğu sonucu çıkmaz. $1 + 1/2 + 1/4 + 1/8...$

Ama (1) nasıl olur da, (3) aracılığıyla tek bir *Lagen*'in sayısız kez vuku bulmasını gerektirir? Cevap elbette, onların sayısız kez ortaya çıkmadıklarıdır. Bunun için ayrıca,

4. Zaman sonsuzdur.

5. Enerjinin süresi sonsuzdur.

önergelerine gerek duyarız. Şimdi, tam tamına *A*, *B*, *C* gibi üç enerji-*lage*'nin olduğunu kabul edelim. Ve yine, bunlardan her birinin sonlu bir zaman önce, diyelim t_{-3} , t_{-2} ve t_{-1} 'de ilk kez olarak zuhur ettiğini varsayalım. Ve diyelim ki, bu üçünden ilk ortaya çıkan t_{-3} zamanında *A* 'dır. O zaman, modelimize göre, üç mümkün *lage*'den hiçbirisi t_{-3} 'den önce varolamaz. Fakat (4)'ten, t_{-3} 'ten önce zamanın olması gerektiği sonucu çıkar. (5)'e göre ise, t_{-3} 'ten önce enerjinin olması gerekir. Ama (3)'ten enerji miktarının t_{-3} anından önce ve sonra aynı olduğu sonucu çıkmaktadır. Bununla birlikte, hipotezimize göre, bu üç mümkün *lagen*'den en az birinin, enerji diye bir şey varsa eğer, bunlar varolan yegâne *lagen*ler olacak şekilde, varolması gerekir. Dolayısıyla, bu *lage*'lerden en azından birinin t_{-3} zamanından önce varolmuş olması gerekir, ya da aynı anlama gelmek üzere, enerjinin söz konusu üç hâlimden her birinin bir ilk ortaya çıkışından söz edilemez. Bununla birlikte, onlardan en az birinin sayısız kez zuhur etmiş olması gerekir. Ama, şimdiye kadar en iyi durumda, onlardan birinin sayısız kez ortaya çıkmış olduğunu, onlardan hangisinin sayısız kez ortaya çıktığını bilmememiz olgusundan bağımsız olarak, kanıtlamış olduğunu söyleyebiliriz ve bu, onlardan ikisinin, elbette sonlu sayıda olmak üzere, ortaya çıkmış olması olgusuyla bağdaşır.

B zuhur etmezden önce, *A* 'nın sayısız kez ortaya çıktığını kabul edelim. *B* zamansal olarak, ötesinde *A* 'nın sonsuz sayıda zuhurunun bulunduğu bir kopuş noktası meydana getirecektir. Bununla birlikte, *A* 'nın, başka hiçbir şey ortaya çıkmasa dahi, sayısız kez zuhur ettiğini söylemenin ne gibi bir anlama olabilir? Sonsuz

dizisi kesinlikle sonlu bir sayı meydana getirir. Ama buradan dizideki üyelerin sayısının sonlu olduğu sonucu çıkmaz.

süresi olan tek bir olaydan söz etmek daha uygun düşmez mi? Nietzsche bu alternatifini, bir denge oluşturduğu gerekçesiyle dışta bırakır; onun işaret etmek istediği husus, bir dengeye bir kez ulaşıldığı zaman, onun ebediyen hüküm süreceğidir. Bir sonsuzluk boyunca sadece *A* olsaydı eğer, *A* 'dan başka hiçbir şey olmayacağı için, hiçbir şey bir değişmeye sebep olamazdı ve dışarıdan gelerek bir değişmeye sebep olmak ise (3)'ün ihlâli anlamına gelirdi. Bundan dolayı, mevcut önermelerimize

6. Değişme ebedidir

önermesini ekleyelim. Bu durumda, en basit değişme türü *A* ve *B*'den oluşan bir çift olayın yer değiştirmesi olacaktır. Modelimize göre, ve (6) yoluyla (1)'e bağlı olarak, en azından iki *lage*'nin sayısız kez ortaya çıkmış olduğunu kanıtlayabiliriz. Ve bu hâlâ, üç mümkün *lage*'den birinin sonlu sayıda ortaya çıkışı ihtimaliyle bağdaşabilir. Şimdi *A - B*'nin, ... *A - B - A - B - A - B* ... diye sayısız kez zuhur etmiş olduğunu ve, *C* sonlu bir zaman içinde ilk kez ortaya çıkacak şekilde, *C* gibi bir kopuş noktasının zuhur ettiğini varsayalım. Elimizde şimdiye kadar, bu ihtimalle bağdaşmaz olan hiçbir şey yoktur. Bununla birlikte, buna

7. Yeter Sebep İlkesi

gibi bir şeyi ekleyecek olursak, *C*'nin ilk ortaya çıkışını da muhtemelen açıklamış ya da çözümlemiş oluruz. Yani, şimdi *C* için bir yeter sebep olmalıdır. Fakat bu takdirde, onun, modelimizin izin verdiği yegâne alternatif bu ikisi olduğundan, ya *A* ya da *B* olması gerekir. O zaman bunların her biri sayısız kez vuku bulmuş olacağı için, ikisinden biri ya da diğeri *C*'nin yeter sebebi olursa, *C*'nin sayısız kez ortaya çıkmış olması gerekir.

