Nietzsche

Peter Berkowitz

BİR AHLÂK KARŞITININ ETİĞİ



İngilizceden çeviren: Ertürk Demirel



AYRINTI

Ayrıntı: 386
İnceleme dizisi: 185

Nietzsche:
Bir Ahlâk Karşıtının Etiği
Peter Berkowitz

İngilizceden çeviren
Ertürk Demirel

Yayına hazırlayan
Ali Fuat Sütlü

Kitabın özgün adı
Nietzsche: The Ethics of an Immoralist

Harvard University Press/1998
basımından çevrilmiştir.

© Harvard University Press

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Sait Kızılırmak

Baskı ve cilt
Mart Matbaacılık Sanatları Ltd. Şti. (0 212) 321 23 00 (pbx)

Birinci basım *2003*
Baskı adedi *2000*

ISBN 975-539-381-1

AYRINTI YAYINLARI
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr
Dizdariye Çeşmesi Sk. No.: 23/1 34400 Çemberlitaş-İst. Tel.: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

Peter Berkowitz

Nietzsche: Bir Ahlâk Karşıtının Etiği

AYRINTI

İNCELEMEDİZİSİ

ŞENLİKLİ TOPLUM/I. Illich ◢ YEŞİL POLİTİKA/J. Porritt ◢ MARKS, FREUD VE GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ/B. Brown ◢ KADINLIK ARZULARI/R. Coward ◢ FREUD'DAN LACAN'A PSİKANALİZ/S. M. Tura ◢ NASIL SOSYALİZM? HANGİ YEŞİL? NİÇİN TİNSELLİK?/R. Bahro ◢ ANTROPOLOJİK AÇIDAN ŞİDDET/Der: D. Riches ◢ ELEŞTİREL AİLE KURAMI/M. Poster ◢ İKİBİN'E DOĞRU/R. Williams ◢ DEMOKRASİ ARAYIŞINDA KENT/K. Burton ◢ YARIN/R. Havemann ◢ DEVLETE KARŞI TOPLUM/P. Clastres ◢ RUSYA'DA SOVYETLER (1905-1921)/O. Anweiler ◢ BOLŞEVİKLER VE İŞÇİ DENETİMİ/M. Brinton ◢ EDEBİYAT KURAMI/T. Eagleton ◢ İKİ FARKLI SİYASET/L. Kölker ◢ ÖZGÜR EĞİTİM/J. Spring ◢ EZİLENLERİN PEDAGOJİSİ/P. Freire ◢ SANAYİ SONRASI ÜTOPYALAR/B. Frankel ◢ İŞKENCEYİ DURDURUN/T. Akçam ◢ ZORUNLU EĞİTİME HAYIR/C. Baker ◢ SESSİZ YIĞINLARIN GÖLGESİNDE YA DA TOPLUMSALIN SONU/J. Baudrillard ◢ ÖZGÜR BİR TOPLUMDA BİLİM/P. Feyerabend ◢ VAHŞİ SAVAŞÇININ MUTSUZLUĞU/P. Clastres ◢ CEHENNEME ÖVGÜ/G. Vassal ◢ GÖSTERİ TOPLUMU VE YORUMLAR/G. Debord ◢ AĞIR ÇEKİM/L. Segal ◢ CİNSEL ŞİDDET/A. Gordenzi ◢ ALTERNATİF TEKNOLOJİ/D. Dickson ◢ ATEŞ VE GÜNEŞ/I. Murdoch ◢ OTORİTE/R. Sennett ◢ TOTALİTARİZM/S. Tormey ◢ İSLAM'IN BİLİNÇALTINDA KADIN/F. Ayt Sabbah ◢ MEDYA VE DEMOKRASİ/J. Keane ◢ ÇOCUK HAKLARI/Der: B. Franklin ◢ ÇÖKÜŞTEN SONRA/Der: R. Blackburn ◢ DÜNYANIN BATILILAŞMASI/S. Latouche ◢ TÜRKİYE'NİN BATILILAŞTIRILMASI/C. Aktar ◢ SINIRLARI YIKMAK/M. Mellor ◢ KAPİTALİZM, SOSYALİZM, EKOLOJİ/A. Gorz ◢ AVRUPAMERİKEZCİLİK/S. Amin ◢ AHLAK VE MODERNLİK/R. Poole ◢ GÜNDELİK HAYAT KILAVUZU/S. Willis ◢ SİVİL TOPLUM VE DEVLET/Der: J. Keane ◢ TELEVİZYON: ÖLDÜREN EĞLENCE/N. Postman ◢ MODERNLİĞİN SONUÇLARI/A. Giddens ◢ DAHA AZ DEVLET DAHA ÇOK TOPLUM/R. Cantzen ◢ GELECEĞE BAKMAK/M. Albert - R. Hahnel ◢ MEDYA, DEVLET VE ULUS/P. Schlesinger ◢ MAHREMİYETİN DÖNÜŞÜMÜ/A. Giddens ◢ TARİH VE TİN/J. Kovel ◢ ÖZGÜRLÜĞÜN EKOLOJİSİ/M. Bookchin ◢ DEMOKRASİ VE SİVİL TOPLUM/J. Keane ◢ ŞU HAİN KALPLERİMİZ/R. Coward ◢ AKLA VEDA/P. Feyerabend ◢ BEYİN İĞFAL ŞEBEKESİ/A. Mattelart ◢ İKTİSADİ AKLIN ELEŞTİRİSİ/A. Gorz ◢ MODERNLİĞİN SIKINTILARI/C. Taylor ◢ GÜÇLÜ DEMOKRASİ/B. Barber ◢ ÇEKİRGE/B. Suits ◢ KÖTÜLÜĞÜN ŞEFFAFLIĞI/J. Baudrillard ◢ ENTELEKTÜEL/E. Said ◢ TUHAF HAVA/A. Ross ◢ YENİ ZAMANLAR/S. Hall-M. Jacques ◢ TAHAKKÜM VE DİRENİŞ SANATLARI/J.C. Scott ◢ SAĞLIĞIN GASPI/I. Illich ◢ SEVGİNİN BİLGELİĞİ/A. Finkielkraut ◢ KİMLİK VE FARKLILIK/W. Connolly ◢ ANTİPOLİTİK ÇAĞDA POLİTİKA/G. Mulgan ◢ YENİ BİR SOL ÜZERİNE TARTIŞMALAR/H. Wainwright ◢ DEMOKRASİ VE KAPİTALİZM/S. Bowles-H. Gintis ◢ OLUMSALLIK, İRONİ VE DAYANIŞMA/R. Rorty ◢ OTOMOBİLİN EKOLOJİSİ/P. Freund-G. Martin ◢ ÖPÜŞME, GIDIKLANMA VE SIKILMA ÜZERİNE/A. Philips ◢ İMKÂNSIZIN POLİTİKASI/J.M. Besnier ◢ GENÇLER İÇİN HAYAT BİLGİSİ EL KİTABI/R. Vaneigem ◢ CENNETİN DİBİ/G. Vassal ◢ EKOLOJİK BİR TOPLUMA DOĞRU/M. Bookchin ◢ İDEOLOJİ/T. Eagleton ◢ DÜZEN VE KALKINMA KISKACINDA TÜRKİYE/A. İnsel ◢ AMERİKA/J. Baudrillard ◢ POSTMODERNİZM VE TÜKETİM KÜLTÜRÜ/M. Featherstone ◢ ERKEK AKIL/G. Lloyd ◢ BARBARLIK/M. Horry ◢ KAMUSAL İNSANIN ÇÖKÜŞÜ/R. Sennett ◢ POPÜLER KÜLTÜRLER/D. Rowe ◢ BELLEĞİNİ YİTİREN TOPLUM/R.Jacoby ◢ GÜLME/H. Bergson ◢ ÖLÜME KARŞI HAYAT/N. O. Brown ◢ SİVİL İTAATSİZLİK/Der.: Y. Coşar ◢ AHLAK ÜZERİNE TARTIŞMALAR/J. Nuttall ◢ TÜKETİM TOPLUMU/J. Baudrillard ◢ EDEBİYAT VE KÖTÜLÜK/G. Bataille ◢ ÖLÜMCÜL HASTALIK UMUTSUZLUK/S. Kierkegaard ◢ ORTAK BİR ŞEYLERİ OLMAYANLARIN ORTAKLIĞI/A. Lingis ◢ VAKİT ÖLDÜRMEK/P. Feyerabend ◢ VATAN AŞKI/M. Viroli ◢ KİMLİK MEKÂNLARI/D. Morley-K. Robins ◢ DOSTLUK ÜZERİNE/S. Lynch ◢ KİŞİSEL İLİŞKİLER/H. LaFollette ◢ KADINLAR NEDEN YAZDIKLARI HER MEKTUBU GÖNDERMEZLER?/D. Leader ◢ DOKUNMA/G. Jasiopovici ◢ İTİRAF EDİLEMEYEN CEMAAT/M. Blanchot ◢ FLÖRT ÜZERİNE/A. Phillips ◢ FELSEFEYİ YAŞAMAK/R. Billington ◢ POLİTİK KAMERA/M. Ryan-D. Kellner ◢ CUMHURİYETÇİLİK/P. Pettit ◢ POSTMODERN TEORİ/S. Best-D. Kellner ◢ MARKSİZM VE AHLAK/S. Lukes ◢ VAHŞETİ KAVRAMAK/J.P. Reemtsma ◢ SOSYOLOJİK DÜŞÜNMEK/Z. Bauman ◢ POSTMODERN ETİK/Z. Bauman ◢ TOPLUMSAL CİNSİYET VE İKTİDAR/R.W. Connell ◢ ÇOKKÜLTÜRLÜ YURTTAŞLIK/W. Kymlicka ◢ KARŞIDEVRİM VE İSYAN/H. Marcuse ◢ KUSURSUZ CİNAYET/J. Baudrillard ◢ TOPLUMUN McDONALDLAŞTIRILMASI/G. Ritzer ◢ KUSURSUZ NİHİLİST/K.A. Pearson ◢ HOŞGÖRÜ ÜZERİNE/M. Walzer ◢ 21. YÜZYIL ANARŞİZMİ/Der.: J. Purkis & J. Bowen ◢ MARX'IN ÖZGÜRLÜK ETİĞİ/G. G. Brenkert ◢ MEDYA VE GAZETECİLİKTE ETİK SORUNLAR/Der.: A. Belsey & R. Chadwick ◢ HAYATIN DEĞERİ/J. Harris ◢ POSTMODERNİZMİN YANILSAMALARI/T. Eagleton ◢ DÜNYAYI DEĞİŞTİRMEK ÜZERİNE/M. Löwy ◢ ÖKÜZÜN A'SI/B. Sanders ◢ TAHAYYÜL GÜCÜNÜ YENİDEN DÜŞÜNMEK/Der.: G. Robinson & J. Rundell ◢ TUTKULU SOSYOLOJİ/A. Game & A. Metcalfe ◢ EDEPSİZLİK, ANARŞİ VE GERÇEKLİK/G. Sartre ◢ KENTSİZ KENTLEŞME/M. Bookchin ◢ YÖNTEME KARŞI/P. Feyerabend ◢ HAKİKAT OYUNLARI/J. Forrester ◢ TOPLUMLAR NASIL ANIMSAR?/P. Connerton ◢ ÖLME HAKKI/S. İnceoğlu ◢ ANARŞİZMİN BUGÜNÜ/Der.: Hans-Jürgen Degen ◢ MELANKOLİ KADINDIR/D. Binkert ◢ SİYAH 'AN'LAR I-II/J. Baudrillard ◢ MODERNİZM, EVRENSELLİK VE BİREYSİ/S. Benhabib ◢ KÜLTÜREL EMPERYALİZM/J. Tomlinson ◢ GÖZÜN VİCDANI/R. Sennett ◢ KÜRESELLEŞME/Z. Bauman ◢ ETİĞE GİRİŞ/A. Pieper ◢ DUYGUÖTESİ TOPLUM/S. Mastroviç ◢ EDEBİYAT OLARAK HAYAT/A. Nehamas ◢ MAJUK/K. Robins ◢ MEKÂNLARI TÜKETMEK/J. Urry ◢ YAŞAMA SANATI/G. Sartwell ◢ ARZU ÇAĞI/J. Kovel ◢ KOLONYALİZM POSTKOLONYALİZM/A. Loomba ◢ KREŞTEKİ YABANI/A. Phillips ◢ ZAMAN ÜZERİNE/N. Elias ◢ TARİHİN YAPISÖKÜMÜ/A. Munslow ◢ FREUD SAVAŞLARI/J. Forrester ◢ ÖTEYE ADIM/M. Blanchot ◢ POSTYAPISALCI ANARŞİZMİN SİYASET FELSEFESİ/T. May ◢ ATEİZM/R. Le Poidevin ◢ AŞK İLİŞKİLERİ/O.F. Kernberg ◢ POSTMODERNİLİK VE HOŞNUTSUZLUKLARI/Z. Bauman ◢ ÖLÜMÜLÜLÜK, ÖLÜMSÜZLÜK VE DİĞER HAYAT STRATEJİLERİ/Z. Bauman ◢ TOPLUM VE BİLİNÇDIŞI/K. Leledakis ◢ BÜYÜSÜ BOZULMUŞ DÜNYAYI BÜYÜLEMEK/G. Ritzer ◢ KAHKAHANIN ZAFERİ/B. Sanders ◢ EDEBİYATIN YARATILIŞI/F. Dupont ◢ PARÇALANMIŞ HAYAT/Z. Bauman ◢ KÜLTÜREL BELLEK/J. Assmann ◢ MARKSİZM VE DİL FELSEFESİ/V. N. Volosinov ◢ MARX'IN HAYALETLERİ/J. Derrida ◢ ERDEM PEŞİNDE/A.Macintyre ◢ DEVLETİN YENİDEN ÜRETİMİ/J. Stevens ◢ ÇAĞDAŞ SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ/B. Fay ◢ KARNAVALDAN ROMANA/M. Bakhtin ◢ PİYASA/J. O'Neill ◢ ANNE: MELEK Mİ, YOSMA MI?/E.V. Walldon ◢ KUTSAL İNSAN/G. Amgamben ◢ BİLİNÇALTINDA DEVLET/R. Lourau ◢ YAŞADIĞIMIZ SEFALET/A. Gorz ◢ YAŞAMA SANATI FELSEFESİ/A. Nehamas ◢ KORKU KÜLTÜRÜ/F. Furedi ◢ EĞİTİMDE ETİK/F. Haynes ◢ DUYGUSAL YAŞANTI/D. Lupton ◢ ELEŞTİREL TEORİ/R. Geuss ◢ AKTİVİSTİN EL KİTABI/R. Shaw ◢ KARAKTER AŞINMASI/R. Sennett ◢ MODERNLİK VE MÜPHEMLİK/Z. Bauman ◢ NİETZSCHE: BİR AHLÂK KARŞITININ ETİĞİ/P. Berkowitz

HAZIRLANANKİTAPLAR

KÜRESELLEŞME VE KÜLTÜR/J. Tomlinson ◢ AYDINLANMACI ANARŞİZM/M. Kaufmann ◢ MODA VE TOPLUMSAL GÜNDEMLER/D. Crane ◢ ÖZGÜRLÜK OLARAK KALKINMA/A. Sen ◢ KORKUNUN GÜÇLERİ/J. Kristeva ◢ ARMAĞANIN MANTIĞI/Der.: A. Schrift ◢ FOUCAULT'NUN ÖZGÜRLÜK SERÜVENİ/J.W. Bernauer ◢

Aileme...

İçindekiler

— Önsöz. 11
— Kısaltmalar 16

— GİRİŞ 19
A. Modern ve antik arasındaki kavga. 25
B. Heidegger'e meydan okumak 29
C. Nietzsche'nin kitaplarının önemi. 32
D. Nietzsche'nin düşüncesinde takip edilecek bir yol. 38
E. Bir çıkış noktası 40

Birinci Bölüm

Nietzsche'nin tarihleri

I. TARİH ETİĞİ:
Tarihin Yaşam İçin Yararları ve Zararları Üzerine 55
A. Tarihsel olan, tarihsel olmayan ve tarih-üstü olan 60
B. Tarih türleri 64
C. Gerçek tarihçi 70
D. İnsanın kendi hakkındaki bilgisi ve kendini yaratması 73
E. Sonuç 77

II. SANAT ETİĞİ:
Tragedyanın Doğuşu 79
A. İnsanın sanatsal doğası 86
B. Apollonca bilgelik ve efsane türeticiliğinin sınırları 88
C. Dionysosca bilgelik ve sarhoşluğun sınırları 90
D. İnsan doğasının mükemmelliği olarak trajik bilgelik 93
E. Sokrates'in suçu 98
F. Sonuç 105

III. AHLÂK ETİĞİ:
Ahlâkın Soykütüğü Üstüne 108
A. Asil olan ve köle olan 114
B. Vicdan, adalet ve insan mükemmeliyeti 130
C. Çileci idealler ve hakikat sorunu 139
D. Sonuç 146

IV. DİN ETİĞİ:
Deccal 150
A. Teologların kusurları ve günahları 153
B. Yüce bir insan tipi olarak dini varlıklar 162
C. Kutsal ve kutsal olmayan bir açıdan
hakikat ve yalanlar üstüne 168
D. Siyaset ve doğal hak 172
E. Tarihte asalet 178
F. Sonuç 180

İkinci Bölüm

En yüce tip

V. ZERDÜŞT'ÜN SİYASİ EĞİTİME BAŞLAMASI:
Böyle Buyurdu Zerdüşt (Giriş) 187

A. Zerdüşt'ün dağdan inişi 194
B. Zerdüşt'ün yıkımı 202
C. Yeni bir hakikat 212
D. Sonuç 216

VI. YARATICILIK ETİĞİ:
Böyle Buyurdu Zerdüşt (I. Kısım) 218
A. Üstinsan üzerine bir mesel 223
B. Erdemin amacı 234
C. Devletin amacı 241
D. Romantik aşkın amacı 245
E. Dostluğun amacı 248
F. Sonuç 252

VII. EBEDİYETE DUYULAN ŞEHVET VE KENDİNİ TANRILAŞTIRMA PATHOSU:
Böyle Buyurdu Zerdüşt (II. ve III. Kısım) 254
A. Özgürlük ihtiyacı ve intikam tini 260
B. Oluş meselleri ve geçiciliğin meşrulaştırılması 273
C. Kutsal oyunlar icat etmek: Alçaltıcı bir aşırı mutluluk hali 288
D. Sonuç 295

VIII. AŞIRI UÇLARDAN GERİ ÇEKİLME:
Böyle Buyurdu Zerdüşt (IV. Kısım) 300
A. Yüce insanlar 303
B. Ebediyetten geri adım atma ve aslanın dönüşü 314

IX. BİLME ETİĞİ:
İyinin ve Kötünün Ötesinde 321
A. Bilme etiği 326
B. Nietzsche'nin özgür tini kimdir? 334
C. Nietzsche'ye göre geleceğin filozofu kimdir? 343
D. Asil nedir? 348
E. Sonuç 359

— SONUÇ 362
A. Erdem ve özgürlük 368
B. Yeni bir yönelim 372

— Dizin 377

TEŞEKKÜR

Swarthmore Üniversitesi'nde siyaset bilimi profesörü olan James Kurth önemli bulduğum, ama cevaplayamadığım soruyu bana soran ilk kişiydi. Bana bu tür sorular sormayı sürdürdüğü için ona minnettarım.

Yale'deki eğitmenlerime çok şey borçluyum. Joseph Hamburger tüm yardımseverliğiyle eserimi destekledi ve bana faydalı olmaya çalıştı. Erken bir aşamada, Kasten Harries dikkatimi Nietzsche'nin düşüncesindeki bilmecelere çekti. Roger Smith ve Steven Smith yıllar geçtikçe daha da ciddi tavsiyelerde bulundu. Her biri kendi usulünce Zerdüşt'ün "bir öğrenci, hep öğrenci olarak kaldığı sürece öğretmenine borcunu ödeyemez" sözünün benim için gerçek olmasını sağladılar. Bir mezun olarak David Mayhew'in verdiği Araştırma ve Yazı seminerine katılabilecek kadar şanslıydım. Daha iyi bildiğimi düşünmüş olsam da, Profesör Mayhew pek çok durumda açık bir düşüncenin açık bir şekilde yazarak elde edildiği düşüncesini aklıma sokmayı başardı. New Haven'da geçirdiğim dört buçuk yıl boyunca siyaset ve felsefe de dahil olmak üzere çok çeşitli konularda Rabbi James Ponet ile birlikte çalışabilme konusunda özellikle şanslıydım: Hiçbir öğretmen bana bilinmeyi gerçekten hak eden daha çok şey öğretmedi.

Çalışmalarımın can alıcı noktasında Harvey C. Mansfield, Jr. eserime ilgi gösterdi. Onun zekice ama asla ısrarcı olmayan tarzı Nietzsche'nin zorlu meydan okumasını daha iyi kavramamı sağladı. Daha sonra Judith N. Shklar, Harvard'da beni açık kollarla karşıladı. Onun olağanüstü tini bir devlet dairesini siyaset teorisi uygulanacak büyüleyici bir yere çevirdi. Kitaplarının çoğunun ilk olarak kaleme alındığı ve sonradan gözden geçirildiği Kudüs'te Shalom Hartman Enstitüsü başkanı David Hartman'la buluştum. Onun benim eserime gösterdiği büyük heves ve beni inatla cesaretlendirmesi yıllar geçtikçe bir zevke ve kalıcı bir etkiye dönüştü.

Benim Nietzsche araştırmamı bir kitaba dönüştürme görevini üstlendiği için Harvard University Press'den Michael Aronson'a minnettarım. Gene Harvard Press'ten olan Camille Smith'in keskin gözü ve güçlü oran duygusu sayesinde bu daha iyi bir kitap oldu.

Marilyn Paul uzun süredir ince bir şekilde bana bir yazarın okuruna, kesinlikle benim vermiş olduğumdan daha büyük bir düşünce kazandırması gerektiğini öne sürüyordu. İnsafsız kışkırtmaları için Barry Shain'e de teşekkür etmek isterim.

1992-93 akademik yılı boyunca izinliydim ve John M. Olin Fakülte Kulübü'nün desteğini aldım. O yıl çeşitli bilim dallarından pek çok arkadaşım Nietzsche üzerine bir grup çalışmasında bana katıldılar. Onların heyecanlı tartışmaları düşüncelerimi toparlamamı ve görüşlerimi netleştirmemi sağladı.

Bu kitap Evan Charney'in zekâsından ve özenli emeğinden faydalanmıştır. Linda Berkowitz her bir bölümün taslaklarını düzeltti. Nathan Tarcov hedefi yüksek tutmam ve Heidegger'e de meydan okumam için beni uyardı. Mark Lilla'ya bir kitaba giriş yapma işinin yeni bir şeylere giriş yapmak olduğunu hatırlatığı için teşekkür ederim. Jay Wink fikrini kısaca ifade etmenin erdemini gözetmem için bana hatırlatmalarda bulundu. Aniden, Robert Howse Nietzsche'nin başarıları hakkında bildiklerini ve derin düşüncelerini benimle paylaşmak için bir mektup yazdı. Görüşlerim ondan öğrendiklerim sayesinde daha dengeli ve doğru hale geldi. Yale ve Harvard Üniversiteleri'nde ders vermenin bana zevk verdiği değerli öğrencileri Nietzsche ve siyaset felsefesi üzerine çok sayıda ciddi gözlemi ve bana yönelttikleri zor sorularıyla kavrayışımı geliştirdiler ve beni ağır bir borca soktular. Son olarak, Jessica Korn'un eksilmeyen güveni, iyi niyeti ve keskin yargıları olmaksızın, bu kitap olduğundan çok daha eksik olacaktı.

Önsöz

Nietzsche'nin düşüncesinde birbiriyle yarışan aşırılıkların bir yansıması, onun başarısı üzerine söz söyleyen rekabet halindeki uç görüşlerdir. Önce muhafazakâr bir kültür eleştirmeni olarak görülen, sonraları Nazizmin teorisyen heyeti tarafından otorite ilan edilen, kötülüğün öğreticisi olarak yerden yere vurulan Nietzsche, Walter Kaufmann'ın araya girip onu korkusuz düşüncenin bir tür aşırı coşkulu, asri Sokratik müdafisi olarak sunup itibarını iade etmesinden bu yana, Sol tarafından kabul görmeye ve bugün postmodernizmin kurucu babası, Batı geleneğinin temel ahlâki ve metafizik varsayımlarının çığır açıcı eleştirmeni, kimlik, farklılık ve kendini yaratma siyasetinin geliştirilmesi konusunda ufuk açan bir sima olarak saygı görmektedir. Günümüzde, Kanon'u savunanlar da muhalefet

edenler de Nietzsche'nin okunması gerektiğine inanırlar. Her ne kadar Nietzsche kendini, yaşadığı çağı anlama ve alt etme konusundaki yeteneğini antik dönemin başarılarını kavramasına borçlu, mevsimsiz bir düşünür olarak görse de, ileri sürülen iddialara bakılacak olursa, şu anda felsefe tarihinde tam da geçmişten köklü bir kopuşa yol açtığı gerekçesiyle bu kadar göklere çıkarılan bir düşünür pek yoktur.

Felsefesinin anlamı üzerine tartışmalar süredursa da, Nietzsche'nin XX. yüzyılın önemli yazarları ve başta gelen düşünürleri üzerindeki etkisi (ve onlar yoluyla daha az parlak kişiler üstündeki etkisi) yazılanlarda kendini gösterir ve tartışmasızdır. Buna rağmen Nietzsche'nin de bildiği gibi, yaratılan etkinin bir bedeli vardır; ortodoksiye öfkeli bir düşünce sistemi için bu bedel daha da büyüktür. Nietzsche'nin düşüncelerinin otoritesi, prestiji ve popülerliği onu kaçınılmaz olarak sıradanlaşma ve evcilleşmeye açık hale getirdi. Düşüncesini yaygınlaştırmanın onun ortodoksi karşısındaki tutkulu muhalefetini tutkusundan yoksun bırakıp bırakmadığı ve bu düşünceyi de ortodoks kılıp kılmadığı yanıt bekleyen bir sorudur.

Nietzsche incelemelerinin çoğu Wittgenstein'ın terimi anladığı şekliyle "bakı-körü"dür: Bir öğeye dar açıyla odaklanma veya tek bir açıdan gözlem yapma, diğer öğelerin ve sonuçta bütünün görülmesini engellemiştir. Örneğin, çağdaş âlimlerin çoğu, Nietzsche'nin görüşlerinin seçilmiş bir bölümüne, özellikle ahlâk, din ve akıl konularındaki mütehakkim ve genel kapsamlı açıklamalarına; perspektivizm, nihilizm ve adaletle kutsallığın insanda yatan kökeni üzerine uç kurgularına; istencin, yaratıcılığın ve gücün önceliği ve yüceliği üzerine yaptığı cesur açıklamalara kusursuz bir riayet sergiler. Ama aynı âlimler, geleneksel hakikat, ahlâki erdem ve akıl nosyonlarının Nietzsche'nin metinlerindeki yaygın kullanımını sık sık görmezden gelirler, reddetmek için çeşitli bahaneler yaratırlar.

Nietzsche geleneksel felsefe üzerine kendi açımlamasını yaparken, Yahudilik ve Hıristiyanlığı öfkeyle suçlarken, üstinsanın karakterini aydınlatırken, geleceğin felsefesinin yolunu açarken, ahlâkın soykütüğünü oluştururken ve tüm değerleri yeniden değerlendirirken bu geleneksel kavramlara bağlı kalır. Âlimlerin önyargıları,

Nietzsche'nin uylaşım ve gelenek üzerine acımasız eleştirilerinin, kozmosun temel mahiyeti, insanın değişmeyen doğası ve zaman ve kültür farklılıklarına bakmaksızın bağlayıcı olan anlaşılabilir ahlâk kriterlerine ilişkin görüşleriyle nasıl iç içe geçtiğini ve bu görüşlerin ayrılmaz bir parçası olduğunu görmelerine engel olmuştur.

Onun sözlerine öykünerek ve onun zayıflıklarına birer dalkavuk gibi biat ederek kendini sevdirmeye çalışan müritlerle etrafı kuşatılmış olmasına rağmen, Nietzsche'nin Zerdüşt'ü "kişinin öğrenci olarak kaldığı sürece, öğretmenine borcunu tam olarak yerine getiremediğini" düşünür. Nietzsche'nin iddialarını sorgulamamı, yorumlarını kuşkuyla karşılamamı ve vardığı sonuçlara itiraz etmemi aklımdan çıkarmadığım bu öğüt sağladı. Bu sorgulamaların, kuşkuların ve itirazların kıymeti, Nietzsche'nin eşsiz bir örnek teşkil ettiği septik tine karşı bir öğrencinin duyduğu borç olarak görülebilir. Ama ilk olarak Nietzsche'nin iddialarını tanımlamak, yorumlarını anlamak ve onun vardığı sonuçlardan bir yere varmak gerekir. Kişinin, öğrenci olarak kaldığı sürece öğretmene borcunu tam olarak yerine getiremediği doğrudur, ama insan ilk başta bir öğrenci olmazsa öğretmenine borcunu hiç ödeyemez.

Pek çok kişi genellikle, Nietzsche'nin sözlerini temel alarak metinlerin çok anlamlı olduğuna ve bu çok anlamlılığın yazarın amaçlarına kafa tuttuğuna veya bu amaçları tamamen boşa çıkarttığına ve yazarın denetiminden çıktığına veya kurtulduğuna inanır. Bu düşünce septik bir kuşkuyu (tüm yorumlara karşı çıkılabileceği ve tüm yazarların da insan olduğu gerçeğini) ifade ettiği kadar, yararlı bir temkinlilik de sağlayarak gereksiz yere çok çalışan dindarı da aylaklık eden küstahı da yola getirir. Ancak, hem deneyim hem de akıl, tüm yorumların eşit derecede tartışmalı ve tüm yazarların eşit derecede usta olmadığını kanıtlar. Ben yazarın amacıyla belirlenimsizlik arasındaki mücadelede bazen birinin, bazen de diğerinin baskın çıkacağını vurgulamak isterim; bunu kanıtlamanın yolu okumaktan geçer. Buna ek olarak, Nietzsche'nin sadece sansasyonel kurgularına değil, aynı zamanda rutin pratiğine de dikkat edilmelidir. Örneğin, Nietzsche pek çok şeyin yanı sıra Platon'un diyaloglarını, Antik Yunan trajik dramasını, İsa'nın dini inancını,

Spinoza'nın felsefesini, Wagner'in müziğini ve Dostoyevski'nin edebi eserlerini yönlendiren niyetleri de ortaya koyacağını belirtir. Nietzsche'nin, daha radikal teorik kurgularıyla, daha geleneksel yorum pratikleri arasında ağırlığı hangisine verdiğini belirlemek için, öncelikle onun teorisiyle pratiğinin sık sık zıt yönlere ilerlediğini görmek gerekir.

Ötekiler daha uç bir bakış açısı benimseyip, metnin okurun atfettiği veya dayattığı anlam dışında bir anlam taşıyabileceğini tamamen reddederek, mantıklı bir septik kuşkuyu, şüpheli bir teorik kesinliğe dönüştürür. Ama Nietzsche'nin kastettiği anlamları aramak gibi ağır bir yükten kaçınmak için sıklıkla karmaşık teknik dilde ifade edilen açıklamalar ve bu açıklamalardaki kendine güven, çağımızın dokunduğunuzda ses çıkartan boş putlarıdır. Nietzsche'nin savunduğu septisizm ruhuyla hareket ettiğimizde sorgulayacağımız ilk dogma, bırakalım, Nietzsche'nin kitaplarından çıkan tek anlamın okuyucunun çıkarttığı anlam olduğunu iddia eden âlimlerin kendini yücelten açıklamaları olsun.

Nietzsche defalarca, kesin yargılarında diretme cesaretine sahip olan kişilerden ziyade, kendi kesin yargılarına saldırma cesareti bulan ve böyle bir saldırı buyruğunu kavrayan kişilere saygı duyduğunu ve bu kişilere hitap ettiğini anlamamızı sağlar. Bir kişinin kendi kesin yargısını saldırılara açma kararının bizzat bir kesin yargıdan kaynaklandığının tamamen farkındadır. *Şen Bilim*'in "*Biz bile hâlâ ne kadar dindarız*" başlıklı bölümünde kendi felsefi keşiflerine can veren antik "metafizik inanç"tan bahseder: "Bugün biz bilenler, biz tanrısız metafizik-karşıtları bile ateşimizi binlerce yıllık bir inancın, tanrı hakikattir, hakikat kutsaldır diyen inancın, aynı zamanda Platon'un inancı olan Hıristiyan inancının yaktığı meşalenin alevinden almaktayız" (ŞB 344). Nietzsche'nin, kendini hakikate adamak en zor ve en yüce tapınmadır, şeklindeki kesin yargısı tüm yazılarında ilan edilmiştir ve öne süreceğim gibi fikirlerine ve argümanlarına sinmiş, onlarda vücut bulmuştur. Hakikate adanmışlığı o kadar güçlüdür ki, kendini hakikatin değerini sorgulamaya mecbur hisseder. Ama bu bizi yanıltmasın: Hayatın ekonomisi içerisindeki hakikat dışı hakkındaki hakikati anlamak, Ni-

etzsche için hakikate tapmaktan doğan bir yükümlülüktür.

Yüceltilen kesin yargıları acımasızca sorgularken övünerek açıkladığı ve büyüleyici bir şekilde sergilediği bu alışılmadık dindarlığına karşın, Nietzsche'nin düşüncesi, yüceltilen bir kesin yargılar koleksiyonuna, taraf olduğu davayı savunmak veya partizan siyasi tasarıları meşrulaştırmak isteyenler için hazır bekleyen bir slogan ve fikir yığınına dönüştürülmüştür. Tabii ki, insanlar istedikleri yerden ilham alabilir: Yırtık bir mektup, yarım kalmış bir not, beğenilmeyip atılmış bir taslak, bağlamından haşince sökülüp alınmış kelimeler gibi. Nietzsche'nin kitapları onun belki de hiç tahayyül etmediği ve bilebilseydi kesinlikle nefret edeceği çok farklı amaçlar için kullanılabilir; kâğıtlar uçuşmasın diye üzerlerine koymak, kapı kapanmasın diye önüne sıkıştırmak veya demokrasi lehine propaganda aracı olarak kullanmak gibi. Neyse ki, Nietzsche'nin yazılarını kullanmayı ve sömürmeyi yasaklayan bir kanun yok, ama Nietzsche'nin siyasi avantaj için yeniden kurulmuş bir retorik silahına dönüştürülmektense veya yeni bir peygamber olarak adlandırılmaktansa anlaşılmayı tercih edeceğini eklememiz gerekir.

Kesin yargılarında diretmeye cesaret edenler kendi ayakları üzerinde durarak bu yargıları ispatlamalıdır; kendi kesin yargılarına saldıracak cesaretleri olup olmadığını öğrenmek isteyenlerse Nietzsche okumalıdır.

Kısaltmalar

Kitapta kullanılan, Nietzsche'nin İngilizce çevirileri aşağıdaki gibidir. Türkçe çeviriler arasında tarafsız kalmayı tercih ederek sadece köşeli parantez içinde, ilgili kitabın yaygın olarak bilinen Türkçe başlıklarını aldık. Nietzsche'nin Türkçe çevirileri arasında tercih yapmayı okura bıraktık. Kitap içinde kullanılan kısaltmalar, köşeli parantez içindeki Türkçe kitap adlarının kısaltmalarıdır.

AS	*On the Genealogy of Morals*, çev. Walter Kaufmann ve R.J. Hollingdale (New York: Vintage, 1968) [*Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*]
BBM	*The Struggle between Science and Wisdom*, çev. Daniel Breazeale, FH içinde, [*Bilim ile Bilgelik Arasındaki Mücadele*]
BÖD	*Attempt at a Self-Criticism*, TD içinde, [Bir Özeleştiri Denemesi]
TM	*Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe*, ed. Giorgio Colli ve Mazzino Montinari, [*Toplu Mektuplar: Eleştirel Bir İnceleme*].
ÇDV	*Assorted Opinions and Maxims*, çev. R.J. Hollingdale, İİ içinde, 2 cilt [*Çeşitli Düşünceler ve Vecizeler*]
D	*The Antichrist*, çev. Walter Kaufmann, PN içinde, [*Deccal*]
DS	*David Strauss, the Confessor and the Writer*, çev. R.J. Hollingdale MD içinde.
EH	*Ecce Homo*, çev. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1968) [*Ecce Homo*]
ES	*Schopenhauer as Educator*, çev. R.J. Hollingdale, MD içinde, [*Eğitimci Olarak Schopenhauer*]
F	*The Philosopher: Reflections on the Struggle Between Art and Knowledge*, çev. Daniel Breazeale, FH içinde [*Felsefeci: Sanatla Bilgi Arasındaki Mücadele Üzerine Düşünümler*]
FH	*Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870s*, ed. ve çev. Daniel Breazeale, (Atlantic High-

lands, N.J: Humanities Press, 1979) [*Felsefe ve Hakikat*]

FP *On the Pathos of Truth*, çev. Daniel Breazele, FH içinde, [*Felsefenin Pathosu Üzerine*]

GG *The Wanderer and His Shadow*, çev. R. J. Hollingdale, HH içinde, 2 cilt [*Gezgin ve Gölgesi*]

Gİ *The Will to Power*, çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale (New York: Vintage,1968) [*Güç İstenci*]

Hİ *Homer's Contest*, çev. Walter Kaufmann, NCK içinde, [*Homer'in İtirazı*]

HY *On Truth and Lies in a Nonmoral Sense*, çev. Daniel Breazeale, FH içinde, [*Ahlâki Olmayan Bir Açıdan Hakikat ve Yalanlar Üzerine*]

İİ *Human, All Too Human*, çev. R.J. Hollingdale (Cambridge. Cambridge University Press.1986) [*İnsanca, Pek İnsanca*]

İKÖ *Beyond Good and Evil*, çev. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1966) [*İyinin ve Kötünün Ötesinde*]

KHF *The Philosopher as Cultural Physician*, çev. Daniel Breazeale, FH içinde, [*Kültür Hekimi Olarak Felsefeci*]

TE *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, ed. Giorgio Colli ve Mazzino Mintinari, [*Toplu Eserleri: Eleştirel Bir İnceleme*].

M *Selected Letters of Friedrich Nietzsche*, çev. Christopher Middleton (Chicago: University of Chicago Press, 1969) [*Mektuplar*]

MD *Untimely Meditations*, çev. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press,1983) [*Mevsimsiz Düşünceler*]

NWK *Nietzsche Contra Wagner*, çev. Walter Kaufmann, NCK içinde, [*Nietzsche Wagner'e Karşı*]

PA *Twilight of the Idols*, çev. Walter Kaufmann, NCK içinde [*Putların Alacakaranlığı*]

ŞB *The Gay Science*, çev. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1968) [*Şen Bilim*]

TD *The Birth of Tragedy*, çev. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1966) [*Tragedyanın Doğuşu*]

TK *Daybreak*, çev. R.J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press,1982) [*Tan Kızıllığı*]

NCK *The Portable Nietzsche*, ed. ve çev. Walter Kaufmann (New York: Viking, 1954) [*Nietzsche Cep Kitabı*]

WO *The Case of Wagner*, çev. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1966) [*Wagner Olayı*]

YTF *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, çev. Marianne Cowan (Chicago: Henry Regnery, 1962) [*Yunanlılar'ın Trajik Çağında Felsefe*]

YZ *On the Uses and Disadvantages of History for Life*, çev. R. J. Hollingdale, MD içinde, [*Tarihin Yaşam İçin Yararları ve Zararları Üzerine*]

Z *Thus Spoke Zarathustra*, çev. Walter Kaufmann, PN içinde, [*Böyle Buyurdu Zerdüşt*]

ZZF *Philosophy in Hard Times*, çev. Daniel Breazeale, FH içinde, [*Zor Zamanlarda Felsefe*]

Giriş

> Ahlâka inanmadığını bana kendi söyledi; ve ben de düşündüm ki, tıpkı benim gibi, herhangi birinin ahlâkından daha katı bir ahlâkı vardı.
>
> —Nietzsche

Nietzsche'nin yazılarının göz kamaştırıcı güzelliği, onun görüşlerinin öfkeli yapısına karşı okuru kör edebilir.[1] Nietzsche radikal ve aristokratik bir bencillik geliştirdi; Platonculuğu, Hıristiyanlığı, moderniteyi, aydınlanmayı, demokrasiyi, sosyalizmi ve kadının özgürleştirilmesini aşağıladı; insanların eşitliğine inanmayı çok vahim bir kibir sayarak lanetledi; arzuların, insan tiplerinin ve yaşam biçimlerinin sıradüzenini şiddetle savundu.

1. Nietzsche'nin paylaşmadığı söylenemeyecek bir körlük: "Kitabımı (*İnsanca, Pek İnsanca*) "o pek az kişi"ye adadım ve hatta o zamandan beri sabırsızım; düşüncelerimin öyle bir tarife sığmayan tuhaflığı ve tehlikesi var ki, onları duyacak kulakların varolması için uzun zaman geçmesi gerekiyor, ama kesinlikle 1901'den önce *değil*" (M. von Meysenbug'a mektubu, 12 Mayıs 1887, M. içinde, s. 266).

Nietzsche'nin siyasetin üzerinde diye tanımladığı (TD Önsöz; Önsöz A) kerteriz noktasının siyasi göndermeleri vardır. Ama siyasette onaylamadığı ve sona erdirilmesini istediği şeyler, onayladığı ve yapılmasını istediklerinden daha belirgindir. Aslında, Nietzsche'nin, rejim tipleri ve her birine tekabül eden yurttaş tipleri, en iyi rejim, kanunlar veya hukuk düzeni, siyasi yükümlülük ve meşru otoritenin sınırları, âdil mülk dağılımı ve ekonomik ve sosyal kurumların doğru şekilde düzenlenmesi gibi siyaset felsefesinin önde gelen konuları üzerine söyleyebilecek pek az yapıcı sözü vardır. Bundan dolayı, siyaset felsefesinin öncelikli konusu kent ya da yurttaşlık ve insanoğlu olduğuna göre, yani ortak iyi ile bireysel iyi arasındaki ilişki olduğuna göre, Nietzsche'nin siyaset felsefesi yapmadığı veya bu felsefeyi zenginleştirmediği sonucuna varmak kolaydır.

Ne var ki, Nietzsche'nin aşikâr görüşü, insan topluluklarının kendilerini yönetme biçimlerinin, felsefenin gayrimeşru veya marjinal bir konusu olduğu yönündedir: Bu görüş, insan tininin arzu ve özlemleri ve bu arzuları tatmin etmesi en muhtemel yaşam şekli veya belirli erdemleri hakkında kati bir kavrayışa dayanır. İnsanoğlunun neyi arzuladığını ve neyin insanoğlu tarafından arzulanabilir olduğunu çözümleyerek işe başlayan Nietzsche, ahlâk ve siyaset felsefesinin sınırları içerisinde hareket eder. Her ne kadar iyi kavramının aslen herhangi bir siyasi rejim, ekonomik ve sosyal kurumlar veya kişisel ilgilere içkin bir bağlantısı olduğunu reddetse de, siyaset felsefesinin çıkış noktasını (neyin iyi olduğu sorusunun kaçınılmazlığı veya hayati önemi) kabul ederek siyaset felsefesine radikal bir itiraz getirir. Siyasi yaşamın kökten değersizleştirilmesi ve bu değersizleştirmenin içine gizlendiği kapsamlı düşünüm, siyaset felsefesinin uygun ve vazgeçilmez konularıdır.

Nietzsche'nin son modern ve ilk postmodern filozof olarak yaptığı ünün gölgede bıraktığı felsefi soruşturmalarının çarpıcı bir özelliği, onun düşüncesinde tipik antik konularla tipik modern konuların bir arada bulunması ve aslında birbiriyle çekişmesidir. Antik siyaset felsefesinde olduğu gibi, insan mükemmeliyeti sorusu Nietzsche'nin araştırmalarının da merkezindedir. Aynı zamanda

bilgi, özgürlük ve hâkimiyet gibi modern siyaset felsefesinin konuları da Nietzsche'nin araştırmalarına nüfuz edip sürekli olarak biçim verir. En ihtiraslı eserlerinde Nietzsche tipik modern özellikler taşıyan, kaderi fethetme, doğaya hükmetme ve özgürlüğü gerçekleştirme amaçlarını yeni doruklara taşır. Ne var ki, bu dorukların gözler önüne serdiği baş döndürücü manzaraya ulaşmak Nietzsche'nin kendi izniyle mümkün olmuştur ve bu iznin verilmesinde tamamıyla belirleyici olan antik metafizik ve insan mükemmeliyeti nosyonlarıdır (YZ 1, ŞB 344, İKÖ 204). Aslında Nietzsche modern ilkeleri, geleneksel ahlâki ve entelektüel erdemleri temel alarak ve bu erdemlerin çerçevesiyle sınırlandırarak radikalleştirir. Antik ve modern öğelerden oluşmuş yeni bir etik geliştirirken, Nietzsche'nin düşüncesi tarih, sanat, ahlâk, din, erdem, doğa, siyaset ve felsefe konularında uç ve birbiriyle rakip görüşlerin çarpıştığı bir savaş alanına dönüşür. Aslında onun düşüncesini uçlar arasındaki bu çekişme biçimlendirir.

Nietzsche'nin düşüncesinde uçların çekişmesini yönlendiren büyük kurgu tanrının ölümüdür. Alexander Nehamas, büyük etki yaratan *Edebiyat Olarak Hayat: Nietzsche* adlı kitabında tanrının ölümünü "dünyanın Tanrı'nın rolü ve niyetiyle örtüşerek, her şeyi kapsayan tek bir yoruma tabi olduğunu yadsımasını olanaklı kılar."[2] Bu indirgemeci yaklaşımın aksine, tanrının ölümü artık elzem veya inanılır olmaktan uzaklaşmış bir tanrıya yapılan zoraki ibadeti anlatır ve daha önemlisi ahlâkın doğal, ilâhi veya rasyonel bir temeli olmadığının keşfedilmesini temsil eder. Bu, en azından tanrının öldüğünü ilan eden ve bu cinayeti tarihteki en büyük edim kabul eden (ŞB 125) Nietzsche'nin delisinin görüşüdür. Nietzsche'nin delisi için tanrının ölümü ilk kertede bilgi ve yorumla ilgili sorular doğurmaz, daha ziyade öncelikle "tanrı olmaya" (ŞB 125) uygun o pek az sayıdaki insanın varolabilmesinin sarhoş edici olasılığını ve cesaret kırıcı zorunluluğunu doğuran ahlâki kriterlerin ezici yok oluşunu simgeler.

2. Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge: Harvard University Press, 1985) s. 91. Bkz.: (*Nietzsche: Edebiyat Olarak Hayat*, çev.: Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999), s. 133.

Nehamas'ın savunduğu öğreti olan perspektivizm, yani perspektivizm denilen görüş de dahil olmak üzere her görüşün yapılabilecek pek çok yorumdan sadece birisi olduğu görüşü,[3] Nietzsche'nin kavradığı şekliyle tanrının ölümünün bir göstergesi veya sonucu bile değildir. Nietzsche için, tanrının ölümü (yani doğanın, aklın veya vahyin yaşamın idame ettirilmesi için gerekli ahlâki kriterler sağladığı görüşünün reddedilmesi veya Nietzsche'nin *Şen Bilim*'de birkaç bölüm önce söylediği "Dünyanın bütün mahiyeti... ebedi bir kaos içindedir" (ŞB 109) inancı insanoğlunun içinde yaşadığı koşullar hakkında yapılan gerçek anlamda doğru bir açıklamadır.[4] İnsanlık durumunu bu şekilde anlamak, en azından Nietzsche'nin gözünden, paradoksal olarak belirli ve ağır ahlâki veya pratik buyruklar[5] doğurur. Nietzsche pratiğe ait bu buyrukları açıklamayı kendine başlıca iş olarak seçer.

Günümüzde dil ve yorumlamayla ilgili soruları Nietzsche'nin düşüncesinin tam kalbindeki konular olarak ele alma eğilimi, onun kitaplarının asıl ağırlık merkezlerinin yerini büyük ölçüde kaydırır. Nietzsche'nin etik ve siyasi sorularla ilgili kaygıları, âlimlerin Nietzsche'yi öncelikle nasıl yaşamamız gerektiğiyle değil de, nasıl bildiğimiz sorusuyla ilgilenen bir kuramcı olarak göstermeleriyle birlikte belirsizleşir.[6] Aslında Nietzsche, baş köşeye bu soru yerine

3. Aynı kitap, s. 1.

4. Heidegger, dünyanın bir kaos olduğunu söyleyen metafizik düşüncenin Nietzsche için "tamamen belirleyici" olduğunu öne sürer. Martin Heidegger, *Nietzsche, 2.* cilt, çev. David-Farrell Krell (San Fransisco. Harper and Row, 1982), s. 93. Ben Nietzsche'nin düşünce yapısındaki dünyanın bir kaos olduğu görüşüyle, dünyanın arzuların, insan tiplerinin ve yaşam biçimlerinin bir sıradüzenini sergilediği görüşü arasındaki sürekli savaş yüzünden Heidegger'in ifadesini "tamamen" kelimesini atarak sınırlandırıyorum.

5. Nehamas perspektivizmin bağımsız ve taraflı bir ahlâk öğretisini gerektirdiğini reddeder. Ne var ki, dünyayla ilgili hiçbir görüş diğerini bağlayıcı değilse, o zaman Platoncu, Hıristiyan ve Kantçı görüşler gibi evrensel iddiaları olan görüşler yanlıştır. Dolayısıyla, perspektivizm ahlâk sorununda belirli bir tarafı savunur. Perspektivizm Nehamas'ın tanımladığı gibi dogmacılığın zıtı değil, çağdaş bir dogmacılıktır. Nehamas, s. 72.

6. Eric Blondel, Nietzsche'nin felsefesini metinleri anlamlarından sıyırma stratejilerine indirgemeyi eleştirir, çünkü indirgemecilik, Nietzsche'nin gerçekliği değerlendirme ve yaşamı kefarete ulaştırmaya yönelik temel ihtirasını gizler. Blondel, *Nietzsche. Body and Culture*, çev. Séan Hand (Stanford: Stanford University Press, 1991), s. 9-11, 53, 75. Blondel haklı olarak Nietzsche'nin tepeden tırnağa

en iyi yaşamla ilgili soruları yerleştirip çok karmaşık kuramsal çözümlemelerden uzak durma eğilimindeydi. Epistemoloji ve metafizik üzerinde durduğu zaman, amacı genellikle ahlâkidir. İleride öne süreceğim gibi, Nietzsche için başlıca soru nasıl bildiğimiz değil, elde ettiğimiz parçalı bilgi karşısında ne yapmamız gerektiğidir. Nietzsche çok fazla şey biliyordu –en azından onun delisi ve Zerdüşt'ü çok fazla şey biliyordu; ahlâkın doğal, rasyonel veya tanrısal bir desteği olmadığını söyleyen doğru ama ölümcül öğretiden, ahlâki bir buyruk türettiler: İnsanoğlunun en iyilerine en yüce şeylere hükmederek kendilerini tanrı yapmalarını[7] sağlayacak kefaret bayramları veya kutsal oyunlar icat etmeleri buyruldu. Peki ama, en yüce şeyler nelerdir? En yüce şeylere hükmedilen bir yaşam neye benzer? Kendini tanrılaştırmayı zorunlu veya cazip kılan nedir?

Bu kitap Nietzsche'nin en iyi yaşam hakkında yaptığı açıklamanın temellerini aydınlatıyor ve bu yaşamın pratik göstergelerini teker teker anlatıyor. Nietzsche'nin düşüncesinin köklerinde, ahlâkın insan istencinin bir yaratısı olduğu temel varsayımıyla, arzuların, insan tiplerinin ve yaşam biçimlerinin bağlayıcı bir sıradüzeninin varolduğu mutlak yargısı arasındaki yaygın gerilim yatar. Nietzsche, birbiriyle yarışan bu uç görüşler arasındaki çekişme temelinde, insanoğlunun gücünü dünyayı hem anlamasını hem de denetimi al-

bir ahlâkçı olduğunu savunur, ama Nietzsche'nin ahlâkında kültürün önemini fazla vurgular. Aynı kitap, s. 64-65.

7. William Connolly tanrının ölümünü ahlâki açıdan yorumlar. Connolly'ye göre, tanrının ölümü "Nietzsche'ye modern durumun bir yorumu" olarak hizmet etmiştir. Connolly, *Political Theory and Modernity,* (Ithaca: Cornell University Press, 1993), s. 7. Connolly tanrının ölümünün dünyayı kesin kriterler ve baskıcı peşin yargılarla ele alma çabasından vazgeçilmesi buyruğunu doğurduğunu savunur ve inançları ve davranışları, özellikle insanın kendi inanç ve davranışlarını sorgulamayı, onlara karşı çıkmayı ve şüpheyle yaklaşmayı amaçlayan bir etiği veya anlayışı işaret eder. Ne var ki tam da Nietzsche'nin etiğinin en büyük titizlikle sorgulanması gereken yerde Connolly hiç şüpheye yer vermeden onay verir. Yani, Connolly'nin tanrının ölümüne bir doğru, geleceğin filozofuna şüphe edilmeyecek bir temel gözüyle bakar. Nietzsche'nin öğretisi hakkında iyi niyetli bir yorum olarak sunduğu şey, aslında yakından incelendiğinde Connolly'nin uygun veya faydalı bulduğu bir yorumun hiç eleştirilmeksizin benimsenmesi gibi durur. Bu talihsiz bir girişimdir. Çünkü Connolly'nin savunduğunun tam olarak farklılıklara saygı göstermek ve muğlaklıkları takdir etmek değil, farklılıklar üzerinde durmanın ve muğlaklıkları kutsamanın insanoğlu için iyi olduğunda *uzlaşmak* olduğu sonucunu çıkarmayı teşvik eder. Connolly, s. 7-15, 137-197.

tına almasını sağlayacak kadar yücelten bir yaratıcılık etiği geliştirir. Genele bakılacak olursa, insan mükemmeliyeti Nietzsche için, insanlık durumunu yönlendiren nahoş zorunlulukla açıkça yüzleşmek, onu doğru şekilde kavramak ve istencin buyruğu altına sokarak alt etmek anlamını taşır.

Bu şekilde anlaşılan bir insan mükemmeliyeti insanoğlunun arzularıyla içinde yaşadığı kozmos arasındaki uyumsuzluğun tutarlı bir açıklamasının yapılmasını, yani insanoğlunun kendisini tanrı yapmasının neden zorunlu olduğunun açıklanmasını gerektirir. Fakat Nietzsche'nin tinler arasında bir sıradüzen ve tine uygun bir sağlık olduğu yönündeki kesin, değişmez yargısı, dünyanın ahlâki bir düzeni olmadığı varsayımına veya kesin yargısına ters düşer. Onun insan mükemmeliyeti görüşüyle dünyanın temel mahiyeti kavramı, aynı aktör tarafından canlandırıldıkları için hiçbir zaman aynı anda sahnede gözükmeyen yakın ilişki içindeki iki düşmana benzer. Nietzsche bizatihi doğal veya insan aklının anlayabileceği amaçları reddeder, ne var ki bir yandan da onları onaylar ve onlarsız yapamaz; her yanı saran bu gerilim, düşüncelerini hem birbirine bağlar, hem de onları birbirinden ayırır.[8] Düşüncesini oluşturan uçların çekişmesinde adaleti sağlamaya ve bu çekişmeyi alt etmeye yönelik tüm bu ciddi çabaları, her ikisi de doğal bir amaç olmaksızın bir erdem tahayyül eden ve tanrı olmaksızın kefaret vaat eden *Böyle Buyurdu Zerdüşt* ve *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı kitaplarında toplanmıştır. Görüşlerden birini reddedemeyecek kadar temiz

8. XIX. yüzyıl Alman düşüncesi üzerine yaptığı dikkate değer araştırmasında Karl Löwith, bir yandan insanın Nietzsche'nin düşüncelerinde istediği her şeyi bulabilmesinin mümkün olduğunu, bir yandan da Nietzsche'nin düşüncelerinde mebzul sayıdaki çelişkilerin temel bir bütünlüğü ifade ettiğini vurgular: "Nietzsche'nin gerçek düşüncesi, başlangıcında tanrının ölümünün durduğu, orta yerinde onu takip eden nihilizmin dikildiği ve en ucunda ebedi dönüş aracılığıyla nihilizmin kendi kendini alt edişinin olduğu bir düşünce sistemidir." Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, çev. David E. Green (New York: Columbia University Press, 1991), s. 192, 193.
Benzer şekilde Leo Strauss'un Nietzsche üzerine en ayrıntılı tartışmaları Nietzsche'nin düşünce yapısını oluşturan temel ve çözümsüz gerilimi vurgular. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*'deki Note on the Plan of Nietzsche's *Beyond Good and Evil*, (Chicago: University of Chicago Press, 1983), s. 183, 185, 190 dikkatle inceleyiniz; ek olarak bkz. *Spinoza's Critic of Religion*, çev. E. M. Sinclair (New York: Schocken, 1965), s. 12-13, 30-31.

vicdanlı olan Nietzsche bu çatışmayı düşüncelerinde kopma noktasına kadar götürür ve adil ile adaletsiz, asil ile rezil ve iyi ile kötü arasındaki ayrımların insanlığımızın kalite damgaları olduğunu ve bunların doğal, rasyonel veya ilâhi kökenleri tamamen ortadan kaldırıldığı taktirde varlığını sürdüremeyeceğini var gücüyle öne sürer.

A. MODERN VE ANTİK ARASINDAKİ KAVGA

Nietzsche'den esinlenen ve ona adanan günümüzün âlimliği, onun en iyi yaşamın mahiyeti ve gereklilikleri üzerine yürüttüğü cesur incelemesini belirsizleştirdi. Yeni ortodoksinin yarattığı tuhaf bir önyargıyla bir an önce yüzleşmek gerekiyor. Bu kitapta sık sık hakikat (*Wahrheit*), bilgelik (*Weisheit*), tin (*Seele*), istenç (*Wille*), hak (*Recht*), erdem (*Tugend*), adalet (*Gerechtigkeit*), doğa (*Natur*), sıradüzen (*Rangordnung*), asalet (*Vornehmheit*) ve felsefe (*Philosophie*) gibi uzun bir geçmişi olan modası geçmiş kelimeler kullanacağım. Bunun nedeni çok açık: Nietzsche bu kelimeleri kullandı, hem de orada veya burada değil, her yerde, şevkle ve hiç çekinmeden hem başkalarını eleştirirken hem de tipik pek çok kesin yargısını ve öğretisini sunarken.[9] Bununla birlikte, bu dil Nietzsche'ye çağdaş

9. Mark Warren şöyle öne sürer: "Nietzsche'nin failliği anlatan 'istenç', 'benlik', 'ruh' veya 'özne' gibi metafizik sınıflandırmaları kullanmayı reddetmesi onun yaklaşımını Kant'tan Schopenhauer'e kadar tüm Alman geleneğindeki seleflerinden ayırır." Warren, *Nietzsche and Political Thought*, (Cambridge. MIT Press, 1988), s 9-10. Fakat ileride göstereceğim gibi, Nietzsche "metafizik sınıflandırmalar"ı özgürce ve sık sık kullanır. Tabii ki, aynı zamanda metafizik dilini sert bir şekilde eleştirir ve reddedilmesini ister. Açıklanması gereken şey, Nietzsche'nin geleneksel metafizik kavramlarını hem reddederken, hem de benimserken neyi göz önünde bulundurduğudur.
Bernard Yack, Nietzsche'nin insan özgürlüğü ve Nietzsche'nin Kantçı-sonrası felsefeden miras aldığını söylediği doğal zorunluluklar nosyonu arasındaki ikilikten kendini kurtaramamasıyla ilgili aydınlatıcı bir çözümleme sunarak bu tür bir açıklamaya katkıda bulunur. Yack, *The Longing for Total Revolution*, (Berkeley: University of California Press, 1929, s. 310-365. Fakat Nietzsche'nin düşüncesi aynı zamanda Kant'tan çok antik felsefeye ait duran ahlâki ve entelektüel erdemlerle ilgili görüşlere de dayanır. Bkz., örn. Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, s. 188-200, 323.

âlimliğe dayanarak yaklaşanları huzursuz edecek ve büyük ihtimalle yıldıracaktır. Bu dil, ilk bakışta yabancı kavramlar getirmeye ve Nietzsche'nin düşüncesinin sırtına zorla taraflı ahlâki sınıflandırmaları yüklemeye yönelik yanlı bir çabaymış, Nietzsche'nin kurtulmaya çalıştığı terim ve nosyonları ona dayatmaya yönelik acımasız bir uğraşmış gibi görünebilir.

Bu tür tepkiler Nietzsche'yi ahlâkı alt etmiş, düşüncenin geleneksel zincirlerinden kurtulmuş ve yeni yaşam biçimleri inşa etmiş olmakla pâyelendiren talihsiz ama anlaşılabilir yeni bir görüşün doğal sonuçları olabilir. Bu şekilde Nietzsche'nin en cesur açıklamalarını dindar bir tavırla hemen kabul edenler, onun sözleri arasından sadece kendi seçtiklerini kabul eder ve sahtekârlıkla bazı sözleri Nietzsche'nin ağzından çıkmış gibi aktarırlar. Yeni ortodoksi, Nietzsche'nin ahlâkı alt etme amacını gerçekten alt etmiş olmakla karıştırır, yeni düşünce şekilleri ve düzenleri keşfetme veya yaratma arzusuyla karşılaştıklarında yanılarak bunların keşfedildiklerini veya yaratıldıklarını zanneder ve yeni yaşam şekilleri kurma ihtirasıyla, onların başarılı bir şekilde inşa edilmesini birbirinden ayırt edemez. Büyük bir safdillik ve tutkunluğun karışımıyla atağa geçen bu yeni ortodoksi, Nietzsche'nin istek ve vaatlerini, bu istek ve vaatlerin gerçekleştirilmesiyle bir tutar. Bununla birlikte, eğer insan hâkim görüşün ötesine doğru bir keşfe çıkarsa, Nietzsche'nin radikal amaçlarının ne kadar hassas bir denge üzerinde biçimlendirildiğini ve geleneksel düşünce ve umutlarla mütemadiyen beslendiğini görür. Bu gerçek, Nietzsche'nin düşünce sisteminin temellerine kadar sinmiş olsa da, onun düşüncesinin geleneksel boyutunun tezahürlerini bulabilmek için çok derinlere inmek de gerekmiyor: Sadece Nietzsche hakkındaki popüler görüşlerden ziyade onun yazılarının zengin toprağında dolaşmak yeter.

Bütün bunlar Nietzsche'nin geleneksel ahlâki ve felsefi dili azimle kullanırken hiçbir paradoks yaratmadığı anlamına gelmiyor. Usanmaksızın hakikatin değerini sorgulasa da ve "tüm yaşamların temel koşulu olan *bakış açısı*"nda (İKÖ Önsöz) ısrar etse de, gerçeği baş aşağı edenlere ağır suçlamalar yöneltir ve hakikate tapınmayı veya hakikati aramayı tekrar ve tekrar üstün insan tipiyle bir

tutar.[10] Bilgiymiş gibi duranların aslında güç arzusu olduğunu ifşa etmekten hoşnut olsa da, Nietzsche ve onun Zerdüşt'ü bilgeliğin (insan doğası ve varoluşun temel mahiyeti hakkındaki bilgi) insan mükemmeliyetinin temeli ve amacı olduğunu onaylar.[11] Tin nosyonunu Hıristiyan rahiplerin ve teologların habis bir icadı olarak karalasalar da, Nietzsche ve onun Zerdüşt'ü insanoğlunda en saf, en derin ve en yüce olanı adlandırmak için ironi yapmadan ve utanmadan sık sık *tin* terimini kullanır.[12] Dört büyük hatadan biri olduğu gerekçesiyle istenç öğretisini eleştirmesine ve özgür ve özgür olmayan istenç fikirleriyle alay etmesine rağmen (PA "Dört Büyük Hata" 7; İKÖ 21), Nietzsche Zerdüşt'üne, kendisi üzerinde istenç kullanan ve kendi kendinin kanunu olan, kendi kaderini tayin eden bir istenci müdafaa ettirir. Nietzsche kendini de bir özgür tin olarak görür ve doğru şekilde kavranmış özgürlük ve bağımsızlığı yüce insanların ayrıcalığı olarak kabul eder.[13] Hak veya haklar nosyonuna duyulan inancın metafizik temelini çürütmenin yollarını arasa da, insan mükemmeliyeti görüşünü hak ve haklar açısından ifade etmekten kaçınmaz.[14] Yarattığı Zerdüşt karakteri, toplumların afyonu olduğu gerekçesiyle erdemle alay etse de, Nietzsche "erdemlerimiz"den, yani kendi gibi özgür tinli felsefecilerin erdemlerinden bahseder ve insan mükemmeliyetinin dayandığı belli karakter özelliklerini tanımlar.[15] Ahlâkın arzu ve istencin bir ürünü veya yansısı olduğunu öne sürse de, hakikate tapmayı, almayı ve vermeyi ve geçerli meşruiyeti yöneten, erdemlerin en az rastlananı olarak adaletin adını zikreder.[16] Şüphe götürmeyen sözlerle doğanın ahlâk-dışı,

10. Bkz., örn., TD BÖD 1; TD 7; YZ 6; ŞB 344; İKÖ Önsöz, 44, 48, 62; D 8, 51; EH IV 3.
11. Bkz., örn. TD 7, 18; ŞB 377; GG 86; Z Giriş 3, 4; Z II "Ayna Tutan Çocuk."
12. Bkz., örn. YZ 4, s.78; ŞB 382; Z Giriş 4, Z I "Yeni Put Üzerine", Z II "Dans Şarkısı"; BGE 22, 30, 32, 45, 265, 287; AS III 14; 19, 20; D Önsöz, 37; EH I 8, TE VIII içindeki Carl Fuchs'a mektup (18 Haziran 1888), s. 358, 359.
13. Bkz., örn. Z I "Üç Başkalaşım Üzerine", "Yaratıcının Yolu Üzerine" ve Z II "Kutsal Adalarda" ve "Kefaret Üzerine"; İKÖ 29, 44. Ek olarak bkz. Z Giriş 4, Z I "Yeni Put Üzerine."
14. Bkz., örn. ŞB 382; İKÖ 11, 261, 265; GM III 14. Ek olarak Z I "Üç Başkalaşım Üzerine."
15. Bkz. örn. İKÖ 201, 214, 224, 227, 295.
16. Bkz., örn. YZ 6; İKÖ 265; AS II 11; PA "Mevsimsiz Bir Adamın Mücadelesi" 48. Ek olarak Z I "Engereğin Isırığı Üzerine"; Z II "Bilimciler Üzerine."

kaotik ve anlamsız olduğunu onaylasa da, ahlâki veya etik bir standart olarak doğaya başvurur.[17] İyi ve kötünün insan tarafından yaratıldığını belirtse de, arzuların, insan tiplerinin ve yaşam biçimlerinin bir sıradüzeninin olduğunu ve asil tinin bu düzenin üst kademelerinde yer aldığını ısrarla öne sürer.[18] Geçmişte felsefeyi yıkıma sürükleyen ve günümüzde de onun başına musallat olan önyargılara tahripkâr bir saldırı düzenlese de, kendini gururla, bir bilen ve filozof ilan eder ve dört gözle geleceğin felsefesini bekler.[19]

Bu ikili uçlardan ne bir taraf ne de öteki taraf kendiliğinden tam anlamıyla "Nietzscheci" olarak adlandırılabilir veya onun düşüncesinin özünü oluşturabilir. Bu, onun düşüncesini oluşturan uçlar arasındaki çekişmede bir tarafın ağır basmadığı anlamına gelmez. Daha ziyade bu, rekabet halindeki uç görüşleri bir arada tutan çatışmanın merkezi bir önem taşıdığında ve bu çatışmayı yaratan, insanoğlu ve kozmos hakkındaki temel varsayımlarda ısrar etmektir.[20]

Bazıları Nietzsche'nin geleneksel dile istinadının, kendini asla kurtaramadığı ve yanlış yerlerde boy gösteren bir geçmiş özleminden kaynaklandığını savunacaktır. Ötekilerse, Nietzsche'nin geleneksel terim ve sınıflandırmaları kullanım esnasında bozarak veya onların biçimlerini değiştirerek geleneksel dili ironiyle kullandığını öne sürecektir. Geri kalanlar, Nietzsche'nin tamamen yeni bir dil için geleneksel olanı reddetmesine rağmen geleneksel dil yüzyıllar boyunca hâkim olduğu ve ondan başka bir seçenek bulunmadığı için, bu dili kullanmak zorunda kaldığında ısrar edecektir. İnsan, Nietzsche'nin o ünlü ironisi karşısında tabi ki dikkatli olmak ve ironi yaparken, Nietzsche'nin neyi açığa çıkartmayı ve neyi gizleme-

17. Bkz. örn. TD 7, 8; İKÖ 220, 265; D 57.
18. Bkz., örn. İKÖ 6, 30, 213, 219, 265, 287.
19. Bkz., örn. ŞB Önsöz 2; 344, İKÖ; AS Önsöz 1, 2; D 7.
20. Charles Taylor konuyu Nietzsche'yle ilgili olarak araştırmasa da, bu Nietzsche'nin düşünce yapısındaki uçların çekişmesi kavrayışı, onun modernitenin en çok övündüğü başarılarının çoğunun kökeninin, modern-öncesi düşünce sınıflandırmalarına dayandığı ve bu sınıflandırmalar tarafından beslendiği argümanıyla uyumludur. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1987). Modernitenin gelenekle olan verimli beraberliği üzerine başka bir açıklama için bkz. Robert Alter, *Necessary Angels: Tradition and Modernity in Kafka, Benjamin, and Scholem*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991).

yi amaçladığını araştırmak zorundadır. Sokrates gibi Nietzsche de geleneksel kavrayışları sorgulamak için ironiyi kullanır, ama Nietzsche ironiyi, yani birinin söyledikleri ile inandıkları arasında bir uçurum ve dolayısıyla görünen ile gerçeklik arasındaki anlaşılabilir ve prensipli bir ayrım önvarsayan o nosyonu kullanırken, geleneksel felsefi ayrıma olan bağlılığını tam da bu yolla açığa vurur.

Nietzsche'nin düşüncesinin geleneksel boyutu için bahaneler bulmak veya onu rasyonelleştirmek, Nietzsche'yi mucizeler yaratan birine dönüştürme, onu bildik kurallar ve standartlardan muaf tutma, ona felsefenin samanı altına çeviren büyücüsüymüş gibi çok özel maharetler atfetme tehlikesi taşır. Bir yazar ve düşünür olarak Nietzsche'ye, sanki suyun üzerinde yürüyebilen veya düşüncesindeki baş edilmesi zor gerilimleri sihirli bir şekilde kefarete ulaştıran görülere dönüştürmüş gibi yaklaşmamamın nedeninin, onun başarısına gösterdiğim saygı olduğunu vurgulamalıyım. Şimdilik sadece, felsefi soruşturmaları kavranacaksa, onun geleneksel dili kullanmasının, düşüncesinin her yanına sinmiş bir özelliği olduğunda ısrar etmek istiyorum. Nietzsche zaman zaman devrimci amacını tüm değerleri yeniden değerlendirmek olarak ifade eder. Tıpkı "yeniden değerlendirmek" (*Umwertung*) nosyonunun "değer" (*Wert)* nosyonunu kapsaması gibi, Nietzsche'nin tüm değerleri yeniden değerlendirme yoluyla yeni bir insan tipi tasavvur etme girişimi de, hem amaç hem de zorunluluk açısından Nietzsche'nin alt etmek üzere yola çıktığı geleneğin can alıcı öğelerini muhafaza eder.

B. HEIDEGGER'E MEYDAN OKUMAK

Martin Heidegger, Nietzsche'nin temel görüşleri (tanrının ölümü, güç istenci, ebedi dönüş ve nihilizm) hakkında neredeyse hiçbir içgörünün boy ölçüşemeyeceği bir içgörü sunmuştur. Heidegger bir öncü olarak Nietzsche'nin düşüncesine karşı çıkarken, onun felsefesinin, daha üstün bir hâkimiyet biçimi için tinsel yozlaşmayı alt etmeyi amaçladığını, ama bizatihi o yozlaşmadan kaynaklanan

beyhude bir arzudan ibaret olduğunu savunur. Nietzsche'yi öncelikle bir "metafizik düşünürü", daha doğrusu "Batı'nın *son metafizikçisi*"[21] olarak gören Heidegger, Nietzsche'nin felsefesinin yönelttiği önemli soruların temel metafizik sorunlarının yörüngesinde döndüğünü gösterir. Ne var ki bana göre Heidegger, Nietzsche'nin felsefi araştırmalarının saiki olan ahlâki amaçların önemini yanlış değerlendirir ve onun aldatıcı soruşturmalarının sonuçlarını yanlış yorumlar.

Heidegger'e göre, "Nietzsche'nin felsefesi ters yüz edilmiş Platonculuk"tur.[22] Heidegger bu ters yüz etmeyi, (metafiziği, "asıl felsefe" alanı, yani kozmosun birincil prensiplerinin ve temel mahiyetinin araştırılması olarak kabul eden) Batı metafiziğine karşı Nietzsche'nin başlattığı karşı taarruzun sonucu olarak görür.[23] Nietzsche'nin karşı taarruzu, Heidegger'e göre, zorunlu olarak metafiziğin içinde yolunu kaybetmiş veya "karşı çıkmak üzere harekete geçtiği şeyin özünde sıkışıp kalmıştır."[24] Ama Heidegger Nietzsche'nin felsefedeki Batı geleneğini oluşturan Platonculuğu ortadan kaldırma girişiminin hâlâ tamamlanmayı bekleyen bir görev olduğu sonucuna ulaşsa da, ben Nietzsche'nin metafiziğin ötesine geçmeyi başaramamasının, bu sonucun kaçınılmazlığını ispatladığını öne süreceğim. Heidegger Nietzsche'nin felsefesinin "karşı çıkmak üzere harekete geçtiği şey"den (yani, Platon tarafından başlatılan ve Nietzsche'nin sözüm ona sona erdirdiği felsefe geleneğinden) kurtulmayı düşledi. Ama ben Nietzsche'nin kendi felsefesinin en büyük ihtiraslarını tatmin edememiş olmasının, onun felsefesinin "karşı çıkmak üzere harekete geçtiği şey"in geçerliliğini tekrar gözden geçirmemizi gerektirdiğini ortaya atacağım.[25]

21. Heidegger, *Nietzsche*, 1.Cilt, çev. David Farrel Krell (San Fransisco, Harper and Row, 1972), s. 3-11; 3. Cilt çev. Joan Stambaugh, David Farrel Krell ve Frank A. Capuzzi (San Fransisco: Harper and Row, 1987), s. 8, ek olarak 187-192.
22. Aynı kitap, 1. Cilt s. 188.
23. Aynı kitap, 1.Cilt s. 184-197.
24. Bkz. Heidegger, "The Word of Nietzsche: 'God Is Dead'", *The Question Concerning Technology and Other Essays*'in içerisinde, çev. William Lovitt (New York: Harper and Row, 1977), s. 61; Heidegger, *Nietzsche*, 2. Cilt, s. 205, 3. Cilt s. 166.
25. Jacques Derrida, yapıbozumun metafiziği altüst etmesi ve onun yerine geçebilmesi için onun gelenekleri içinde hareket etmesi gerektiğini savunur. Derrida,

Heidegger'in Nietzsche'yle hesaplaşması Nietzsche yorumlarında bir doruk noktasıdır, çünkü Heidegger şunun ayrımına varmıştır: Nietzsche'nin kurgularındaki doruk noktası, temel görüşlerinin çöktüğü zirve, Heidegger'in geleneği yorumladığı şekliyle, geleneksel olarak birbirinden ayrı tutulan faaliyet ve kavramları uzlaştırma çabasıdır: Hakikat ve sanat, bilme ve yapma, zorunluluk ve özgürlük, Varlık ve Oluş. Heidegger'e göre, Nietzsche bu kavram ve faaliyetleri, insanoğlunun dünya üzerindeki gücünü mutlak kılarak uzlaştırmaya çalışmış, ama başaramamıştır. Heidegger'in ısrarla vurguladığına göre, Nietzsche'nin başarısızlığı hayati bir önem taşır: Bu başarısızlık, metafiziği son olasılığına kadar düşünerek ve onun iki zıt kutbunun asla tam anlamıyla uzlaştırılamayacağını göstererek, metafiziğe bir nokta koymaya çalışması açısından felsefe tarihinde bir dönüm noktasıdır. Heidegger'in izinden giderek ben de Nietzsche'yi bir dönüm noktası olarak görüyorum. Ne var ki, Nietzsche'nin düşüncesinin Batı metafiziğinin tamama erdirilmesini ve bitirilmesini simgelediğini düşünen Heidegger'in aksine, ben Nietzsche'nin geleneği sona erdirememiş olmasının, onun kurtulmaya çalıştığı felsefe tarihiyle yeni bir hesaplaşmayı (yıkıcı veya yapıbozumcu olmaktan ziyade şüpheci ve meraklı bir hesaplaşmayı) meşrulaştırdığını öne sürüyorum.

Bence Heidegger'in yanlış yola sapmasının bir nedeni Nietzsche'nin düşüncelerinin izlediği yöne çok az dikkat etmiş olmasıdır. Heidegger doğru okumalar yapmakta usta olduğu kadar, hatalı okumalar yapmakta da ustaydı.[26] Heidegger Nietzsche'nin temel sorusunun metafiziğe ait "Varlık nedir?" sorusu olduğunda ve felsefesinin temelinde ebedi dönüş öğretisinin yattığında[27] ısrar ederek, Nietzsche'nin düşüncelerine kendi kısıtlayıcı çerçevesini yansıttı: Bu

"Signature Event Context", *Margins of Philosophy* nin içinde, çev. Alan Bass (Chicago, University of Chicago Press), s. 329. Post-Nietzschecilerin metafizikten kurtulma çabalarının akla yatkın olmamasına ilişkin bkz. Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (Notre Dame. University of Notre Dame Press, 1990), s. 445-46.

26. Eric Blondel aynı zamanda hem Heidegger'in yorumlarının ustalığını hem de bu yorumların Nietzsche'nin düşünce yapısını keyfi parçalara ayırışını vurgular; bkz. Blondel, *Nietzsche*, s. 5.

27. Heidegger, *Nietzsche*, 1.Cilt, s. 3-6, 2. Cilt s. 5-8.

çerçeve açığa çıkarttığı kadar gizleyen bir çerçeveydi. Heidegger'in Nietzsche'nin yazılarını dilediği gibi yönlendirmesi, suiistimal etmesi ve seçip ayırarak kullanması çarpıcı bir ironidir, çünkü bu Heidegger'in bizzat taraftar olmadığı, güya üstesinden gelmeyi istediği ve en gelişkin şeklini Nietzsche'nin düşüncelerinde bulduğunu iddia ettiği zihnin teknolojik çerçevesine bir örnek oluşturur.[28]

Eğer herhangi biri Nietzsche'nin yayımlanmamış notlarını önüne koysa ve onun kitaplarını göz önünde bulundurarak düşüncelerini geliştirdiği bağlamı dikkate alabilse, bu notların çoğunu gözden geçirmiş olan Heidegger'in gözden kaçırdığı ve Nietzsche üzerine yazılarının gözlerden sakladığı fırsatı görür. Bahsedilen fırsat, gelenekle, şüpheci ve geleneksel olmayan bir hesaplaşmadan doğar. Nietzsche'nin düşüncesine can veren geleneksel nosyonlar ve erdemler yalnızca onun temel öğretilerindeki ve en büyük ihtiraslarındaki hatalarının sergilenmesini mümkün kılmakla kalmaz; onun felsefi soruşturmalarında geleneksel nosyonların ve erdemlerin oynadığı hayati rol, aynı zamanda onun düşüncelerine farklı bir şekilde kulak verme gereğini de doğurur. Gelenekleri alt etmek üzere yola çıkan birinin onları, tereddütle olsa da böylesine şaşırtıcı bir şekilde doğrulaması, kesin yargılarında diretme cesaretindense, kendi kesin yargılarına saldırabilme cesaretini seçen bir düşünüre yakışan bir saygı gösterisidir belki de.

C. NIETZSCHE'NİN KİTAPLARININ ÖNEMİ

Heidegger Nietzsche'nin düşüncesini yeniden kurma ve geliştirme çabalarında hüküm süren tuhaf ve savunulması imkânsız pratiğin meşrulaştırılmasına kesinlikle katkıda bulundu.[29] Nietzsche hakkın-

28. Aynı kitap, 3. Cilt s. 1-9, 173-183, 230-231; 4. Cilt çev. Frank A. Capuzzi (San Fransisco. Harper and Row, 1982, s. 8, 11-118. Ek olarak bkz. "Who is Nietzsche's Zarathustra?" aynı kitabın içinde, 2. Cilt s. 232-2333; ve Heidegger, "The Question Concerning Technology and Other Essays" *Basic Writings*'in içerisinde ed. David Farrel Krell (New York: Harper and Row, 1977).

29. Walter Kaufmann Heidegger'in "bağlam dışı bir okuma yapma konusundaki sistematik tercihine; yani metnin çok küçük bir bölümünü alıp, canının istediği biçimde, keyfi kullanma tercihi"ne dayanan Nietzsche yorumlarındaki "yöntembi-

daki çok sayıda görüşü ortak bir paydada birleştiren yaygın pratik, onun düşüncelerini, argümanlarını ve felsefi soruşturmalarını, Nietzsche'nin onlara yüklediği anlam ve önemi kazandıkları bağlamdan çıkartmaktır. Özellikle, Nietzsche'nin perspektivizm, yaratıcılık, istenç ve akıl üzerine yaptığı ünlü açıklamaları, âlimlerin elinde acı çeker hale gelmiş, doğal ortamından kopartılıp, yüzlerce kilometre öteye taşınan ve zorla kapatılmış olmanın verdiği hüznün kükremesini susturduğu, gözlerindeki ışığı çaldığı ve vahşi tinini öldürdüğü, bir hayvanat bahçesinde sergilenmek üzere daracık bir kafese tıkılmış bir aslanın kaderini paylaşmıştır. Nietzsche'nin düşüncelerini asıl bağlamlarından koparıp, zorla yeni bağlamlara oturtmaya çalışmanın bazı haklı sebepleri olabilse de, bu kafeslenmiş ve parçalanmış kurguları özgün kurgularmış gibi sunmayı ne meşrulaştırabilir?

Bu standart pratik, Nietzsche'nin *Toplu Eserleri*'nde bulunabilecek her yerden alınmış kelimeleri, cümleleri ve düşünceleri seçmeye ve bir kenara ayırmaya, karıştırmaya ve eşleştirmeye, kesmeye ve üst üste yapıştırmaya dayanarak Nietzsche'nin ne kastettiği ve düşündüğü üzerine argümanlar sunmayı içerir.[30] Tamamen birbi-

---

limsel skandal"ı neredeyse yirmi yıl önce eleştirmişti. Kaufmann, *Existentialism, Religion, and Death*, (New York. New American Library, 1976). s. xiii, 29-30. Kaufmann'ın yazdığından bu yana Heidegger'in yöntembilimi normlaştı.

30. Her ne kadar Nehamas dikkatli okuma yaptığını iddia etse de, böyle bir yöntem kullanır. Ama "dikkatli" kelimesini bildik anlamıyla, yani özenli bir dikkat veya kesinliği kastederek kullanmaz: "Görünürde bağlantısız sayısız pasajı okumamız ve onların bizim düşüncelerimize uygun olduğunu göstermek için onları dikkatle (yani yaratıcı bir şekilde) yorumlamamız gerekecek." Bkz. Nehamas, *Nietzsche: Edebiyat Olarak Hayat, s.* 47.

Bu tür bir dikkatli okumanın bir örneği olan Nehamas'ın tüm argümanının can alıcı noktası yeterli olmalı. Nehamas'a göre Nietzsche temel bir kuramsal gerçeği aktarmak için retorik bir strateji olarak çeşitli biçemler kullanır: "Görüşlerinin veya bir başkasının görüşlerinin sunulabileceği tek, tarafsız bir dil yoktur. Onun bu biçemlerde kendini belli eden varlığı, teorilerinin de, dile getirildikleri yazılar kadar çeşitli ve kişilik özelliklerine bağlı olduğunu gösterir" (s.37). Fakat, Nietzsche'nin bizatihi çeşitli biçemler kullanmasını, perspektivizm teorisini kanıtlama çabası olarak görmüş olması akla yatkın değildir, çünkü Nehamas'ın Nietzsche'nin yazı tarzı üzerine olan bölümünün başlığı için kullanmak üzere "En Çeşitli Üslup Sanatı"nı alıntıladığı, *Ecce Homo*'nun şu paragrafındakinden oldukça farklı bir açıklama öne sürer (s. 19).

Ecce Homo'nun bahsedilen paragrafında Nietzsche, ona göre sorunun, Nehamas'ın (*Güç İstenci*'nden bir pasajla destekleyerek) belirttiği gibi dünyada ger-

rinden kopuk öğeler ard arda dizilerek sonunda Nietzsche'ye atfedilecek öğretiler kurulur veya bu öğretiler yeniden kurulur, ama bunu yaparken bu öğelerin içinden çıkartıldıkları argüman veya edebi anlatım bağlamının çok az bahsi geçer ya da hiç geçmez. Herhangi biri bile *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün sürekli maruz kaldığı acımasız yaklaşımdaki bu çarpık pratiğin ne boyutlara ulaştığını fark edebilir. Nietzsche'nin eserlerinin edebi niteliğini vurgulayanların bazıları bile Zerdüşt karakterinin münferit sözlerini veya edimlerini Nietzsche'ye atfetmekten çekinmezler.[31]

Âlimlerin, Nietzsche'nin yazılarını altüst ederek faydalı herhangi bir malzeme ararken izledikleri tuhaf yolun bir sebebi, bence, genel olarak bir kitabın, özel olarak ise Nietzsche'nin kitaplarının nasıl okunması gerektiği konusundaki garip fikirleridir. Yaygın yöntemin temel aldığı varsayım ise Nietzsche'nin kitaplarının bütünlüklü eserler olmadığı, birbirini besleyen felsefi görüşler sunmadığı ve bölümlerinin temel önemlerini bütündeki yerlerinden kazan-

---

çeklerin değil, sadece yorumların olması değil (s.20), içinde bulunduğu ruh halleriyle ilgili gerçekleri doğru ve tam bir şekilde aktarabilmek olduğunu açıklar (EH II, 4). Nietzsche için asıl sorun her bilmenin bir bakış açısına dayanması değil, içinde bulunduğu ruh hallerinin birebir imgesinin diğerlerine nasıl sunulacağıdır. En azından *Ecce Homo*'daki Nehamas'ın bizzat altını çizdiği paragrafta Nietzsche'ye göre, çeşitli yazı üslupları kullanmasının amacı kendi deneyimleri ve düşünceleriyle eserlerinin edebi özelliklerini inşa etmeye katkıda bulunmak gibi yüce ve genel bir amaç değil, daha sınırlı bir amaç, kendi iç yaşantısının özelliklerini ve çeşitliliğini açığa vurmaktır.

Özetle, Nehamas dikkatliliği yaratıcılığa dönüştürerek bir yandan Nietzsche'nin eserlerine sadık kaldığını iddia etse de, öte yandan zorla Nietzsche'ye asıl söylediklerinin neredeyse tam tersini öğrettirir. Dikkatliliğin yaratıcı bir şekilde yeniden tanımını yapmanın zararlarından biri, Nietzsche'nin gerçek yaratıcılığın mahiyeti üzerine düşüncelerini muğlaklaştırmasıdır.