Modelimizi bu türden uygulamalarla genişletebilir ve böylelikle de, hiçbir şeyin ilk defa olarak ortaya çıkmadığını kanıtlayabiliriz. İşte o zaman gelecekte de, yeni hiçbir şey zuhur etmeyecektir. Bununla birlikte, başka herşey bir yana, en azından (3), (4) ve (5)'i doğru kabul ettiğimiz için, bu argümanı hiçten yaratılışın imkânsızlığının bir kanıtı olarak görmemiz pek kolay olmaz.

Demek ki, Nietzsche'nin argümanını her biri bir diğerinden bağımsız, ve müstakil olarak olumsuzlanabilecek olan birtakım *a priori* ve empirik önermelerin bir karışımıyla yeniden inşa edebiliyoruz. Bunun üzerine yapılacak ek tartışmanın yeri burası olmadığından, şimdi Nietzsche'nin neden öğretinin bu kadar önemli olduğunu düşünmüş olduğu sorusuna dönebiliriz.

Herşeyden önce, öğreti tarihin bütün bir akışının bir amaca doğru yürüdüğü, onun bir "anlamı" olduğu düşüncesiyle bağdaşmaz. *G* böyle bir amaç olsun. O zaman ya *G* hiç zuhur etmemiş ya da sayısız kez ortaya çıkmış olur. O hâlde, öğretiyi kabul etmek tarihe ilişkin belli birtakım dinî yorumların yadsınmasını gerektirir. Öte yandan, o bunlar için yegâne alternatif değildir ve öğretiyi yinelenen her dönüşümün (*Entwicklung*) bir amacı olması ihtimaliyle bağdaşabilir.

İkinci olarak, öğretiyi belli bir iyimserliğe destek sağlayabilir. Çünkü sürekli hiçbir *lage* olmadığından, hiçbir sonluluk *A - A - A - A - A ...* ile karakterize olmaz. Dolayısıyla da, "son insan" gerçekte Zerdüş't tarafından öngörülen türden bir tehlike meydana getirmez. Fakat o zaman da, teori aynı ölçüte göre, belli bir kötümserliği destekleyebilir. Buna göre, kendilerinden nefret edilen kurumlar tekrar tekrar ortaya çıkacaklardır. Ama, her kozmik dönüşün kritik bir uğrağında bir Buda'nın ortaya çıktığını bildiren Mahayana Budizminin belli şekillerinde olduğu gibi, insanlık en aşağı noktada olduğu zaman, bir Nietzsche de hemcinslerinden yeni bir başlangıç yapmalarını, yepyeni ve canlı gayretler sergilemelerini talep etmek üzere tekrar tekrar ortaya çıkacaktır. Hepimizin ölüp gitmesinin, sonra yeniden gelip yenisinden gitmesinin bir önemi var mıdır? Cevap olmadığını bildirir. Önemli olan çabanın bizatihi kendisi, güç istemidir, bir şeyleri bir şey adına aşmaktan değil de, üstesinden gelmenin bizatihi kendisinden duyulan sevinçtir. Ve "dolayısıyla" insan çabayı, güç istemini, bizatihi onun kendisi için aziz tutmalıdır. Zira, Sisyp-hos gibi, aynı şeyleri tekrar tekrar yapmamız gerektiğini gördüğümüz zaman, bütün amaçların değeri radikal bir biçimde düşer:

Benim insanlardaki büyüklük için formülüm *Amor Fati*'dir, yani kişinin şeylerin başka türlü olmalarını, ebediyetin bütünü içinde, önce ve sonra olmalarını istememesidir.¹¹⁶

Benim öğretim,

diye yazar Nietzsche *Şen Bilim* döneminde,

senden yeniden yaşamayı arzu etmen gerekecek şekilde yaşamayı ister. Senin ödevin budur. Her hâlükârda yeniden yaşayacaksın. Çaba ve mücadelelenin kendisine en yüce duyguyu verdiği insanı, bırakın mücadele etsin. Sükûnetin kendisine en hoş hissi verdiği insanı da bırakın, sükûnet içinde otursun. Düzenin, yoldan çıkmamanın, itaatın kendisine en yüce duygular esinlediği insanı ise, bırakın itaat etsin. O sadece neyin kendisine en yüce duyguları esinlediği konusunda tam bir açıklık içinde olacak, ve hiçbir şekilde utanmayacaktır. Ebediyet bütünüyle yaşamaya değer!¹¹⁷