31. Örneğin, Gilles Deleuze ebedi dönüşü "şeylerin özel bir düzenlemesi"nin tekerrürü olarak anlayanlara karşı "Zerdüşt'teki iki olayda Nietzsche'nin ebedi dönüşün aynı dönüşü yapan bir çember olduğunu açıkça reddettiği"ni söyler. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, çev. Hugh Tomlinson (New York: Columbia University Press, 1983). Fakat Nietzsche Zerdüşt'te konuşmaz. Onun yerine, *Zerdüşt*, karmaşık güdüleri dikkatle işlenmiş bir anlatıya sindirilmiş olan karakterler konuşur. Hatta onaylamalar inkârlara eşlik eder. Örneğin Zerdüşt kendini "çemberin vekili" olarak (Z III, "Nekahetteki Kişi" 1) adlandırır ve "sonsuzluğa, yüzüklerin nikâh yüzüğüne, ebedi dönüş yüzüğüne duyduğu şehvet"i ilan eder (Z III, "Yedi Mühür"). Eğer insan *Zerdüşt*'teki bir karakterin herhangi bir sözüne Nietzsche'nin öğretisi gözüyle bakabilirse, o zaman Nietzsche'yi dilediği herhangi bir şeyin öğreticisine çevirebilir.

madığı varsayımıdır. Genel pratik konusunda denilebilir ki, oluşturulan konsensüs, Nietzsche'nin kitaplarının hırçınlık, utanç, talihsiz öfke patlamaları ve alâkasız nosyonlarla karıştırılmış kışkırtıcı içgörü potpurileri olduğu yönündedir. Hâkim görüş, Nietzsche'nin yazılarındaki su götürmez anlam bütünlüğünün, bir uçta ölümünden sonra yayımlanan *Toplu Eserler* isimli çok ciltli yapıtta, bir uçta da o göz alıcı ketum aforizmalarında bulunduğunu savunur. Pratikte, bu iki uç görüş aynı anlama gelir: Her ikisi de düşünürlere, Nietzsche'nin yazılarından dilediğini seçip alan, uygun, kışkırtıcı veya işine gelen ne bulursa kullanan, kendi düşüncesi için yanlış veya dezavantajlı kısımları sessizlik içinde es geçen ve vardığı sonuçları sanki Nietzsche'nin düşüncesine sadık sonuçlarmış gibi sunan müdafiler olma hakkını verir.

Dürüstçe söylemek gerekirse, yazılarının maruz kaldığı acımasız yorum yaklaşımlarını onaylarmış gibi duran uç görüşleri bizatihi Nietzsche geliştirdi. Eninde sonunda, güç istencini öğreten Nietzsche idi. Güç istenci, istencin akıldan daha temel olduğunu ima eder. Bilgi zihin tarafından keşfedilmez, istenç tarafından dünyaya dayatılır veya yansıtılır. Değişmez, sabit bir düzen olmadığına göre, yorum her zaman için sadece gücün ifadesidir. Özgün hiçbir şey yoksa, sadece metin varsa, bilgi de yoktur; sadece yorum vardır. Metni kendi arzularımıza uyacak şekilde kurarız, çünkü başka türlü yapamayız. Kitaplara gelince, yorum her zaman yorumlayanın değerler hiyerarşisinin silinmez izini taşıdığından, yazarın amacını araştırmanın bir anlamı yoktur. Tüm okumalar bir yazma ve tüm yorumlar kaçınılmaz olarak değer yüklü olduğu için okur metni kendi değirmeninde öğütmekte sonuna kadar haklıdır. Bu yüzden, Nietzsche'nin kendi yazıları, kitaplarının okurun istencinin boyunduruğu altına sokulmasını meşrulaştırırmış gibi durmaktadır. Ya da meşrulaştırıyor mudur? Çünkü, Nietzsche'nin tüm okumaların bir yazma olduğunu düşündüğünü ortaya koyduğumuzda, bazı görüşlerin, diyelim ki Nietzsche'nin tüm okumaların bir yazma olduğu görüşünün, yeniden yazılmak yerine okunabileceğini kanıtlamış oluyoruz.[32]

32. Bu problem üzerine yapıcı bir tartışma için bkz. Maudemarie Clark, *Nietzsche*

Çok yetkin yazarlar kendi yorumlarının, pek çok yorumdan sadece biri olduğu görüşüne sahte bir bağlılık sergileyebilir. Ne var ki, Nietzsche'nin perspektifsel, istençli ve estetik yönünü savunanlar pratikte Nietzsche'yi yorumlarken, bu yorumların hiçbir zaman başarılamayacağı ima edilen bir işi başardıklarını, yani Nietzsche'nin temel veya tanımlayıcı özelliklerine nüfuz ettiklerini iddia ederler.[33] Ben de Nietzsche'nin düşüncesinin temel özelliklerini anlama arayışına sempatiyle yaklaşıyorum, çünkü bunun nedeni bir bakıma, Önsöz'de belirttiğim gibi, Nietzsche'nin bu özellikleri anlamasını okurdan açıkça istemesidir. Asıl vurgulamak istediğim nokta, perspektifsel, yapıcı ve estetik kavrayış nosyonlarını Nietzsche'ye atfeden ve bizzat onaylayan âlimlerin, Nietzsche'nin düşüncesinde asli veya temel olanın ne olduğunu kavradıklarını hayli geleneksel bir yolla iddia etmeleri ve kendi yazılarının yeniden yazılmasını değil, sadece okunmasını istediklerini belli etmek için mümkün olan her yola başvurmalarıdır. Bu yüzden pratikleri, Nietzsche'nin kitaplarının bütünlüğünü hiçe saymalarını meşrulaştıran kilit önvarsayımın (tüm yorumun, dünyanın istençle yeniden yaratıldığı fikri) altını oyarak, kendi ilkelerine ihanet eder.

Benzer şeyler Nietzsche için de söylenebilir: Tüm yorumların istence dayalı olduğu konusunda geliştirdiği teorik uç kurgularına rağmen, Nietzsche kitaplarını açıkça sadece pek az okurun onu kavrayacağı umuduyla yazmıştır ve önsözlerinde bu umut pek çok

on Truth and Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 1721.

33. Nietzsche'nin düşüncesiyle ilgili istenildiği kadar yorum *geliştirilebilse* de, Nehamas "tek bir görüşün", yani perspektivizmin, onun düşüncesindeki kilit paradoksları birleştirdiğine ve açıkladığına inanır. Nehamas, s. 1, 19, 105. Tracy Strong perspektivizmi, "perspektivizm...Nietzsche'nin dünyadaki mevcudiyetimiz ve bunun bizim için mümkün oluşu üzerine geliştirdiği kavrayışın can alıcı noktasıdır" diyecek kadar aşkınlaştırır. Strong, *Freidrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration,* genişletilmiş baskı (Berkeley: University of California Press, 1988), s. 304. Marx Warren'ın, Nietzsche'nin "en ağır sorununun" nesnelliğin tarihi, siyasal, kültürel ve dilbilimsel özelliklerinde yattığı görüşü, Nietzsche'nin düşüncesinin nesnel bir özelliğini tanımlıyormuş gibi durur. Warren, *Nietzsche and Political Thought*, s. 2. Jean Granier "Nietzsche'nin düşünce yapısındaki başlıca temalardan biri"nin yorumlamanın önceliği olduğunu söyleyerek yorumlamanın ötesine geçecek kadar ileri gitmiş gibi durmaktadır. Granier, *"Nietzsche's Conception of Chaos", New Nietzsche* içerisinde, ed. David Allison (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985) ve benzerleri.

yerde tezahür eder. Elbette, kurgu ve umut çatışır. Peki ama hangisi pes etmelidir? Nietzsche'nin dil, yorum ve bilgi konusundaki uç kurguları, yazılarının anlamının kavranmasına dair umudunu kırıyor mudur? Yoksa, Nietzsche'nin uç kurgularını ötekilerin yazıları kadar, kendi yazılarının da anlaşılabilir nitelikte olduğunu öngören kesin yargısının ışığında mı kavramak gerekir?

Bence, kesin yargıların, amaçların ve edimlerin Nietzsche'nin düşüncesine damgasını vuran alışılmadık birliği, ancak Nietzsche'nin kitaplarının bütünlüğünün ayrımına vardığımızda açığa çıkacaktır.[34] Hatırı sayılır miktarda açık kanıt, Nietzsche'nin de bu şekilde kavranılmak istediğini göstermektedir. İlk olarak, en başta yazmaya ve yazdıklarını yayımlatmaya karar vermiş olması, sonra kitaplarına başlıklar, bölüm başlıkları, ayırt edici vurgulamalar, biçemler ve konular yerleştirmesi, sunum biçimini (kitap) anlamlı kılar. İkinci olarak, Nietzsche'nin kitaplarının neredeyse hepsi, ele alınan kitabın özel amacının tartışıldığı giriş veya önsözler içerir. Üçüncü olarak, *Ecce Homo*'da Nietzsche yaşamı boyunca yarattığı eserleri gözden geçirir ve böylece kitaplarını kesin ve düzenli bir bütünlük oluşturuyormuşçasına ele alır. Belli koşullar altında, Nietzsche'nin kitaplarının yapısına, argümanlarına ve amaçlarına gösterilecek özenin ucunda büyük ödüller vardır.[35] Son olarak, Ni-

34. Nietzsche TD BÖD ve AS Önsöz 2, 8'de kendi düşüncesinin sürekliliğini ve bütünlüğünü kendi onaylar. Onun kitaplarından birini bir bütün olarak kabul ederek incelemenin öncüleri arasında Leo Strauss'un *Studies in Platonic Political Thought*'taki Notes on the Plan of Nietzsche's *Beyond Good and Evil*'i yer alır (Chicago. University of Chicago Press, 1983). Son on yıl içinde çok sayıda araştırma Nietzsche'nin kitaplarını ciddiyetle ele aldı. Bunların arasında en önemlisi Laurence Lampert'in *Nietzsche's Teaching*'dir (New Haven: Yale University, 1986). Bunların yanı sıra tek tek kitaplar üzerine yazılan makale boyutundaki çalışmaların bir araya getirildiği faydalı derleme kitaplar da vardır: *Reading Nietzsche*, ed. Robert C. Solomon ve Kathleen M. Higgins (New York: Oxford University Press, 1988).

35. Derrida şunu öne sürer: "Titiz, kesin ve derinden ilerleyen hipotezler doğal olarak daha doğurgandır." Jacques Derrida, *Disseminations* içinde "Plato's Pharmakon", çev. Barbara Johnson (Chicago: University of Chicago Press, 1981), s. 67. Ve gerçekten de öyledir. "Titiz, kesin ve derinden ilerleyen hipotezler" üzerinde ağır ağır gelişen, dikkatli bir okuma yapmanın, Derrida'nın düşündüğü gibi, gizli, yazarın yazdığından daha derinde bir düşünce akışının mı, yoksa yazarın yazdığı şekilde anlaşılan bir düşünce akışının ve argümanın mı keşfedilmesine yol açacağı cevapsız bir sorudur.

etzsche'nin düşüncelerinin kapısını açan anahtarın kitaplarında gizli olduğu görüşünün kanıtı elbette yapılan okumada yatar.[36]

D. NIETZSCHE'NİN DÜŞÜNCESİNDE TAKİP EDİLECEK BİR YOL

Nietzsche'nin düşüncesinde takip edilecek pek çok yol vardır. Benim izlediğim yol, Nietzsche'nin önemli kitaplarının kapsamının ayrıntılı biçimde araştırılmasından geçerek, en iyi yaşam üzerine geliştirdiği düşüncelerin temellerine, oradan da doruğuna uzanıyor ve bir ahlâk karşıtının etiğini gün ışığına çıkartıyor.[37]

36. Nietzsche'nin yayımlanmamış yazıları üzerine yapılan incelemeleri dikkate almamak için bir sebep yoktur. Kitaplarının yorumlanması sürecinde onun notlarından bölümlere başvursam da, ele alınan kitabın dışından bir ifadeyi temel bir öncül veya argümandaki kayıp parça olarak kullanmaktan kaçınacağım. Nietzsche'nin *Güç İstenci* adlı notlarındaki yazılarının ölümünden sonra yayımlanmış bir toplamasının belirsiz statüsü üzerine iyi bir tartışma için bkz. Bernd Magnus, *Reading Nietzsche*'nin içindeki "The Use and Abuse of the *Will to Power*" s, 218-236.

37. "Ahlâk-karşıtı" Nietzsche'nin çeşitli metinlerde kendini tanımlamak ve kendisinin uyduğu ahlâkı işaret etmek için kullandığı bir terimdir. "Biz ahlâk-"karşıtları"ndan bahsederken, "ahmaklar ve görünüşler"in tersine ahlâk-karşıtlarının düzeltici görevlerle yükümlü olduklarını savunur (İKÖ 226). *Tan Kızıllığı*'nın önsözünde kendisinin ve ona benzeyenlerin "vicdan insanları" olduğunu belirtir: Bu "*vicdan insanları*", "bizi bağlayan katı kanuna (*strengen Gesetze*) hâlâ uyarlar ve bu sesini bize bile duyurabilen son ahlâktır (*die letze Moral)*." Bu son ahlâk değersiz inançların, yalanların ve uzlaşmaların reddedilmesini gerektirir; ve Hıristiyanlığa, duygusallığa, milliyetçiliğe ve zevk arayışına hayır der. Bu son ahlâkı anlatırken Nietzsche şöyle açıklar: "Biz hâlâ kendimizi Alman birliğine (*Rechtschaffenheit*) ve bin yıllık bir dindarlığa (*Frömmigkeit*) bağlı hissediyoruz, onun en şüpheli ve en son halefleri olsak bile, biz ahlâk-karşıtları, biz günümüzün tanrısızları, aslında bir anlamda onun mirasçıları olarak, onun en derinlerdeki istencinin uygulayıcıları olarak...içimizde tamama erdi (bir formül istediğinizi varsayarak) *ahlâkın kendini arındırması*" (D Önsöz 4). Hatta kendini "ilk ahlâk-karşıtı" olarak tanıtır; Zerdüşt'ü ahlâk-karşıtlığının başarısıyla, yani "ahlâkın doğruculukla hareket ederek kendi kendisini alt etmesi"yle özdeşleştirir; ve ahlâk-karşıtı kelimesini "kendisi için bir işaret ve onur madalyası" olarak kullanır (EH IV 2, 3, 6; EH III, UM üzerine, 2). Nietzsche'nin ahlâk-karşıtlığı en yüce olmayı hak eden bir insan tipinin etiğidir ve sadece "gerçekliği *gerçekte olduğu gibi* algılayan" değil, aynı zamanda "gerçekliğin ta kendisi olan ve onda korkutucu ve sorgulanabilir ne varsa kişiliğinde örneklerini sergileyen" ve dolayısıyla yüceliği de elde edenleri bağlar (EH IV 4, 5). Bir mektupta Nietzsche "bir *Ahlâk-karşıtı*" olarak tanınmayı talep eder ve bir ahlâk-karşıtını "'entelektüel dürüstlüğün' (*intelektuellen Rechtschaffe-*

Birinci Bölüm, "Nietzsche'nin Tarihleri" Nietzsche'nin tüm fikir hayatı boyunca sanatın, ahlâkın ve dinin önemini, antik tarih soruşturmaları aracılığıyla açıklamaya yönelik üç büyük çabasını ele alıyor. Nietzsche'nin tarihi bizzat nasıl kullandığını kavramak için gerekli anahtar, tarihin doğru şekilde kullanılması için reçete yazdığı *Tarihin Yaşam için Yararları ve Zararları Üzerine*'de bulunur. Tarihin doğru şekilde kullanılması için yazdığı reçete, metafizik bilgi üzerinde cesur bir hak iddiasına ve insanoğlunun doğasına ait, aynı zamanda hem betimleyici hem de normatif kesin bir görüşe dayanır. Ve bu reçete onun tarih yazma yöntemini belirler.

Yararlar ve Zararlar'da "gerçek tarihçi"ye verdiği görevle tutarlı olarak, Nietzsche kendi yazdığı tarihlerde tarihi simaların ve vakaların şiirsel veya mitsel biçemde sunulmasını ve bu yolla insanlığın mükemmeliyeti ve insanlığın yozlaşması hakkındaki ölümsüz hakikatin sergilenmesini kesin tarihi bilgi edinmekten üstte tutar. *Tragedyanın Doğuşu*'nda bir sanat etiği savunmak amacıyla antik Yunan tragedyasının kökenlerini çözümler; *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'de ahlâk etiğini incelikle işleyebilmek için ahlâki önyargıların kökenlerini inceler ve *Deccal*'de iyi ve kötü dinleri birbirinden ayırabilmek ve din etiğine ışık tutabilmek için örgütlü Hıristiyanlığın kökenlerini açığa çıkartır ve Mani düzeni, Budizm ve İsa'ya yön veren ahlâki amaçları över. Nietzsche'nin ölümsüz mirasının önemli bir kısmı, "gerçek tarihçi"nin göreviyle tutarlı olarak, bilgeliği savunmak, asaleti bayağılıktan ayırt etmek ve "hakikate tapmayı" göz alıcı bir kötü alışkanlık ve soylu bir inanç olarak tesis etmek için şiire dönüştürerek yazdığı tarihlerde cisimleşir.

Nietzsche'nin yazdığı tarihler azimle insan mükemmeliyetinin, "tüm varlıklar arasındaki en yüce tipin (*die höchste Art*)" (EH III, Z içinde, 6) özelliklerini işaret eder, ama bir türlü tam anlamıyla dile getirmez. Yazdığı kitaplarda en yüce tipin kişiliğini söze dökmeye yönelik iki büyük girişim vardır. *Böyle Buyurdu Zerdüşt* üstinsanı en yüce tip olarak sunar; *İyinin ve Kötünün Ötesinde* "geleceğin filozofu"nu insan mükemmeliyetinin doruğu olarak öne sürer. Ne

in) şu ana kadarki en yüce şekli" olarak tanımlar (Carl Fuchs, 29 Haziran 1888, M. içerisinde, s. 305).

taraftan bakarsak bakalım ihmal edilen açık soru, üstinsan ve geleceğin filozofunun ayrı ve birbirine rakip iki insan tipi mi, yoksa tek ve aynı tip insan mı olduğudur. Tüm söylenenlerin ve yapılanların ardından, üstinsan ve geleceğin filozofu tek bir kişi midir, yoksa iki ayrı kişi midir?

İkinci Bölüm "En Yüce Tip", üstinsanın ve geleceğin filozofunun kişiliğini inceler. Ben geleceğin filozofunun, üstinsanın hedefini paylaştığını öne sürüyorum. Hem *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te, hem de *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de Nietzsche insan mükemmeliyetinin, mutlak bilgiye dayanan ve mutlak hâkimiyette fiiliyata geçirilen mutlak özgürlüğü gerektirdiğini öğretir. Zerdüşt'ün üstinsanın en yüce amaçlarından sonunda vazgeçtiği *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te olduğu gibi, Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı yapıtının son bölümünde de geleceğin filozofunun en büyük gayelerinden geri adım atar. Ne var ki, bu iki yapıtın bakış açıları farklıdır. Örneğin, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* üstinsanın neden en üstün tip olarak kabul edilmemesi gerektiğine ışık tutarken, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* geleceğin filozofunun ihtiraslarının yatışmasının nedenlerini karanlıkta bırakır, bu konuda suskun kalır. Zerdüşt kitabın ancak en sonunda yeni bir vakar vaat ederken, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* bu yeni vakarın tanımlayıcı işareti olan özgür tinli septisizmin zengin örneklerini sunar. Nietzsche'nin üstün insan tipi üzerine yaptığı iki açıklama, en iyi yaşam hakkında birbirini tümleyen bakış açıları getirir. Nietzsche'nin tarihleriyle birlikte, bu iki açıklama onun ölümsüz mirasının asli kısmını oluşturur.

E. BİR ÇIKIŞ NOKTASI

Nietzsche yaratıcılık, istençlilik, ve güç filozofu olarak yaptığı ünü haksız yere kazanmamıştır. Ne var ki, bu ün, düşüncesinin temel yapısının belirsizleşmesine neden olmuştur. Çünkü Nietzsche yaratıcılığın, istencin ve gücün iyi ve kötü uygulamalarını kesin bir dille birbirinden ayırır ve hem sanat, hem de felsefe yapan üstün bir insan tipi tasavvur eder. Nietzsche'nin düşüncesindeki iyi sanat ve-

ya doğru yapmak, iyi felsefeye veya doğru bilmeye dayanır.[38] Aslında Nietzsche'nin *Zerdüşt* ve *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de en yüce insan faaliyeti hakkında yaptığı açıklama şu formül doğrultusunda anlaşılabilir: Doğru bilmeye dayanarak doğru yapmak.[39]

Genele bakılınca, Nietzsche postmodern yorumların öne sürdüğü gibi, bir kendini yapma (*self-making*) veya yaratma öğretmenidir. Ne var ki, postmodern yorumcular ve "Neo-Nietzscheci" teorisyenler Nietzsche'nin kendini yapma buyruğunun temellerini gözden kaçırırlar ve onun yaratıcı benlik etiğinin acımasızlığını küçümserler.[40] Nietzsche'ye göre yaratıcı faaliyetlerin bir sıradüzeni mevcuttur ve bu sıradüzende yapacağın en yüce şey kendini yapmaktır ve kendini var etmenin nihai şekli kendini tanrı yapmaktır. Postmodern yorumcular Nietzsche'nin kendini yapan tanrıya uygun bir yaşam şekli düzenlemek zorunda olduğunu dikkate almazlar; bu tanrı Nietzsche'nin "entelektüel vicdan" diye adlandırdığı

38. Daha önceki bir fragmanda Nietzsche sanatın nasıl felsefeye dayandığını açıklar: "Filozof *neye ihtiyaç olduğunu bilme*lidir; ve sanatçı *onu yaratma*lıdır" (TE 7). Stanley Rosen bu fragmanı şöyle yorumlar: "Nietzsche'nin felsefe ve sanat arasındaki ilişki üzerine yaptığı nispeten eski açıklaması (1872/73), olgun düşünceleri ve yazıları aracılığıyla hakikati anlatmaya devam etmektedir...Bu (açıklama) Nietzsche'nin Platonculuğudur." Rosen, *The Question of Being: A Reversal of Heidegger*'de (New Haven: Yale University Press, 1993) s. 174. Rosen'in görüşüne katılıyorum ve sonraki yazılarında Nietzsche'nin bir üstün tip, kendi kişiliğinde hem filozofun hem de sanatçının işini birleştiren bir insan tipi tahayyül ettiğini eklemek istiyorum. Nietzsche'nin düşüncesini onun görüşlerine katılarak yeniden kuruşunda Leslie Paul Thiele şöyle der: "Nietzsche'nin amacı teoride ve pratikte filozofu, sanatçıyı ve azizi tek bir kişide birleştirmektir": Thiele, "*Friedrich Nietzsche and the Politics of Soul: A Study of Heroic İndivualism*, (Princeton: Princeton University Press, 1990), s. 163. Bilmeyi ve yapmayı kendinde birleştiren aşkın tip imgesinde azizi görmek, Thiele'nin bizzat belirttiği gibi, aziz Nietzsche'nin anladığı şekilde sıradüzenin üstlerinde yer alan bir sanatçı olarak görüldüğü müddetçe bir çelişki değildir.

39. Rosen'in bilmek ve yapmak arasındaki gerilim üzerine yaptığı inceleme çok faydalı olabilir. Bakınız onun *Felsefe ve Şiir Arasındaki Mücadele*'sindeki "Felsefe ve Şiir Arasındaki Mücadele" (The Quarrel Between Philosophy and Poetry; New York: Roudledge, Chapman and Hall, 1988) ve onun *Hermeneutics and Politics*'indeki "Theory and Interpretation" (New York: Oxford University Press, 1987).

40. Charles Taylor'da en aşırı eleştiri, ahlâkın nihayetinde bir güç veya iktidara dayandığını gösterir, zorunluluklar bizatihi doğru ve iyi olana dayanan "ahlâki yönelimler"den kaynaklanır. Taylor, *Sources of the Self, s. 98-103*. Benim getirdiğim açıklama, Taylor'un Neo-Nietzscheci kuramsallaştırma için doğru olduğunu iddia ettiklerinin Nietzsche'nin felsefi araştırmaları için de doğru olduğudur.

şey aracılığıyla doğru bilmeye dayanarak doğru yapmayı gerçekleştirir. Diğer bir deyişle, Nietzsche'yi insanoğlu için iyinin kendini tanrılaştırma eyleminde yattığı gibi fantastik bir sonuç çıkarmaya iten, hakikat sevgisinin veya zaman zaman kendi sözleriyle ifade ettiği gibi şen biliminin onu insanlık durumunda keşfetmeye ittiği coğrafyadır.

Nietzsche'nin *Şen Bilim*'ine kısa bir bakış, kendini tanrılaştırma etiğinin öğelerine faydalı bir giriş sağlayabilir.[41] 2. Bölüm "Entelektüel Vicdan"da Nietzsche, "en zeki ve yetenekli adam ve en asil kadın" da dahil olmak üzere "insanların büyük kısmının" inanç ve yargılarını akla dayandırma yollarını aramadıkları için yas tutar (ŞB 2). Nietzsche, eğer bilgiyle desteklenmiyorsa erdemlerin değersiz olduğunu ima eder. "Yüce insanlar" kesinliğe karşı duydukları arzunun yoğunluğuyla diğerlerinden ayrılırlar. Aklın yeterliliği konusunda bir septisizm veya akla dayandırılan bir şüphe yansıttığı ölçüde akıl düşmanlığı inançları sorgulamamaktan daha iyidir; yani, akıl düşmanlığı, aklın uygulaması veya başarısı olarak doğrulanır. Sokrates, felsefenin merak etmekle başladığını söyler (*Theatetus* 155d). Bu iddianın bıraktığı iz ve Nietzsche'ye göre entelektüel vicdanın temel tezahürü olan sorgulama, "varoluştaki muhteşem kesinsizliğin ve zengin belirsizliğin" algılanmış veya yaşanmış olmasından kaynaklanır.[42] Nietzsche sorgulamaya eğilimli olmayanları küçük görür. Bu görüşte bir saçmalık olduğunu kabul eder, ama saçma olanın entelektüel vicdana yüce bir değer biçmek değil,

41. *Şen Bilim'in* orijinal baskısının arka kapağında Nietzsche şöyle yazmıştır: "Bu kitap FRIEDRICH NIETZSCHE'nin, ortak amaçları *özgür tinin yeni bir imgesini ve idealini* oluşturmak olan yazı dizisine son noktayı koyar. Bu dizinin içinde: */İnsanca, Pek İnsanca.* Eklemelerle:*Değişik Görüşler ve Aforizmalar. / Gezgin ve Gölgesi. / Tan Kızıllığı:* Ahlâki *Önyargılar Üzerine Düşünceler. /Şen Bilim."* (GS, s. 30). Bu kitaplara hak ettikleri ilgiyi veremesem de, Nietzsche'nin onları birleştiren ortak amaç üzerine sözlerinin benim *Şen Bilim* üzerine kısa tartışmamla uyuşması, bu kitapların Nietzsche'nin üstün insan tipinin karakterini dile getirme çabalarının doğasından gelen birtakım sorunlara dikkat çektiğini gösterir. *Şen Bilim*'in ölümsüz felsefi değeri üzerine derin bir tartışma için bkz. Richard Schacht, "Nietzsche's *Gay Science, Or, How to Naturalize Cheerfuly", Reading Nietzsche* içinde, s. 68-86.

42. Nietzsche'nin entelektüel vicdan anlayışı aynı zamanda Aristoteles'in metafiziğinin başlangıç ifadesine (*Metaphysics* 980a) de benzer: "Her erkek doğası gereği bilmek ister."

bu vicdanın sızısının herkes tarafından hissedildiğine kesin bir şekilde inanmak olduğunu açıklar, çünkü güçlü bir entelektüel vicdana ender rastlanır ve böyle bir vicdan yüce bir insanın belirleyici özelliğidir.[43]

Entelektüel vicdandan fazlasıyla nasibini almış yüce insan neleri bilir? Böyle biri nasıl yaşar? *Şen Bilim*'in "Deli" başlıklı 125. bölümü, Nietzsche'nin tanrının ölümünü anlatan ünlü meselini sunar bize. Tanrının arayıcısı olan deli, yalnız aradıklarıyla değil, bildikleriyle de ayırt edilir. Bu arayışların sonucunda deli tanrının öldüğünü, insanoğlunun onu öldürdüğünü, tanrının ölümünün insan tininde felâkete yol açtığını ve en kutsal ve en yüce olanın yok edilişinin yeni ve ağır yükümlülüklerle, olağanüstü fırsatları doğurduğunu bilir. Hıristiyan ve teolojik tınılar açısından zengin bir dilde, Nietzsche'nin delisi tanrının öldüğünü bilen insanların işledikleri suç için teselli, kanla lekelenmiş tinlerini temizlemek için suya ihtiyaç duyduklarını ve insanların hayatları için kefaret ödemek üzere "kefaret bayramları" ve "kutsal oyunlar" icat etmeleri gerektiğini kurgular. Nietzsche'nin delisi için, tanrının ölümüne verilecek uygun ve tek değerli tepki, ne dini özlemi reddetmeyi ne de aşkınlık itkisinin kökünü kazımayı gerektirir. Bilakis, tanrıya ibadet etme veya onu taklit etme gibi eski yükümlülüklerden kurtulmuş olan Nietzsche'nin delisi insanoğlu için yeni bir yükümlülük keşfeder: Tanrıyı öldürmüş olmayı hak ettiğini göstermek için, diye düşünür deli, insanoğlunun kendisi "tanrı olmalıdır."[44]

---

43. Son yazılarında Nietzsche yaşadığı felsefi hayatı entelektüel vicdanı çağrıştıran tipik etik terimleriyle tanımlar. "Felsefe, anladığım ve yaşadığım kadarıyla, isteyerek buzların ve yüksek dağların arasında yaşamak anlamına gelir: Varoluşta tuhaf ve sorgulanabilir olan her şeyi, o ana kadar ahlâkın yasakladığı her şeyi araştırmak...Bir ruh ne kadar hakikate *katlanabilir*, ne kadarına *cüret edebilir*? An be an artmaktadır benim için değerin gerçek büyüklüğü. Hata (ideal olana inanma) körlük değildir, hata *korkaklıktır*...bilgi yolunda atılan her adım, elde edilen her kazanç cesaretten, kendine karşı sert olmaktan, kendinle ilişkinde açık olmaktan *gelir*... *Nitimur in Vetitum* (Biz yasak olana ulaşmak için çabalıyoruz): Bu rehberle benim felsefem günün birinde muzaffer olacaktır, çünkü insanın o ana kadar bir prensip sorunu olarak yasakladığı aslında her zaman—tek başına hakikat olmuştur"(EH Önsöz 3).

44. Bir tanrı olma özlemi Alman edebiyatında çok sık karşımıza çıkar. Örneğin Goethe'nin Faust'u dünyanın en derinlerdeki sırlarını bilmeyi arzular (I. Kısım: 382, 383), bir tanrı olup olmadığını merak eder (I. Kısım: 439) ve çağırdığı ruh

Deli, insanoğluna tanrıyı öldürme gücü ve tanrı olma yetisi atfederek, geleneksel Hıristiyanlık'tan köklü bir kopuş başlatır. Ama, deli, insanlığın yeni hedefini dile getirmek için Hıristiyan diline ve kategorilerine ağır bir şekilde bağlı kalır. Bu yüzden ve aslında tanrı olma arayışının temellerinde yer alan mukaddes ve kutsal olana duyulan ihtiyacın kendisinden dolayı, delinin insanlara getirdiği yeni yükümlülük aynı zamanda Hıristiyan geleneğinin önemli bir öğesini saklı tutar. Sanki Nietzsche'nin delisi için tanrı olma yükümlülüğü en ulvi ibadettir. Ne var ki, "en kutsal ve en yüce olan"a özlem duyan, tanrının öldüğünü bilen ve bu "muazzam olayın" etik sonuçları hakkında çıkarımlar yapan deli, dindarlığın en yüce cisimleşmesi olsa bile, Nietzsche'nin kendi dindarlık anlayışı hâlâ bir sırdır. Kutlu ibadetleri acımasızca sorguladığı göz önünde bulundurulursa, dindarlık Nietzsche'ye ne ifade etmektedir?

Neyse ki bunu Nietzsche bizzat kendi söyler. "Biz Bile Hâlâ Ne Kadar Dindarız," başlıklı 344. bölümde birinci çoğul şahıs kipinde konuşan Nietzsche kendi felsefi araştırmalarını, kendi şen bilimini yönlendiren ahlâki amaçları ve inancı ilan eder: "Bizim bilime duyduğumuz inanç hâlâ *metafizik bir inanca* dayanıyor: Biz bilenler (*Wir Erkennenden*), biz tanrısız metafizik karşıtları bile bugün hâla binlerce yıllık bir inancın, aynı zamanda Platon'un inancı olan Hıristiyan inancının, tanrının hakikat ve hakikatin kutsal olduğu inancının yaktığı meşaleden alıyoruz ateşimizi" (ŞB 344). Nietzsche Hıristiyanlığın ve Platon'un en gözde sözlerini ve kendine özgü öğretilerini, onu Hıristiyanlığa ve Platon'a bağlayan temel inanç yüzünden reddeder.[45] Hıristiyanlık ve Platon'la paylaştıklarını (hakikatin kutsallığına duyulan inancı) kaybetme olasılığını doğuracak

tarafından alaycı bir şekilde "üstinsan" olarak adlandırılır (I. Kısım: 490) ve sonsuza dek süren hakikate duyduğu tutku ve tanrının yaratıcılığına ortak çıkışını, onun tanrının görüntüsünde yaratıldığı düşüncesiyle özdeşleştirir (I. Kısım: 614, 622).

45. Kozmosun temel mahiyetine gösterdiği yoğun ilgiden dolayı, Nietzsche'nin kendi terimi "anti-metafizikçi", Richard Rorty'nin Nietzsche'yi modernitenin "paradigmacı metafizik-karşıt"larından biri olarak tanımlamasına tercih edilebilir. Rorty, *Contingency, Irony, Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), s. 98. Nietzsche'nin, Rorty'nin savunduğu gibi kozmosun temel mahiyeti üzerine hiçbir görüşünün olmaması veya kendi görüşünün ahlâki veya siyasi önemden yoksun olduğunu düşünmesi akla yatkın değildir.

şekilde hareket etse de, bu bağların kaybolması en azından *Şen Bilim*'de bir olasılığın ötesine geçmez. Hatta, hakikate duyulan inanç veya ona tapma tarafından dayatılan iç taleplerin Nietzsche'yi kabul etmeye zorladığı bir olasılığın...

Nietzsche'nin şen biliminin kökleri, bilmenin etiğinde ve hakikatin kutsallığına duyulan inançta yatar. Peki ya istenç, edim ve yaratıcılık nosyonları? "Çok Yaşa Fizik!" başlıklı 335. Bölümde Nietzsche entelektüel vicdanı, ahlâki vicdanın veya geleneksel ahlâkın tanıdığı vicdan türünün yargıcı olarak sunar. Tüm huzursuzluğu ve acımasızlığıyla entelektüel vicdan, geleneksel ahlâkın ikiyüzlülüğe ve kendi kendini kandırmaya dayandığını açığa çıkartır. Bilgiye, otorite ve gelenekten daha fazla değer veren entelektüel vicdan, geleneksel ahlâkın temelinin hiç de doğa, akıl veya ilâhi bir vahiye dayandırılan aşkın bir temel olmadığını, bilakis bu ahlâkın içgüdü, beğeni ve koşulların tesadüflerinden doğduğunu açığa çıkartarak, geleneksel ahlâki yargıların bağlayıcılığını yerle bir eder. Geleneksel ahlâkın bağlayıcı ve ilâhi temellerden yoksun olduğu şeklindeki acı dolu bir benlik keşfinin ardından, Nietzsche'ye göre kendini yaratmayı üstlenme buyruğunu ve zorunluluğunu kavrama görevi gelir. Geleneksel ahlâkın temelsiz olduğu görüşü Nietzsche'nin yaratıcılık etiğinin temel taşlarından biridir.

Kendini yaratmanın hakkını verebilmek, bir etkiye verilen tepkiyi, koşullu veya refleks kabilinden bir tepkiyi özgürce seçilmiş bir eylemle karıştırmaktan kaçınmayı gerektirdiği gibi, bilgi edinmeyi de gerektirir. Aslında, Nietzsche'ye göre "*üzerinde neyin iyi olduğunu yazan yeni, kendi tabletlerimizin yaratılması*" insanın kendisi hakkındaki bilgisinin ve dünya hakkındaki bilginin en acımasız biçimlerine dayanır. Kendini yaratmayı, insanın kendine yeni kanunlar koymasıyla bir tutan Nietzsche bu yeni kanun koyuculuğunun insanoğlunu hâlâ bağlayan eski kanunlara, özellikle de fizik kanunlarına dayandığını düşünür, çünkü insanoğlundan özgürlüğünü çalan tek zorunluluk şekli geleneksel ahlâk değildir. Bu yüzden kendini yaratan insanlar olmak için;

> dünyadaki kanunlara uygun ve gerekli olan her şeyi öğrenme ve keş-

fetme konularında en iyisi olmak zorundayız; bu açıdan *yaratıcılar* olabilmek için *fizikçi* olmalıyız—şu ana kadar tüm değerler ve idealler fiziğin *ihmal edilmesini* temel aldı veya onunla *çelişecek* şekilde inşa edildi. Bu yüzden: Çok yaşa fizik! Ve bizi fiziğe başvurmaya *zorlayan* daha çok yaşasın—dürüstlüğümüz! (ŞB 335)

Yaratıcılık "dünyadaki kanunlara uygun ve gerekli" olan her şeye dayandığı için, yapmak, bilmeye ve doğru yapmak da doğru bilmeye dayanır.

Nietzsche gibi dürüstlüğü rehber edinenler, "dünyadaki kanunlara uygun ve gerekli" olan her şeyi keşfetmek üzere fiziğe başvurduklarında tam olarak ne görebilirler? İhtimallerden biri *Şen Bilim*, 2. Baskı, "En Ağır Yük" başlıklı sondan bir önceki 341. Bölüm'de sunulur: Bu bölümün "*Zerdüşt*'ün temel fikri"ni içerdiğini bizzat Nietzsche düşünmektedir (EH III. Z üzerine, 1). Nietzsche okurdan her yaşamın, kapsadığı her anın birebir ve ebedi tekrarına mahkûm olduğunu söyleyen bir şeytan tahayyül etmesini ister. Bu sadece insan yaşamıyla ilgili bir düşünce de değildir: "Varoluşun kum saati tekrar ve tekrar ters çevriliyor ve sen de onunla beraber bir yukarı, bir aşağı dönüyorsun, sen, kum taneciği!" Nietzsche ilk bakışta ezici bir lanet gibi gözüktüğünü söylediği, varoluş hakkında yapılan bu açıklamanın, aslında daha yakından incelendiğinde ilâhi bir düşünce olduğunu öne sürer, çünkü ebedi zorunluluk düşüncesi bir şekilde bir tür sınamayı da beraberinde getirmiştir:

Eğer bu düşünce seni sararsa, seni değiştirip, neysen o yapacak, belki de seni ezecek. Her şeyde "Bunu bir kere daha ve sayısız kere daha istiyor musun?" sorusu hareketlerinin üzerine çöken en büyük ağırlık olacak. Ya da, bu ebedi ve nihai onaydan ve mühürden *başka hiçbir şeyi daha hararetle arzulamamak* için nereye kadar kendinden ve hayattan memnun olmaya devam etmek zorunda kalacaksın? (ŞB 341)

Nietzsche'nin sorusu, ebedi zorunluluğu hararetle arzulamanın, benlik, yaşam ve varoluşa nasıl olup da ebedi bir önem atfedebildiğinin gizemini açıklamaz.

Aslında, ebedi, değişmez zorunluluk arzusunun tatmin edilmesi taban tabana zıt bir etki yaratacakmış izlenimi verir; tabii, eğer ebe-

di zorunluluk düşüncesinin kendisi, varoluşa yansıtılan veya varoluşa damgasını vuran istencin özgürce seçilmiş bir eseri,[46] varoluşu cazip veya güzel kılan istencin bir ürünü değilse (GS 276)... O zaman, bu (zorunluluğu ebedileştirerek dünyayı güzelleştiren yapma şekli) doğru bilmeye dayanarak doğru yapmanın en yüce örneği bile olabilir. Peki ama insanoğlunun böyle tanrısal bir gücü kullanmaktan umduğu ne olabilir? Böyle bir gücün kullanımı pratikte neye benzer? Bunun gibi sorular ve düşünceler, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün giriş kısmını neredeyse harfî harfine kapsayan, *Şen Bilim*'in (ilk baskı) son bölümünün "*Incipit Tragoedia*", yani tragedya başlıyor şeklinde bir ismi neden taşıdığı konusunda ipuçları verebilir.

Bu noktada, benim Nietzsche'nin düşüncesi hakkında, onun bir kitabından kopartılmış birkaç pasaj üzerinden hareket ederek, fırsatçı bir şekilde onun not defterlerine başvurarak desteklediğim bir yorum yaptığımı ve dolayısıyla kendi yazdıklarıma ihanet ettiğimi savunan, hoş karşılanabilir bir itiraz yükselebilir. Öyle mi! Kesinlikle doğru bilmeye dayanarak doğru yapmanın ne *Şen Bilim*'in en yüce gayesi olduğunu gösterdim, ne de bunun Nietzsche'nin en yüce insan tipinin en başta gelen ihtirası olduğunu. En fazla, böyle bir görüş lehinde olan ve bu incelemeyi daha da öteye taşımayı haklı çıkartan bazı kışkırtıcı kanıtları bir araya getirdim. Bu görüşü sa-

46. Daha ziyade Nietzsche geçmişteki metafizikçilere karşı çıkar, çünkü onlar kozmosun gerçek mahiyetini yanlış anlamışlardır. Bu fragmanı çok önemli gören Heidegger'e katılıyorum. Bkz. örn., Heidegger *Nietzsche*, 1.cilt s. 19-20; 2.cilt s. 201-204; 3.cilt s. 156-58, 212-215, 245-246. Heidegger'in WP 617'yi kullanışındaki zorluklar için bkz. Krell'in 2. cilt, s. 257n2'deki tahlili. Ben Nietzsche'nin notlarının dikkat çektiği ve bazen Heidegger'in gözden kaçırdığı, tahrifat hareketlerini vurgulamak istiyorum. Gİ 617'nin ("üstün güç istenci"yle "her şey tekerrür eder" fikrini "varlığa oluşun mahiyetini dayatma" çabasında birleştiren ve bu çabanın başarıya ulaşmasının "çift yönlü bir tahrifata" dayandığını söyleyen bölümün) Zerdüşt'ün sonsuzlukla yaptığı barışın mahiyetini dile getirdiğini ve Zerdüşt'ün kendisini tanrı yapma arayışındaki başarısızlığına ışık tuttuğunu öne sürüyorum, ama hipotezimi bir öncül olarak Nietzsche'nin notlarından alınmış bu fragmana dayandırmadığımı, onun yerine *Zerdüşt*'ün metninin çözümlemesinden çıkan sonuçlar üzerinden giderek bu fragmanı bir açıklama gibi tartışacağımı vurgulamalıyım. Burada da Nietzsche'nin yayımlanmamış notları olmaksızın ebedi dönüş öğretisini asla anlayamayacağımızı ısrarla belirten Heidegger'den ayrılıyorum. Heidegger, *Nietzsche*, 2.cilt, *s.* 15, 141.

vunma görevini Nietzsche'nin kitaplarının ayrıntılı bir biçimde tartışıldığı bir sonraki bölüm üstleniyor.

Varacağım sonucu önceden söyleyerek bu girişi bitireyim; kendine özgü bir biçimde bir araya gelen kesin yargılar arasındaki çekişme Nietzsche'yi, kendini tanrılaştırmayı insanoğlunun ulvi mükemmelliği olarak tanımlamaya zorluyor. Buna rağmen, Nietzsche'nin bir dizi kitabının yakından incelenmesi, insanoğlu için böyle bir mükemmelliğin imkânsız olduğunu açığa çıkartır.

İnsana verilen, kendini tanrı yap buyruğu, Nietzsche'nin, tinin içindeki hâkim öğenin aslında ve haklı olarak, istenç olduğu öğretisine dayanıyor. Ne var ki, eğer istenç akla hâkimse, ortada ne gerçekler vardır ne de doğrular; sadece en güçlü ve etkili istençlerin yansıları ve yaratıları mevcuttur. İleride tartışacağım gibi, bu kelime oyunu Nietzsche'nin en yüce ihtirasını sonunda hüsrana uğratır; sonuç olarak, Nietzsche istencin hükümranlığını tesis edememiştir. Ancak, bir açıdan yenilgi anlamına gelen, öbür açıdan bir zaferdir, çünkü Nietzsche'nin başarısız girişimi şunu açığa çıkartır: İstenci en yüce kanun ilan ederek insanoğlunu aşmak, siyasi özgürlük ve yasal kölelik arasındaki ayrımın prensiplere dayandırılarak reddedilmesini, siyasi yaşamın acımasızca karalanmasını ve sonuçta tarih, doğa ve insanoğlunun acımasızca, güçlü istençlerin yaratılarına indirgenmesini gerektirir. Nietzsche'nin yazıları istencin taçlandırılmasının nasıl insancıl duyarlılıkları zayıflattığını, ayrım gözetmeksizin her türlü otorite, sınırlandırma ve biçime küçümsemeyle baktığını, etik ve siyasete imkânsız denecek kadar yüce ve kaçınılmaz olarak yıkıcı kriterler getirdiğini ve bütün bunların ne kadar korkutucu boyutlara ulaştığını gözler önüne serer. Nietzsche'nin istenci yüceltme *pathos*u, onun övdüğü arzular, tinler ve yaşam biçimlerinin sıradüzenini altüst etmesidir ve bu *pathos* Nietzsche'nin sadakatini itiraf ettiği ve ona ilk başta istenci yüceltmesini emretmiş olan entelektüel vicdana ihanet etmesine neden olur. Ne var ki, en başta Zerdüşt'ün kendi kendisine ihaneti olmak üzere, bu ihanet hakkındaki hakikati açığa vururken, Nietzsche entelektüel vicdanı kanıtlar.

Nietzsche'nin düşüncesinin infial yaratan sonuçları beşeri bilimlerdeki düşünürleri onun varsayımlarını sorgulamaya, iddialarına şüpheyle yaklaşmaya ve çıkarımlarına itiraz etmeye itecektir. Nietzsche'nin çoğunlukla eşsiz bir örnek teşkil ettiği ve hiçbir şeyi (Nietzsche'nin düşüncelerini bile) sorgulanmayacak, şüphelenmeyecek ve itiraz edilmeyecek kadar kutsal görmeyen özgür tinli bir septisizmin kendisi tarafından kışkırtılan farklı türde bir düşünür, onun düşüncesini sınamaya ve ona karşı çıkmaya davranacaktır. Son olarak, Nietzsche'nin başarısının yeniden gözden geçirilmesi talebinde belirleyici olan, beşeri bilimlerdeki düşünürün ahlâkı değil, septik düşünürün aklıdır, çünkü akıl Nietzsche'nin istenci çıkarttığı tahtın ardındaki o çok da gizli olmayan güçtür. Nietzsche'nin istenci yüceltme çabaları sonunda akıl konusundaki açıklamalarını destekler, çünkü ona göre istenci taçlandıran, istencin kendisi değil, akıldır, en yüce tipin "yönetim görevlerini" açığa kavuşturan istenç değil, akıldır ve yine istencin hükümranlığından kaynaklanan kafa karışıklığını, sefaleti ve yozlaşmayı gözler önüne seren istenç değil, akıldır.

Bu çıkarımı Nietzsche'nin düşüncesinin ruhuna aykırı görmüyorum. Çünkü Nietzsche'nin kendisini de içlerinden biri olarak kabul ettiği "filozoflar ve bilginin dostları"na yönelttiği uyarı dolu şu sözlerine ikna olmuş durumdayım: "Şimdiye kadar hiçbir filozofun haklı olduğu kanıtlanmadı ve en özel sözlerinin ve en gözde öğretilerinizin (ve bazen kendi kendinizin) ardına koyduğunuz her küçük soru işaretinde, savcı ve mahkeme huzurunda yapılan tüm ciddi mimiklerde ve söylenen süslü sözlerde olduğundan daha çok övgüye layık doğruluk payı olabilir" (İKÖ 25). Onun en özel sözlerine ve en gözde öğretilerine bir ya da iki soru işareti yerleştirmek Nietzsche'ninki gibi bir düşünceye uygun bir saygı gösterisi olmaz mıydı? Elbette böyle bir saygı gösterisi, öncelikle onun en özel sözlerini ve en gözde öğretilerini doğru belirlemeyi gerektirir.

Nietzsche'nin düşünce sistemindeki pek çok yol birbirine yakındır; ayrılan patikalar dışarıya çıkar. Başladığı nokta, mola verdiği duraklar ve rotası ne olursa olsun, Nietzsche'nin düşüncesin-

de yolculuğa çıkan biri, onun hakikat aşkını, cesaretini ve en iyi yaşam üzerine bir açıklama sunarak incelemeye tabi tutulmuş bir hayat yaşama konusundaki üstün çabasına can veren, iyiye duyduğu özlemi görmeden geçerse altın bir fırsatı boş yere harcamış olacaktır.

Birinci Bölüm

Nietzsche'nin tarihleri

...bugünün bir çocuğu olmama rağmen böyle mevsimsiz deneyimler kazanabilmem tamamen eski çağların, özellikle de Helenistik çağların öğrencisi olmamdandır. Buna rağmen çalışmalarımın bir o kadar da klasizme ait olduğunu teslim ediyorum: Çünkü klasik çalışmalar mevsimsiz olmadığı sürece çağımız için ne anlam taşır bilmiyorum – yani, kendi çağının sayacı olarak hareket etmek ve böylece kendi çağında hareket etmek ve umalım ki, yaklaşmakta olan bir zamanın yararına hareket etmek.

Tarihin Yaşam İçin Yararları ve Zararları Üzerine

İnsanı koşulsuz bir sevgiden daha azını beslemeye mecbur bırakan her şey onun gücünün köklerini zayıflattı: İnsan çürüyüp gidecek, yani ikiyüzlü olacak. Bu etkiyi yaratırken tarih sanatın antitezidir: Ve tarih içgüdüleri korumaya veya hatta onları uyandırmaya, belki de ancak bir sanat eserine dönüştürülmeyi kaldırabilirse muvaffak olabilir. Ancak, aslında çağımızın ne kadar hatalı olduğunu gösterecek bu tür bir tarih yazımı onun analitik ve sanat dışı eğilimlerine tamamen ters düşecektir.

Tarihin Yaşam İçin Yararları ve Zararları Üzerine

Bir filozofun kendisinden ilk ve son isteği nedir? İçindeki kendi çağını alt edebilmek, "çağsız" olabilmek. Dolayısıyla bu zorların zoru savaşta ne ile mücadele etmesi gerekir? Kendini çağının çocuğu olarak imleyen her şeyle. Tamam, o zaman! Ben, en az Wagner kadar bu çağın çocuğu, yani bir dekadantım: Ama ben bunu idrak ettim, buna karşı direndim. İçimdeki filozof direndi buna.

Wagner Olayı

I

Tarih etiği:
Tarihin Yaşam İçin Yararları ve Zararları Üzerine

Nietzsche'nin, pek çok şeyin yanı sıra ahlâki ve siyasi kriterlerin yapaylığını ve geçiciliğini ima eden tarihselcilik, görelilik, perspektivizm ve nihilizm nosyonlarına etkili ve çığır açıcı bir ifade kazandırdığına ilişkin genel bir görüş birliği vardır. Bu durumun çarpıcı yönü, tarihselcilik, görelilik, perspektivizm ve nihilizm, ister özgürlük ve salâhiyet kazanmanın işareti olarak övülsün, isterse insan tininin felâketi olarak karalansın, bu görüş birliğinin hâkimiyetini sürdürmesidir.[1] Hem savunanlar, hem eleştirenler, kısacası ön-

1. Örneğin, Nehamas Nietzsche'nin yazılarında kendini yaratmak için tutarlı, inandırıcı ve çekici bir modelin yaratılmasını sağlayacak bir kaynak bulurken, Heidegger istencin dış dünyanın yapısını ve değerini yarattığını ve ona dayattığını öğreten küstah anlayışı kötüler. Michel Foucault Nietzsche'yi soykütüğü, yani

de gelen tüm âlimler en azından temel bir açıdan birbirlerine yaklaşır: Nietzsche'nin başarısının kilit özelliği, tarih-üstü ahlâki ve siyasi kriterleri dürüstçe ve kesin bir biçimde terk etmiş olmasıdır. Ancak, âlimlerin bu görüş birliği Nietzsche'nin üstlendikleri ve ihtirasları hakkında açık bir dille anlattıklarını yanlış aktarır, onun argümanlarının mantığını çarpıtır ve düşüncesinin ahlâki ve siyasi önemini müphemleştirir.

"Ahlâki görüngü yoktur, görüngünün ahlâki yorumu vardır" (İKÖ, 108) önermesi, Nietzsche'nin düşüncesinin temel direğini oluşturur elbet. Görüngülerin içkin bir ahlâki önemden yoksun olduğu şu örneklerde görülebilir: *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki, trajik dramanın kozmosun kalbindeki kaosu görünür kılmasına ilişkin (TD 7) öğretide; *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne* için hayati değer taşıyan, ahlâkın ve dini inancın insan arzusunun ürünü ve yaratısı olduğu (AS Önsöz) varsayımında: İnsanların dünyayı sözümona üstün, ama aslında kötü niyetle her şeyi tahrif eden bir bakış noktasından, saf tinin bakış noktasından görmeye çabalamasına neden olan "teolog içgüdüsü"ne (D 8, 9) yönelttiği sert saldırının yer al-

---

ahlâkın ve bilginin hiçbir zaman bir güç kıskançlığının ve arzusunun ifadesinden başka bir şey olmadığı ve olmayacağı varsayımını temel alan devrimci ve kapsamlı bir sosyal araştırma şeklini tanıttığı için kutlarken, Foucault'nun soykütük tanımını temelde benimseyen Alasdair MacIntyre bir ahlâk araştırması yöntemi olarak soykütüğün umut vermeyecek kadar irrasyonel olduğu sonucuna varır. Son olarak, Mark Warren Nietzsche'nin ana kavramı olarak gördüğü insan failliğini Nietzsche'nin çirkin ve konuyla alâkasız sözleri olarak gördüğü ahlâk ve siyasetle ilgili açıklamalarından ayıklamaya çalışır. Bu tavır (Nietzsche'nin ahlâkın mantıklı, doğal veya kutsal bir temeli olduğunu yadsımasını Warren gibi öncül olarak alarak) Nietzsche'nin genel kapsamlı reddiyelerinin aslında onun aşırı aristokratik bir siyasi düzen hakkında yaptığı mükerrer açıklamalarla bağlantılı olduğunu savunan Bruce Detwiler'e zıt düşer. Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985) [*Nietzsche: Edebiyat Olarak Hayat*, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yay., 1999]; Martin Heidegger, *"The Word of Nietzsche: 'God Is Dead'", The Question Concerning Technology and Other Essays* içinde, çev. William Lovitt (New York: Harper and Row, 1977) [*Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yay., 1998]; Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", *Foucault Reader* içinde, ed. Paul Rabinow (New York: Pantheon, 1984); MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Inquiry* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990); Warren, *Nietzsche and Political Thought* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987; ve Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).

dığı *Deccal*'de. Nietzsche'nin ahlâkın rasyonel, doğal veya kutsal temellerden yoksun bir insan icadı olduğu konusundaki ısrarını görmek kolaydır ve otoritelerin hepsi bunu görmüştür.

Buna rağmen, insan Nietzsche'nin temelciliğe karşı sürdürdüğü savaşın topladığı büyük ilgiyi, bu konunun onun yazılarında ön planda yer aldığı gerçeğiyle açıklayamaz. Çünkü Nietzsche'nin kökenlere olan ilgisi veya değişmeyen, anlaşılabilir ahlâki kriterlere istinadı her ne kadar Nietzsche'nin felsefi araştırmalarında tutkuyla ifade edilmiş, ön planda ve merkezde yer almış olsa da genellikle es geçilir veya bir türlü bu ilginin hakkı verilmez. Örneğin, *Tragedyanın Doğuşu*, tragedyayı Yunan dehasının en büyük başarısı ve Almanya'nın on dokuzuncu yüzyıldaki kültürel anlamda yeniden doğuşunun modeli olarak tasvir eder, çünkü tragedya tini yüceltir, "şeylerin özü"nü açığa çıkartır ve insanı bilgeleştirir (TD 7). *Soykütük* soykütükçü tarafından bilginin elde edilmesine büyük önem atfeder (AS Önsöz I, 1), doğruculuğun asil insanın işareti olduğunu ilan eder (AS I, 5) ve yaratıcılığı köle insanın ayırt edici özelliği olarak tanımlayarak değerini sorgular (AS I, 10). *Deccal*'de örgütlü Hıristiyanlık, Budizm ve İsa hakikati tanıma ve ona saygı gösterme yetilerine göre değerlendirilirken (Örn. D 9, 15, 20, 23, 27, 50, 62), Mani düzeni doğanın emirlerine uyan bir siyasi düzenin örneği olarak önerilir (D 57).

Kısaca, Nietzsche'nin görüşleri eşit derecede ağır iki düşünce öbeği şeklinde birbiriyle yarışarak sürekli bir gerilim yaratır; birinci öbekteki görüşler uyarınca, dünya doğal, rasyonel veya kutsal bir düzenden yoksundur, ahlâk insan yaratısıdır ve patolojidir, istenç hükümrandır. İkinci öbekteki görüşlerse, kozmosun anlaşılabilir bir mahiyeti vardır, tarih-üstü bir etik düzen mevcuttur ve bunlar hakkındaki bilgi sağlık, özgürlük ve asalet verir, diye ilan eder. Nietzsche'nin düşüncesine hayat veren ve hükmeden öğe, bu iki temel kesin yargı kümesi arasında yer alan ve çözümlenmeden kalan antagonizmdir.

Nietzsche'nin düşüncesindeki uçların çekişmesi, kısmen tarzındaki klişelerin eleştirilmeksizin kabul edilmesi, kısmen de aforizmalar ve fragmanlarla yazması nedeniyle yeterince takdir edilme-

miştir. Alexander Nehamas da, Eric Blondel de faydalı bir şekilde Nietzsche'nin makaleler, bilimsel tezler, polemikçi risaleler, vecizeler, meseller, alegorik hikâyeler ve karmaşık anlatılar da dahil olmak üzere çeşitli biçemler kullandığı gerçeğine dikkat çektiler.[2] Ne var ki, her iki âlim de Nietzsche'nin düşünce yaşamı boyunca kullandığı belli bir janrı, yani tarih yazımı janrını veya biçemini gözden kaçırdılar.[3]

Nietzsche bir ölçüde birbirini destekleyen üç tarih araştırması yaptı; ilk kitabı, *Tragedyanın Doğuşu* (1872); *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne* (1887) olgunluk çağı eserlerinden biri ve son yapıtlarından *Deccal* (1888) olmak üzere. Çalışma hayatının bir ucundan öbür ucuna uzanan ve antik tarih incelemelerinden sanat, ahlâk, din, siyaset, felsefe üzerine dersler çıkarma amacı güden bu üç büyük girişim Nietzsche'nin düşüncesinin dikkate değer bütünlüğünü yansıtır. Bu bütünlük, birbiriyle yarışan tarafları, kuralları ve standartlarıyla kendi özgülünde bir çekişme bütünlüğüdür. Nietzsche'nin tarihlerini, özellikle de onlara şekil veren ahlâki amaçları ve kuramsal ana başlıkları anlamak, onun düşüncesinin temelinde yatan uç görüşlerin çekişmesi hakkındaki kavrayış ölçütünü ve kesinliğini geri kazandırmayı kolaylaştırabilir.

Nietzsche'nin tarihleri kendine özgüdür elbet. Onlar rekabet halindeki yaşam tarzlarının kesin değerinin belirlenmesi için, kesin tarihi veya bilimsel bilgiyi feda eden tarih şeklini temsil eder. Düşüncesi hakkındaki popüler inanışların tersine Nietzsche'nin tarihleri, inançların ve pratiklerin her zaman, sadece ait oldukları belir-

2. Bkz. Nehamas, *Nietzsche*, s. 13-20; ve Eric Blondel, *Nietzsche: The Body and Culture*, çev. Seán Hand (Stanford. Stanford University Press, 1991), s. 18.

3. Belki de Nehamas ve Blondel Nietzsche'nin düşüncesini yorumlamak için benimsedikleri izlek ve konu temelli yaklaşımları yüzünden onun yazılarındaki tarih janrının önemini gözden kaçırırlar. Onlardan alınmış fragmanlara dalarak Nietzsche'nin kitaplarının yanından onları fark etmeksizin geçip giden bu yaklaşım daha önceki bir uygulamacı tarafından sorgulanmaya başlandı. Tracy Strong izlek ve konu temelli yaklaşımın Nietzsche'nin okunmayı istediği şeklin tam tersi olduğu sonucuna varır ve "Nietzsche'yi onun okunmayı istediği gibi okumaya, yani, kitaplarını söz koleksiyonları olarak değil, kitaplar olarak okumaya başlayacağımız" günü bekler. Strong, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, genişletilmiş baskı (Berkeley: University of California Press, 1988), s. 317. Nietzsche'nin tarihleri üzerine bir inceleme Strong'un değerli umudunun gerçekleşmesi yolunda bir adım olabilir.

li zaman dilimi referans alınarak kavranılmasını savunan ılımlı tarihselcilikle; görüş ve pratiklerin, özellikle ahlâki temelli olanların dıştan bakan biri için anlaşılmaz olduğunu ve içeriden dışarı bakanın ufkunu tanımlaması gerektiğini varsayan radikal tarihselcilikle bağdaşmaz.

Nietzsche asıl mücadelesini, nesnel tarihi bilginin olabilirliği veya tarih-üstü ahlâki iyilerin gerçekliği iddialarına karşı vermez. Kendi kuramsal kurguları ve sansasyonel açıklamalarına rağmen, sık sık nesnel tarihi bilginin olabilirliğini kesin kabul eder. Nietzsche için kilit soru, nesnel tarihi bilginin, özellikle de profesyonel âlimler tarafından üretilen nesnel tarihi bilginin değeri veya ahlâki önemidir. Nietzsche böyle bir bilginin felâketler yaratacak kadar zararlı olduğu sonucuna varır. Üniversite profesörleri tarihi kötüye kullanırlar, ama yanılarak nesnel tarihi bilgiye ulaşabileceklerini varsaydıkları için değil, dinin ve ahlâkın gerçek kaynağıyla ilgili olan zehirli bilgiyi yaymakta çok başarılı oldukları için; Nietzsche'nin görüşüne göre bu bilgi, cesur, özgür ve kahramanca edimleri zayıflatmaktadır (YZ 7, s. 95).

Oysa, Nietzsche'nin tarihlerinin genel amacı, arzuların, insan tiplerinin ve yaşam şekillerinin sıradüzeni ve insanoğlunun doğası hakkındaki tarih-dışı ve değişmez bilgiyi keşfetmek ve sergilemektir. İlerideki bölümlerde *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki sanat etiğini, *Soykütük*'te geliştirilen ahlâk etiğini ve *Deccal*'de açıklanan din etiğini kısaca anlatacağım. Her birinde Nietzsche tarih araştırmalarını, insan mükemmeliyetinin mahiyetini açığa çıkartmanın bir yolu olarak uyarlar ve kullanır. Aslında her bir tarihinde Nietzsche bilgeliğin yaşama nasıl yön göstermesi gerektiğini sergilemek için tarihi şiire dönüştürür.

Nietzsche, felsefe uğruna tarihi şiirleştirmesinin ardında yatan ahlâki ve kuramsal temelleri, *Mevsimsiz Düşünceler*'in, *Tarihin Yaşam İçin Yararları ve Zararları Üzerine*'de yer alan (1873) ikinci makalesinde açıklar. Modernitenin tarihe doymasını eleştiren bu polemik, kökten çözüm olarak tarihin insan yaşamının en yüce şeklinin hizmetine sunulması için kesin bir reçete önerir. Geçmişin anlaşılabilir olduğu varsayımıyla, Nietzsche ilk olarak tarihin insana,

çağının tipik zayıflıklarını belirlemekte kullanacağı bir kerteriz noktası, çağını alt etmesini sağlayacak modeller sunarak yaşama hizmet edebileceğini vurgular. Bunun ardından iki temel yaşam şeklini birbirinden ayırır: Tarihsel olan ve tarihsel olmayan. Bu ayrım kabaca sezgi ve öz-bilinç arasındaki ayrıma tekabül ediyor. Nietzsche sağlıklı bir insan yaşamının tarihsel olan ve tarihsel olmayanın sağgörüyle bir araya getirilmesini gerektirdiğini öne sürer. Bu, tarihin şu üç türünün akıllıca pratiğe dökülmesiyle elde edilir: Anıtsal, antik ve eleştirel tarih.

Bununla birlikte çağdaş kültür modern insanın kişiliğini zayıflatarak, bilim ve âlimliği yanıltarak, felsefeyi siyasetin içine çekip gözden düşürerek, evrensel eğitimin konusu yaparak tarih duyusunu dur durak dinlemeden geliştirir. Felsefe veya hakikate hizmet iyi tarihin olmazsa olmaz şartına (*sine qua non*) dönüşür, çünkü iyi tarih "doğru ama ölümcül" öğretilere ve insanoğlunun "gerçek ihtiyaçlar"ına dayanır. İyi tarih aynı zamanda, yaratıcılığa veya geçmişin bugünün ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde özgürce yeniden biçimlendirilmesine de dayanır. Nietzsche'nin usta veya "gerçek tarihçisi" hem filozof hem de sanatçıdır: O, metafizik ve insan doğası bilgisini temel alarak, daha yüce insanların eğitimi için eğitici tarihi şiirler yazar.

Özetle, gerçek tarihçinin sanatı, kavrayışında köklenir ve kavrayışını ifade eder; etiği metafiziğinin yörüngesinde döner; gerçek tarihçi bilmeye dayanarak yapar. Şiirin, tarihten daha felsefi olduğu konusunda Aristoteles'le mutabık olan Nietzsche, felsefeye hizmet etmesi için tarihi şiirleştirir.

A. TARİHSEL OLAN, TARİHSEL OLMAYAN VE TARİH-ÜSTÜ OLAN

Nietzsche *Tarihin Yaşam İçin Yararları ve Zararları Üzerine*'de "tarihin değeri" üzerine tefekkürüne şair Goethe'den bir sözü sahiplenerek giriş yapar: "Herhangi bir durumda hareketlerime güç veya doğrudan canlılık katmadan, sadece ne yapacağımı emreden

her şeyden nefret ediyorum" (YZ, Önsöz, s. 59). En başta Nietzsche, bilginin ahlâki anlamda, yani insanın nasıl yaşaması gerektiği göz önünde bulundurularak anlaşılması gerektiğini ve ahlâkın öğrenilebilir bir biçimi olduğunu belirtir. İlk sınıflandırmaları biyolojik temelli görünebilir. Ancak, güç veya canlılık kazanmayı iyi olarak addederken, onları engelleyen şeyi kötü kabul ettiğinden Nietzsche'nin argümanının yapısı ahlâkidir.

Elbette bir güç veya canlılık kazanmanın kendiliğinden açık bir anlamı yoktur. Bu kavramlar tamamen belirlemeksizin, daha yüce olanı işaret eder. Nietzsche, tarihin yaşama hizmet etmesi gerektiğini sürekli tekrarlar; ne var ki, salt yaşamı, kendini korumayı veya "yalnız kendi çıkarını gözeten yaşamı, basit ve korkakça davranışlar"ı (YZ Önsöz) sürdürmeyi kastetmediği konusunda şüpheye yer bırakmaz. Tarih, rastgele kavranılan bir yaşama hizmet etmemelidir, onun yerine belli bir yaşam şeklini, "daha yüce bir yaşam"ı (YZ 3) ve "daha yüce bir bütünlüğü" (YZ 4) desteklemelidir. Tarihin değeri üzerine yürüttüğü incelemesinin de açığa çıkardığı gibi, Nietzsche daha yüce yaşamın şekil ve içeriğini giderek daha belirli hale getirir, onları hakikate tapma anlamındaki felsefeyle ve insan mükemmeliyetinin emrinde olan sanatla kopmayacak şekilde bağlar.

Nietzsche açıklamaya devam eder; tarih, yaşama güç katması ve hareketlere canlılık getirmesi gerekirken, onun yaşadığı günlerde yaşamın dallarını budamaya ve hareketleri felç etmeye başlamıştı. Nietzsche bu eleştirel gözlemin insanları kışkırtıp, kamusal sansüre uğrayabileceğini kabul eder. Buna rağmen çağdaşlarına yönelttiği eleştirilerin kendi çağının zaferine vesile olabilmesini sağlar. Nietzsche'ye göre gözden düşmeyi göze alabilmek, böylece bilgi edinilebileceği şeklindeki Sokratik gerekçe ile mazur gösterilir; en azından, Nietzsche çağını kendini savunmaya ve hareketlenmeye kışkırtmasının "halkın ona yol göstermesini ve kendi çağının mahiyeti hakkında onu düzeltmesini" sağlayacağını ummaktadır (YZ Önsöz).

Nietzsche'nin görüşüne göre, kendi çağı genel bir hastalığın keder verici belirtilerini sergilemekteydi: Aşırı dozda yanlış türden ta-

rih. Kendi düşüncelerini mevsimsiz olarak nitelendiriyordu, çünkü her ne kadar çağdaşları "tarihi geliştirmek"ten gurur duysa da, o çağdaşlarının geçmişle meşgul olmalarını ezici bir yük ve insanı tüketen bir hastalık olarak görüyordu.[4] Bir kültür doktoru rolü üstlenen Nietzsche, çağını içten içe çürüten vebayı tedavi edebilmek için o çağın mahiyeti hakkındaki hakikati öğrenmeye büyük önem atfeder. Tarihin tehlikelerini mevsimsiz bir şekilde kavramasını ve tarihi zararlı olarak görme konusundaki alışılmadık yetisini mümkün kılanın tarih araştırmaları olduğunu vurgular:

> ...bugünün bir çocuğu olmama rağmen böyle mevsimsiz deneyimler kazanabilmem tamamen eski çağların, özellikle de Helenistik çağların öğrencisi olmamdandır. Buna rağmen çalışmalarımın bir o kadar da klasizme ait olduğunu teslim ediyorum: Çünkü klasik çalışmalar mevsimsiz olmadığı sürece çağımız için ne anlam taşır bilmiyorum –yani, kendi çağının sayacı olarak hareket etmek ve böylece kendi çağında hareket etmek ve umalım ki, yaklaşmakta olan bir zamanın yararına hareket etmek. (YZ Önsöz)[5]

Tarihe doymuş bir çağ için antik dünya üzerine yapılan profesyonel, ilmi incelemeler pratik gerekçelerle meşrulaştırılabilir; incelemelerin sunacağı nesnel tarihi bilgi çağdaş önyargılardan kurtulmayı sağlayabilir ve sağlıklı bir varoluşun yolunu gösterebilir.

Temel anlamda tarih, Nietzsche'ye göre insanlık durumunun esas özelliğine tekabül eder. Hayvanlar tek bir ana sıkışmış halde tarihsel olmayan bir yaşam sürerken, insanoğlu yalnız geçmişin sürekli uzaklaştığının değil, aynı zamanda mutluluğun geçici ve geleceğin belirsiz olduğunun da acı verici, baş döndürücü farkındalığıyla tarihsel bir yaşam sürdürür (YZ 1). Erkek ve kadınlar zaman mefhumundan yoksun hayvanların kaygısız şuursuzluklarına imrenebilseler de, henüz bir geçmişe sahip olmayan çocukların "saadet dolu körlük"lerine özlem duysalar da, insanoğlunu hayvani varo-

4. Goethe'nin Faust'u tarihi bilgiye olan bilimsel takıntıdan dolayı acı çekenlerin bir örneğidir. Faust'un meslektaşı Wagner ise bağımlı olduğunu bilmeyen bir adam örneğidir (*Faust*, I. kısım. 354-429, 522-602) [*Faust*, çev. Nihat Ülker, Öteki Yay., 1996].
5. Ek olarak bkz. FH içindeki BBM ve PTG 1.

luştan çıkaranın tarih duyusu olduğu gerçeği geçerliliğini korur. Bununla birlikte aşırı gelişkin bir tarih duyusu ihtimalleri çoğaltıp, kişisel sorumluluk duygusunu körelterek hareket etmeyi güçleştirdiği için, bizatihi bu duyunun engellenmesi veya sınırlandırılması gerekir. İnsanoğlunun tarih duyusuna tarihsel olmayan düşünme yetisiyle gem vurulmalıdır; bunun başarılması da bilinçli ve kasıtlı olarak bilinçliliği sınırlamaya ve kasıtsız hareket etmeye çabalamayı gerektirir.

Tarihsel olmayan düşünmeyi tarif etmek için Nietzsche önce unutmaktan bahseder, derken daha büyük bir zarafetle ufukları biçime sokmayı dile getirir; her iki durumda da Nietzsche, olayların biteviye ve anlamsız akışının kontrol altına alınması için insanoğlu tarafından deneyimlere bir bent çizilmesi ve sınırlar getirilmesi gerektiğini vurgular. Ebedi dönüş öğretisinin miras bıraktığı sorunlar yumağını önceden tahmin eden bir dille, insanoğlunun görevinin unutmayı öğrenmek, "olmuş olan"ların insanoğlunun varoluş yükünü ağırlaştırdığını ve izlediği yolu şaşırttığını kavramak, "kendi varoluşunun temelde ne (hiçbir zaman şimdiki zamana erişemeyen bir geçmiş zaman kipi) olduğunu" kabul etmek ve tarihin akışı veya evrensel oluş hakkındaki bilgiyi alt edebilmek olduğunu işaret eder (YZ 1). İnsan, şimdiki zamandaki yaşam ve hareketin iyiliği için geçmişi boyun eğdirmeye, sindirmeye ve sömürmeye yarayan gücü, yani "biçim verme gücü" denilen gücü kullanarak unutur (YZ 1). Bu tür bir tarihsel olmayan düşünme yardımıyla, kullanılması imkânsız olan şey, geçilmesi imkânsız sınırlarla insafsızca dışarıda bırakılır ve miadını dolduran şey, gözünün yaşına bakılmadan atılır ve unutulur.

Nietzsche, bireylerin, halkın ve kültürün sağlıklı olmasının tek yolunun tarihsel olanla tarihsel olmayanı uygun oranlarda karıştırmak olduğunu savunduğu için ve tarihsel olmayan düşünme insanın zorla zihnini kapatması anlamına geldiği için, sağlıklı bir yaşam da kaçınılmaz olarak haksızlığı ve hataları temel alır (YZ 1). Buna uygun olarak, büyük edimler (tüm güzel sanat eserleri, savaş alanında kazanılan göz kamaştırıcı zaferler ve tutkulu aşklar) önceden prova edilmiş bir ihmali, kendi kendine dayatılan bir körlük ha-

lini ve yükümlülüklerin ve tehlikelerin duymazlıktan gelinmesini gerektirir (YZ 1). Bununla birlikte, Nietzsche pek az bireyin "tarih-üstü bir seyir noktası"na yükseleceğini öngörür; bu bireyler bu seyir noktasından "olan bitenin asıl durumu[nu] (eylemde bulunan kişinin tinindeki körlük ve haksızlı[ğı])" fark edecektir (YZ 1). "Tarih-üstü insan", tarihin eşit derecede değersiz anların ardarda gelmesinden başka bir şey olmadığını doğru bir şekilde algılamanın yarattığı bir mide bulantısı hisseder. "Varoluşun anlamı" kandırmacasına inandırılmış tarihsel insanın aksine, tarih-üstü insan varoluşun kurtuluş olasılığını ortadan kaldırdığını ve bireylerin ve ulusların tarihlerindeki çeşit zenginliğine rağmen, varoluşun her zaman aynı, içrek bir önemden mahrum sonsuz bir akış olduğunu bilir.

Tarihin Yaşam İçin Yararları ve Zararları Üzerine'nin 1. Bölümünde yüce edimlerden de yüce olanın, yüce edimlerde bulunmayı mümkün kılan kandırmaca ve adaletsizliği kavramak olduğu Nietzsche'nin dilinin ucuna gelir. Geçici bir süre için bu mide bulandırıcı bilgelik lehinde kullandığı tercihinden geri adım atar;[6] kendi seçiminin bir önyargıyı yansıtabileceğini kabul eden Nietzsche tercihini bilgece olmayandan, yaşamdan, sağlıktan ve hareketten yana kullanır. Ama yarım ağızla da olsa bilgelikten yaşam uğruna feragat etmesine rağmen, yaşamın veya iyi bir yaşamın bilgelik veya felsefi sorgulama olmadan olmayacağını tekrar onaylar.[7] Mide bulandırıcı bilgeliğe katlanmak, "yüce bir güç"ün (YZ) yol gösterdiği pek az tinin, tarih duyusuna gem vurmasını ve bu yolla bazılarının cesur, özgür edimlerle dolu bir hayat yaşamasını sağlayabilir.

B. TARİH TÜRLERİ

Tarihin üç saf türü vardır: Anıtsal, antik ve eleştirel. Her biri insanoğlunun farklı ihtiyaç ve özlemlerine hizmet eder; her biri kendine özgü bir şekilde kötüye kullanılabilir. Nietzsche tarihin öğrenci-

6. TD 7, AS III 24-27 ve D Önsöz'de benimsediği bir tercih.
7. "Oysa yaşamın tarihin yardımını ne ölçüde talep ettiği de başlı başına üstün bir sorudur ve bir insanın, insanların veya bir toplumun sağlığıyla ilgilidir" (UD 1).

lere ve âlimlere ait olduğu şeklindeki geleneksel görüşe karşı çıkarak, tarihin, çağdaşları arasında kendine model alacak kimsesi, öğreticisi ve teselli edeni olmayan ve insan mükemmeliyetinden örnekler bulmak için tarihe başvuran büyük edimlerin güçlü adamlarına ait olduğunu ilan eder.

Anıtsal tarih bu insanlara geçmişin yüceliğinden imgeler sunar. Bu tarih biçimininin ardındaki ahlâki itki veya emir, bayağı ve önemsiz olanı hor görüp, örnek değeri taşıyanı ve ender rastlananı korumaktır. Anıtsal tarihi "yüceliğin ebedi olması" (YZ 2) talebi yönlendirir. Anıtsal tarihe metodolojik bir varsayım biçim verir; bu varsayıma göre yüceliğin değişmez ve anlaşılabilir bir görünümü vardır. Usta tarihçi insan mükemmeliyetinin değişmez mahiyetini anlayabilir ve yazacağı eserler aracılığıyla etkili bir biçimde aktarabilir. Tarihin belli süre zarflarında ekleme ya da çıkartma olmaksızın sürekli tekerrür ettiği düşüncesini bir kenara bırakan Nietzsche, anıtsal tarihin haklı olarak "mutlak dürüstlük" (*volle Wahrhaftigheit;* YZ 2) talebinde bulunmayı reddettiğini belirtir. Tarihi vakalarda belirleyici olan karmaşık neden-sonuç ilişkileri yumağını çözümlemeye karşı kendini beğenmiş bir duyarsızlık sergilemelerine karşın, anıtsal tarih yazıcıları bu yolla hakikati bir kriter olarak görmekten vazgeçmezler. Tam tersine anıtsal tarihin kesin amacı, insan mükemmeliyeti hakkındaki değişmez hakikati sergilemektir.[8]

Nietzsche anıtsal tarihin ince ve titiz çözümlemelerden kaçındığı için "serbest şiirsel kurguya" (YZ 2) dönüşme riski taşıdığını kabul eden ilk kişidir. Tüm edimlerin meydana geldiği çapraz neden-sonuç ağının gerçek yoğunluğundan kurtulmuş, hâkimiyet ve zaferin göz kamaştırıcı imgeleriyle aklı çelinen güçlü ve başarılı insanlar, geçmişi yeniden yazarken ve geleceği kâğıda geçirirken, sorumsuz ve felâketlere yol açabilecek maceralara atılabilirler. Ancak, Nietzsche'nin gözünde haddini bilmeden kendi kendilerine hak etmedikleri bir imtiyaz sağlayan zayıf, sanat dışı doğaların işlediği suçlarla karşılaştırıldığında, anıtsal tarihin yüce tinlere vere-

8. *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*'nin Önsöz'ünde Nietzsche antik felsefeyi araştırmasının nedenini vurgular: "*Neyi sevmemiz ve onurlandırmamız gerektiğine* ve müteakip hiçbir aydınlanmanın neyi yok edemeyeceğine ışık tutmak: Büyük bireyler" (YTF Önsöz, s. 24).

ceği zarar çok küçüktür. Nietzsche'ye göre her zaman büyük çoğunluğu oluşturan, işinin ehli olmayanlar ve beceriksizler anıtsal tarih yazmaya çalışınca, geçmişin yüce imgelerini, örnek alınacak ve aşılacak modellerden ziyade tapılacak putlara dönüştürürler. Aslında zayıf, sıradan insan yığınları insan asaletinin amansız düşmanıdır: Anıtsal tarihin göklere çıkardığı tanrılar, insan cesaretinin ve gücünün sergilendiği yeni hareketleri katı bir şekilde yasaklayan kutsal ve mutlak tek bir mükemmellik imgesinde donmuşlardır (YZ 2). Nietzsche'nin iyi ve kötü anıtsal tarihi, gerçek ve faydalı ile yanlış ve zararlı imgeleri kesin bir biçimde birbirinden ayırması, daha sonra açıkça dile getirdiği bir düşünceyi onaylar: Tarih salt yaşamı desteklediği zaman değil, daha yüce yaşam şekillerini beslediği zaman hayata hizmet eder (YZ 3; YZ 4).

Her ne kadar anıtsal tarih vasatın üzerinde özelliklere sahip bireylerin kahramanlıklarının kaydını tutup, öncelikle bu hareketleri teşvik etme hizmeti verse de, antik tarih "muhafaza eden ve gurur duyan"lara aittir ve toplulukları ve gelenekleri ele alır (YZ 3). Antik tarih insanlara ve uluslara geçmişlerinden gurur duymayı öğreterek hayata hizmet eder; miras alınmış âdetlere, aile ve yurttaş bağlarına kutsi bir önem atfeder, günümüzdeki veya gelecekteki kuşakları, geçmişte hayata hizmet eden durumlar hakkında bilgilendirir (YZ 3). Anıtsal tarih gibi, antik tarih de tarihi kayıtları çarpıtarak geçmişe karşı yapılan haksızlığa ortak olur. Bu meşrulaştırılmış haksızlık, sadece geçmişin muhafazası kendi başına bir amaç olduğu zaman haklılığını yitirir; derken, geçmişe gösterilen hürmet antikiteye dair doyurulması imkânsız ve ayrım gözetmeyen bir açlığa dönüşerek çürür. Antik tarih, geçmiş üzerine yürütülen çalışmalar bugüne hizmet etme görevinden ayrıldığında antikiteciliğe dönüşecek şekilde yozlaşır. Antikitecilik "yüce bir yaşam"ın altını oyar, en iyi durumda bile "yeni şekiller yaratmayı feda etme pahasına geçmiş yaşam şekillerini muhafaza etmeye yoğunlaşarak", "eylem insanı"nı felç eder (YZ 3).

Aşırı dozda antik tarihin panzehiri, eleştirel tarihtir. Eleştirel tarih, tarih üzerine yürütülen bildik anlamdaki bilimsel ve ilmi araştırmalara çok benzer. Can alıcı bir farklılık, anıtsal ve antik tarih gi-

bi, eleştirel tarihin de açıkça etik bir boyutu olmasıdır. Uygun bir biçimde eleştirel tarih, "eylem insanını" özgürleştirmek için, geçmişin şimdiki zaman üzerindeki iddialarını çürütmekle görevlendirilmiştir. Eleştirel tarihin pratiği, aynı anda hem betimleyici hem de normatif olan hayati önemdeki bir teorik varsayıma, daha doğrusu temele dayanmaktadır:

> Her geçmiş...mahkûm edilmeyi hak eder—çünkü bu insani şeylerin koşuludur: İnsani şiddet ve zayıflık her zaman çok güçlü bir rol oynamıştır bunlarda. Yargıç sandalyesinde oturan adalet değil; hükmü veren daha da acımasız hatta; o tek başına yaşam! O karanlık, doymak kanmak bilmeden kendi kendine susayan itici güç. Verdiği ceza her zaman acımasız, her zaman adaletsiz, çünkü asla tam saf bir bilgi üzerinden hareket etmiyor; ama çoğu durumda karar bizatihi adalet tarafından verilmiş olsaydı da değişmeyecekti. "Çünkü varolan her şey yok olmayı hak ediyor. O yüzden keşke hiçbir şey varolmasaydı." (YZ 3)

Eleştirel tarih tüm insan eylemlerinin köklerinin dayandığı şiddet ve zayıflığı, hataları ve kazaları, dalâlet ve zulmü acımasızca gözler önüne serer. Eleştirel tarih, Nietzsche'nin deyimiyle "ilk doğa"nın (*erste Natur*), yani karakterin, habis unsurların değişken bir karışımından oluştuğunu açığa çıkartarak insanın moralini bozma tehlikesi taşır. "Yeni, ciddi bir disiplin"den (YZ 3) zayıflıklarla dolu ilkinin yerini alacak "ikinci doğa"yı (*zweite Natur*) şekillendirmesi istenerek bu tehlike savuşturulur. Nietzsche doğa terimini bu bağlamda özünde insanoğlu tarafından yaratılmış, fani bir şeyleri işaret etmek için kullansa da, "birinci doğa"yı hor gören ve "ikinci doğa"nın nasıl şekillendirileceğini belirleyen isimsiz ve müphem kriterlerin tanımlanmış bir faili yoktur veya bu kriterlerin görünürde miadı belli değildir. Açıkça görüldüğü üzere, insan doğaları yapay olsa da, insan doğalarının nasıl şekillendirileceğini belirleyen kriterler ve onlar hakkında yapılacak değerlendirmeler yapay değildir.

Anıtsal, antik ve eleştirel türlerin sürekli değişkenlik sergileyen bir karışımı, âdil biçimde, yani "her zaman ve sadece, yaşamın amaçları doğrultusunda, böylece bu amaçların hâkimiyeti ve yüce

emri altında" (YZ 4) uygulandığında tarih daha yüce yaşam şekillerinin hizmetindedir. Bununla birlikte, Nietzsche'nin teşhisine göre yaşam ve tarih arasındaki sağlıklı ilişki on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sında tarihin bir bilime veya ilmi bir disipline (*Wissenschaft*; YZ 4) dönüştürülmesiyle bozulmuştur. Bilimlerin dünyayı mekanik şekilde sınıflandırma, düzenleme ve açıklamaya yönelik iç dürtüsü coşkuyla akan tarih selini zayıflatmış, tarihsel olmayan kalıntıları sürükleyip götürmüştür.

Nietzsche'nin iğrenerek tanıttığı modern insan, boğazına kadar geçmiş çağların geleneklerine, sanatına, felsefesine ve dinine gömülmüş bir "yürüyen ansiklopedi"ye dönüşmüştür (YZ 4). Nietzsche'nin modern insanı, o nev'i şahsına münhasır ayrık otu, boş bakışlarla geçmişten bugüne dek olup biteni izleyen, aşırı uyarılmış, pasif bir seyircidir. Öteki kültürlerin başarılarının istif edildiği bir depoya dönmüş olan modern insan, "gerçek şeyleri ciddiyetle ele almak"tan aciz hale gelmiştir (YZ 4). Nietzsche'nin bilimin sınırsız hâkimiyetine muhalefeti hem ahlâki hem de felsefi temellidir; tarih hakkında çok fazla hakikat insanı güçsüz düşürür ve insanoğlu için neyin iyi olduğunu açıklayan hakikati boğar. Tarih hastalığı nedeniyle gözleri kör olan bir kültürde "yüce üretici tin", hüküm süren sahte kültürün "yıkıcı ve yozlaştırıcı" etkilerine karşı çıkma zorunluluğu hisseder; "yaratıcılığın ve yapıcılığın kutsal hazlarını kucaklayarak...sonunda görmüş geçirmişliğiyle kemale ermiş, bilgili ve yalnız bir insan olur" (YZ 4).