Öyleyse, tam olarak sayısız kez aynı tarzda eylemeyi (ya da olmayı) isteyecek şekilde eyle! İnsan kendisini *hınçtan* muhtemelen ancak bu şekilde kurtarabilir. Kendimizi olumladığımız her seferinde, tek tek her birimizi olumlamamız gerekmektedir. Varoluşçu felsefenin terimleriyle ifade edildiğinde, bu bir sahicilik çağrısıdır. Bu çağrının neden ebedî dönüş öğretisinden bağımsız olarak yapılamadığını söylemek gerçekten de güçtür. Ama öğretisi, Nietzsche'nin hisseder görüldüğü gibi, ister cennette ya da ister cehennemde olsun, başka ve farklı bir hayat imkânını tamamen dışta bırakır. Başka ve farklı bir hayat görüşü yerine, ebedî dönüş öğretisinin ne kadar özgürleştirici bir öğreti olduğunu savunur. Ve hemen ekler,

Gelin, hayatımıza ebediyetin damgasını vuralım.¹¹⁸

Ebedî lânetlenme öğretisinin nasıl bir etkisi olmuş olduğunu bir düşünün¹¹⁹

diyen Nietzsche'ye göre,

bu hayat senin ebedî hayatındır.¹²⁰

¹¹⁶ EH, "Warum Ich so Klug bin", 10.

¹¹⁷ Werke (Leipzig, 1901), XII, 116.

¹¹⁸ A. g. e., 124.

¹¹⁹ A. g. e., 119.

¹²⁰ A. g. e., 126.

Dizin

- adalet, 17
aforizma, 3
ahlâk, 31, 57
 ahlâk felsefesi, 58
 ahlâkî düzen, 58
 ahlâkî tavır, 58
 ahlâkî yargılar, 59
 ahlâkî-dinî sistem, 70
 ahlâklılık, 31, 59
Ahlâkın Soykütüğü Üzerine, 7. 62, 74
akademisyenler, 17
akıl, 26, 37, 38, 40, 73
aktif güç, 7, 16
Amor fati .. 21, 85
analitik felsefe, 23, 25, 33
anlam, 26, 73
anlama, 25, 48
anlama yetisi, 39
anlamın aşkınlığı, 25
antienteletkâllizm, 76
Apollon, 4, 80
Aydınlanma, 17, 18, 21, 23
Basel, 2
Batı emperyalizmi, 23
Batı felsefesi, 13
Batı metafizik geleneği, 6, 7, 14, 17
bilgi, 21, 25, 53, 54
 bilgi iddiası, 21
bilim, 17, 31, 45
birlik, 38
blonde bestie, 64
bohemizm, 32
Böyle Buyurdu Zerdüş, 6, 14, 76, 81
Budizm, 3, 20
canavarlık, 64
Cesare Borgia, 79
Cosima, 2
çilecilik, 69, 72
 çileci ideal, 73, 78
Darwin, 71
değerleme, 7, 14, 22
değerler, 63, 75
Deleuze, 26
Derrida, 20, 26
Descartes, 15, 49
determinizm, 43, 48
dil, 15, 42, 46, 50
 dilbilim, 15
 dilsel önkabuller, 42
din, 31, 57, 63, 67
dinî bakış, 73
Dionysos, 4, 43, 80
 dionysosçuluk, 37
dialektik, 18
dogmatizm, 18
Dostoyevski, 75
Dört Büyük Hata, 55
dünya, 41, 76
 dünya telakkisi, 46
ebedî döngü, 6
 ebedî dönüş teorisi, 6, 21, 81
ebediyet nosyonu, 12
Ecce Homo, 8
efendi ahlâkı, 7, 16, 61, 63, 67
Elealılar, 38
eleştirel felsefe, 14
empirist düşünce geleneği, 12
empirizm, 12, 15
epistemoloji, 15, 17, 22
Eşil, 2
farklılık, 17, 26
felsefî psikoloji, 45
filoloji, 2
Foucault, 26
Fransız Aydınlanması, 5
Gadamer, 25
gerçeklik, 16, 35, 45
Gezgin ile Gölgesi, 6
Goethe, 78, 79
Grekler, 4, 64
güç istemi, 8, 24, 70, 72
 güç istemi doktrini, 20
Güç İstemi, 7
gündelik dil, 44, 52
hakikat, 24, 25, 26, 45, 49, 73, 74
 hakikat düşüncesi, 22
Hegel, 18
Heidegger, 20, 27, 28
Herakleitos, 13
hermeneutik, 23, 24
Homeros, 64
Hristiyanlık, 5, 6, 7, 14, 16, 18, 20, 63, 73
 Hristiyan ahlâk anlayışı, 16
 Hristiyan ahlâk idealleri, 14
 Hristiyan ahlâkı, 63
 Hristiyan ideali, 73
 Hristiyan mistisizmi, 5
Hume, 35, 42
içselleştirme, 66
ideal, 16
ideoloji, 16
İnsanca Pek İnsanca, 5
irâde felsefesi, 3, 7, 13, 14
irrasyonizm, 12, 32
İyinin ve Kötünün Ötesinde, 7
jeneoloji, 7, 14, 26
Kant, 13, 14, 39, 42
kara vicdan, 67, 69
Kitab-ı Mukaddes, 78
konatus, 71
konvansiyonalizm, 34
köle ahlâkı, 7, 61