Ama yüce üretici tinler bile tarihin taarruzu karşısında güvende değildir. Tarih insanın korkma yetisini zayıflatır, içgüdülere zarar verir ve tüm bilmeceleri çözecek anahtarın "öznel derinlikler"de (YZ 5) yattığında ısrar ederek insanoğlunu dünyadaki gerçek olaylardan uzaklaştırır. Öznelliğin bu zaferi nedeniyle, "tarih hiçbir kişiliği 'özgür', yani hem eylemlerinde, hem sözlerinde kendine ve diğerlerine karşı doğrucu kılmaz" (YZ 5). Özgürlüğün ya da kendine ve başkalarına karşı doğruculuğun yok oluşu, Nietzsche'ye göre insanoğlu için iyi olanla taban tabana zıttır. İyi ve insan mükemmeliyeti hakkındaki katı fikirleri nedeniyle Nietzsche, "gerçek ihtiyaçları (*wohren Bedürfnissen*) karşılayan ve günümüzün evrensel

eğitiminin öğrettiğinin aksine, bu ihtiyaçları karşılıyormuş gibi kendi kendini kandırmayan, sonuç olarak yürüyen bir yalana dönüşmeyen" bir kültür öngörebilmektedir (YZ 5).

Benzer şekilde gene iyi ve insan mükemmeliyeti hakkındaki katı fikirleri nedeniyle Nietzsche tarihe aşırı doymuş olmanın yarattığı zayıf, kendi kendini kandıran insan karakterinin, "tüm bilimlerin en doğrucusunun, yani dürüst, çıplak tanrıça felsefe"nin yozlaşmasına yol açtığını görebilmektedir (YZ 5). Profesyonel felsefenin ortaya çıkışı, yani güneşin altındaki her şey hakkında bir kurumun çatısı altında okuma, yazma ve konuşmanın doğuşu Nietzsche'ye göre tarihi anlamda yaşanan *amok koşusu*nun bir sonucudur. İlim ve kritisizm felsefenin yerini almaktadır. "Felsefenin kanunu"nu yaşamın içinde edimlerle fiiliyata geçirme çabasından vazgeçilmiştir. Onun yerine, âlimler halka sergilemek için, bir zamanlar görkem dolu günler yaşadığı halde şimdi soyu tükenmiş durumdaki felsefi öğretilerin iyi muhafaza edilmiş mumyalarının içini doldurma ve bunları süsleme görevini üstlenmektedirler (YZ 5). Eleştirmenler yaratıcının geçmişine yoğunlaşarak eserin kendisini gözden kaçırmaktadırlar (YZ 5). Sonuçta, ilim ve kritisizm sadece daha fazla ilim ve kritisizm üretir hale geldi; ikisi de en iyi ihtimalle doğru eylemle ilintisiz ve genelde onu zehirleyici niteliktedir.

Felsefenin yerini ilim ve kritisizmin alması yaşama zarar verir ve eylemleri, inceleme zahmetine değmeyecek nesnelere dönüştürerek felç eder. Aslında Nietzsche modern insanın yozlaşmasını, kritisizme beslediği büyük öfke açısından tanımlar. Eleştirmenlerin "kritikçi kalemleri yazmayı asla bırakmaz, çünkü eleştirmenler onların kontrolünü kaybetmiştir ve onlara hükmedecekleri yerde, kalemleri eleştirmenlere hükmeder. Modern kişilik kendi zayıflığını tam da eleştirel taşkınlığının ölçüsüzlüğünde, Romalıların *impotentia* dediği oto-kontrol yoksunluğunda açığa vurur" (YZ 5). Âlimlerin kendi kendilerini abartmaları patetik boyutlara varmıştır ve buna tepki olarak, insanoğluna "felsefenin kanunu"nu hatırlatacak ve en azından birkaç kişinin bu minvalde yaşayabilmesini mümkün kılacak cesur önlemler alınması gerekmektedir. Böyle bir yaşamın

anahtarı, doğru eğitim şekli, yani "gerçek tarihçi" tarafından sunulan tarihsel bir eğitimdir.

C. GERÇEK TARİHÇİ

Nietzsche'nin "nesnellik" (*Objectivität*), "adalet" (*Gerechtigkeit*) ve "hakikate ulaşmak için didinmek" (*Streben nach Warheit;* YZ 6) üzerine yaptığı kısa ama fazlasıyla fikir verici tartışma, felsefe sorununun gelip geçici bir merak değil, onun tarihin doğru kullanılması için hazırladığı reçetenin can alıcı kısmını oluşturduğunu teyit eder. Nietzsche modern tarih araştırmalarındaki nesnellik arayışının âdil olma arzusundan kaynaklandığını reddeder, çünkü modern insan âdil hareketler için zorunlu olan cesaret ve ciddiyetten yoksundur. Geleneksel olarak en başta gelen siyasi erdem olarak görülen adaletin, ona göre kaynakların âdil dağılımıyla, mülkiyete ve insan vücuduna verilen zararın tazminiyle veya ortak iyinin gözetilmesiyle bir ilgisi yoktur. Daha ziyade onun adalet kavrayışı, (Nietzsche'nin bu metinde bir otorite olarak başvurduğu; YZ 6) Sokrates tarafından geliştirilen, adaletin insan tininin sağlığı veya doğru hali olduğu görüşüne daha yakındır.[9]

"Tüm erdemlerin en az rastlananı", aynı zamanda hem ahlâki, hem de entelektüel bir erdem olan adalet, hakikat arzusuna hükmeder (YZ 6; ek olarak YZ 5).[10] Ona sahip olanlar saygıya değer kişilerdir, çünkü "en yüce ve en nadir erdemler adalette birleşir ve gizlenir" (YZ 6). Ender ve yalnız olan adil insan, "insan türünün en *saygıdeğer* örneğidir" (YZ 6). Âdil insanın aradığı hakikat hem "soğuk, kullanışsız bilgi"den, hem de kullanışlı ve araçsal bilgiden farklıdır. Âdil insan hakikate taparken insanlık hakkında doğru bir yargıya varmak için didinir. Hakikate ulaşmak için böylesine didin-

9. Platon, *Republic*'i 443c-445b, ek olarak 592b. [*Devlet*, çev. S. Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, T.İş B. Kültür Yay., 2002]

10. Bu, hiçbir şekilde Nietzsche'nin düşüncesinde bir anomali değildir. Hakikate tapmayı yönetmek anlamında adalet üzerine başka tartışmalar için bkz. HH 636, 637, İKÖ 213; GM II 11. Tabii ki bu Nietzsche'nin düşünce yapısındaki tek adalet kavrayışı değildir. Örneğin, Nietzsche adaleti, kendini koruma güvencesi (İİ 92), intikam alma güdüsünün başlıca tezahürü olarak da görür (AS I 14; Gİ 255).

mek çok ender rastlanan bir durumdur: "Hakikati söylemek gerekirse, pek az kişi hakikate tapar, çünkü pek az kişi saf adalet istencine sahiptir ve bu pek az kişinin pek azı gerçekten âdil olabilme gücündedir" (YZ 6). Hakikate tapmanın zorluğu, erdemin az bulunurluğu kadar, hakikatin doğasından gelen aldatıcılığıyla da bağlantılıdır.

Hakikate tapmak nesnelliği korumaktan farklıdır. Aslında, "nesnellik ve adaletin birbiriyle hiçbir alâkası yoktur" (YZ 6). Nesnellik iddiası çoğu zaman siyasi bir gündemi maskeler veya geleneksel normlarla evrensel yargılama prensiplerinin birbirine karıştırılmasını ifade eder. Adalet ulu ve asil olanla, bayağı ve değersiz olanı birbirinden ayırmayı gerektirir. Nesnellikse, Nietzsche'nin modern âlimlerin kullandıkları terimi yorumlamasına göre, tüm olaylara ve bireylere karşı prensipli bir tarafsızlığa tekabül eder (YZ 6). Bu şekilde algılanan bir nesnellik, yapısı gereği asalet ve bayağılık hakkındaki hakikate saygı gösteremez veya bu hakikati aktaramaz. Buna uygun olarak, Nietzsche modern insanın nesnelliğini lanetler, çünkü nesnellik zayıf doğalardan kaynaklanır, hayati önem taşıyan ahlâki farklılıkları görmeyi başaramaz, farklı durumlara benzermişler gibi yaklaşır ve "geçmişteki öğrenilmeyi ve muhafaza edilmeyi hak eden öğeler"den habersizdir (YZ 6). Oysa, geleneksel nesnellikle ilgili sorun, onun yüce yaşamla ilgili gerçekleri gizlemesi veya çarpıtmasıdır.

Modern insanın nesnelliğini besleyen adaletsizliğin tersine, "ciddi ve yüce bir adalet anlayışı", Nietzsche'ye göre, "hakikat saiki olarak kabul edilen saikin en asil kaynağı"dır (YZ 6). Tarihsel nesnellik, her ne kadar yargılamaksızın veya yanlış yargılamaksızın gerçekleri aktarmaktan oluşsa da, adalet, tarihin yüce ve ender olanın sergilenmesi amacına hizmet etmesini talep eder. Tarihsel nesnellik genel önermeler ararken, adalet bütünlük ve güzellik imgelerini gerektirir. Bu yüzden tarihin değerinin, "onun tanıdık, belki de klişe bir temayı, sıradan bir melodiyi ele alıp, bu melodiden esinlenmiş çeşitlemeler besteleyip, onları güçlendirip, kapsamlı bir sembole dönüşecek şekilde yüceltmesinden ve böylece başlangıçtaki temada derinlik, güç ve güzellik dolu bütün bir dünyayı açığa

çıkartmasından kaynaklandığı görülecektir" (YZ 6).

Bu ağır görev "gerçek tarihçi"ye (*der echte Historiker;* YZ 6) düşer. Gerçek tarihçi hem bir bilen hem de bir yaratıcıdır; yaptığı geniş çaplı şeyler veya sanatı, sahip olduğu evrensel bilgiye dayanır. O, "evrensel olarak bilineni daha önceden hiç duyulmamış bir şeye dönüştürebilme; evrensel olanı, basitliğin derinliğin içinde ve derinliğin de basitliğin içinde kaybolacağı bir basitlik ve derinlikte anlatabilme gücüne sahip olmalıdır" (YZ 6). Büyük ve yüce deneyimler bakımından zengin olan "büyük tarihçiler", "geçmişin büyük ve yüce şeylerini" tekrar elden geçirir, doğru şekilde yorumlar ve kendi tarihleri yardımıyla göze hoş gelecek bir şekilde ifade ederler (YZ 6).

Bu yüzden gerçek veya büyük tarihçi üstün eğitmendir. Peki ya üstün eğitmen en yüce insan tipi midir? Nietzsche okuruna danışarak ilerler: "Tinin Plutarkhos'un anlattıklarına doysun ve onun kahramanlarına inanırken aynı zamanda kendine de inanmaya cüret et" (YZ 6). Plutarkhos, tarihçilerin ve sanatçıların meslek hayatlarını kayda geçirmez, daha ziyade siyasi yaşamları, askerlerin, devlet adamlarının ve yöneticilerin edimlerini över. Gerçek tarihçinin kahramanlığı, geçmişin kahramanlıklarını tekrar elden geçirmek ve kaydetmektir; Nietzsche onun sıradüzendeki yerini belirsiz bırakır.

Bununla birlikte gerçek tarihçi, Nietzsche'nin eserlerinde anlatılan en yüce tiplerin, yani üstinsan ve geleceğin filozofunun, bilgiye karşı duyduğu tutku ve ihtiyacı paylaşır. Çünkü Nietzsche, gerçek tarihçinin görevinde hayati rol oynayan atlamalar, süslemeler veya eklemeleri, modern insanın nesnel tarihinin hakikate karşı işlediği suçlardan ayrı tutar; bu ayrımı meşrulaştıran şey, belirli ve üstün bir bilgi türüdür. Tarihe yapılan eklemeler veya tarih hakkında söylenen yalanlar, insan mükemmeliyetini yeşertme yolunda hizmet verdikleri gerekçesiyle meşrulaştırılır. Ve bu hizmet, tarihin hakikate iki kesin açıdan saygı göstermesini gerektirir. İlk olarak, faydalı tarih, Nietzsche'nin doğru ama ölümcül olarak gördüğü şu öğretilerin hiç çekincesiz kabul edilmesini takiben, ustaca gizlenmesini temel almalıdır: "Hükümran Oluş'u, tüm kavramların, tiplerin ve türlerin değişkenliğini ve insan ve hayvan arasında esas bir

ayrımın yokluğunu anlatan öğretiler" (YZ 9). İkinci olarak faydalı tarihe insanoğlunun "hakiki ihtiyaçları" (*echten Bedurfnisse*; YZ 10; ek olarak YZ 1 ve YZ 5) biçim vermelidir. Daha cesurca ifade edilecek olursa, tarih sadece doğru metafizik ve insan doğası bilgisi temelinde hayata tam anlamıyla hizmet edebilir. Nietzsche'nin gerçek tarihçisi, asil doğaları ve kültürleri eğitebilmek için tarihi sanata çeviren bir hakikat âşığıdır.

D. İNSANIN KENDİ HAKKINDAKİ BİLGİSİ VE KENDİNİ YARATMASI

Nietzsche'nin tarihin doğru kullanımı konusundaki araştırması sadece kuramsal değildir; Nietzsche aynı zamanda yaşadığı günlerdeki Almanya'da tarihin doğru kullanılması için de reçete yazar. Nietzsche'ye göre Almanya'yı kendi kuşağının içine düştüğü kültürel zevksizlikten kurtarmak isteniyorsa ilk kabul edilmesi gereken hakikatlerden biri "*gerekli bir hakikattir!*: Almanların hiçbir kültürü olmadığı, çünkü eğitimlerinin herhangi bir kültür için temel hazırlamadığı hakikati" (YZ 10). Her ne kadar Platon (kusursuz devletindeki) "yeni toplumun ilk kuşağının büyük ve *gerekli bir yalanın* yardımıyla eğitilmesi gerektiğini düşündü"yse de, yeniden hayata döndürülmüş Almanya'nın ilk nesli, Almanya'nın tarih hastalığına tutulduğunu anlatan o gerekli hakikatin ışığı altında eğitilmelidir (YZ 10).

Unutmayı öğrenmenin önkoşulu olarak, bu yeni kuşak "bu hakikati güçlü ve acı bir ilaç gibi damla damla tatmalı" ve kendi hakkındaki şu bilgiye ulaşabilmelidir: "Yaşantı, doğru ve basit görmek ve duyabilmek uğruna mahvedilmiş" durumdadır ve aslında artık kendi içinde "gerçek yaşam"ı (*wahrhaftiges Leben;* YZ 10) bile bulamaması mümkündür. Tarih tarafından hasta edilenlerin kendilerini yeniden yapabilmeleri için önce yıkmaları ve kendi kendilerini yıkmaları için önce kendi "birinci doğa"larının ne kadar zavallı yaratıldığını görmeleri gerekir (YZ 3). Ayrıca böyle bir eğitim bir doğru yapma nosyonu ve doğaların nasıl yapılacağını belirleyen bir

kriter önvarsayar; bu nosyon ve kriter kendiliğinden anlaşılabilir ve sonradan yapılmamış nitelikte olmalıdır.

Yararlar ve Zararlar'ın sonuç pasajlarında Nietzsche umut dolu bir tavırla "tarih hastalığı"nın, tarihsel olmayan ve tarih-üstü olandan meydana gelen acı ilaç kullanılarak tedavi edilebileceğini ilan eder (YZ 10). İlacın terkibindeki tarihsel olmayan bileşen, fani, ölümlü ve doğasından gelen bir önemden yoksun olanın amansız saldırısına isyan edecek yeni ufuklar yaratmayı içerirken, tarih-üstü bileşen "insanın gözünü Oluştan, varoluşa ebedi ve değişmez mahiyetini kazandıran şeylere, yani *sanata* ve *dine* kaydıran" güçleri işaret eder (YZ 10). Aşırı dozda tarihe karşı uygulanacak tedavi, Nietzsche'nin on yıldan daha fazla bir süre sonra, not defterinde "üstün güç istenci"ni tanımlamakta kullandığı formüle çok benzer: Yani "Oluşu Varlığın mahiyeti ile damgalama"ya[11] (*aufzuprägen*) (Gİ 617). İnsanlık durumunun kapsamlı bir şekilde kavranılması, insan mükemmeliyetinin geleceği için "sanat ve dinin ebedilik sağlayan güçlerinin", bilimin tarihselleştirici ve indirgemeci güçlerine karşı savaşması gerektiğini açığa çıkartacaktır (YZ 10).

Bilim, sanat ve dinin ölümsüz düşmanıdır, çünkü bilimin eylemlerin ve vakaların tarihteki belirleyici etmenlerini bulmak amacıyla sürdürdüğü amansız arayış, sonsuz bir akış veya oluştan ibaret bir dünya çıkartır ortaya ve böylece "insanoğlunun tüm huzur ve güvenliğinin kaynağını, yani değişmez ve ebedi olana duyduğu inancı ondan çalar" (YZ 10). Bilimsel veya nesnel bilgiye "bir *hayat hijyeni*"ne (YZ 10) uygun olarak gem vurulmalıdır. Sağlığın yeniden kazanılması Nietzsche'nin gerçek tarihçiye yüklediği göreve bağlıdır; bu görev tarih kisvesine bürünen eğitici şiirler yazarak ufukları biçime sokmak ve varoluşa ebedi bir mahiyet kazandırmaktır.

Gerçek tarihçinin poetik faaliyeti, geçmişi "hayatın kuralı"na uygun biçimde araştırmaya ve kullanmaya dayanır (YZ 10). Peki ama bu "hayatın kuralı" hakkında bilgi nasıl elde edilir? Önsöz'de olduğu gibi, Nietzsche sonuç bölümünde de antik Yunan üzerine

11. Nietzsche ilgili bir fiili, *umzuprägen*'i (icat etmek) gerçek tarihçinin karakteristik hareketini tanımlamak için kullanır (YZ 6).

yaptığı çalışmanın, modern çağın kusurlarını ayırt etme konusunda paha biçilmez bir kerteriz noktası sağladığını iddia eder. Antik Yunan'ın sağlığın temeli ve yaşamın amaçlarına götüren en güvenilir rehber hakkında dersler de içerdiğini ekler.[12] Modern insan, Delfi'deki tanrının şu emrini izleyerek tekrar insan olabilir: "Kendini bil!" (YZ 10).[13]

Şimdi genel anlamıyla "Kendini bil", biri dışarıyı ve menzil olarak evrenseli, diğeri ise içeriyi ve özel olana yoğunlaşmayı işaret eden iki temel yoruma açıktır. Daha çok Platon ve Aristoteles'e özgü bir eğilim takip edildiğinde, "Kendini bil" insanoğlunu tanımlayan evrensel özellikleri bilmek anlamına gelebilir. Daha çok Rousseau, romantizm ve modernizminkine yakın bir eğilim izlendiğinde, "Kendini bil" insanın kendi benzersiz kişiliğini oluşturan özel ve özgün özellikleri bilmesi anlamına da gelebilir. Hangisi Nietzsche'nin kastettiği anlama daha yakındır?[14] "Kendini bil"in öznelci yorumunun aleyhine işleyen gerçek, *Yararlar ve Zararlar*'da Nietzsche'nin öznelliğin geliştirilmesini ve övülmesini modern gerilemenin bir belirtisi olarak görüp şiddetle eleştirmesidir (YZ 4; YZ 5). Evrenselci yorumun lehine işleyen gerçekse, Nietzsche'nin Yunan mükemmeliyeti tanımının, gerçek ve görünüşteki ihtiyaçlar

12. Ek olarak bkz. YZ 8: "Genellikle acı verici bir düşünce olan, kötü bir taklitçi olma duygusu, kendimizi antik çağların şaşırtıcı kudretinin mirasçıları ve takipçileri olarak gördüğümüz ve bunda onurumuzu ve coşkumuzu bulduğumuz sürece, aynı zamanda hem bir bireyde hem de bir ulusta gelecek için büyük etkiler yaratabilir ve büyük umutlar doğurabilir."

13. İlginç bir şekilde, Hobbes, bilim ve sistemle ilgili tüm retoriği yüzünden "Kendini oku" emrini ahlâki ve siyasi bilginin temelini kastedecek şekilde kullanır ve tutkuların nesnesinin aksine, tutkuların görüntüsünü veya şeklini her insanda aynı olarak görür. İnsan kendi karakterini veya yapısını okuyarak ve onda evrensel olanı bularak tüm insanlığın karakterini veya yapısını keşfedebilir ve Hobbes'a göre ahlâki veya siyasi bilgi başka tür bir kanıta izin vermez. Hobbes, *Leviathan,* Giriş. [*Leviathan,* çev. Semih Lim, YKY, 2001]

14. Nehamas Nietzsche'nin Sokratik anlamda insanın kendisi hakkında bilgi sahibi olması fikrini reddettiği çıkarımında bulunur (bkz. Nehamas, *Nietzsche*, s. 26). Bazen Nietzsche insanın kendisi hakkında bilgi sahibi olabileceğini gerçekten de reddeder, ama aynı sıklıkta veya önemde, bunun gerçekliğini ve insan mükemmeliyeti için merkeziliğini onaylar. Leslie Paul Thiele insanın kendisi hakkında sahip olduğu bilginin Nietzsche'nin eğitimcinin ve filozofun görevi kavrayışında oynadığı rolü ele alır. Thiele, *Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul* (Princeton: Princeton University Press, 1990), özel bir dikkatle okuyunuz, s. 207-214.

arasındaki ayrıma ve görünüşteki ihtiyaçlardan kurtulabilmek için gerçek ihtiyaçları kavrayabilmenin önemine dayanmasıdır (YZ 10).

Nietzsche modern insanın Yunanlıların yaptığı gibi yapması gerektiğinde ısrar eder: Her biri "hakiki ihtiyaçlarını baştan düşünerek, içindeki kaosu düzene sokmalıdır" (YZ 10). Bu yüzden insanın kendini yaratmasını (içindeki kaosu düzenlemesini) kendi hakkındaki bilgisi (insanın gerçek ihtiyaçlarını kavrayabilmesi) temeline oturtur. Ne var ki, insanın gerçek ihtiyaçları hakkında sahip olması gereken bilgi kolayca veya doğal bir şekilde elde edilmez. İnsanın kendisi hakkında bilgi sahibi olması, dolayısıyla kendini yaratması (açıkça her yerde ve her zaman) belli erdemlere dayanır ve bu erdemler arasında en başta insanın dürüstlüğü, gücü ve karakterinin doğruculuğu gelir (YZ 10). Erdem, insanın gerçek veya hakiki ihtiyaçlarını tanımlaması ve bunu başardıktan sonra da bu ihtiyaçları tatmin etmesi için gereklidir.

Kendini yaratması, kendi hakkında bilgi edinmesine bağlı olan bir halk doğru kültür görüşünü ya da Yunanlıların kültür görüşünü, yani "kültürü yeni ve gelişmiş bir *physis* (doğa) olarak kabul eden görüş"ü cisimleştirir (YZ 10). Nietzsche, Yunanlıların "kendi *ahlâki* doğalarının (*sittlichen Natur*) üstün gücü" (YZ 10) sayesinde bu yeni ve gelişmiş doğayı yaratabildiklerini vurgular. Entelektüel ve ahlâki erdem doğru kültürün temelidir ve felsefi erdem hepsinden de önemlidir: "Doğruculuk biraz olsun çoğalsa bile, bu çoğalma *doğru* kültürü (*wahren Bildung*) desteklemelidir: Bu dürüstlük zaman zaman, tam da günümüzde hürmet gösterilen bir tür kültürlülüğü ciddi biçimde yaralasa da, hatta salt dekoratif bir kültürün tamamen çökmesine neden olabilse de" (YZ 10).

Nietzsche, imgesini Yunan kültüründe bulduğu "doğru kültür"e olağanüstü güçler atfederek sözlerine son verir. Doğru kültürün iç yaşamla, dış hareketler arasındaki ayrımı alt ettiğini, geleneğe son verdiğini ve yaşam, düşünce, görünüş ve istenç birliği yarattığını belirtir. Bütün bunlar heyecan ve ilham verici olasılıklardır. Ancak, Nietzsche'nin böyle bir kültürün temelinde yattığını söylediği ahlâki ve entelektüel erdemlerin (dürüstlük, güç ve insanın karakterinin doğruculuğu) birleşimi, insanı Nietzsche'nin böyle bir kültürün ya-

pısının taslağını çıkartmak veya onu analiz etmek yerine, sadece bu kültürün prensibini ve gayesini belirttiğini söylemeye zorluyor. Nietzsche, tanım gereği insan istencinin üzerinde olan veya istenç karşısında bir tür dokunulmazlığı olan *Physis*'e insan istencinin tebaası muamelesi yaparken karşılaşılacak güçlükleri de açıklamıyor; daha yüce bir ahlâki doğanın nasıl olup da yeni bir doğa yaratmak olarak kavranan kültüre temel oluşturabileceğini açıklığa kavuşturmuyor. *Yararlar ve Zararlar*'ın bitmesiyle Nietzsche'nin aşırı uçların mükemmel uzlaşmasına duyduğu özlem açıkça belirirken, bu mükemmel uzlaşmanın pratikte nasıl görüneceği sorusu kesinlikle cevapsız kalıyor.

E. SONUÇ

Nietzsche'nin tarih etiğinin temellerinde birbiriyle yarış içindeki aşırı görüşlerin çekişmesi yatıyor. Nietzsche *Yararlar ve Zararlar*'ın sınırları içinde iki görüş arasındaki çatışmanın üstesinden gelemiyor: Birincisi, değerlerin anlamsız bir dünyada insanlar tarafından yaratıldığı ve dayatıldığı görüşü; ikincisi, tarihsel bilginin mümkün ve kozmosun metafizik yapısının ve insan tiplerinin sıradüzeninin anlaşılabilir olduğu şeklindeki kesin yargısı. Nietzsche'nin uzlaştırmadan bıraktığını ötekilerin uzlaştırıp uzlaştıramayacağı ise cevap bekleyen bir soru. Nietzsche'nin böyle bir uzlaşmayı başka bir yerde, örneğin tarihlerinde veya *Böyle Buyurdu Zerdüşt* ve *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de başarıp başaramadığı bu eserlerin dikkatli bir analizi olmaksızın cevaplandırılamayacak önemli bir sorudur. Bu arada, *Yararlar ve Zararlar*'daki aşırı uçların çözümsüz çekişmesinin keşfi, Nietzsche'nin başarısını geçersiz kılmaz, daha ziyade kitabı maruz kaldığı boğucu saygıdan kurtarma yolunda atılmış bir adımı oluşturur. *Tarihin Yaşam İçin Yararları ve Zararları Üzerine* Nietzsche'nin yapmanın en saygıdeğer biçimlerini en kapsamlı bilgi türü temeline oturtarak, felsefe ve sanatı iyi bir yaşamda uzlaştırmayı hedefleyen büyük çabasına ışık tutar.

Nietzsche'nin tarihin doğru kullanımı üzerine yaptığı açıklama, birçok tarihini gerçek tarihçinin bakış açısından yazdığı ve gerçek tarihçinin sorumluluğunu üstlendiği olasılığını doğurarak, yazılarında fark edilmemiş bir bütünlük olduğunu gösterir. Eğer "gerçek tarihçi" insan mükemmeliyetine ulaşılması için eğitim hizmeti vermek amacıyla tarihten toplanmış hammaddeleri kullanarak doğru metafizik bilgisini ve insanların gerçek veya hakiki ihtiyaçları hakkında doğru bir kavrayışı göz önünde bulundurarak sanat eserlerine biçim veriyorsa, insan Nietzsche'nin tarihlerini okurken ne keşfetmeyi bekleyebilir? Bu, Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'nda Yunan tragedyasının kökenlerini, doruk noktasını ve ölümünü yeniden kurarken, doğru veya mükemmel sanat biçiminin insanın bilgeleştirilmesinde oynadığı rolü gösterdiğini, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'de ahlâki önyargılarımızın kökenlerini yeniden kurarken, ahlâkların neye göre övüleceğini, suçlanacağını, sıralamaya dizileceğini belirleyen değişmez ve anlaşılabilir kriterleri sergilediğini; Hıristiyanlığın kökenlerini yeniden kurarken, dini varlıkların ve dinlerin sıradüzenine ışık tuttuğunu bulmak, onun bir gerçek tarihçi olarak tarih yazdığını savunan hipoteze uygun olur.

Doğuş, Soykütük ve *Deccal*'in üzerine yapılacak incelemeler, savunacağım gibi Nietzsche'nin tarihlerini, "gerçek tarihçi"nin görevini belirleyen varsayımlar, yükümlülükler ve amaçları gözeterek yazdığı önermesini desteklemektedir. Peki ama gerçek tarihçi sıradüzenin tam olarak neresinde yer alır? En yüce insan tipiyle karşılaştırıldığında yeri neresidir? Gerçek tarihçinin yüce yaşamlar için yazdığı şiirleştirilmiş tarihler, Nietzsche'nin kabul ettiği en yüce yapma ve yaratma şekli midir? Bu soruları cevaplamak için Nietzsche'nin tarihlerini, en yüce tip hakkında yaptığı iki açık tarifin ışığında incelemek gerekir: *Zerdüşt*'ün üstinsanı ve *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin geleceğin filozofu. Ancak, öncelikle Nietzsche'nin tarihlerini kendi ışıkları altında incelemek gerekir.

II

Sanat etiği: *Tragedyanın Doğuşu*

Tragedyanın Doğuşu'nun baskın teması, yaygın olarak varsayıldığı gibi sanatsal yaratıcılık değil, bilgeliktir; onun elde edilmesi, açığa çıkarttıkları ve onun sır perdesini aralamaya cesaret eden birey üzerindeki sersemletici etkisidir. Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'nun ikinci baskısına yazdığı önsöz olan 'Bir Oto-kritik Denemesi'nde "dünyanın varoluşu sadece estetik bir görüngü ile doğrulanabilir" (TD BÖD 5, TD 5, 24) önermesine dikkat çekmesi ve bu düşünceyi kitabında defalarca tekrarladığını vurgulaması bu iddiayla çelişmez. Genel eğilim, Nietzsche'nin ünlü önermesini, sanatın bireysel yaratıcılık açısından temel insan eylemi olduğunu anlatan bir açıklama olarak kavramaktır. Gelgelelim, bu tür bir kavrayış için kitapta küçük bir uyarı da yer alır.

Nietzsche varoluşun ancak estetik bir görüngü olarak doğrulanabileceği önermesi hakkında kilit bir açıklama yapar: Gerçekten de bu açıklamada bir dâhi bile olsa bireyi, büyük bir tanrısal gücün, yani "dünyanın ezeli sanatçısının" (TD 5) yaratıcı istencini ifade etmekte kullandığı pasif bir vasıta, bilinçsiz bir araç olarak sunar. Bu noktada, Nietzsche bir kendini yaratma öğretisi tanımladığı kadar bu öğretiyi, yaratıcı faaliyeti insan faaliyetinin kaynağı olan tanrı benzeri tek bir simayla da sınırlandırır. Sonuç, et ve kandan oluşan insanların hayatlarının "sadece gerçek yaratıcının suretlerine, sanatsal yansımalarına" (TD 5) indirgenmesidir. Bu açıdan, insanoğlunun en yüce gurur kaynağı, sanat eserleri yaratmak değil, bir başkasının ya da bir başka şeyin sanat eseri olmaktır. Nietzsche'nin sanatçısının metafiziği, görünürdeki haliyle ele alınırsa, insanoğlunun modern felsefenin en çok değer verdiği nesi varsa hepsinden (özbilinç, özerklik, yaratıcılık) mahrum bırakır.

Nietzsche hakkında yapılan estetik yorum, onun kendini yaratma fikrini savunduğuna dair yaygın kanıyı temel alır ve bu kanı sosyal bilimler, beşeri bilimler ve sanattaki o meşhur tartışmayla bağlantılıdır: Bu tartışma, hakikat yaratılır mı, keşfedilir mi, icat mı edilir, yoksa bulunur mu soruları üzerinden döner. Bilgi zannettiklerimizin aslında, genelde gizlenmiş bir dizi insani çıkara hizmet eden zihin ya da kolektif zihinler tarafından kurulduğu görüşünde Nietzsche çoğunlukla bir otorite olarak zikredilir. Bu görüşe göre, dünyada ne kadar anlam varsa, hepsi insanoğlu tarafından atfedilmiştir. Hakikatin yaratıldığı mı, yoksa keşfedildiği mi sorusunda ise, Nietzsche estetik yoruma göre, hakikatin yaratıldığına ve icat edildiğine inanan tarafta yer alır.[1]

1. Nehamas, estetik yorumun başlıca savunucusu, *Doğuş*'taki vurgunun sanat aracılığıyla kendini yaratmaya değil, sanatın "dünyanın temel doğasının düzenli bir yapısı olmadığını anlatan nihai hakikati dile getirme" gücüne yapıldığını kabul eder. Nehamas, *Nietzsche: Edebiyat Olarak Hayat* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), s. 42-439. Onun tam aksine, Tracy Strong Nietzsche'nin *Doğuş*'ta sanatın aşkın bir diyarı taklit etmediğini ve nihai hakikati sezdirmediğini, daha ziyade "göndermede bulunduğu dünyanın ta kendisini inşa eden bir hareket" olduğunu savunduğunu öne sürer. Strong, "Nietzsche's Political Aesthetics", *Nietzsche's New Seas* ed. Michel Allen Gillespie ve Tracy B. Strong (Chicago: University of Chicago Press, 1988), s. 160. İleri süreceğim gibi, Strong'un aksine ama Nehamas'la tutarlı olarak *Doğuş*'ta sanatın yaratmadığı bir diyarı açı-

Aslında, tragedyanın doğuşu ve ölümü hakkında Nietzsche'nin yaptığı açıklama insanoğlu ve dünya hakkındaki temel hakikatin yaratılmadığı, keşfedildiği görüşüne dayanır. Doğrusu, Nietzsche'nin *Doğuş*'ta üzerinde durduğu asıl nokta bir zamanlar Platon'un Sokrates'inin "felsefe ve şiir arasındaki eski mücadele" diye tanımladığı çatışmayla yakından ilgilidir (*Devlet*, 607b). *Tragedyanın Doğuşu*'nun hakikatin keşfedildiği varsayımı üzerinden hareket ederek ortaya attığı soru, sanat ve felsefi düşünceden hangisinin insanlık durumunu ve kozmos hakkındaki bilgiyi kavramaya ve iletmeye daha uygun olduğudur. Nietzsche'nin açık cevabı, sanatın daha uygun ve sonuç olarak felsefeden (ya da hâkim felsefe anlayışından) daha bilge olduğu şeklindedir. Bu değerlendirme önemlidir, çünkü Nietzsche'nin *Doğuş*'ta felsefeye karşı yürüttüğü saldırı aslında bilgeliğin yaşama rehberlik etmesi gerektiği iddiasını destekler. Nietzsche *Doğuş*'ta hakikatin ya da en azından insan doğası ve kozmosun metafizik yapısı hakkındaki en önemli hakikatlerin doğayı taklit eden ya da ona ayna tutan ve onun şeklini değiştiren trajik sanat aracılığıyla bilinebileceğini savunur.[2] Sokrates'e karşı sürdürdüğü polemik ve kuramsal genel bakış açısına yönelttiği saldırıya rağmen, Nietzsche *Doğuş*'ta en iyi yaşamla ilgili Sokratik soruya cevap vermeye koyulur ve verdiği cevap Sokrates'in, sorgulanmamış bir ömür yaşanmaya değmez veya insan mükemmeliyeti bilgeliğe dayanır yargılarıyla tutarlıdır.

Nietzsche'nin *Doğuş*'un 1886 tarihli baskısı için yazdığı önsöz, "Bir Oto-kritik Denemesi", kitabın etik boyutunu vurgular. Nietzsche 1870 Fransız-Prusya Savaşı'nın etrafındaki büyük çaplı askeri ve diplomatik faaliyeti, Yunan coşkusunun ve Yunan sanatının anlamı üzerine tek başına yürüttüğü soruşturmalar ile, yani "cephede yakalandığı bir hastalığın uzun nekahet dönemindeyken" tamamladığı araştırma ile karşılaştırarak başlar (TD BÖD 1).[3] Nietzs-

---

ğa çıkardığı görüşü sık sık tekrar edilir ve kitap kritik bir şekilde bu görüşe dayanır (bkz. özellikle TD 6-8). Aslında, en büyük eserlerinde Nietzsche yazılarının kritik bölümlerinde dünyanın temel doğasıyla ilgili nihai hakikati onaylar.

2. Sanat üzerine daha septik bir görüş için bkz. IV.Bölüm "Sanatçıların ve Yazarların Tininden", *İnsanca, Pek İnsanca* içinde.

3. 1870 yazında Fransız-Prusya Savaşının çıkmasının ardından Nietzsche gö-

che Yunanlıların, yani insanlığın en iyi, en güzel örneklerinin niye sanata ihtiyaç duyduğunu çözümlerken, Versay'da sağlanan barışla, kendi içinde ulaştığı barışı kıyaslayarak kişisel entelektüel başarının askeri ve diplomatik zafere denk olduğunu ima etmektedir.

Bu, 1872'de Richard Wagner'a adanmış orijinal önsözde söylemek zorunda kaldığı sözlere tekabül eder. Bu noktada, fikirlerini geliştirirken aldığı "düşünsel haz" üzerinde dururken "yurttaşlık heyecanı ile sanat aşkı arasındaki zıtlığı" (TD Önsöz) reddeder. Antikçağlardaki insanlar arasında sanatın doğuşunun araştırılmasının da, tıpkı savaş ilan etmek ve barışı müzakere etmek gibi bir ulusun hayatında önemli bir yeri olduğunu ısrarla belirtir. Aslında, Nietzsche sanatla ilgili sorularının, Alman umudunun özünü oluşturan ciddi bir Alman sorunuyla bir yüzleşme teşkil ettiğini ve bunun büyük önem taşıdığını öne sürer. Nietzsche sanat ve yaşamın ciddi yüzü arasındaki geleneksel zıtlığa karşı çıkarak, okurunun hiçbir şeyin sanatın ciddiyetini kavramaktan daha ciddi olmadığını kavramasını ister, çünkü "sanat bu yaşamın en yüce görevini ve gerçek metafizik faaliyetini temsil eder" (TD Önsöz). Bu kesin yargı, sanatın bireyin ve ulusun hayatında oynadığı role uygun olarak düzenlenmesi gerekiyorsa, mahiyetinin keşfedilmesi, öteki insan faaliyetleri ile bağıntısının kurulması ve sıradüzendeki yerinin kesinliğe kavuşturulması gerektiğine işaret eder. Sonuç olarak, Nietzsche'nin sanatla ilgili soruların siyasi kaçınılmazlığını kanıtlama çabası, eşzamanlı olarak bilginin yüceltilmesini de beraberinde getirir. Onun açıklamasına göre, sanatın fayda ve zararlarını açığa çıkartan sanat değil, tefekkür veya entelektüel soruşturmadır.

Aslında Nietzsche, daha sonraki önsözünde bizzat "varoluşun değeri"nin belirlenmesinin, *Doğuş*'ta cevap aradığı sorularla iç içe geçtiğini vurgular. Yaşamın içindeki sağlık, güç ve coşkunun, "varoluşun sert, iğrenç, marazi, sorunlu yönleri"ni (TD BÖD 1) ele alma konusunda "entelektüel bir taraf tutma"ya yol açıp açmadığını kendine sorduğunu hatırlatır Nietzsche. Bu yolla en iyi, en güçlü ve

nüllü hastabakıcı emir eri olarak Prusya ordusuna yazıldı. Bir ay içerisinde aşırı yorgunluk ve ağır hastalıklardan yatağa düştü ve sonbaharın ortasına kadar Basel'de nekahet dönemini geçirdi. Ronald Hayman, *Nietzsche* (New York: Penguin, 1982), s. 126-130.

en cesur Yunanlıların üstünlüklerini, o korkunç Dionysosca güçle yüzleşmelerini sağlayan trajik efsaneler yaratarak kanıtladıkları ipucunu verir. En iyiler, trajik görüş karşıtı, *par excellence* teori adamı, hakikatten korkakça ve ikiyüzlü bir kaçışa yol açan örnek bilim insanı ve âlim Sokrates tarafından diz çöktürülmüşlerdir.

Bu yüzden Nietzsche gecikmiş önsöz veya sonsözde yaptığı tartışmada vakit kaybetmeden hem sanatı (Yunanlıların trajik efsanelerini), hem de felsefeyi (Sokratik rasyonalizmi) varoluşun temel mahiyetiyle ilgili hakikate doğru temel yönelimler olarak tasvir eder. Nietzsche, Sokrates'in kuramsal aklının veya biliminin insanlık durumuyla ilgili o korkutucu hakikatten kaçmak veya onu bastırmak için yapılan korkakça hileleri temsil ettiğini, buna karşın trajik efsanelerin üstünlüğünün, Yunanlıların bu efsaneler sayesinde varoluş hakkındaki o nahoş hakikatle cesurca yüzleşmiş olmalarından kaynaklandığını ima eder. Bu yüzden, Nietzsche'nin paradoksal argümanı sanatın, varoluşun gerçek mahiyetini açığa vurarak, kuramsal aklın veya bilimin vaat ettiği, ama yapamadığı şeyleri başardığını savunur.

Nietzsche, yeni önsözünde temel argümanını tartışmaya açmaksızın *Doğuş* hakkında çok sayıda iğneleyici eleştiri sunar: Kitap olgunlaşmamış bir kişisel deneyim üzerine inşa edilmiştir; kötü yazılmış, fazla incelikli ve duygusaldır; "mantıki açıklık istenci"nden yoksundur ve "kanıtlara tenezzül etmeyen" bir tavrı vardır. İlim disiplinlerine, Kant ve Schopenhauer'den ödünç alınan dile, Wagner'in otoritesine ve Alman kültürünün yeniden doğuşunun yanıltıcı umutlarına çok şey borçludur (TD BÖD 2, 3, 6). Bu sert oto-kritiklerin kitapta yöneltilen soruların önemine veya onlara verilen cevapların geçerliliğine yönelik bir şüphe içermemesi çarpıcıdır. Aslında Nietzsche, kitapta ölümsüz olanın tam da üstlenilen görevler olduğunu vurgular: Yeni bir sorunu, "*bizatihi bilim sorunu*"nu ele almak, "*bilime sanatçıların, sanata ise yaşamın bakış açısından bak[arak]*" bu yeni sorunu işlemek ve Yunanlıları ve onların sanatını anlamak için, "Dionysosca nedir?" sorusunu cevaplamak gerektiğini keşfetmek (TD BÖD 2, 3). Nietzsche her ne kadar ilk kitabının lafzını, biçemini ve izlediği akışı eleştirse de geçen on dört

yılın sağladığı bir bakış noktasından, kitabın temel varsayım, soru ve vargılarının özünde doğru olduğunu onaylar.

Kitaptaki pek çok temel sorudan hiçbiri, Nietzsche'ye göre ahlâkla ilgili olandan daha ciddi değildir: "Bu kitabın kendini bütün bir ciddi sorular yığınına gömdüğü çok açık. Buna en ciddi soruyu da ekleyeyim: *Yaşamın* bakış açısından, ahlâkın (*die Moral*) önemi nedir?" (TD BÖD 4). Yazılarının diğer kısımlarında olduğu gibi, yaşamın bakış açısı Nietzsche için yüce ve en yüce yaşam şekillerinin bakış açısıdır. Nietzsche'nin ahlâkın değerini veya önemini ve ahlâkın güçlü, cesur, sağlam bir yaşama ne kattığını belirleme yollarını aradığı göz önünde bulundurulursa, onun için en ciddi sorunun ahlâkın ahlâki değeri olduğu söylenebilir.

Nietzsche'nin kaygısını ahlâkın ahlâkı açısından formüle etmeyi zorlaştıran gerçek, bir an önce açık hale getirilmesi gereken "ahlâk" terimini kullanışında kilit öneme sahip müphemliktir. Nietzsche pek çok bölümde "ahlâk" terimini, nefret ettiği yaşamları belirtmek için (Hıristiyan, demokratik, sürü veya köle ahlâkı gibi) kullanır. Buna rağmen, ara sıra "ahlâk" kelimesini tutarlı doğru-davranış-şemalarına gönderme yapan genel bir kategori olarak bildik anlamında kullandığını görmemiz, kafa karışıklığını kısmen önleyebilir.[4] Asıl önemli olan, Nietzsche'nin "varoluşun *ahlâki* yorumu ve önemi"ne (TD BÖD 5) saldırırken, "ahlâkın değeri"ni (AS Önsöz 5, 6) belirlemeye çalışırken ve "tinin yüce değerlerini günahkâr bir şey" olarak yeniden değerlendirerek "yüce insan tipi"ne karşı savaş açtığı gerekçesiyle Hıristiyanlığa savaş ilan ederken (D 5), daha yüce bir ahlâk veya etik, belli bir en iyi yaşam görüsü adına konuşmasıdır.[5]

4. Bu yüzden, örneğin Nietzsche sürü ahlâkının zıddı olan "daha yüce ahlâklar"dan bahseder (İKÖ 202) ve Paul Rée'ye yazdığı bir mektup taslağında kendisininkinin en sert ahlâk olduğunu söyler (NCK, s. 102; TE 6, s. 309). Uzun zaman önce, Karl Jaspers sorunu tam olarak ortaya koymuştu: "Nietzsche bulabildiği *her türlü çağdaş biçimli ahlâka saldırır*, ama insanı zincirlerinden kurtarmak için değil, daha çok onu daha ağır bir yükün altına girmeye, sıradüzende daha üst bir sıralamaya ulaşmaya zorlar." Jaspers, *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity*, çev. Charles F. Wallraff ve Frederick J. Schmitz (Tucson: University of Arizona Press, 1965), s. 139.

5. Heidegger haklı olarak Nietzsche'nin genelde " 'ahlâk' kelimesinden, içinde aşkın bir dünyanın ideal bir ölçü kriteri olarak önerildiği değerlendirmeler sistemini

Nietzsche'nin "ahlâk" terimini kötü ahlâkların eşanlamlısı olarak kullanma eğilimi okuru yanıltmamalı, onun övgü ve suçlama edebiyatından kurtulmayı istediğini veya insan davranışlarını yönlendiren değişmez kriterleri reddettiğini sanmasına neden olmamalıdır. Yaşam tarzlarının rasyonel yollarla belirlenmeye uygun olmadığı görüşünün müdafisi olarak yaptığı üne rağmen, Nietzsche ilk kitabında, düşünce yaşamı boyunca insan mükemmeliyetinin asli özelliklerine kafa yormanın ne olması gerektiğini ortaya koyar. Bir prensip sorunu olarak dünyayı katı gerçekler ve esnek değerler olarak ikiye bölen; gerçekler üzerine yapılan bilimsel çalışmayı, değerler üzerine yapılan metafizik araştırmayla birleştirmekten kaçınmaya çalışan bir sosyal bilimcinin tersine ve iyi olmanın pek çok yolu olduğunu savunan liberal ve postmodern çoğulcuların da eşit derecede aksine, Nietzsche'nin *Doğuş*'taki öncelikli amacı en iyi yaşamı açıklamaktır. Pratikte Nietzsche ilk prensipler ve en yüce iyiyle ilgili soruları insan aklı tarafından açık hale getirilebilecek ve aslında çözülebilecekmiş gibi ele alarak yazar.

Nietzsche'nin "*ahlâk-karşıtı* eğilimi", demek ki, bir karşı-ahlâk, bir muhalif etik, insanoğlu için neyin iyi, doğru ve uygun olduğunu belirleyen alternatif bir görüşten doğar. Bu yüzden, ahlâk eleştirisi aslında ahlâka, ya da karışıklığı önlemek gerekirse, etiğe son derece uygundur. Nietzsche'nin ahlâk eleştirisine şekil veren etik (bir ahlâk-karşıtının etiği; İKÖ 226, D Önsöz 4, EH IV 2-6) *Doğuş*'ta Hıristiyanlık hakkındaki suskunluğunun nedenini açıklarken söylediklerinde göze çarpabilir. Kitabın temelinde, sanatçının metafiziğinin doğruluğu yatar, ama Nietzsche için asıl önemli olan "varoluşun *ahlâki* yorum ve önemi"ne karşı dolaylı bir şekilde sergilediği muhalefetidir (TD BÖD 5). Hıristiyanlığı "insanoğlunu şimdiye değin hükmü altına alan ahlâk temasının en sorumsuz şekilde işlenmesi" olarak görürken, Hıristiyanlığın Avrupa uygarlığındaki baskın dini güç olarak doğmasının pratik ve siyasi sonuçlarına abartılı bir suçlama yöneltir (TD BÖD 5).

---

anla(dığını)" söyler. Martin Heidegger, *Nietzsche*, çev. Joan Stambaugh, David Farrel Krell ve Frank A. Capuzzi (San Fransisco: Harper and Row, 1982), 4.cilt, s. 76-77. Ben Nietzsche'nin gerçeklik eleştirisinin tipik bir şekilde aşkın bir dünyayı önvarsaydığını eklemekle yetineceğim.

Hıristiyanlığın ahlâki temasını, mutlak veya aşkın değerlere yapılan göndermeler, içgüdülere, tutkulara, algılanabilir dünyaya ve yaşamın kendisine karşı ateşli bir düşmanlık ve fani dünyada çekilen acılardan semavi bir ahiret hayatında kurtulmaya duyulan inanç tanımlar. Nietzsche doğabilecek riskleri veya sonuçları önemsemeksizin "varoluşun *ahlâki* yorum ve önemi"ne karşı savaşılması gerektiğini belirtir. Hıristiyanlık tarafından propagandası yapılan "istememe istenci", *Doğuş*'ta geliştirilen "tamamen sanatsal", Hıristiyanlık-karşıtı, temelde muhalif yaşam öğretisi ve değerlendirmesine karşı ölümcül bir tehdit, "tehlikelerin tehlikesi"ni oluşturur (TD BÖD 5).[6] Sanat etiği rakip etiklerden üstündür, çünkü insanoğlunun gerçek veya hakiki ihtiyaçları hakkında daha doğru bir kavrayışa ve insanoğlunun yaşadığı kozmosun temel mahiyeti hakkında daha doğru bir bilgiye dayanır. *Doğuş*'ta bu sanat etiğini savunan argümanının özü de Nietzsche'nin önsözünde önerdiklerini teyit etmektedir.

A. İNSANIN SANATSAL DOĞASI

Nietzsche tragedyayı bir sanat türü olarak tanıtır. Tragedya Yunan dinindeki iki "sanat tanrısı" Apollon ve Dionysos'un simgelediği iki zıt prensip veya güdü arasındaki etkileşimden doğar. Yunan sanatının zirvesi olan trajik drama, Apollonca heykel sanatı, yani şekil verme sanatı ve Dionysosca müzik sanatı, yani tutkuları serbest bırakma sanatının uzun bir süre, baskın tutku ve sanatın ve varoluşun tek prensibi olmak için birbiriyle savaşmalarının ardından oluşturdukları sentezin ürünüdür.

Başta, Nietzsche Apollonca ve Dionysosca güdüleri temel, indirgenemez psikolojik veya fizyolojik hallere tekâbül edecek şekilde görür. Apollon ile Dionysos arasındaki zıtlıkla, durgun düşler ve vahşi, kontrolsüz sarhoşluk arasındaki ayrım arasında bir analoji kurar: Bu analoji pek çok şeyin yanı sıra, Sokrates'in insan tinini

6. Ahlâkın aynı zamanda "tehlikelerin tehlikesi" olarak adlandırıldığı ve bunun nedeninin de aynı olduğu (insan mükemmeliyetine ket vurması) AS Önsöz 6 ile karşılaştırınız.

felsefe yapmaya iten ciddiyet ve çılgınlığın birleşimi hakkındaki açıklamasını (*Phaedrus*, 244-257d) hatırlatır. İnsanı rahatlatıcı, parlak ve güzel düşsel imgeler kurmaya sürükleyen Apollonca itki, ancak sanatçının etrafında yanılsamalardan oluşan büyük bir kale yaratan "ölçülü kısıtlamalar, en vahşi duygulardan azade olma...huzur dolu sükûnet" (TD 1) ile karakterize edilen tinlerde başarıya ulaşabilir. Apollonca yaratıcılık, içgüdülerin kargaşa dolu mücadelelerinden ve şu telaş dolu dünyadaki koşuşturmalardan kendini çekmeyi gerektirir: Bu neredeyse felsefi nitelikteki kopuş, insanın görünüş ve gerçekliği ayıran çizginin farkında olmasını sağlar.

Apolloncu sanatçının yarattığı düşler hayalidir; onun aksine, Dionysoscu sanatçı tipik davranışlarında, başlıca şarkı ve danslarında, antik Dionysos karnavallarına damgasını vuran aşırı cinsellikte, kendinden geçecek kadar coşkuyla içgüdülerini ve tutkularını dile getirir. Tutkuların ve içgüdülerin bir suretini veya taklidini oluşturmak yerine, onları özgür bırakır ki, kendi adlarına konuşabilsinler. Artık sadece bir sanatçı değildir; yaşayan, nefes alan bir sanat eseri olur. Apolloncu sanatçı içgüdülerinin coşkun seline kapılmamayı başarmak zorundayken, Dionysoscu sanat, içgüdülerle benlik arasındaki uçurumun kapatılmasını gerektirir.

Nietzsche'nin şiirsel bir ifadeyle belirttiğine göre, Dionysosca sanat insan dayanışmasını geliştirir, insanın doğaya yabancılaşmasını alt eder ve "gizemli ezeli bütünlüğü" (TD 1) görünür kılar. Hatta daha da mucizevi olanı, Dionysoscu sanatçının "sarhoşluk nöbetleri"nin, nesnelliği veya tarafsız kalma yetisini ortadan kaldırması ve muhteşem bir rüyayı, tuhaf bir yanılsamayı vücuda getirmesidir: "Kendisini bir tanrı gibi hisseder, şimdi büyülü bir yolda, düşlerinde yürürken gördüğü tanrılar gibi huşu içinde yürür" (TD 1). Apolloncu sanatçı coşku fırtınalarından kaçacağı bir sığınak bulmak için güzel hayaller yaratırken, Dionysoscu sanatçı eleştirel yeteneklerinden feragat eder ve hırçın, vahşi güçlerin oyuncağı olur.

B. APOLLONCA BİLGELİK VE EFSANE TÜRETİCİLİĞİNİN SINIRLARI

Hem Apollon, hem de Dionysos'un yapabilecekleri sınırlıdır. Apollonca kültürün bütün özelliklerini taşıyan bir örnek olan Olimpos tanrıları, Apollonca efsane üreticiliğinin sınırlarını açığa çıkarır. Yunan dini, içinde yalnız kahramanca edimlerin değil, "iyi ya da kötü her şeyin tanrılaştırıldığı" (TD 3),[7] muhteşem bir tahayyülün eseridir. Daha sonra *Soykütük* ve *Deccal*'de de izlediği aşamaların aynısını takip eden Nietzsche, dini inançların insanlarda yatan kökenlerini araştırır. "Hangi korkunç ihtiyaç" diye sorar "böyle hayali bir grup Olimpos tanrısını üretebildi?" (TD 3) Bu korkunç ihtiyaç, bir metafizik bilgisinden ve bir içgörüden kaynaklanır; bu bilgi daha sonra ortaya çıktığı gibi, gerçek tarihçinin tarihi doğru şekilde kullanmasını sağlayan metafizik bilgisiyle (YZ 9) çok yakından ilişkilidir ve bahsedilen içgörü de insanoğlunun kendi kendisini tanrılaştırması gerektiği çıkarımına ulaşan Nietzsche'nin delisine aittir (ŞB 125).

Yunan halkının bilgeliği, Nietzsche'ye göre Yunanlıların yaşam sevgisinin ardında yatan kasvetli bilgiyi açığa vurur:

> Kral Midas'ın uzun bir süre boyunca ormanda Dionysos'un arkadaşı bilge Silenus'u başarısızca yakalamaya çalışmasıyla ilgili antik bir hikâye vardır. En sonunda kral, Silenus'u eline geçirdiğinde, ona insanoğlu için en iyi ve en cazip olanın ne olduğunu sorar. Donup kalmış, hareket edemeyen yarı-tanrı tek bir söz bile söylemez, ta ki kral onu zorladığında tiz bir kahkaha patlatıp, şu sözler ağzından dökülene dek: "Ah, seni sefil fani ırk, şansın ve kötü talihin çocuğu, konuşmam için niye zorluyorsun beni? Senin için en uygun olanı bu sözleri hiç işitmemektir. Her şeyin en iyisi, senin için tamamen erişilmez: Hiç doğmamış olmak, hiç *olmamak*, *hiçbir şey* olmak, ama senin için en iyi ikinci şey, yakında ölmektir!" (TD 3)

Nietzsche, yarı-tanrının insanlık durumu hakkındaki değerlendirmesini sorgulamaksızın şu soruyu sorar: Yunanlıların vahşi ve duygusal efsaneleri bulaşıcı iyimserliğin, aşırı coşkulu neşenin ve in-

7. Ek olarak bkz. ÇDV 220, Nietzsche'nin bu görüşü geliştirdiği bölüm.

sancıl sağlığın kusursuz bir örneğidir; bu iyimserlik, neşe ve sağlık nasıl olup da insanoğlunun doğasından gelen acınası kötü talihinin tamamen farkında bir halde ortaya çıkar? Şu cevabı verir: Silenus'un doğru ama ölümcül bilgeliğinin (dünyanın değersiz ve insan yaşamının anlamsız olduğunu anlatan bilgi) karşısında bile yaşamı sevmeye ve saygıyla karşılamaya duyulan ihtiyaç, Yunanlıları kendi yarattıkları tanrıların yaşam veren güçleri yardımıyla acılarını dindirme yolu aramaya itmiştir; "Yunanlılar varoluşun dehşetini veya korkusunu hissediyorlar ve biliyorlardı. Olur da bu dehşete katlanabileceklerse, kendileri ve yaşamın arasına Olimpos tanrıları imgesinin parlak ve düşsel doğuşunu yerleştirmek zorundaydılar...Yunanlıların duyulabilecek en yoğun ihtiyaçtan Olimpos tanrılarını yaratmak zorunda kalmaları, sırf yaşayabilmek içindi" (TD 3).

Nietzsche'ye göre Yunanlılar haklı olarak insan mutluluğuna zıt olduğunu düşündükleri bir dünya karşısında titrediler ama azimle yerlerinden kıpırdamadılar. Olimpos tanrıları doğru şekilde algılanmış, gerçek bir tehdide karşı yiğit bir direnişi temsil etmekteydi. Yunan dini varoluşla ilgili en derin ve en temel gerçekleri (dünyanın değersizliği ve insan yaşamının anlamsızlığı) tinselleştiren zarif bir şiirdir ve nahoş ve korku verici olanı güzel bir şekilde temsil etme sürecinde, bir şekilde sadece yaşamı değişmez kılmaz, aynı zamanda ona "daha yüce bir ihtişam" da bağışlar (TD 3). Doğru içgörüden doğan ve bu içgörüyü büyük bir ustalıkla gizleyen yaratım, Yunanlıları kurtaran edimdir. Yunanlılar insanoğlunun gerçek ihtiyaçlarını göz önünde bulundurup, doğru metafizik bilgiye dayanan, tanrılarla ilgili bir şiir yaratarak, Nietzsche'nin *Yararlar ve Zararlar*'da kullandığı terimlerle anlatılacak olursa, dini tahayyülleriyle birer gerçek tarihçi olduklarını kanıtlamışlardır.

Gelgelelim, Yunan dini Nietzsche'ye göre istenilecek bir şeyleri açıkta bırakır. Eğer Yunan dini efsanelerinin işlevi, insani arzuyla, bu arzunun tatmin edilmesinin çözüm yolu arasındaki cesaret kırıcı oransızlıktan kaçmaktan ziyade yaşamı onaylamaksa, o zaman Olimpos'un sadece güzelliği ve zorunluluğu simgeleyerek Yunanlıların üzerinden göğe doğru uzanması onun yetersizliğidir. Yunan-

lılar tanrılarına bir kefaret imgesi atfetmiş olsalar da, doğaüstü güçlerin ve görkemli kötü huyların bu imgesi, en fazla estetik veya edebi bir çözüm sağlar ve Nietzsche bunun yeterli olmadığını açıkça belirtir. Çünkü "hayal yoluyla kefaret" (TD 4), kefaretin hayali veya eksik bir şeklidir: Hayatın özündeki korku veren anlamsızlıktan kurtuluşa, yaşamın kıyısındaki Yunan efsaneleri aracılığıyla, hayallerde ulaşılır. Dionysos'un yardımı olmaksızın Apollon kefareti düşler, ama onu ihsan edemez. Kefaret, yaşamın üstünde veya ardında değil, içinde gerçekleşmek zorunda olduğundan ve Dionysos fani dünyaya hükmeden tanrıların en kusursuzu (*par excellence*) olduğundan, Apolloncu hayalci, Yunanlıların hayatı sevmeye karşı duydukları büyük ihtiyacı tatmin edebilmek için, eğlenmeyi ve şenlikler düzenlemeyi seven Dionysoscuyla güçlerini birleştirmek zorundadır.

C. DIONYSOSCA BİLGELİK VE SARHOŞLUĞUN SINIRLARI

"Apollon ve Dionysos'un gizemli birliği" onlara içrek yetersizliklerden kaynaklanır; zorunlu olarak birbirlerine bağımlı ve "içten içe bağlantılı"dırlar (TD 4). Ayrıca, Apollonca ve Dionysosca güdülerin her ikisi de, tek başlarına eksik ve tatmine ulaşması imkânsız güdülerdir. Buna rağmen, Kant'ın sözleriyle Apollon'un şekil verme sanatının Dionysos olmaksızın boş ve Dionysos'un tutkuları serbest bırakma sanatının Apollon'suz kör olduğunu söylemek abartılı olur, çünkü ne Apollon ne de Dionysos saf bir halde var olur ve birbirinden tamamen ayrılabilir.

Nietzsche'nin Olimpos tanrılarının doğuşu üzerine yaptığı çözümlemenin gösterdiği gibi, Silenus'un korku veren bilgeliği, Apollonca güzellik ve ılımlılık dünyasının varlık nedenidir. Apollon "muazzam, barbarca" içgüdülere ve Dionysosca acı çekme bilgisine karşı koruyucu bir set çekmek için harekete geçer ve tıpkı Apollon'un Dionysos'tan güç alması ve "onsuz yapamaması" gibi (TD 4), Dionysos da Apollonca bir öğe içerir. Apolloncu sanatçı

tutkuları uysallaştırıp, süsleyerek "*yeniden sunar*"ken, Dionysoscu sanatçı Apolloncu sanatçının bir köşede hareketsiz tutmaya çalıştığı içgüdülerin coşku seline kendini teslim ederek, "ezeli bütünlüğün, onun getirdiği acıların ve çelişkilerin" bir taklidini "*yeniden üretir*" veya aksettirir (TD 5).

Dionysoscu sanatçının tutkuları ve içgüdüleri bir araç ve hammadde görevi üstlenir. O, aynı zamanda hem bir sanatçıdır, hem de sanat eseri. Aristoteles'in sözleriyle ifade edilecek olursa, Dionysoscu sanatçı, bir anlamda sanatsal faaliyetlerinde yaratılan sanat eseridir. Farklı insan güdülerine geçiş halini anlatır; Apollonca önemi, temel insan istekleri imgesinin sergilenmesinden kaynaklanır. Bununla birlikte öznel bilincini kaybettikten sonra, sarhoş veya kendinden geçmiş olan Dionysoscu sanatçı, büyük önem taşıyan ifşaatını takdir edebilecek durum veya konumda olmaz. Bu yüzden Apolloncu sanatçının kefaret imgeleri yaratmasına karşın, bizatihi kefarete ulaşmaması gibi, Dionysoscu sanatçı da insanlık durumu hakkında bir bilgelik kaynağı olmasına karşın, bizatihi bir bilge değildir.

Bununla birlikte, Apollonca ve Dionysosca sanat bilgelik açısından eşit değildir. Apollon'nun sanatı "sarhoşluğuyla hakikati anlatan sanattan daha önce soldu" (TD 4). Dionysosça hallerde "*aşırılık* kendisini hakikat olarak dışa vurdu. Çatışma, acıdan doğan mutluluk, doğanın tam kalbinden seslendi" (TD 4). Dionysoscu sanatçı "dünya tarihine mal olmuş bir dâhi" olarak kabul edilmeye hak kazanır, çünkü müziğinde cisimleşen "ezeli acı", "ebedi varlığın bir yansımasıdır" (TD 5). Dionysosca müzik sanatının Apollonca heykel sanatına karşı üstünlüğünün kaynağı, onun kozmosun temel mahiyetini sergileme gücünden başka bir şey değildir.

Sanatı "ileride tragedyaya dönüşen yeni bir başlangıç" içeren lirik şair (TD 5) Nietzsche'nin gözünde bir tür Dionysoscu sanatçıdır, ama öznel bir sanatçı değildir. Daha ziyade lirik şairin, Dionysoscu sanatçının tipik özellikleri olan tutkulu aşkları ve nefretleri, sadece varlığın ebedi mahiyetini yansıttığı sürece dikkate değerdir (TD 5). Aslında, Nietzsche lirik şair hakkında yaptığı açıklamayı bitirirken, Dionysoscu sanatçının, sanatının nesnesinin ve bizzat

sanatsal faaliyetlerinin bütünlüğünün canlı bir betimlemesini sunar ve bu canlı betimleme, Aristoteles'in anlağın (intellect), anlağın nesnesinin ve entelektüel faaliyetlerin birleştiği felsefi tefekkür nosyonunu hatırlatır:

> Bu yüzden, sanatla ilgili tüm bilgimiz temelde oldukça hayalidir, çünkü bilen varlıklar olarak biz, bu sanat komedisinin tek yazarı ve seyircisi olarak kendi kendine sürekli eğlence yaratan varlıkla bir ve aynı değiliz. Sadece sanatsal yaratım sürecindeki dâhi, dünyanın bu ezeli sanatçısıyla yekvücut olduğu için, sanatın ebedi özü hakkındaki her şeye vâkıfur; muhteşem bir şekilde, bu haldeyken gözlerini istence dikmiş ve kendi kendini seyreden bir peri masalının tuhaf görüntüsü gibidir: Artık hem nesne hem de öznedir, artık hem şair, hem aktör, hem de seyircidir. (TD 5).

Aristoteles'in tefekkür aracılığıyla kutlu bir şekilde ilâhiliğin bir parçası olan filozofu gibi,[8] Nietzsche'nin Dionysoscu sanatçısı da "dünyanın" yaratılmamış "ezeli sanatçısı"yla (TD 5) yekvücut olarak, sanat faaliyetlerinde en yüce doruklara çıkar.

Sanat, Nietzsche'ye göre tefekkürden daha felsefidir ve müzik, görsel imgeyle kıyaslandığında doğa düzenini ve onun metafizik temellerini sergilemekte daha yeterlidir (TD 6).[9] Nietzsche, dili kaçınılmaz olarak benlik ve dünya arasına giren çarpıtıcı bir yorum olarak ele alırken, kesin bir dille müziğin kozmik düzenle özel bir bağlantı içerinde ve onu simgeleştirmeye muktedir olduğunu ilan eder (TD 6).[10] Aslında müzik, özellikle de Dionysosca karnavallarla özdeşleşen müzik, "doğanın tam kalbi"ni (TD 4) gözler önüne

8. Aristoteles, *Metaphysics*, 1072a18-1075a10 [*Metafizik*, çev. A. Turan Arslan, Sosyal Yay., 1996] ve *Nicomachean Ethics* 1177a11-1179a33 [*Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yay., 1997] ile karşılaştırınız.

9. Nietzsche, Platon ve Aristoteles arasında müziğin taklit edici ve eğitici güçleri konusunda önemli ölçüde bir mutabakat vardır. Platon, *Devlet* 401d-e; Aristoteles, *Politics* 1340a18-23, 1340b12-13 [*Politika*, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, 1993]. Temel farklılık, Nietzsche'nin müziğin sadece insanı eğitmediğine, aynı zamanda insan tutkularının özelliklerini ve tutkular aracılığıyla dünyanın özünü açığa çıkarttığına da inanmasıdır.

10. Tam tersine Platon ve Aristoteles bilmeyi öncelikle görme duyusuna benzetirler. Mağara alegorisi görüntü metaforları açısından çok zengindir. Platon, *Devlet* 514-520. Ek olarak bkz. Aristoteles, *De Anima* 432a1-10 [*Anima, Ruh Üzerine*, çev. C. Gürbüz, Ara Yay., 1992].

sererek, bilgeliğin amacına hizmet eder. Ve gözler önüne serilen kalp Silenusca bilgeliğe, gerçek tarihçinin faaliyetlerinin temeli olan doğru ama ölümcül öğretilere ve Zerdüşt'ün uymayı amaçladığı tanrı olma buyruğunun gerekçesi olan, Nietzsche'nin delisinin açıklamalarına tekabül eder. Sanatın felsefeden daha bilge veya daha felsefi olması gibi, müzik de dilden daha bilge veya daha felsefidir.[11]

Buna rağmen Dionysoscu sanatçı, kişiliğinde cisimleştirdiği gizli bilgilerden yararlanamaz. "Ezeli bütünlüğün ve ezeli çatışmanın" tamamen cisimleştiği kişi olarak, muhakeme gücü olan bir gözlemciye hakikati gösterecek ilginç bir manzara sergiler, ama kendisi muhakeme gücünden yoksun veya kendi kendinden habersizdir. Dionysoscu sanatçı hakikate aittir, ona sahip değildir.[12] Apollon, deyim yerindeyse sadece düşüncedir, eylem değildir, Dionysos ise tamamen eylemdir, düşünce değildir. Dionysosca sarhoşluk ve şenlik, Apollonca şekil verme ve efsane türeticiliği gibi, insanoğlundaki o yoğun kefaret ihtiyacını tatmin etmekte başarısızdır. Nietzsche'ye göre Yunan tragedyası bu başarısızlıkların her birinin üstesinden, kefarete ulaştıran bir bilgeliğe sığınarak gelir.

D. İNSAN DOĞASININ MÜKEMMELLİĞİ OLARAK TRAJİK BİLGELİK

Apollon ve Dionysos'un Yunan tragedyasındaki nihai sentezi sanatın mükemmelliğini simgeler. Seyirciye dünyanın gerçekte olduğu haliyle bir anlık manzarasını sunarak, onun doğru ama ölümcül öğretilerle yaşayabilmesini sağlarken, insan doğasının mükemmeliyetini mümkün kılar. Yunanlıları Olimpos tanrılarını yaratmaya iten, insan yaşamının değersizliğini anlama yetisine ve Dionysosca kutlamalarda had safhaya çıkan devasa enerjilere trajik drama tarafından gem vurulur ve bunlar insan mükemmeliyetinin hizmetine su-

11. Müzik, olgun Nietzsche için bilgeliği aktarmanın bir aracı ve aynı zamanda yücelmiş tinler üzerinde en büyük yozlaştırıcı etkilerden biri olarak kalır. Bkz. örn., İKÖ 255; WO 1, 2, 12, Gİ 810.

12. Platon'un *Sokrates'in Savunması* 22b, ve *İyon* 534-536 ile karşılaştırınız.

nulur. Silenusca bilgeliğin özü olan "trajik içgörü", yani insan yaşamının "sonu olmayan aptalca bir oyun" ve insanın "anlamsızlığın oyuncağı" olduğunu anlatarak yaşam enerjisini körelten o öğreti, kefarete ulaştıran bilgeliğe dönüştürülür. Trajik drama korkutucu derinliklerin dolaylı görüntüsünü veren bir yansıma havuzu veya isli cam işlevi görür. Nietzsche bu yüzden Platon'un, bilgeliğin peşindeki kişinin loş mağaradan kaçışını, buna karşın gözlerinin kamaşmaması için doğrudan güneşe bakmaması gerektiğini anlattığı mağara alegorisini tersyüz eder. Platon bilgi arayışını baş döndürücü yüksekliklere çıkış olarak tasvir ederken, Nietzsche hakikat arayışını korkutucu derinliklere inmek olarak betimler. Bununla birlikte, her ikisi için de doğa düzeni hakkındaki bilgi insan mükemmeliyetinin temeli gibi gözükür.

Nietzsche, Yunan tragedyasının en baştaki kökeninin tragedya korosuna uzandığını söyler. İlkel tragedyanın korosu, yani satirler korosu, "hayali bir *doğal hal* ve bu hale soktuğu hayali *doğal varlıklar*" yarattı (TD 7). Bu doğal varlıklar bir şekilde "Dionysosca tragedya bilgeliği"ni vücuda getirdi. Tragedya "gerçekliğin acı verici portresi"nden feragat ederek, varoluşun temel mahiyetine ışık tuttu. Satirler korosu, kültürlü Yunanlılar'da "doğanın tam kalbiyle" uyum içinde oldukları duygusunu uyandırdı. Tragedya, satirler korosunun neyin doğal, neyin metafizik olduğunu temsil etme ve ahlâki ve siyasi yaşam şekillerinin çeşitliliğinin ardındaki değişmez ebedi gerçekliği tanımlama yetisine dayanan gizemli bir mekanizma aracılığıyla, onu izleyenleri kefarete kavuşturur:

> Görünüşteki sürekli değişikliklere rağmen hayatın, şeylerin en derininde, yok edilmesi imkânsız bir güce ve zevk kaynağına sahip olması, bize metafizik teselli (*metaphysische Trost*) verir—her gerçek tragedyanın bize verdiğini şimdi bile öne sürdüğüm o teselli, satirler korosunda, o geçmişte de olduğu gibi, ulusların tarihindeki ve nesillerindeki tüm değişikliklere rağmen, tüm uygarlığın ardından hiç değişmeden, olduğu gibi varlığını sürdüren ve ebediyete dek aynı kalan doğal varlıkların korosunda vücuda gelmiş bir açıklıkla tezahür eder. (TD 7)

Tragedya, rakipleri için sadece bir hayal olanı (varoluşun açtığı ya-

raları iyileştirebilmeyi) bir şekilde gerçekten başarır. Satirler korosu, insan doğasının değişmez, kalıcı özünü cisimleştirerek derin bir bilgiyi ve değerli bir teselliyi vücuda getirir. Satirler korosu, dünyaya anlam atfetmez. Onun yerine satirler, dünyanın anlaşılabilir mahiyetini açığa çıkaran kendinde anlaşılabilir bir metin oluşturur. Kendinde en ilginç şey olan insan doğası, satir figüründe açıkça ve ayırt edilebilecek bir şekilde görünür hale gelir.

Tragedya en üstün metafizik bilgiyi doğurur, teselli verir ve bir tür kefaret sağlar. "En yaralayıcı, en derin ıstıraba eşine rastlanmayan bir hassasiyeti olan yüce Helen, sözümona o dünya tarihinin korkunç yıkıcılığının, doğanın zalimliğinin ve istencin Budacı reddini arzulama tehlikesine düşen varlığın derinliklerine doğrudan cesurca baktıktan sonra, kendini bu koroyla teselli eder. Onu sanat kurtarır, sanat aracılığıyla o da yaşamı" (TD 7). Tragedya, izleyiciyi yaralayarak gizemli bir şekilde kefarete kavuşturan o içgörünün tek, yoğunlaşmış ve coşkun bir anını üretir.[13] Onun ölümcül ve kefarete kavuşturan gücü, "şey"lerin özüne nüfuz edebilme, en derindeki hakikati görünür kılabilme ve temsil edebilme yetisinden kaynaklanır. Nietzsche "Dionysosca insan"ı kabaca, "şey"lerin özüne samimi bir şekilde bakmış olan kişi olarak tanıtır; "şey'lerin ebedi doğası" hakkında "*bilgi edinmiş*", "korkutucu hakikat" hakkında "gerçek bilgi"ye sahip, artık tanrılarda bile huzur bulamayan, "baktığı her yerde varoluşun anlamsızlığının yarattığı dehşeti gören" kişi. Mide bulandırıcı bir bilgeliğin ıstırabını çeken seyirci "zamanın çığrından çıktığını" öyle kolayca kavrayamaz, ama çığrından çıkmak zamanın özünde vardır. Bilgelik âşığından başka kim böyle bir işkenceye gönüllü olarak katlanır ve böyle bir muameleyi talep eder?

Tragedya, seyircide yarattığı hastalıkları dönüştürür ve iyileştirir: "İstemine yönelik tehlike had safhaya çıktığında, *sanat* tedavi etme konusunda usta bir kadın büyücü olarak çıkar karşımıza. Tek

13. Bir şekilde kefarete ulaştırıcı bir içgörüye dönüştürülen bölük pörçük bir bilginin doğurduğu çift yönlü bir hareket Nietzsche'nin ebedi dönüş öğretisini ilk defa etraflıca sunuşunda (ŞB 341) ve Zerdüşt'ün ebedi dönüş hakkında yaptığı önemli açıklamalardan oluşan iki bölümde tanımlanan (Z III, "Görüngü ve Bilmece Üzerine") bir deneyimi andırır.

başına varoluşun anlamsızlığı ve saldığı dehşet üzerine bu tür mide bulandırıcı düşünceleri, insanın birlikte yaşamayı başarabileceği nosyonlara nasıl dönüştürebileceğini bilir" (TD 7). Sanat insanları bilgeleştirmekle kalmaz, aynı zamanda onların bilgeliklerini sağaltır: Sanat, hafif bir hastalık hali yaşatarak insanın bağışıklık kazanmasını sağlayan aşı gibi, insanın sağlığını korur. Tragedyanın nahoş hakikati açığa çıkarma ve bir şekilde seyirciyi sağlam, sağlıklı bir hale getirme gücünden bahsederken büyük bir coşku sergileyen Nietzsche, tragedyanın güzelliği veya trajik drama yaratısından alınan hazlar hakkında pek az şey söyler. Sanatçının varoluşa yepyeni bir şeyler katma yeteneğinden daha çok, sanatın temel hakikati açığa vurma ve onu gizleme yetisiyle ilgilenir.

Sanatın şeylerin gerçek doğasını açığa vurma yeteneğine odaklanan Nietzsche, trajik koroda başrol oynayan ikili bir doğaya sahip satirin, insan doğasının kirlenmemiş, kültür veya uygarlıkla yozlaşmamış bir imgesi, "doğanın tam kalbinden seslenerek hakikati dile getiren" bir varlık işlevi gördüğünün altını çizer (TD 8). Bununla birlikte satir bilge bir insandan ziyade, bilgeliğin sözcüsüdür. Yunan tragedyasının ve düşünür Nietzsche'nin aksine, satir kendinde vücut bulan bilgelikten bihaberdir. Ancak, satirin vücuda getirdiği bilgelik, bilgelik arayışındaki insan için elzemdir, çünkü satirler korosu

> varoluşu, kendini genelde yegane gerçeklik olarak gören kültürlü insanın temsil ettiğinden daha doğrucu, daha gerçek bir şekilde, tam anlamıyla temsil eder. Şiir dünyası, şairin zihninin yarattığı fantastik bir imkânsızlık olarak, bu dünyanın dışına uzanmaz; şiir bunun tam zıddını, yani hakikatin tüm süslerden uzak ifadesi olmayı arzular, bu sebepten dolayı şiir, kültürlü insanın sözümona onaylanmış gerçekliğinin göz boyayan şatafatını ortadan kaldırmalıdır. (TD 8)

Sanat, asıl, değişmez, korku verici gerçekliğin anlaşılabilir şeklini açığa çıkartır. Tragedya seyircisi, tam da, önünde dünyanın, korkunç sırlarını açığa vurduğu kişidir.

Nietzsche doğa ve gelenek, kendinde-şey ve görünüş, ölümsüz olan ve fani olan arasındaki bildik ayrımları trajik sanatın önemini açıklamak için kullanarak, sanatın bilgeliğini daha da vurgular:

> Doğanın gerçek hakikati ile kendine yegane gerçeklik görüntüsü veren kültürün yalanı arasındaki zıtlık, şeylerin ebedi özü olan kendinde-şey ve tüm görünüşler dünyası arasındaki zıtlığa benzer; tragedya sağladığı metafizik teselliyle, görünüşlerin mütemadiyen yok oluşu sırasında değişmeden kalan varoluşun özünün ebedi yaşamını işaret eder ve tıpkı onun gibi, satirler korosunun sembolizmi de, kendinde-şey ve görünüş arasındaki ezeli ilişkiyi açığa vurur. Modern insanın pastoral çobanı, güya adına doğa denilen kültürel yanılsamaların toplamının bir taklididir; Dionysoscu Yunanlılar hakikat ve doğayı en güçlü haliyle isterler ve kendilerini, sanki büyü yapılmış gibi, bir satire dönüşmüş olarak görürler (TD 8).

Nietzsche'nin sanat görüşüyle, Platon'un ve Aristoteles'in teorik yaşam kavrayışı arasındaki temeldeki oydaşmaya dikkat edin: Hepsi, dünya hakkında bir görüşe sahip olmaktan bilgi sahibi olmaya yükselmenin insanın en değerli faaliyetinin amacı olduğu konusunda görüş birliği içindeler.

Aslında Nietzsche'ye göre, Yunan tragedyasının büyük kahramanları özünde, çektikleri ıstırapların kökenini sahip oldukları üstün bilgiye dayandırılabilen filozoflardır. Nietzsche Sophokles'nin Oedipus'unu, Dionysos'un taktığı bir maske olarak ve Oedipus'un kara talihini, doğa düzeni hakkında bilginin hem cazip, hem de ölümcül olduğunun yeni bir kanıtı olarak yorumlar (TD 9). Bilgelik, insanın en samimi toplum ve aile bağlarına bile ölümcül bir acı çekerek yabancılaşmasına neden olur: "Doğanın (iki türden Sfenksin) bilmecesini cevaplayabilen kişi, aynı zamanda babasını öldürerek ve annesiyle evlenerek doğa düzeninin en kutsal kurallarına karşı gelmelidir" (TD 9). Doğa hakkında bilgi veya bilgelik, mutluluğu yok eder ve bileni yaralı ve zavallı bir canavara çevirir:

> Aslında, efsane bize bilgeliğin ve özellikle Dionysosca bilgeliğin doğal olmayan bir nefret ve tiksinme olduğunu fısıldayacak gibidir; bilgisiyle doğayı derin bir yıkıma uğratan kişi, doğanın kendi kişiliğinde çökmesine de katlanmak zorundadır. "Bilgeliğin sınırı, bilge olanın aleyhine döner: Bilgelik doğaya karşı işlenmiş bir suçtur": Bu korkunç cümleleri bize efsane söylüyor... (TD 9)

Benzer bir şekilde, Nietzsche'nin Prometheus'u, sahip olduğu üstün bilgeliği temel alarak ve insanoğlunun kaderinin sorumluluğunu sırtlama konusunda muazzam bir arzu duyarak tanrılara baş kaldırır, insanoğluna ateşi getirir ve bu başkaldırısı yüzünden sonsuza dek acı çekmeye mahkûm edilir (TD 9).[14]

Nietzsche'nin yeniden hikâye ettiği şekilde, Oedipus ve Prometheus'un öyküleri bilgeliğin insan mükemmeliyetinin işareti olduğunu ve bu mükemmeliyetin bedelinin yerden yere vurulmak ve ebedi acı olduğunu öğretir. Bilgeliğin doğurdukları hakkındaki bu kasvetli tabloya rağmen, Nietzsche insan mükemmeliyetini temel insanlık durumunu kavramakla özdeşleştirmekten geri adım atmak istediğini sezdirecek bir ipucu vermez. Acı, içgörünün ölçütü olduğunda, bilgeliğin zorunlu olarak deliliğin gölgesine girip girmediğini merak eder insan, çünkü kusursuz bilgi o noktadan sonra mutlak eziyette doruk noktasına ulaşırmış ve en üstün asalet, en uç yozlaşma olarak tezahür edermiş gibi durur.

E. SOKRATES'İN SUÇU

Nietzsche'yi bilge insanın bilgeliğinden dolayı acı çekmesinden çok daha kederlendiren, cehaletin bilgelik karşısındaki zaferidir. Buna uygun olarak, antik Yunan'da tragedyanın ölümü, trajik bilgeliğin ortadan kalkması ve müteakiben, yas tutan Nietzsche'nin ağıtında açıkça görülen "yoğun, hudutsuz bir anlamsızlık hissi", onun delisinin tanrının ölümünü ilan edeceğini önceden bir tokat gibi yüzümüze çarpar (TD 11; ŞB 125). Nietzsche, Euripidesci dramayı ve Sokratik diyalektiği tragedyanın mezarını kazmakla suçlar. İlki tragedyanın ana konusunu kahramanlıklardan, yaşam hakkındaki bilgeliğin sonuçlarının ele alındığı ulvi temalardan sıradan yurttaşların gündelik kişisel ilişkilerine, yaşadığı aksiliklere ve komik olaylara kaydırır; diğeri tragedyayı aklın parmaklıklarının ardına hapseder ve insan yaşamı tanımını, rasyonel bir anlatıma ayak

14. *Doğuş*'u yazdığı döneme ait notlarda Nietzsche, filozofu, en sonunda "*en yüce trajik sanatla barışılarak*" acılarından kurtarılan ve Prometheus'u anımsatan bir kahraman olarak tanımlar (F 85).

diredigi gerekçesiyle inandırıcı bulmaz.

Euripidesci drama dünyasında, "sıradan insan" trajik dramanın kahramanlarının önüne geçer. Trajik kahramanların "büyük ve cesur özellikleri"nin portresini çizmek yerine, Euripides'in oyunları sıradan insanoğlunu "doğanın beceriksizce yamanmış siluetini bile büyük bir özenle tekrar yamayan o acınası sadakati"yle resmeder (TD 11). Ender rastlananlardan alınan haz, sıradanlıklardan alınan haza yenik düşer; insan doğasının yozluğunun sınırsız seçenekleriyle ilgilenmek, insan doğasının mükemmelliğinden büyülenmenin yerini alır. Nietzsche'nin yorumuna göre, Euripidesci dramalar sıradan vatandaşın günlük uğraşlarını konu alır ve onun işlerinin, toplumsal ilişkilerinin ve acizane kibarlık iddialarının değerini onaylar. Euripidesci tragedyanın çocuğu olan Yeni Komedya, "sorumluluk alması gerekecek kadar önemli, çabalamasını gerektirecek kadar büyük hiçbir şeyi olmayan ve geçmiş veya gelecekteki hiçbir şeye bugünden daha fazla değer vermeyen kölenin neşe dolu hali"ni (TD 11)[15] göklere çıkartır. Euripidesci tragedyanın doğmasına yardım ettiği genişletilmiş ufuklar, insan asaleti hakkındaki farkındalığın büyük ölçüde daralmasına neden olur.