- kültürel yapılar, 25
laissez-aller, 60
 liberalizm, 17
 lineer tarih anlayışı, 17, 26
 lingüistik, 25
 Liszi, 2
 Luther, I
 Lyotard, 26
 mesafe *pathos*, 17
 metaanlatı, 26
 metafizik, 13, 15, 20, 21, 39
 metafizik düşünce, 24, 25
 metafizik düşünce geleneği, 13, 14, 16, 17, 19, 25
 metafizik eleştirisi, 5
 modern kurumlar, 17, 23, 36
 modern devlet, 16
 modern felsefe, 9, 12, 13, 14
 modern tarihçilik, 18
 modern zamanlar, 19
 modernite, 18, 23
 modernizm, 16
 mütekabiliyetçi doğruluk görüşü, 33, 34, 45
Mitçin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu, 3
 Napolyon, 79
 Naziler, 32, 63
 Nazizm, 8
 neden, 38
 neden ve sonuç, 42, 48
 nedensellik ilişkisi, 18
 Nedensellik Yanlışı, 55
Nietzsche Wagner'e Karşı, 8
 nihilizm, 7, 13, 14, 15, 19, 20, 24
 Nirvana, 3
 oluş, 14, 15, 16, 19, 24
 oluş felsefesi, 6, 15
 ontoloji, 24, 46
 optimizm, 18
 oyun, 26
 önyargı, 25
 "öteki zihinler" problemi, 52
 özne, 15, 25, 26
 özne-nesne düalizmi, 13, 15
 öznelilik, 25
 Parmenides, 13
 Pearson, 29
 perspektivizm, 22, 34
 Platon, 2, 6, 21, 38
 Platonculuk, 7, 14
 postmodern felsefe, 24, 26
 postyapısalcılık, 24, 26
 pozitivizm, 13, 14, 16, 21
 pragmatik doğruluk teorisi, 33
 Prusya, 2
 Prusya ordusu, 1
 psikoloji, 15, 49
 psikolojik terapi, 67
Putların Alacakaranlığı, 14
 rasyonalizm, 14, 15
 rasyonalist felsefe geleneği, 12
 rasyonalist yaklaşım, 15
Richard Wagner Beyrut'ta, 4
 Ritchi, 2
 ruh, 15, 37
 Russell, 44
 sağduyu, 35, 37, 39, 41
 sağduyunun dünya görüşü, 39
 sanat, 31
 Schopenhauer, 1, 3, 7, 14
 Sils-Maria, 6
 Sokrates, 4, 5, 13, 14
 son insan, 77, 81
 Sophokles, 2
 sosyal kurumlar, 31
 sosyalizm, 16
 Strauss, 12, 29
 Strawson, 52
 sürü ahlakı, 16
Şen Bilim, 6, 74, 83, 88
Tan Kıcılığı, 6
 Tann, 74
 Tann'ın ölümü, 68
 Tann'ın ölüm haberi, 6
 tarih felsefesi, 18
 tarihselcilik, 12
 Tegnisi, 2
 temsil, 26
 teoloji, 67
 teori, 44, 69, 83
 tinselleştirme, 60
 töz, 13, 38
 tragedya, 4
Tragedyanın Doğuşu, 37, 72
 tutkular, 60
Untergang, 78, 80
Übergang, 78, 80
 üstinsan, 20, 75, 79
 Üstinsan öğretisi, 80, 81
 varoluşçuluk, 23, 24
 Wagner, 2, 3, 4, 5
Wagner Olayı, 8
 Weber, 23
 Wittgenstein, 52
 yabancılaşma, 18
 yapıbozum, 26
 yaratıcı evrim teorisi, 80
 yaşam felsefesi, 13, 20, 23
 yeni ontoloji, 23
İyinin ve kötünün ötesinde, 20
 yorum, 32, 35, 36, 45
 yorumlama, 31
Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe, 4
 Zerdüş, 6, 68, 76, 77, 79, 80, 81