Nietzsche Euripides'in kitlesel duygu ve normlar da dahil olmak üzere "kitleleri sahneye" taşımasını, bu tiyatro yazarının "kavrayışın...tüm eğlencenin ve yaratıcılığın gerçek kökeni olduğu"na inanmaya iten yanıltıcı eğilimine bağlar (TD 11). Euripides'in sanatının dezavantajlarının kökleri yazarın savunduğu yeni bir kavrayış biçimine dayanır. Ancak, trajik bilgelik ve Euripidesci drama arasındaki savaş, bilgeliğin önceliğini değil, içeriğini ve ona ulaşma yolunu tartışmaya açar, çünkü Euripidesci drama rakip bir tür

15. Her ne kadar Nietzsche burada köleyi, aptalca eğlencelerine gömülmüş ve asil olandan bihaber sıradan insanla özdeşleştirse de, daha sonraki yazılarında köle insanları incelikle aşkın kutsal bir dünya yaratmak üzere harekete geçiren tutkulu intikam arzusu (AS I, 8-17) ile, zorlu görevleri üstlenmekten aciz ve bu konuda isteksiz son insanın donuk, solgun tini arasında bir ayrım belirler (Z Giriş 5). *Doğuş*'ta asillerin çeşitli tiplerdeki düşmanlarını sonraki eserlerinde olduğundan daha belirsiz bir şekilde tarif etse de, yine de sanatın sadece yaşam şekillerini taklit etme ve temsil etme kapasitesine veya kışkırtma ve ilham verme gücüne göre değil, öncelikle kozmosun ve insanoğlunun gerçek ihtiyaçlarının metafizik özelliğine ayna tutma yetisine göre yargılanması gerektiği şeklindeki katı ahlâkçı görüşünün üzerinde özellikle durur.

bilgelik iddiasını cisimleştirir. *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki trajik bilgeliğin en saf antitezi olan şeytan veya Euripides'in ağzından konuşan tanrı, bir "Sokratik eğilim", tragedya "ile savaşan ve onu yenen" sahte bir bilgeliktir (TD 12).

Nietzsche'nin geleneksel olmayan bilgelik görüşü, yani Silenuscu bilgelik veya kaos bilgisi, onun bilgeliğin insan mükemmeliyetinin temeli olduğu şeklindeki geleneksel düşüncesiyle birleşerek, Nietzsche'yi Sokrates'in geleneksel itibarını yeniden değerlendirmeye zorlar. Sokratik tini, görüngüleri özenli bir analitik araştırmaya tabi tutma ve konuşmalara, edimlere, yaratılara ve doğaya, sadece onların iç tutarlılıklarına ve kesin bir şekilde belirlenmiş rasyonel kriterlere uygunluklarına bakarak saygı gösterme itkisi olarak tanımlar. Nietzsche Sokratik tini lanetler, çünkü sözümona bu tin dünyayı gerçekte olduğu gibi görme ve trajik bilgeliğin görünür kıldıklarını kavrama konusunda devasa bir yetersizliği ifade etmektedir. Bu yüzden çelişkili bir şekilde, "*estetik Sokratizm*"i ve onun yüce kriterini ("Bir şeyin güzel olması için anlaşılabilir olması gerekir") böyle bir genel bakış açısının cehaletten kaynaklandığı ve varoluşun gerçek mahiyetini gizlediği gerekçesiyle kınar (TD 12).

Nietzsche'nin, Sokrates'i şiire ihanet eden bir tür şair olarak tasvir etmesi, Dionysosca tragedyayı felsefenin üstün bir şekli olarak ele almasıyla bağdaşır. Felsefe ve şiir arasındaki çekişmeyi, insan bilgeliğinin anlamının birbiriyle yarış içindeki iki yorumu arasındaki vahim savaş olarak tasvir ederken, bilgeliğin davranışları belirlemesi veya insanoğlunun özlemlerinin nesnesi olması gerektiğini hiçbir zaman sorgulamaz. Nietzsche'nin kuram insanına yöneltiği en büyük eleştiri onun sahte bir bilgelik peşinden koştuğu ve insanlık durumu hakkındaki hakikati gizlediğidir.

Sokrates'in, dünyanın insan zihnince tam anlamıyla kavranılabilecek bir kâinat düzenine (*logos*) veya rasyonel bir yapıya sahip olduğuna duyduğu sözde inancını incelemek ve eleştirmek için Nietzsche, Yunan tragedyasının doğuşunu incelerken uyguladığı ve daha sonra *Soykütük*'te ahlâkı ve *Deccal*'de dini değerlendirirken izlediği aşamaların aynısını takip eder. Nietzsche bu kitapların her

birinde, güya yaşam üzerine kapsamlı bir genel bakışın yaratılmasını teşvik eden insani ihtiyacı araştırır. Bununla birlikte, Nietzsche tüm kapsamlı genel bakışlara aynı şekilde yaklaşmaz; onların psikolojik ve fiziki kökenlerini belirleyerek, ipliğini pazara çıkarır. Özellikle, kendi iddiasına göre, Sokrates'in rasyonel düzenin varlığına duyduğu inancın metafizik bir yanılsama olduğunu keşfetmiştir ve bu yanılsama doğal olmayan güçlü bir anlama arzusundan kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte trajik içgörü insanlık durumu hakkında görünüşte karşı çıkılması imkânsız bir anlayıştan doğar veya en azından Nietzsche'nin karşı çıkmaktan kaçındığı bir anlayıştan.

Sokrates'in rasyonel bir düzenin varlığına duyduğu inancın zararlı etkileri, Nietzsche'ye göre onun tipik faaliyetinde görülebilir. Genç hayranlarının takip ettiği Sokrates, devlet adamlarını, şairleri ve zanaatkârları, özel becerilerini inceleyerek pazaryerinde sınar. Mütemadiyen genç arkadaşlarının zevki için, karşısındaki saygıdeğer kişilerin ün yapmış mükemmelliklerini izah edemediklerini ya da kuramsal açıdan açıklayamadıklarını ortaya çıkararak, onları aşağılar. Nietzsche'ye göre Sokrates dürüst ve saygıdeğer Atinalılar'ın "sadece içgüdüleriyle" bildikleri gerçeğini keşfeder ve aşağılar. Nietzsche'nin keşfedip, aşağıladığı ise, "Sokratik eğilimin kalbi ve özü" (TD 13) olan gidimli aklın içgüdüsel eylemlerden üstte tutulmasıdır. Nietzsche'ye göre, tipik faaliyetine bakılırsa, Sokrates içgüdüleri hor görür ve onların insan hareketlerini yönlendirmedeki meşru otoritelerini yıkar.

Yine de Nietzsche hayranlıkla Sokrates'in negatif bir içgüdüsel bilgelik taşıdığını belirtir. Sokrates'in içindeki şeytan (kendini kutsal bir sesin ardına gizleyen içgüdüleri) sadece onu tehlikeli bir seyir alan bir eyleme devam etmekten vazgeçirmek için konuşur. Sokrates "kelimenin tam anlamıyla *per defectum** bir canavardır", çünkü onun muazzam içgüdüsel güçleri yanlış yönlendirilmiştir (TD 13). Bu yüzden Sokrates'in acı çekmesinin nedeni, tininin doğal, sağlıklı işleyişini yerine getirememesidir: Bu durum sakatlayıcı (ve etrafına zehir saçacak kadar bulaşıcı) bir hale ulaşmıştır. Ni-

* per defectum: Kendi içinde yıkıcı.

etzsche, Sokrates davasının "açılmış ve kapanmış" bir dava değil, "devasa boyutlarda sorunlu" bir dava olduğu açıklamasıyla tutarlı olarak, Sokrates'in kuramsal güdülerinde, sadece "çok büyük içgüdüsel güçler"de bulunan, hayranlık verici bir "doğal kudret" gözlemler. Sokrates'in mantıksal içgüdüsü, her ne kadar "içgüdüleri yıkan bir etki" yaratsa da, mucizevi boyutlarda bir hâkim güdüdür.

Sokrates'in uğradığı bozulma sonucu "Dionysosca dipsiz çukurların derinliklerine göz atma zevki"nden (TD 14) mahrum bırakıldığını gözlemleyen Nietzsche bir parça şefkat duyarak, Sokrates'in hatalı bir şekilde gidimli aklın bilgeliğe giden yol olduğuna inandığını belirtir. "Belki de", diye Nietzsche düşünmeye devam eder, "mantıkçının sürgün edildiği bir bilgelik diyarı var? Belki de sanat da bilimin vazgeçilmez bir ortağı ve destekçisi?" (TD 14). O zaman bilgelik, bilimin ve sanatın kendine özgü ayrıcalıklara sahip olduğu geniş alanı görünür kılarak, ikisi arasında doğru ilişkilerin ve işbölümünün kurulmasını sağlar.

Fakat, kendine düşen etki alanından hoşnutsuz ve kendi sınırları hakkında gözleri kör olan bilim, kendini bu tür bir bilgelik olarak kabul ettirmenin yollarını arar.[16] Tragedyanın, doğru hareketle akılcı idrak arasında görünür bir bağlantı talep etmiş olan iyimser akılcılığın ellerinde ölümü hakkında Nietzsche'nin yaptığı açıklama, ihtilafa düşen iki farklı bilgelik görüşü arasındaki zıtlığı gizler: Trajik bilgelik ve bilimsel veya kuramsal bilgelik. Belirleyici fark birbirinden farklı metafizik önvarsayımlarından kaynaklanır. Bilim "düşüncenin, nedensellik kanununu kullanarak varlığın en dipsiz çukurlarının derinlerine nüfuz edebileceğine ve düşüncenin varlığı yalnızca öğrenmeye değil, onu *düzeltmeye* de muktedir" olduğuna duyulan sarsılmaz inanca yaslanır (TD 15). Nietzsche koşutluğu açıkça ortaya koymaktan kaçınsa da, trajik perspektif de eşit derecede sarsılmaz bir inanç veya bilgi iddiasına dayanır; müzik ve

16. İlginç bir şekilde bu tür bir bilgelik için tek bir alanda uzmanlaşmayı abartma veya yanlış anlama eğilimi tam da Platon'un Sokrates'inin siyasetçilerin, şairlerin ve zanaatkârların arasında rastladığını iddia ettiği bir hatadır: Bu hatanın fark edilmesi Sokrates'e göre "insan bilgeliği"nin temelidir. Bkz. *Sokrates'in Savunması* 20d-22d.

özellikle trajik sanat, konuşma ve gidimli aklın tersine ebedi varlığı simgelemeye ve ona ayna tutmaya muktedirdir.

Trajik bilgeliğin ardında yatan inanç, diğer şeylerin yanı sıra konuşma yetisi ve varlık arasında temel bir uyumsuzluk olduğunu önvarsayar. Aslında, Nietzsche Sokrates tarafından başlatılan akılcı düzen arayışının son derece akıldışı olduğunu fark etmek için bir Sokrates'e ve bu "trajik anlayış"ı değişmez bir biçimde iletebilmek için, "müzik yapan bir Sokrates"e (TD 15) ihtiyaç duyulduğunu ima eder. Bu yüzden *Doğuş* bilgeliğin eski şeklinin yeniden doğuşunun, sanatın insanlık durumunu açığa çıkardığı ve doğru edimin doğru bilmeye dayandığı bir yeniden doğuşun müjdeleyicisidir.

Tragedyanın Doğuşu bir on bölüm boyunca daha devam etse de, Nietzsche'nin dil ve müzik, kuramsal akıl ve sanat arasındaki çekişme üzerine yaptığı çözümleme, 15. Bölüm bittiğinde sonuca ulaşır. Herkesin bildiği gibi, Nietzsche 16.-25. Bölümleri yazdığına pişman olmaya başlamıştı. Geçmişten geleceğe dönerek, tragedyanın yeniden doğacağını ve Alman kültürünün Richard Wagner'in müziğinde yeniden canlanacağını tahmin etti. Tüm pişmanlığı, özellikle görünüşe göre tüm umudunu aptal gibi kısa bir süre içinde "müzik yapan bir Sokrates" olarak gördüğü Wagner'a bağlamış olmasından kaynaklanıyordu. Hatta, Nietzsche'nin daha sonraki yazılarında tüm toplumun dönüşüm geçirmesinin mümkün veya cazip olduğu fikri tamamen terk edilir. Bununla birlikte pişmanlıklar ve düşüncelerin tekrar gözden geçirilmesi bir kenara bırakılırsa, *Doğuş* tamamen bütünlüklü bir yapıttır; Nietzsche'nin Almanya'nın geleceğine ilişkin umutları, Yunanlılar'ın geçmişini göklere çıkartırken olduğu gibi, müzik, sanat, kuramsal akıl ve bilgelik üzerine yaptığı değerlendirmelerin aynısına dayanıyordu.

Buna uygun olarak Nietzsche Almanya'nın, bilim aracılığıyla "evrenin tüm muammalarının çözülebileceği ve derinlemesine anlaşılabileceği"ne duyulan inancın büyüsü altında "kuramsal bir kültür"e dönüştüğünü kederle anlatır (TD 18). "Şeylerin en derindeki, gerçek özü"nü (TD 18) gizleyen, tam da bu iyimser yanılgıdır. Bu iyimser yanılgının bir yanılgı olduğunu fark etmek pratikteki bir zorunluluktur. Çünkü kültür reformuna bilimin, şeylerin en derinin-

deki, gerçek özünü gizlediğini anlatan içgörüyü kavrayarak başlamak gerekir. Trajik içgörü aracılığıyla Nietzsche açıklar:

> Trajik bir kültür diye adlandırmaya cüret edeceğim bir kültür doğuyor. En önemli özelliği, bilimin yerini en yüce erek olarak bilgeliğin alması: Bilim dallarının ayartıcı kışkırtmalarından etkilenmeyen, gözünü bile kırpmadan dünyanın engin bir manzarasına bakan ve karşılıklı sevgi beslediği ebedi acıyı (*das ewige Leiden*) anlamanın yollarını arayan bilgelik. (TD 18)

Diğer bir deyişle kültürün görevi bireyleri birer Oeidipus veya Prometheus olarak şekillendirmektir. Bilgeliğin ve gücün peşine düşen bu tür trajik arayış yolculanından oluşan bir toplumun neye benzeyeceği ve bu toplumun üyelerinin kendi kendilerini nasıl yöneteceği hakkında Nietzsche tek bir kelime bile etmez.

Doğuş'ta Nietzsche Wagner'in, sanatın bilgeliğe hizmet ettiği bir trajik kültür Almanya'sının yaratılmasına öncülük edeceği umuduyla avunurken, üstün insan tipinin karakterini büyük ölçüde geliştirdiği ilerideki eserlerinde, bilim veya felsefe ile sanatı birleştirmenin kültürün görevi olduğu fikrini reddeder. Böyle bir birleşmenin gerçekleşmesi, daha ziyade ender rastlanan bireylerin, felsefe ve sanatı kendilerinde birleştirmenin yollarını arayan üstinsanın veya geleceğin filozofunun görevi olur. Nietzsche, bu ender rastlanan bireyin, yani "müzik yapan bir Sokrates"in (TD 15), yani doğru bilmeye dayanıp doğru yaparak, en yüksek düzeyde sanat ve felsefeyi bir araya getiren kişinin karakteri hakkındaki kavrayışını ileride geliştirir. İnsanın bilge olabilmesi için trajediye ihtiyaç duyduğu bir dünyada felsefe ve sanat arasındaki bir barışın anlamı üzerine daha dikkatli düşünür. Çünkü varoluşun temel mahiyeti hakkındaki bilgi hem cazip hem de ölümcül bir bilgidir. *Zerdüşt* ve *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de en yüce insan tipi için "şeylerin ebedi doğası"nı kavramak yeterli değildir, aynı zamanda onu yaratabilmeli ve ona hükmedebilmelidir de.

Nietzsche *Doğuş*'ta geliştirdiği fikirlerin arkasında ne ölçüde durmuştur? Bu bölümün başında belirttiğim gibi, 1886'da *Zerdüşt*'ten sonra ve *İyinin ve Kötünün Ötesinde* ve *Soykütük*'ü yazdığı dönem boyunca Nietzsche *Bir Özeleştiri Denemesi*'nde *Doğuş*'taki fikirlerinin sunum tarzını açıkça eleştirse de, bir yandan da bu fikirlerin değerini ve köklerinin dayandığı soruların önemini teyit eder. On dört yılın ardından Nietzsche *Doğuş*'un biçemini reddeder, ama içeriğinin arkasında durur. Aslında, büyük ölçüde *Tragedyanın Doğuşu* ilerideki düşüncesinin temel öğretilerini önceden haber verir veya vücuda getirir; Nietzsche tarihi, *Yararlar ve Zararlar*'da yazdığı reçeteyle ve daha sonraki tarihlerindeki pratiğiyle tutarlı bir tarzda kullanır.[17]

Güç istencinin, tanrının ölümünün, nihilizmin ve ebedi dönüşün tohumları *Doğuş*'ta bulunabilir. Nietzsche'nin Apollon ve Dionysos'a yüklediği işlevler, güç istenci öğretisini önceden haber verir, çünkü benliği veya tini oluşturan bu güdüler de, ahlâk kuralları olarak bilinen koruyucu efsaneler yaratır ve kültürün gerçek kökenini gözler önüne sererek, geleneğin kurulu mahiyetini açığa çıkaran enerjileri serbest bırakır. Silenuscu bilgelik ve trajik içgörü Nietzsche'nin delisinin ve *Zerdüşt*'ünün tanrının öldüğünü keşfettiğini söylemenin bir başka ifadesidir. Kozmosun insan mutluluğuna karşı ilgisizliğini veya düşmanlığını bilmenin yol açtığı mide bulantısı en yüce değerlerin kendi kendilerini değersizleştireceğini öngören nihilizm öğretisini haber verir. Halbuki, Silenus'un ifşaatını anlayan ve tragedya aracılıyla "korkunç gerçek"le yüzleşen o gıpta edilen Yunanlılar, buna rağmen sanatın dönüştürücü güçleri sayesinde neşelerini ve varoluş sevgilerini korurlar, üstinsan ve geleceğin filozofunu önceden temsil ederler. Trajik bilgeliğin varolu-

17. Nietzsche'nin düşüncelerine damgasını vuran bütünlük üzerine bu ifade, ona sade bir övgü düzen Thomas Mann'ın sözleriyle uyuşur: "Nietzsche'nin hayatı boyunca verdiği eserlerin tamamen bütünlüklü ve yoğun olduğu asla tam anlamıyla vurgulanamaz." Bkz. *Nietzsche: A Collection of Critical Essays*'in içindeki "Nietzsche's Philosophy in the Light of Contemporary Events, ed. Robert Solomon (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1973), s. 355.

şun en derin katmanlarına ulaşıp, onları dönüştürerek metafizik teselli sağladığı inancı, ebedi dönüş öğretisinin kalbini oluşturan dönüşüm deneyimini önceden haber verir.[18]

Buna ek olarak, yöntem ve amaç bütünlüğü *Doğuş*'u *Soykütük*'e ve *Deccal*'e ve bu üçünü de *Yararlar ve Zararlar*'da öne sürülen ve tarihin nasıl doğru bir biçimde kullanılacağını belirleyen reçeteye bağlar. Her üç kitap da, arzuların, insan tiplerinin ve yaşam şekillerinin sıradüzenini açıklamak için antik tarihi bir araç olarak kullanır; her üçü de birincil önemi, varoluşun temel mahiyeti hakkındaki bilgiye veren bir insan mükemmeliyeti görüşüne işaret eder; her üçü de insanoğlunun yaratıcı faaliyetini önceliyormuş ve onu yargılama hakkına sahipmiş izlenimi veren sıradüzeni ve etik görüşü temel alarak, hâkim ahlâk biçimlerini aldatıcı ve baskıcı insan yaratıları olarak eleştirir.

Nietzsche'nin tragedyanın kökenleri, mükemmelliği ve çöküşü üzerine belirttiği görüşlerin tarihsel nesnellik kriterlerine uygun olup olmadığı, benim şu ana dek tartışmadığım önemli bir soru. Şu ana kadar açıkça belli olan ise, tragedyanın antik Yunan'da onun tarif ettiği şekilde varolup varolmadığının ve yok olup olmadığının ikincil bir önem taşıdığıdır. Çünkü Nietzsche'nin öğretmek istediği hakikat, sanat, kuramsal akıl (veya bilim) ve bilgelik arasındaki temel ilişkiyle ilgilidir.

Her ne kadar Sokrates'e atfettiği kuramsal akla adanmışlığı, insanı sahip olduğu gerçek iyiden uzaklaştıran zararlı bir batıl inancı temel aldığı gerekçesiyle lanetlese de, Nietzsche'nin çelişkiye dü-

18. Nietzsche *Doğuş*'u "benim değerleri ilk yeniden değerlendirişim" olarak adlandırır ve "trajik duyguyu" açıkça "varlığın verdiği ebedi mutluluk"un onaylanması olarak tanımlar. "Ebedi tekerrür öğreticisi" olarak "filozof Dionysos'un son havarisi" olduğunu vurgular (PA "Antik İnsanlara Ne Borçluyum?" 5). Hatta, *Ecce Homo*'da düşünce hayatını tekrar gözden geçirirken, *Doğuş*'un "...hatta acılara, suçluluğa, varoluşta şüpheli, tuhaf ne varsa hepsine Evet diyebilmek... en yüce onayı verebilmek için bulunan bir çözüm"ü gün ışığına çıkardığını ilan eder (EH III, TD üzerine, 2). Bu çözüm "'ebedi tekerrür', yani tüm şeylerin koşulsuz ve sonsuza dek tekerrür eden döngüsel hareketi"dir (EH III, TD üzerine, 3). Nietzsche ebedi dönüşün *Zerdüşt'ün* "temel kavramı" olduğunu ilan eder (EH III, Z üzerine,1). Zerdüşt'ün elinde ebedi dönüş, "ezeli bütünlüğün kalbindeki ezeli çatışmayı ve acıyı" anlamanın insanı kefarete ulaştırdığı görüşünün (ne zorunlu ne de keyfi) kendine özgü bir yorumuna dönüşür (TD 6).

şerek, insanı bilgeleştirdiği için tragedyayı en yüce sanat biçimi olarak göklere çıkarttığının altını çizdim. Nietzsche'nin sanat etiği üzerine görüşlerinin tamamlanmamış ve sorgulamaya açık olduğunu, çünkü onun kaos bilgisinin elde edilmesi mümkün ve cazip olduğunu onayladığını, ama bunu izah etmediğini; tragedyanın hakikati kavrayarak ve onu dönüştürerek metafizik teselli sağladığını göstermekten ziyade sadece iddia ettiğini; Sokrates'e atfettiği akıl ve dünya görüşünün yanlış olduğunu iddia ettiğini, ama bunu kanıtlamak için pek az şey yaptığını veya bu konuyu tarihteki Sokrates veya Platoncu Sokrates ele aldığı için böyle davrandığını da dile getirdim. Özetle, Nietzsche'nin tragedyanın doğuşu ve ölümü üzerine yaptığı açıklama, tragedyanın bilgeliğine dayanan bir insan mükemmeliyeti görüşünü işaret eder, ama bu mükemmeliyeti tam anlamıyla dile getirmez veya ikna edici bir şekilde savunmaz.

Gene de, *Doğuş*'taki argümanının yapısı oldukça açıktır. Nietzsche Platon'un *Devlet*'indeki *Sokrates*'ten aşağı kalmayacak şekilde ve takiben *Yararlar ve Zararlar*'da temel hatlarıyla belirlediği yöntemsel eleştiriler ve tözsel hedeflerle tamamen tutarlı olarak; ahlâki, siyasi ve felsefi kaygıları ve hepsinden önemlisi, buna uygun olanların bilgeliğe erişmesine ve ona katlanmasına izin veren koşulları, sanattan üstte tutar.

III

Ahlâk etiği:
Ahlâkın Soykütüğü Üstüne

Ahlâki önyargılarımızın kökenleri hakkında "*Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*"de yaptığı açıklamanın tarihsel nesnellik kriterlerine uygun olup olmadığı sorumluluk açısından kaçınılmaz bir soru olduğu için, Nietzsche konuyu ivedilikle tartışmanın merkezine çeker. Bir yandan "*Ahlâkın Soykütüğü*"nün önsözünde kendi soykütüğünün ilmi mahiyetini vurgulamaya ve ahlâkın kökeni ve değeri hakkında bulgularının, onları gün ışığına çıkartan yeni ve daha üstün bir yöntem tarafından kanıtlandığında ısrar etmeye özel bir özen gösterir. Öte yandan metinde, kendi *Soykütüğü*'nün "bir polemik" olduğunu ilan etmekle kalmaz (AS Önsöz 2), aynı zamanda kitabında "Bir Polemik" alt başlığını kullanır.[1] Bu yüzden başlangıçta okur, Ni-

1. Altbaşlık orijinal başlığın olduğu sayfanın arkasındadır. Bkz. açıklayıcı not TE

etzsche'nin soykütüğünün polemikçi yapısını ve polemiğini bilimin ve ilmin otoritesi ardına gizlemeye iten retorik amaçları merak etmeye zorlanır.

Önsözde "biz bilenler" ve "biz felsefeciler"den bahseden Nietzsche, görünürde tipik bir hal almış bir bilgisizliği, yani kendisinin ve arkadaşlarının kendi kendileri hakkındaki bilgisizliğini "ahlâki önyargılarımızın *kökeni*"ne ışık tutarak düzeltmeyi amaçlamaktadır (AS Önsöz 1, 2). Ama, önyargıların kökeni üzerine yaptığı incelemenin, asıl amacına ulaşmak için bir araç olduğunu vakit kaybetmeden itiraf eder: "Asıl mesele, ahlâkın *değeridir*" (AS Önsöz 5). Ahlâkın değerini belirleyebilmek için, insanların ahlâk değerlerini icat ederken içinde bulundukları, psikolojik olduğu kadar siyasi koşulların da kökenini bilmek gerekir. Bu yüzden Nietzsche'nin amacı, "ahlâkın gerçek tarihi"ni yazmak, "yani belgeleneni, doğrulanabileni ve gerçekten olmuş olanı, kısaca insanoğlunun ahlâki geçmişinin, o çözülmesi çok zor olan tüm hiyeroglif kaydı"nı (AS Önsöz 7) keşfetmektir.

En azından önsözünde tanıttığı kadarıyla soykütüğün, onu temel kavramsal yenilikleri cisimlendiren yeni bir sosyal araştırma metodu olarak tarif eden, yakın tarihin ölçüsüz açıklamalarıyla pek az ortak noktası varmış gibi durmaktadır. Nietzsche'nin tanıttığı şekilde soykütük, geleneksel tarihçinin resmi amaçlarıyla (belli inanışların ve uygulamaların köken ve nedeninin yöntemli bir şekilde araştırılarak keşfedilmesiyle) örtüşür. Nietzsche soykütüğünü geleneksel felsefeyle uyumlu bir amacın hizmetine sunmuştur: Rekabet içindeki yaşam tarzlarının değerlendirilmesi.

Soykütüğün hem tarih araştırmaları için yeni bir yöntem, hem de ahlâkın yeni ve bağımsız bir yorumunu sunduğu şeklindeki yaygın görüşün en etkili sözcüsü Michel Foucault'dur. Her ne kadar Nietzsche'nin retorik yardımları, soykütüğün tarihin o ana değin ulaşılamamış derinliklerine nüfuz ettiği ve ışık tuttuğu görüşünü desteklese de, Foucault soykütüğün bilimsel ve ilmi mahiyetini ef-

14, s. 337. Nietzsche aynı zamanda *Ecce Homo'da* ve Peter Gast'a yazdığı 18 Haziran 1887 tarihli mektupta *Soykütük*'ten bir polemik olarak bahseder (EH III, AS üzerine; M).

saneleştirir ve bırakın Nietzsche'nin soykütük açıklamasıyla uygulamasını ayıran dev uçurumu açıklamayı, böyle bir uçurumu fark etmeyi bile başaramaz. Üstelik Foucault'nun soykütük görüşündeki kasvetli ciddiyet, *Soykütüğü*'nün üç makalesinin Nietzsche'nin özellikle vurguladığı hayati bir retorik özelliğini gizler: "Her zaman yanılgı payı *hesaba katılarak* yapılmış bir başlangıç: Umursamazca bilimsel, hatta alaycı, kasıtlı olarak önplancı, kasıtlı olarak mesafeli" (EH III, AS üstüne).

"Nietzsche, Soykütük, Tarih" adlı kitabında soykütüğü tartışmaya başlarken Foucault "Soykütük, gri, titiz ve sabırla oluşturulmuş bir belgeseldir"[2] diye belirtir. Ne var ki, örnek bir âlim olarak çizdiği soykütükçü portresi anlamsızdır; eğer soykütük Foucault'nun dediği gibi geniş kaynaklardan dikkatle malzeme toplanması ve tüm ayrıntılara sabırla özen gösterilmesi demekse, o zaman Nietzsche bir soykütükçü değildir. Zira Nietzsche'nin soykütüğü gri değildir. Nietzsche insanoğlunun girift ve çok çeşitli ahlâki geçmişini rakip iki ahlâk türüne indirgediği için, pratikte onun soykütüğünün sadece ak ve karadan oluştuğunu söylemek gerçeğe daha yakın olur. Nietzsche'nin soykütüğü titiz bir çalışma da değildir. İsimleri vermediği, vakaların tarihlerini belirtmediği ve ayrıntılara, çeşitlemelere ve anomalilere yeterli özen göstermediği için, Nietzsche'nin soykütüğünü esinlenilmiş bir tahmin yürütme, fikir verici bir spekülasyon olarak adlandırmak veya bir masala benzetmek daha doğru olur. Nietzsche'nin ampirik kanıtlardan ve araçlardan çarpıcı bir biçimde yoksun olan soykütüğü, sabırla oluşturulmuş bir belgeselden başka her şeydir.[3] Nietzsche'nin soykütüğü hakkında

2. Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", "*Foucault Reader*'ın içinde, ed. Paul Rabinow (New York: Pantheon, 1984), s. 76.

3. Foucault bazen metne çok sadık kalmadığını itiraf eder elbet: "Nietzsche'ninki gibi bir düşünceye yapılacak tek yerinde övgü kesinlikle onu kullanmak, onun biçimini bozmak, acıyla inlemesini, yakınmasını sağlamaktır. Eğer yorumcular o zaman Nietzsche'ye sadık kaldığımı ya da kalmadığımı söylerlerse, bu umurumda olmaz." Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977* (New York: Pantheon, 1980), s. 53-54. Foucault'nun bu görünürde samimi ifadesindeki sorun, ifadenin tutarsız olması ve Foucault'nun asıl pratiğini gizlemesidir. Bu ifade reddedermiş gibi durduğu şeyin, yani Nietzsche'nin düşüncesini anlamanın önemini önvarsayar, çünkü Foucault onun düşüncesini kendi kullanımına boyun eğmesi için yönlendirmeden önce, düşüncesinin biçimini ona

Foucault'nun yaptığı yorum da, gri, titiz ve sabırla oluşturulmuş bir belgesel değil, daha ziyade kendini aslına sadık ve güvenilir bir şekilde aktarılmış bir açıklama gibi gösteren abartılı bir masaldır. Foucault, soykütüğün etrafını hak etmediği bir bilimsel ve ilmi meşruiyet halesiyle donatmaya çalışarak, Nietzsche'nin yönlendirmesini takip eder. Fakat, Nietzsche'nin yazdığı efsane üzerinde hem harfi harfine, hem de seçici bir okuma yaparak, onun mit türeticiliğini kavramakta karşılaşılan güçlüğü ağırlaştırır.

Nietzsche'nin soykütüğü üzerinden ikinci bir okuma daha yapılmalıdır: Bu okuma Nietzsche'nin izlediği yol hakkında söylediklerine, gerçekte nasıl bir yol izlediğine ve ikisi arasındaki uçuruma daha çok özen göstermeli. İlk olarak, Nietzsche'nin soykütüğü bilimin ve eleştirel ilmin katılığını taklit etmeye çalışsa da, amaç bakımından her ikisinden de belirgin bir şekilde ayrılır. Nietzsche'nin soykütüğü değer yargılarından azade değildir, hatta arzular, tinin halleri ve yaşam şekillerinin belli bir sıradüzenini onaylar. İkinci bölümde belirttiğim gibi Nietzsche'nin ahlâkı, Hıristiyan, köle veya sürü ahlâkıyla eş tutma eğilimi vardır. Ama insan yanılıp, bu eğilimden, Nietzsche'nin insan mükemmeliyetine duyduğu ilgiyi kaybettiği ya da bu mükemmeliyeti araştırmaktan vazgeçtiği sonucunu çıkarmamalıdır. Hiçbir şey gerçeğe bu kadar uzak düşemez. Önsözde Nietzsche iddia eder: Akıl ahlâkı veya köle ahlâkının "tehlikelerin tehlikesi" olması (makalelerin üçü de bu iddiayı destekler) demek, bu ahlâkın "ideal insan için erişilmesi gerçekten mümkün olan *en yüce güç ve görkem*"e erişilmesini engellemesi, bu gücü ve görkemi gözlerden saklaması demektir (AS Önsöz 6).

Soykütüğün amacı, insan mükemmeliyetine veya müphem sözlerle ifade edecek olursak, ahlâkın ahlâki önemine kesin tarihi açıklamalar getirmek değil, bu önemi tam olarak kavramaktır. Bu ikisi tabii ki bağlantısız değildir, tıpkı Nietzsche'nin farklı tarih türlerinin sağduyulu bir karışımının oluşturulmasını istediği *Yararlar ve*

acı verecek kadar bozmanın yerinde bir övgü olduğunu bilecek kadar iyi anladığını ima eder Nietzsche'yi. Aslında Foucault, dediği gibi, Nietzsche'nin düşüncesinin biçimini ona acı verecek kadar bozar, ama bu düşünceyi çok dikkatli bir biçimde yorumladığı izlenimini uyandırarak pek çok okuru gerçekte bu acılı biçim bozukluğunun aslına sadık yorumlar olduğuna inandırır.

Zararlar'da bizatihi açıkladığı gibi.[4] *Soykütük*'teki tarihi açıklamaların bir işlevi, köle ahlâkının yanlış iddialarını ve zararlı etkilerini ifşa etmektir. Ama köle ahlâkının yanlış iddialarından biri metafiziğin ilk prensiplerinin (tanrıya ve tinsel bir dünyanın varlığına duyulan inancın) yörüngesinde döner ve köle ahlâkının neden olduğu zararlardan biri de yüce insan tipine ket vurmasıdır. Gerçek metafizik, kölenin tanrıya duyduğu inancı yanlış kabul eder ve insanoğlu hakkında geliştirilecek doğru bir görüş yüce insanların alttakilerden ayırt edilebilmesini sağlayabilir. Ne var ki, ileride göreceğimiz gibi, bu gerçek metafiziğin ve insanoğlu hakkındaki doğru görüşün ne olduğunu soykütük belirlemez; daha ziyade, Nietzsche'nin soykütüğün kapsamını ve amacını nasıl göreceğini, bizatihi bu metafizik ve görüş belirler.[5] Nietzsche'nin soykütüğü tarihi kayıtları araş-

4. Nehamas Nietzsche'nin Hıristiyanlık eleştirisinin "bizatihi yoruma dayalı bir eleştiri olduğunu gizle(diğini) ve reddet(tiğini)", aslında bazılarının "özel ihtiyaçlarını ve isteklerini" ifade ederken, sanki herkese aitmiş gibi yaptığını söyler. Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge: Mass.: Harvard University Press, 1985), s. 105 [*Nietzsche: Edebiyat Olarak Hayat*, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yay., 1999]. Fakat Nietzsche'nin Hıristiyanlık eleştirisi bu sınırın ötesine geçer. Nietzsche Hıristiyanlığa saldırır, çünkü onun yaydığı inançların yanlış olduğuna ve hâkimiyetinin insan tini için felâketlere yol açtığına inanır.

5. Bu noktada soykütüğün mantığının tanrıdan vazgeçilmesini gerektirdiğini ve "ahlâki değerlerin, aldatmacaların bir sonucu" olduğunu gösterdiğini savunan Strong'la aynı fikirdeyim. Tracy B. Strong, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, genişletilmiş baskı (Berkeley. University of California Press, 1988), s. 15-16, 29-49, 189, 272-273. Benim okumama göre soykütüğü gerektiren şey, tanrının ölümünün mantığıdır ve soykütük ahlâki değerlerin aldatmaca olduğunu göstermez, önvarsayar. Tanrının ölümü temel anlamda ne tarih tarafından reddedilebilen (veya kabul edilebilen), ne de mantık tarafından çürütülebilen (veya kanıtlanabilen) bir kuramsal spekülasyondur. Tarih insanların tanrıya inanmaktan vazgeçtiklerini gösterebilir veya mantık geleneksel inançların tutarsız olduğunu gösterebilir, ama ne tarih araştırmaları ne de mantık tahlilleri, ruhani bir dünyanın var olmadığını veya nesnel etik kriterlerinin yokluğunu kanıtlayabilir; soykütük sadece mantık olarak değil, kronolojik olarak da Nietzsche'nin düşünce yapısında tanrının ölümünden sonra gelir. Nietzsche soykütüğünü sunmadan çok önce tanrının ölümünü ve bu konunun türevlerini sunar. *Soykütük*'ün önsözünde ahlâkın kökeniyle ilgili temel hipotezinin soykütüğün keşfedilmesinden önce geldiğini belirtir (AS Önsöz 4). Özetle, tanrının ölümü, tüm ahlâki bir önyargıya çeviren ve dolayısıyla soykütüğünün, davranışların ve inançların insani kökenlerini arayan soykütüğünün, ahlâki araştırmak için tek uygun yöntem gibi durmasını sağlayan bir hipotezdir. Charles Taylor'un terimini ödünç alırsak, tanrının ölümü "Nietzsche'nin neyin iyi olduğu sorusuna yöneliminin çerçevesini çizen "manzaranın arka planının" veya "ahlâk ontolojisi"nin bir parçasıdır. Charles Taylor,

tırdığı kadar, daha önceden eleştirel bilimsel ve ilmi araştırmanın sınırları dışında tutulmuş bir konu üzerinde bildik araç ve teknikleri de kullanır. Kökenler üzerinde özellikle durmasıyla, kısmen ahlâkın kutsal coğrafyasında özgür bırakılmış bir eleştirel tarihtir; ama aslen, insan mükemmeliyetinin mahiyetini sergilemek üzere geliştirilmiş bir anıtsal tarih biçimidir. Kısacası, "*Tragedyanın Doğuşu*" ve "*Deccal*" kitapları gibi, "*Soykütük*" de gerçek tarihçinin pedagojik amaçlarına hizmet eder.

Nietzsche'nin *Soykütük*'ünde anıtsal tarihi eleştirel tarihten ayırmak zor olabilir. Nietzsche ahlâki önyargılarımızın kökeninin gerçek tarihini açığa çıkartmayı vaat eder veya açığa çıkartmış olmakla övünür. Buna rağmen bir soykütükçü olarak sahip olduğu tüm yeteneklere karşın, Nietzsche ahlâkın kökenine getirdiği açıklamanın tarihi gerçeklere uygun olduğunu tesis etmekle pek ilgilenmez; bu gerçek, neyin anıtsal, neyin eleştirel tarih olduğunu açıklayabilir. Nietzsche okuru, retoriğini disipline sokacağına ve bakışını kanıtlanabilir gerçeklerle sınırlandıracağına ikna etmeye çalışır, ama *Soykütüğü*'nün bir polemik olduğunu açıkça ilan eder ve pratikte tarihi yeni baştan, esinlenilmiş bir şekilde yazmayı katı bilimsellikten üstte tutar. Her ne kadar *Soykütüğü*'nü tarihin asıl akışına kabaca uygun hale getirmeyi amaçlasa da, uygulamada onun soykütüğü açımlayıcı bir efsane veya şiirin yaratılmasını ifade eder.[6] Bu, *Soykütük*'ün başlıca iddialarının öznel veya keyfi olduğu anlamına gelmez. Ne var ki, şiirin tarihten daha fazla felsefi olduğu ko-

Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), s. 41 ve daha genel olarak s. 3-111. Ayrıca, Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), s. 33'e bakınız

6. Nehamas soykütüğün "tarihi fazla ciddiye alma ve onu en beklenmedik yerde bulmayı bekleme" (s. 112) çabası olduğunu vurgularken, bana göre Nietzsche'nin estetik eğiliminin baskın şeklini (tarihin şiirleştirilmesini) gözden kaçırır. Benzer bir şekilde, Deleuze soykütüğü yeni bir tarih bilimi, "'iyi' kelimesinin özgün biçimiyle nasıl efendiler tarafından ortaya çıkarıldığını anlatan" bir bilim olarak görür. Gilles Deleuze,*Nietzsche and Philosophy*, çev. Hugh Tomlinson (New York: Columbia University Press, 1983), s. 75. Fakat bilimsel veya düşünsel bir boyutta bahsedilenleri göstermekten ziyade Nietzsche kozmos ve insan mükemmeliyeti üzerine düşüncelerini temel alarak tarihi yeniden yapılandırır. Deleuze'un Nietzsche'nin "yeni filoloji"si olarak adlandırdığı şey aslında Nietzsche'nin anıtsal tarih çalışmalarının bir parçasıdır.

nusunda Aristoteles'le zımni bir görüş birliğine vardığını tekrar belli eden Nietzsche, ahlâki önyargılarımızın kökenleri hakkındaki tüm hakikati, dolayısıyla bu önyargıların doğasını daha iyi bir şekilde ifşa edebilmek için tarihi şiirleştirir.[7]

Bu yüzden, kendi böbürlenmelerine rağmen, onun *Soykütüğü*'nde ahlâk ve tarih araştırmalarının yeni bir türünü yarattığı ve incelikle işlediği şeklindeki hâkim görüşün aksine, Nietzsche aslında psikoloji araştırmasını veya insan tininin doğası üzerine yürüttüğü araştırmayı tarih araştırmasından üstte tutar. Ahlâkın kökeni veya tarih-öncesi olarak adlandırdığı şeye geri döner ve güdülerin, tinlerin ve yaşam biçimlerinin gerçek sıradüzenini doğru bir şekilde ifade ettiğine inandığı bir dizi ahlâki değer ve kriteri keşfetmek ve yeniden tesis etmek için esnek tarihselliği olan bir anlatı yazar. Aslında, Nietzsche'nin öncelikli olarak ilgilendiği köken ne tarihi, ne sosyal, ne de siyasidir; daha ziyade, hem değerlere özgün isimler verenlerin hem de bu özgün değerleri yeniden değerlendirenlerin nasıl hareket edeceğini belirleyen, tinin içindeki durumlardır. Nietzsche, *Yararlar ve Zararlar*'daki tarih hakkında ileri sürdüğü metodolojik eleştirilerle ve temel önvarsayımlarla tutarlı olarak, asil ahlâkını ve köle ahlâkını insanoğlunun gerçek veya hakiki ihtiyaçları ve kozmos hakkındaki temel görüşleri açısından yargılar.

A. ASİL OLAN VE KÖLE OLAN

Nietzsche *Soykütüğü*'nü oluşturan üç makalenin ilkine hızlı bir giriş yaparken, isimlerini vermediği bazı İngiliz psikologların ahlâkın kökeni üzerine yürüttüğü öncü bir araştırmaya müphem bir göndermede bulunur (AS I 1). Derken hızla ilgisini, İngiliz psikologların araştırmasından çıkan sonuçlardan, onları bu incelemeyi yapmaya sevk eden, araştırmada kullanılacak yöntemi belirleyen ve onların,

7. Bkz. Aristoteles, *Politika*, 1254a, "Fakat o zaman doğanın, kendi doğasını koruyan şeylerdeki amacını araştırmalıyız, yozlaşmış şeylerdeki amacını değil." Rousseau bu ifadeyi "*Discourse onInequality*"nin temel prensibi olarak kullanır. [*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, çev. R. Nuri İleri, Say Yay., 1998]

bulguların ahlâki göndermelerine karşı bu kadar dar kafalı bakmalarına neden olan istek ve arzulara kaydırır. İngilizlerin kullandığı tarihsel ve bilimsel yöntemin ahlâkın (insanın entelektüel ve tinsel yaşamının gurur kaynağının) kökenini sistematik bir şekilde davranış bakımından pasif, istençsiz ve mekanik olana dayandırdığını belirtir.

Nietzsche bu tür bilimsel açıklamaların, insan ve hayvan arasındaki ayrımı yok ettiğini ve bu açıklamaları yapan araştırmacıların karakteri hakkında açığa çıkardıkları bakımından çok öğretici olabileceğini söyler. İlk başta İngilizler'in bulgularına karşı çıkmaz; onları mahrem ve karanlık olanı kurcalamaya sevk eden güdüye itiraz eder ve infial yaratacak bulgular olarak kabul ettiği bu sonuçlardan, geleneksel ahlâk hakkında doğru çıkarımlarda bulunamadıkları için psikologları kınar.[8] Kısacası, İngiliz psikologların öğretisinin değerini, bu öğretinin kökenlerini kavrayarak belirlemeye çalışır. Böylece, yeni metodunu, onun geçerli bir şekilde tatbik edilebilmesi için bir dizi kural yazarak oluşturan Descartes'ın yaptığı gibi değil de, rakiplerinin uygulamalarına tatbik ederken kazandığı içgörüyü sergileyerek, sözümona yeni olan soykütükçü yaklaşımı tanıtır.

Dikkatini İngilizlerin ahlâki amaçlarına odaklayan Nietzsche, onları ahlâkın kökenini akıl-altı kaynaklara dayandırma yolları arayan araştırmalar yapmaya iten güdülerin iki alternatif açıklamasını yapar. İlk açıklamaya göre, psikologların ahlâkın kökleri hakkındaki küçük düşürücü hipotezleri, yıkılan hayaller ve lekelenen umutlardan dolayı öfkeye kapılıp insanlığa misilleme yapma arzusu duymalarından kaynaklanıyor olabilir. Nietzsche "hayal kırıklığına uğramış idealistler"in güvensizliğinden, Hıristiyanlık düşmanlığına ve "varoluştaki grotesk, acı verecek kadar paradoksal, sorgulamaya açık, absürd halden alınan kösnül tat"a varıncaya dek, bir yığın çirkin güdü tasavvur eder (AS I 1). Bu açıklamaya alternatif olarak, Nietzsche ahlâkın bilimsel yollarla hayvani arzulara ve mekanik nedenselliğe indirgenmesinin cesur yürekli, yüce tinli insanların

8. Daha önceden Nietzsche ünlü Alman yazar David Strauss'a, benzer ama daha büyük bir retorik hırçınlık sergileyen bir eleştiri yöneltir (DS).

amaçlarını ifade ediyor olabileceğini düşünür; bu insanlar korkutucu, iğrenç, o zamana dek iyi gizlenmiş hakikatlerin cesurca izini süren ve dile getiren insanlardır. Böyle insanlar, "kendilerini hakikat, *her türlü* hakikat, hatta aşikâr, sert, çirkin, iğrenç, Hıristiyanlık-dışı, ahlâk-karşıtı hakikat uğruna diğer bütün arzulardan feragat etmeye eğitmiş olacaklardı: Çünkü böyle hakikatler gerçekten var" (AS I 1).

Rakipleri hakkında bir soykütük araştırması yaparak soykütüğü tanıtan Nietzsche, ahlâkın anlamını ortadan kaldırmaz veya hakikati entelektüel sorgulamanın hedefi olarak reddetmez. Bilakis: Nietzsche ahlâk üzerine yürütülen bilimsel incelemenin kökeninin dayandığı ahlâki amaçlara dikkat çekerken, iğrenç güdüler ve takdire değer güdüler arasındaki ayrımı keskin çizgilerle belirler ve kendini çirkin, ahlâk-karşıtı hakikatlerle yüzleşmeye kayıtsız şartsız adamayı saygıdeğer soykütüğün merkezine yerleştirir. Yunan tragedyasının seyircisi ve gerçek tarihçi gibi, soykütükçü de doğru ama ölümcül öğretileri kabul etmeli ve onlara katlanabilmelidir.

Nietzsche İngilizlerin dürtüleri hakkında sorular sorarak, onların bulgularına şüphe düşürmeyi hızla bir kenara bırakıp, tarihsel olmayan düşünme olarak adlandırdığı metodolojik kusurdan dolayı İngilizlerin ahlâkın kökeni hakkındaki kuramının yanlış olduğunu açıkça ilan etmeye başlar. Bu kusur, insanın kendi ahlâki duyarlılıklarını ve sınıflandırmalarını öteki kültür ve dönemlere yansıtmasından kaynaklanır. Bütün diğer filozoflarınki gibi, İngiliz ahlâk tarihçilerinin düşünüşleri de, "*doğası gereği*, tarihsel olmayandır" (AS I 2). Nietzsche, onu geçmişteki tüm filozoflardan ayıranın, tam da "tarih duyusu"na sahip olması olduğunu belirtir (AS I 2; ek olarak bkz. İKÖ 224; PA "Felsefede Akıl" 1). "Tarih duyusu"yla Nietzsche geçmişi, modern önyargılardan ve peşin hükümlerden azade olarak kavrama yetisini kastedermiş gibi durur. Bırakın her bilginin özünde öznel ve zamana bağımlı olduğunu onaylamayı, Nietzsche "tarih duyusu"nu, insanın nesnel bir tarih-üstü ve kültürler ötesi kavrayış kazanmasını sağlayan erdem olarak görür.[9]

9. "Tarih duyusu" Weber'in övgüyle karşılanmış *Verstehen* kavramına, yani insanların dini davranışlarını, ekonomik yapılanmalarını ve toplumsal düzenlerini

Nietzsche'nin açıklamasına göre, İngilizler "iyi" ve "iyi eylemler"in tarihi kökenini uzak geçmişte kendi katı, önyargılı ahlâk nosyonlarına uyan bir dizi sosyal ilişki tasavvur ederek araştırdılar. Çağdaş İngiliz ahlâk söz dağarcığında büyük yer tutan fayda, alışkanlık ve diğerkâmlık gibi kilit kavramlar, insanlar arasında yaşanan temel ve basit tesadüfler olarak okundu. Nietzsche, İngilizlerin çağdaş davranışı incelerken de ilkiyle bağlantılı bir hataya düştüklerini öne sürer: Hali hazırdaki İngilizce uygulamaları ve kullanımları, ezeli insan özellikleri veya temel, evrensel dil özellikleriymiş gibi sunuldu. İngilizler farkında olmadan zamanın bir ucundan öbür ucuna ve sınırlarının ötesine, kendi ahlâki kesin yargılarının gerçekleri tahrif eden gözlükleriyle baktılar.[10]

Bakış açıları buldukları sonuçları lekeleyen İngilizlerin aksine, Nietzsche, insanoğlunun asıl ahlâki yargılarını ve siyasi ilişkilerini keşfettiğini iddia eder ve cesurca öne sürer; manzarayı seyrettiği yer bulutsuzdur ve bakış açısının insanoğlunun temel özelliklerini ve insanlar arasındaki ilişkileri açığa çıkardığına kesin gözüyle

örgütleyen inanç ve değerler çerçevesini kesin bir şekilde anlamayı ifade eden kavrama benzer. Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, ed. Gunther Roth ve Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1968), s. 3-24. Oysa Weber'in sosyal bilimiyle karşılaştırıldığında Nietzsche'nin "tarih duyusu"nun pratiğe dökülmesi dar kapsamlı ve belli olayları ele alan bir yöntem gibi durur, ama o zaman karşılaştırmalı çözümleme ve ilgisiz bilgiler Nietzsche'nin amacı değil demektir. Tarih duyusunun onun özel entelektüel erdemlerinden biri olduğunu iddia etmesi, onun kesin tarihi bilgiye ilgisizliğini ve ulaştığını iddia ettiği bilginin tarihüstü özelliğini kamufle eder.

10. Nietzsche aslında Rousseau'nun Hobbes'a karşı yönelttiği eski suçlamayı tekrar eder. Hobbes doğal hakların ve doğa yasalarının siyasi önemine ışık tutmak için insanı doğal haliyle incelemeye çalıştı, ama Rousseau'ya göre bilmeden uygar insanı siyaset-öncesi bir düzene yerleştirdi. Rousseau'ya göre Hobbes insanın doğal tutkularını, uygar toplumun ona zorla kabul ettirdiği kötü alışkanlıklardan ve yapay arzulardan ayırmayı başaramadı. Rousseau, *Eşitsizlik Üzerine Konuşmalar*, çev. V. Gourevitch (New York: Harper and Row, 1986), s. 139. Benzer bir şekilde Nietzsche'nin anlayışına göre de, İngiliz faydacıları İngiliz erkeklerinin sergilediği koşullara göre değişebilen tavırlarını ve İngiliz ahlâkının değer yüklediği özellikleri, insan doğasının evrensel özellikleri zannettiler. Nietzsche İngiliz psikologları, evrensel bir insan doğasının olmadığını söyleyerek değil, İngilizlerin bu doğaya ulaşmayı başaramadıklarında ısrar ederek eleştirir. İlginç bir şekilde Nietzsche'nin İngiliz psikologlara yönelttiği suçlamanın aynısını Nietzsche'ye yönelten Alasdair MacIntyre, Nietzsche'nin aslında kendi bireyselcilik kavramını antik dünyaya yansıttığını söyler. MacIntyre, *After Virtue*, İkinci baskı (Notre Dame. Notre Dame University Press, 1984), s. 129.

bakmaktadır. Nietzsche bakış açısından doğan tahriflerin tehlikelerini okurun dikkatine sunduktan sonra, kendi soykütüğünün bakış açısından kaynaklanan herhangi bir ontolojik veya pratikteki engelle lekelenmiş olabileceğini dolaylı bir şekilde reddederek, kendi ahlâk tarihi incelemesine girişir. Aslında Nietzsche'nin ahlâk eleştirisi ve kendi soykütüğü uygulaması, konu üzerine yaptığı uç açıklamalarının bir kısmı da dahil olmak üzere, radikal perspektivizm ve radikal tarihselcilik öğretileriyle uyuşmaz.[11] Pratikte Nietzsche, ahlâkla ilgili acımasız ve kesin gerçeklere nüfuz edebildiğine dair sonsuz bir güven yaymaktadır etrafına.

Nietzsche "iyi" kavramının, aslen faile değil de, fiilin nesnesi olan insanın elde ettiği faydaya göndermede bulunduğu görüşünü İngiliz psikologlara mal eder. Nihayetinde fayda sağlayan kişi, fayda getiren fiilleri gerçekleştirene iyilik atfetmektedir. Bu durum diğerkâm edimlerin övgüye değer davranış modeli olarak tesis edilmesini doğurur. Nietzsche ahlâki yargıların kökeni hakkında geliştirilen ve müphem bir faydacılığı olan bu kuramın, tarihi açıdan savunulması imkânsız ve psikolojik açıdan absürd olduğuna karar verir. Nietzsche olup bitenlerin hayli farklı olduğunu öne sürer: "*İyi* yargısının kökeni, kendisine 'iyilik' yapılana dayan*maz*! Aksine, kendilerini ve eylemlerini aşağı, basit görüşlü, köylü ve bayağı değil de, tam aksine *iyi*, yani sıradüzenin en üstünde görüp böyle tesis edenler bizatihi *iyi* olanlardı; yani asil, güçlü, yüksek mevkili ve âlicenap olanlar." (AS I 2)

"İyi" aslen asalet ve uzaklık *pathos*undan doğdu. Ne var ki, eğer

11. Bu tür bir ifadeye göre "*tek bir* görme açısı, *tek bir* bilme açısı" vardır (AS III 129. Oysa bu ifadenin devamı Nietzsche'nin bir tür nesnelliği hem aradığını hem de varsaydığını gösterir. Filozof dostlarına "bir şeyi" mümkün olduğunca çok bakış açısından görmeyi tavsiye eder, ama "tek bir şey" üzerine çok çeşitli bakış açılarının toplamı, incelenen "bir şeyin" aynı kaldığını veya farklı bakış açılarının getirdiği görüşleri sentezleyerek, bu nesnenin parçalarının birleştirilebileceğini varsayar. Radikal bir perspektivizmi onaylamak bir yana, bu kilit bölüm çok yüzlü bir nesneyi tek bir bakış açısından görmekten kaynaklanan kaçınılmaz çarpıtmayı önlemek veya doğallaştırmak için bir yöntem geliştirir. Maudemarie Clark AS III 12'deki bu pasajı yakından incelemesinden hareketle bir şekilde farklı bir sonuca ulaşır, ama Nietzsche'nin görüşünün "bizi bir nesneyi, ona bakış açımızdan bağımsız düşünmeye davet ettiği"ni kabul eder. Maudemarie Clark, *Nietzsche On the Truth and Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 136 ve genel olarak s. 127-158.

her asil olan iyiyse, o zaman Nietzsche'nin "değerler yaratma ve değerlere isimler verme hakkını (*Recht*) ele geçirmiş" olanlara utanmadan asalet atfetmesi, iyi ve kötü antitezinin, dildeki kendi tezahürünü önceleđiğini ortaya koyar. Özgün değerleri yaratmış olanlar, sosyal ve siyasi statü anlamındaki asaletle, kişisel mükemmeliyet anlamındaki asaleti birleştirmiş gibi durur. Şeylere özgün isimler veren "asil, güçlü, yüksek mevkili ve âlicenap" olanlar, "tanrısal isim verme hakkını (*Herrenrecht*)" kullanmakla kalmaz, aynı zamanda Nietzsche'ye göre böyle bir hakka sahip olmayı da hak etmiş izlenimini verirler. Onların aristokrat değer yargıları Nietzsche'nin gözünde iyi değer yargılarıydı; bu yargılar, "sıradüzeni oluşturan ve sıralamayı belirleyen en yüce değer yargılarıydı" (AS I 2).

Nietzsche dile getirmese de, başlangıçtaki iyinin asil olanlar tarafından yaratıldığı için mi iyi olduğu, yoksa iyi olduğu için mi asillerin "iyi"yi yarattığı sorusu akla geliyor. Ne şekilde olursa olsun, *iyi* yargısının asiller tarafından yaratıldığını söylemekle Nietzsche asilliğin yaratılmadığını, sıralamada unvanlar dağıtmaya hakkı olanlardan önce yer alanların unvanı olduğunu belirtir. Asalet ve avamlık arasındaki ve âlicenap olanla köylü olan arasındaki ayrım, iyinin belli bir şekilde telakki edilmesini önvarsayar: Bu yüzden, Nietzsche'nin köken üzerine yaptığı inceleme, "iyi" yargısının başlangıçta gerçekte de iyi olanı ifade ettiğini açığa çıkarır. Başka bir deyişle, Nietzsche "asil, güçlü, yüksek mevkili ve âlicenap" olanların, siyasi yaşamın özgün ilişkilerinde zaten cisimleşmiş olan, insanlar arasındaki doğal ayrımları anlatmak için kelimeler türettiğini ve bu ayrımları dilde berraklaştırdığını ima eder.

Özgürce yaptığı yeniden kurgulamalarına ek olarak, özel bir tarihi duruma göndermeden yoksun olan ve İngilizlerin ahlâkın yaratılması üzerine geliştirdikleri hipotezi çürütmek isteyen Nietzsche ahlâkın kökeni hakkında yaptığı açıklamayı kanıtlamak için tarihi kanıt sağlamak amacıyla filolojik bir argüman sunar. Bugünün insanı acze sürükleyen önyargılarından onu geçmiş hakkında sahip olduğu bilginin kurtardığını iddia ettiği *Yararlar ve Zararlar*'da (YZ Önsöz) olduğu gibi, *Soykütük*'te de klasik ilmin ona, "tehlike-

lerin tehlikesi"ni (AS Önsöz 6), yani ahlâkı değerlendirmenin anahtarını sunduğunu belirtir: "Bana *doğru* yolu gösteren tabelada şu soru yazıyordu: Çeşitli dillerde türetilen "iyi" sıfatının gerçek etimolojik önemi neydi?" (AS I 4). Fakat Nietzsche'nin filolojik kanıtı şaşırtıcı biçimde çok zayıftır. Çeşitli dillerde "iyi"nin evrilmesi üzerine yapılacak bir araştırmanın "iyi"yi, "faydalı"yla veya "bencil olmayan"la özdeşleştiren faydacı eşitlemeye zıt düşeceğini savunur:

> Hepsi geriye, *aynı kavramsal dönüşüme* işaret ediyordu: Sosyal anlamda "asil", "aristokratik" her yerde temel kavramdı ve bu kavramdan kaçınılmaz olarak "aristokrat bir tini olan", "asil", "yüce tinli" , "tin açısından imtiyazlı" anlamlarına gelen "iyi" gelişti. "Sıradan", "köylü" ve "bayağı"nın sonunda "kötü" kavramına dönüştüğü süreçle paralel ilerleyen bir gelişim. (AS I 4)

Sosyal ve siyasi statü anlamındaki asaleti, tinin asaletine bağlarken Nietzsche'nin belgesel kanıtları atlaması, sadece sonuçları, kendi antik etimoloji çalışmalarından doğan "temel içgörü"yü sunması dikkat çekicidir. Ayrıca, Nietzsche dile kaydedilmiş bu kavramsal dönüşümlerin, asıl ampirik ahlâki ve siyasi ilişkileri doğru ifade ettiğini söyleyen ihtilaflı varsayımdaki sorunları bırakın savunmayı, itiraf etmez bile. Gönlü açıkça, belgelenebilen ve doğrulanabilene dayalı "gerçek bir ahlâk tarihi" (AS Önsöz 7) yazmak için çaba sarf etmekten yana değildir. Bu durum vurgulanmaya değerdir, ama geleneksel bir tarihçinin standartlarına uymayı başaramadığı için Nietzsche'yi küçümsemek amacıyla değil; tarihi, gerçek bir tarihçi olarak ele aldığını ve kendi yazdığı tarihlerde, tarihi kayıtları değil, insan mükemmeliyeti hakkındaki hakikati gözler önüne sermenin yollarını aradığını daha kesin bir şekilde görmek amacıyla vurgulanmalıdır.

"İyi" kavramının başlangıçta sosyal ve siyasi üstünlüğü ifade etmesine rağmen, asil insanın ötekiler üzerindeki iktidarı o zaman bile daha temel bir kişilik özelliğinin en görünür işaretiydi. Antik Yunan söz dağarcığını bir kanıt olarak seçip, bir kenara ayıran Nietzsche siyasi aristokratların kendilerini sıradan insanların üzerinde ve onlardan farklı hissetmelerini sağlayan tipik karakter özelliği-

nin, onların kendilerini gerçek, doğru ve doğrucu olarak algılamaları olduğunu savunur (AS I 5). Böylece ilkel bir dürüstlük biçimi, asıl ve dolayısıyla sağlıklı veya iyi "iyi" nosyonunu türetmiş oldu.

Asalet her zaman doğruculuğa bağlıdır, ama zaman içerisinde asaleti karakterize eden doğruculuk türü değişir. İlk asiller, hileye başvurmadan içgüdüleriyle, samimi bir şekilde hareket ettikleri için doğrucuydular. Edimleri samimi bir şekilde arzularını ifade ediyordu. Daha sonraki aşamada, asiller hakikati söyledikleri için doğrucu oldular. Sonunda, en baştaki asillerin iktidarı yıkılınca, doğruculuk tinin asaleti anlamına gelmeye ve "olgun ve tatlı olmaya" başladı (AS I 5). Nietzsche asil sınıfın siyasi iktidardan düşmesinin asil bireyin tam anlamıyla gelişmesine tekabül ettiğini belirtir. Nietzsche'nin bu yolla doğruculuğun ve asaletin en olgun biçimleriyle, siyasi iktidarın uygulanması arasında bir uyumsuzluk varsaydığına dikkat edelim. İnsan mükemmeliyetiyle, siyasi üstünlük arasındaki bu gerilim, ahlâkın değeri veya tehlikesiyle ilgili olan "*sessiz* sorun"un (AS I 5) kalbine değin uzanır.

Ahlâkın değerini belirlemek için Nietzsche birkaç temel insan tipini daha inceleme yoluna gider. Ruhban tip, asil insanla köle insan arasında bir geçiş karakteridir; yönetici konumdadır, ama yönetimini köle değerlerinin çıkarı doğrultusunda sürdürür. Yahudiler, o *par excellence* ruhban kast, Sokrates'in *Tragedyanın Doğuşu*'nda (TD 13-15; ek olarak bkz. PA "Sokrates Sorunu" 5, 7, 11) oynadığı role tuhaf bir şekilde çok benzeyen bir rol oynar: Bu, erdemleri kendi yüceliklerinin bir ölçütünü ifade edecek şekilde deforme eden kötü adamlar rolünün, Nietzsche'nin Soykütüğü'nde önemli bir yeri vardır. Özünde sağlıksız olmasına rağmen ruhban aristokrasisi insan tinine bir derinlik katarak ve onu şeytanileştirerek insanoğlunu ilginç bir hayvan, ötekilerden üstün bir yaratık haline getirdi (AS I 6; tüm marazi yapısına rağmen, ruhban aristokrasisi aslında "yüce sağlığı" ve "bilgideki kendine güveni tam muzipliği" mümkün kıldı; AS II 24).

Düşmanlarıyla kılıç kılıca çarpışmayı beceremeyen Yahudiler "*en tinsel intikamı*" (AS I 7) gerçekleştirdiler. Şövalye aristokrasisinin fiziki veya askeri üstünlüğüyle tehdit edildiklerinde, Yahudi-

ler Nietzsche'ye göre siyasi açıdan imtiyazlı konumlarını korumak için köle savaşının en bildik şekline sarıldılar: Psikolojik savaş. Dini eğitimlerini uzun vadeli bir siyasi amaç doğrultusunda kullanan Yahudiler, tersine çevrilmiş ve doğasıyla oynanmış aristokratik değerler türettiler. Mutluluğu kutsanmışlıkla ikame ederek yeni bir ahlâk kanunu yarattılar. Yahudilerin kutsanmışlıktan anladıkları, tam da soylu insanın küçük görüp, onaylamadığıydı: Zayıf, hastalıklı ve ezilmiş. Aynı zamanda,Yahudiler dünyevi mutluluğun öğelerini veya belirtilerini (güç, güzellik, refah) günah olarak nitelendirip, kötülediler. Bu destansı karalama kampanyasının sonucunda, kendini teyit ettirmenin hayat ve neşe dolu her şekli, kirli ve günahkârca bir şey olarak yorumlandı. Nietzsche'nin öfkesi "değerlerin yeniden değerlendirilmesi"nin asıl portresine vurduğu her fırça darbesinde daha da kabarır. Aslında, "Yahudi kökenli nefret: Dünyada daha önce hiç görülmemiş bir idealler yaratma ve değerleri tersine çevirebilme yetisine sahip, nefretin en derin ve en yüce şekli"ni (AS I 8) günahkârca ve kirli bir şey olarak açıkça lanetler.

Yahudilerle başlayan şey, kitleler için bir tür Yahudilik olan örgütlü Hıristiyanlık'la dünya çapında tarihi bir önem kazanır. Genele bakılacak olursa (çünkü Nietzsche'nin argümanı tarihi veya belgesel kanıtlardan neredeyse tamamen yoksundur), köle insan ve onun düşünme şekli, "***hınç***" ile, yani daha iyi ve daha güçlü olanları cezalandırmaya ve onlara üstün gelmeye yönelik öfke dolu arzu ile kamçılanan bir güce kavuşur. İnsanın arzuladıklarıyla, arzuladıklarına ulaşma çabalarının sonuçları arasında bir eşitsizlik olduğunda, ***hınç*** tahtına oturur. İnsanların hepsi açıkça görüldüğü gibi doğası gereği, arzularını edimleriyle sınırsızca dışa vurmanın yollarını ararlar (AS I 10, 11, 16). Fiziki zayıflık, zihinsel tembellik ve kökleşmiş korkaklık büyük çoğunluğun tatmin olmasına mani olur. Sürekli hayal kırıklıkları insanoğlunun asıl arzularının deforme olmasına yol açar. Köle insanın "yaratıcı edim"i (AS I 10), asil insanın değerlerini tersine çevirmekten ve bu değerlerin değersizliğini ispat etmekten oluşur. Köle ahlâkı, temelde tepkisel ve türetilmiş bir ahlâktır, ama mucizevi bir etkisi vardır; büyük başarısının sırrı, aristokratları bu ahlâkın değerlendirmelerini kabul etmeye ve onun

kurallarıyla oynamaya ikna etmesidir. Asil insan doğruculukla imlenmişken, köle insan kendi kendini kandırır ve yalanlar yayarak başarıya ulaşır. Köle isyanında yanlış bir iyi görüşünün hüküm sürmesi korkunç bir hile yardımıyla sağlanmıştır; bu, tıpkı şah-mat olmak üzere olan bir satranç oyuncusunun, rakibini, oyunun amacının tüm taşlarını kaybedip, şahını teslim etmek olduğuna ikna etmeye çalışmasına benzer.

Nietzsche değerler yaratmanın hem köle, hem de asil tarzının, dünyanın tahrif edilmesiyle sonuçlandığını itiraf eder, ama kölelerin "gerçekliğe karşı işlediği günah" onun gözünde daha vahimdir:

> Değerler yaratmanın asil tarzı gerçekliğe karşı büyük bir hata yaptığında ve günah işlediğinde, bunu yeterince aşina *olmadığı* bir alanda, kendini ona karşı bütün azmiyle savunan doğru bir bilgiye karşı yapar: Bazen küçük gördüğü alanı, sıradan insanların, alt sınıfların alanını yanlış anlar; öte yandan, küçük görmenin, yüksekten bakmanın yarattığı etkinin, küçük görülenin imgesini *tahrif ettiği* varsayılsa bile, güçsüz olanın bastırılmış kininin, hıncının düşmanını (kaba bir temsille elbette) tahrif etmesine kıyasla, insan bunun her bakımdan daha az ciddi bir tahrifat olacağını unutmamalıdır. (AS I 10)

Kölelerin yaratıcı edimi kötüdür, çünkü daha yüce olanın ve saygıyı hak edenin tahrif edilmesini içerir. Köle insanın değerler hakkında yaratıcı bir tarzda yaptığı yeniden değerlendirmeyi, asil insan isimlendirir ve Nietzsche'ye göre, insan ediminden ve istencinden bağımsız olan sıradüzene sadakat, bu isimlendirme eylemini yüceltir.[12]

Köle insanın kendi değerlerini asil sınıf arasında yaymak için kullandığı kendine has taktik, insanın akılcı ve eleştirel yollarla kendini incelemesini saygıdeğer hale getirmektir. Asil insanlar ken-

12. *"Soykütük*, Nietzsche'nin onu kullandığı şekilde, *geride bir tek insanın temel öğelerini bırakmak için şeylerin üstünü örter"*, diye öne süren Strong'un tersine Nietzsche asillerin ve kölelerin yaratılarını bir dış sıradüzene göndermede bulunarak baştan ayağa değerlendirir ve asillerin yaratılarını daha iyi bir sıradüzene uygun oldukları için iyi bulurken, kölenin yaratılarını sıradüzeni çarpıttıkları veya sıradüzen hakkında yalanlar söyledikleri gerekçesiyle kötü bulur. Strong, *Nietzsche and the Politics of the Transfiguration, s. 47.*

di mutluluklarını meşrulaştırma gereği duymazlarken, köle insanlar mutluluğun vazgeçilmez destekçisi olarak akılcı meşrulaştırmayı tesis ettiler (AS I 10). Nietzsche'nin gözünde akılcı meşrulaştırma talebi, eylemin ve insan mükemmeliyetinin gerçek temelini belirsizleştirir. Eylemlere yol açan güdü ve nedenleri dikkatle incelemeye yönelik ahlâki buyruk, sadece eylemin engellendiği veya doğal bir şekilde gerçekleştirilmesini sağlayan bir yoldan mahrum bırakıldığı hallerde doğar. Nietzsche'nin savunduğuna göre, asil sınıfın davranışlarını yozlaştıran ve köle insanın tipik özelliği olan kararsızlık, ılımlılık ve hesaplılığın güçlenmesinin nedeni, büyük ölçüde yaygın olan bir uygulamadır: Eylemler için nedenler talep etmek.

Nietzsche'nin, asil ahlâkının köle ahlâkının elinde zayıflayıp, çökmesi hakkındaki kavrayışı, asil ahlâkın "iyi ve kötü"süyle, ötekinin "hayır ve şer"i arasındaki kritik ayrımı ifade eder. Birbiriyle yarış içindeki ahlâkların temel ahlâki antitezleri biçimlendirmek için kullandığı benzer söz dağarcıkları, kesin bir ayrımı gizlemektedir. Asil insan tipi, kendinin ve yaşam tarzının iyi olduğunu kendiliğinden düşünmeye başlar ve bu düşünceyi takiben önemsiz bir konu olarak görüp, sıradan insana "kötü"lük atfeder. "Kötü"ye esnek, gelişigüzel bir anlam yüklenir; "biz değil", "onlar" veya "asil bir mahiyette olmayan" anlamına gelir. Neyin kastedildiği kesin değildir: Kinden ziyade ilgisizlik, gerginlikten ziyade bir kopuşu ifade eder. Asil insan kendi gücünün ve refahının olumlanmasıyla işe başlarken, köle insanın ilk düşüncesi asilliğe, güce ve refaha yöneltilmiş olumsuz bir yargıdır. Köle insanın yaptığı tek özgün değerlendirme, asil insanın sağlığına ve mutluluğuna "kötülük" *(evil)* yaftası yapıştırmaktan ibarettir (AS I, 11). Asil insanın "iyi"si, onun tininin iyiliğini ifade eden doğaçlama bir icattır; köle insanın "hayır" ise, asil insanın gücünü zayıflatmak için duyduğu bayağı arzuyu açığa çıkartan geçici tedbir kabilinden bir kavramlaştırmadır.[13]

13. Zayıfın, güçlüyü kontrol altına almak için ahlâkı uydurduğu görüşünün, Nietzsche ve onun soykütüğüyle özdeşleştiren bu görüşün, Nietzsche ve onun soykütüğü tanıtmasından çok önce doğduğunu söylemek gerekir. Bkz., örn. Aristoteles, *Politika* 1318b4-5: "*Güçsüz olanlar her zaman eşitlik ve adalet isterler; egemen olanlarsa böyle bir düşünceyi akıllarından bile geçirmezler.*" Bu görüş Platon'un *Devlet*'inin 338c bölümündeki Thrasymachus'un savunmasında da gö-

Nietzsche bu durumu yeniden kurarken müsamahasız davranır: Köle insanın tatmin edilmemiş arzuları ve kabarmış hırsları, onu kanunlar ilan etmeye, ayrıntılı bir şekilde adalet ve eşitlik prensipleri oluşturmaya ve dünyayı, mazlum, fakir ve ezilmiş olan için güvenli bir yer haline getirmek üzere hayırseverlik vaaz etmeye iter.[14] Nietzsche'nin soykütüğüne göre, hukuk düzeni, bireyleri korumak için alınan liberal tedbirler ve demokratik adalet ve eşitlik baskı araçlarıdır. Ama, burjuva ahlâkının bu unsurları, kimilerinin öne sürdüğü gibi, güçlünün zayıfı ezme çabası değildir; daha ziyade, Nietzsche'ye göre, zayıf olan çoğunluğun, azınlıkta kalan güçlüye karşı açtığı hepsi-de-pek-başarılı savaşlarda kullanılan marazi silahlardır.

Soykütük'ün en etkileyici kısımlarından biri olan 13. Bölümde Nietzsche, kölelerin güçlü ve sağlıklı olanlara açtığı savaşları kazanmalarını sağlayan başlıca taktiklerin bir çözümlemesini sunar: İnsanların amellerinden ayrı ve onlar için sorumlu tutulabileceği masalını bir düzenleyici norm olarak tesis etmek. Ne var ki, Nietzsche'nin "'amil', amele eklenmiş bir kurgudur" (AS I 13) iddiasını destekleyen argümanı çok zayıftır. Hatta, kendi soykütüğünün temel unsurlarıyla çelişir.

Nietzsche yeterince masum bir şekilde başlar. İncil'i karikatürize eden bir alegoride, zayıfları, gücü bir kusur ve kendini kısıtlamayı iyi olarak yaftalamaya iten güdüyü tanımlar: "Kuzuların yırtıcı kuşlardan hoşlanmaması tuhaf gözükmüyor; sadece bu, küçük kuzuları avladığı için yırtıcı kuşları ayıplamanın nedenini açıklamaz" (AS I, 3). Nietzsche, kuzuların değer yaratma güdüsünün anlaşılır olduğunu belirtir, ama kuzuların yargılarının yırtıcı kuşları bağla-

---

rülebilir; ya da Aristofanes'in *Bulutlar* 890-1104'teki adaletsiz konuşmasında; Shakespeare'in sakatlanmış ve toplumdan dışlanmış kralının sözlerinde de: "Vicdan nedir ki, korkakların kullandığı bir kelimeden başka / ilk başta güçlüyü dehşet içinde bırakmak için uydurulmuş." *Richard III*. V.iii.309-310 (*Richard III*., çev. Berna Moran, Adam Yay., 1992].

14. Hakların özgün şekli veya daha üst bir yasa (*Recht*) ve pozitif yasa (*Gesetz*) köle ahlâkının kurumsallaştırdığı çarpık şekillerinden ayrılır. İkinci makalede ruhen gerçek aristokratlar, adaletin (*Gerechtigkeit*) talepleri doğrultusunda pozitif yasalar aracılığıyla çoğunluğun baskıcı taleplerini kontrol altına almak için hak veya daha yüce haklar oluştururlar (AS II 11).

maması gerektiğini açıklar. Hıristiyan ahlâkının anlaşılabilir hüsnükuruntuların mükemmel bir örneği olduğunu varsayar: Bu dünyada pek az mutluluk bahşedilen mazlumlar, acı çektiklerini kanıtlayan ve gücü ve refahı şer yaftasıyla lanetleyen bir ahlâk şablonu icat ederler.

Nietzsche, psikolojik güdülerden hızla ahlâki tenkitlere geçer, ama onun ahlâki tenkiti hatalı bir kuramsal argüman tarafından gizlenir. Kuzuların, yırtıcı kuşları yırtıcı davranışlarından dolayı lanetlemesinin ve onlardan bu davranışlarından vazgeçmelerini talep etmesinin saçma olduğunu söyler. Nietzsche'ye göre, lanetleme ve talep, bir hatadan, güç ve istenç arasındaki kavramsal bir karışıklıktan, yani faille fiilleri arasında absürd bir ayrımın oluşmasını teşvik eden dilin "baştan çıkarıcılığı"nın pekiştirdiği hatalı bir metafizik fikirden kaynaklanır.

Biz bir yıldırım ışığından, yıldırım ve ışık ayrı şeylermiş gibi bahsediyorsak da, Nietzsche yıldırımın gökyüzünde gördüğümüz ışıktan başka bir şey olmadığında ısrar eder. Bu mantık çizgisinde hareket ederek, gücü, gücün ifade edilmesinden ayırmanın bu doğa olayı için yanlış olduğunu öne sürer; "güçlü insanın arkasında tarafsız bir töz", "gücü ifade etmekte veya etmemekte *özgür*" bir özne, benlik veya tin tasavvur etmek anlamsızdır. Gerçekten öyle midir? Nietzsche güçlü insanın neden özgür olmadığını ve gücünü uygulamaktan niye sorumlu tutulmaması gerektiğini açıklamak için geniş kapsamlı metafizik bir tez sunar: "Bu tür bir töz yoktur. Amelin, eylemenin, oluşun arkasında "varlık" yoktur: "Amil", sadece amele eklenmiş bir kurgudur—amel her şeydir" (AS I 13). Ne var ki, şeylerin esas fıtratı ve Nietzsche'nin bu fıtratın ahlâki ve siyasi yaşam için taşıdığını söylediği önem hakkında yaptığı kategorik açıklamalarını şüpheyle karşılamak için çok haklı sebepler vardır.

İlk olarak, yıldırım ışığının bir öznenin sonucu olmaması şeklindeki ihtilafsız iddiadan, insanoğlunun öznelik veya faillikten yoksun olduğu çıkarımına varılamaz. Nietzsche'nin analojisi, bir argüman olarak yetersizdir. Nietzsche tam da ihtiyaç duyulan şeyi sunmamıştır; yani, yıldırım ışığıyla güçlü insanlar arasındaki analojinin anlamlı olduğuna inanmak için gerekli nedeni. İkinci ve da-

ha önemli olanı, hayati bağlantı noktalarında Nietzsche'nin soykütüğü, amil ile amel arasındaki o ayrıma sırtını yaslar; oysa 13. Bölümde Nietzsche bu ayrımın kölelerin absürd ve zararlı bir icadı olduğunu iddia eder.

Örneğin, 10. Bölümde dikkat çekilen şu üç önemli noktayı göz önünde bulundurun:

> Ahlâktaki köle isyanı, *hınç* kendiliğinden yaratıcı bir kisveye büründüğünde ve değerler türettiğinde başlar. Gerçek bir tepkiden, gerçek bir edimden mahrum olan ve kendilerini hayali bir intikamla ikame eden doğaların *hıncı*...(AS I, 10)
> ...ve benzer şekilde köşeye sıkıştırılmış insanların güçle dolup, *zorunlu olarak* harekete geçmesi gibi, onlar (şanslı doğanlar) mutluluğun eylemden ayrılmaması gerektiğini biliyorlardı. (AS I, 10)
> İnsanın düşmanlarını, başına gelen talihsizlikleri, hatta hatalı edimlerini bile uzun bir süre ciddiye almaktan aciz olması: Bu, içlerinde şekillendirmek, biçimlendirmek, sağaltmak ve unutmak için aşırı bir gücü olan güçlü, olgun doğaların işaretidir...(AS I, 10)

Nietzsche gerçek tepkiler veya edimlerle, köle isyanına damgasını vuran hayali intikamlar arasında bir ayrım geliştirir: Bu ayrım kölelerin hatalı eylemlerinden ayrı tutulabileceğini ve onlardan dolayı suçlanabileceğini önvarsayar. Buna ek olarak, "mutluluğun eylemden ayrı tutulmaması gerektiği" bilgisi değerler yaratma işleminin asil tarzına özgü bir bilgidir ve eylem hatalı bir şekilde mutluluktan ayrı tutulabileceği için, eylemin mahiyetinin kısmen amilin denetimi altında olduğunu da ima eder. Son olarak, güçlü doğaların kendi hatalı edimlerini bilfiil unutabilme yetileri, gerçekleştirdiği edimlerden ayrı ve onların toplamından daha büyük, onlardan bağımsız, onları biçimlendiren ve yargılayabilen bir benlik, özne veya tinin varolduğu görüşüne dayanır.

Nietzsche'nin soykütüğü diğer önemli açılardan ele alındığında da, amil ile amel arasında bir ayrım olduğunu önvarsayar. Nietzsche her ne kadar, söz konusu sorumlu tutulabilme fikrini köle ahlâkıyla özdeşleştirse de, köleleri, köle ahlâkını yaymaktan, insanı evcilleştirmekten ve kültürü bayağılaştırmaktan açıkça sorumlu tutar (AS I 11; III 14). Ardından, "yırtıcı kuşlar"a asalet atfederek devam

eder, hem de yırtıcı kuşların kuzuların savaş taktiklerine karşı savunmasız olduğunu ve hiç de görkemli olmayan bir şekilde iktidarı kaybettiğini bile bile. Bu yüzden, asil insan tiplerini zehirlemekle suçlayarak köleleri amellerinden ayrı tuttuğu gibi, asilleri de (utanç verici yenilgilerine rağmen) sahip oldukları asalet yüzünden övmeye devam ederek amellerinden ayrı tutar. Nietzsche, amil ile amel arasındaki ayrımı, yani insanın kendi amellerinden veya özbilincinden bağımsız olabilmesine dayanan ayrımı, köle insanın icat ettiğini iddia eder. Bu iddiadaki temel hatanın ışığı altında bunlardan hiçbiri çok şaşırtıcı değildir. Özbilincin icadı, zaten bir özbilinç veya insanın eylemlerinden bağımsız olabilmesini önvarsayar.

Ayrıca, kuzuların kazandığı ve Nietzsche'yi yasa boğan zafer, onun geçici olarak yadsır gözüktüğü şeyi, yani gücün başka bir hedefe yönlendirilebileceğini, sınırlandırılabileceğini veya bastırılabileceğini kanıtlar. Güçten kendini kısıtlamasını istemek mantığa aykırılık, gramer bozukluğu veya metafizik bir imkânsızlık anlamında absürd değildir. Daha ziyade Nietzsche genel argümanıyla tutarlı olarak, gücü kısıtlamayı yozlaşma olarak görür, çünkü "Avrupalı insanların küçültülmesine ve birbirine denk hale getirilmesine" neden olur (AS I 12); sağlıklı insanların yetiştirilmesini engeller. Nietzsche'nin asıl eleştirisi, zayıf kölelerin güçlü asilleri yenilgiye uğratmak için zekâlarını ve kurnazlıklarını kullanmalarının yanlış, adaletsiz ve aslında sıradüzene karşı işlenmiş bir suç olduğudur.

Âmelin ardında bir "varlık" yoksa, amil sadece amele eklenmiş bir kurgudan ibaretse, eğer ameller her şeyse, o zaman Nietzsche için, kuzuların yırtıcı kuşları lanetlemesi kadar, yırtıcı kuşları zararsız hale getirdikleri ve evcilleştirdikleri için kuzuları lanetlemek de absürd olmalıdır. Eğer Nietzsche amilin amelden ayrılmayabileceği konusunda haklıysa, insan şunu itiraf etmek zorunda kalacaktır: Nietzsche kuzuları düzenbazlıklarından dolayı suçlamış, sanki tersini yapmakta özgürlermiş gibi, onları ideallerin sahteleştirilmesi eyleminden ayrı tutmuştur. Nietzsche'yi bunu yapmaya iten dilin baştan çıkartıcılığıdır. Nietzsche'nin manifestosu, yenilgiye uğramış asillere sempatiyle yaklaşır ve muzaffer kölelere karşı duydu-

ğu büyük antipati, ancak köleleri sorumlu tuttuğu kilit fikir temelinde anlaşılır bir hal kazanır: Amil, amelinden daha fazlasıdır.

Nietzsche ilk makalesini ahlâklar arasında gerçekten de bir hiyerarşi olduğu şeklinde kışkırtıcı bir açıklamayla bitirir. Dünyayı ak ve karayla resmetme eğilimini sergileyerek, "'iyi ve kötü' (*good and bad*) ve 'iyi ve kötü' (*good and evil*) adlı iki karşıt değer,* dünya üzerinde bin yıldır korkutucu bir mücadele içindedir" diye belirtir (AS I 16). Ama bu noktada ufak bir fark ortaya koyar. Köle ahlâkı hemen her yerde asil ahlâkını savunmada tutsa da, bazı yerlerde ihtilafın sonucu belirlenmemiş durumdadır ve bu yerlerde veya bu doğaların içinde, üçüncü bir olasılık, asil ve köle özelliklerin karışımını temel almış "daha yüce bir doğa" kendini gösterir. Efendi ve köle ahlâkı arasındaki mücadelenin daim olduğu yerlerde, "insan (mücadelenin) daha da kızıştığını ve böylece daha da yoğun ve tinsel hale geldiğini bile söyleyebilir. Bu yüzden, günümüzde artık 'daha yüce bir doğa'ya (*höheren Natur*), daha tinsel bir doğaya (*geistigeren Natur*), dolayısıyla bu anlamda bir ikiye bölünmüşlüğe ve bu karşıt değerlerin gerçek savaş alanına dair belirleyici bir işaret kalmamıştır" (AS I 16). Asil insanın tipik karakter özelliği bir tür doğruculuk (AS I 5) ve köle insanın tipik edimi, değerlerin yaratıcı bir tarzda yeniden değerlendirilmesi (AS I 10) olduğu için, Nietzsche'nin soykütük çözümlemesi, doğruculuğun ve yaratıcılığın bir tür birliğinin "en iyi insan tipi için gerçekten mümkün olan *en yüce güç ve görkem*"e ulaşmanın zeminini teşkil ettiğini ima eder. (AS Önsöz 6)

Nietzsche, düşüncesi hakkında günümüzde hüküm süren malum yanlış anlamalardan birini önceden görür: Temel kaygısının insan mükemmeliyeti olduğunu açığa kavuşturmak için, geleneksel ahlâkın reddini savunması yüzünden tehlikeli bir slogan olan *İyinin*

* Türkçe çeviride hem "evil" hem de "bad" kavramlarının karşılığı olarak "kötü" kullanılmıştır. Nietzsche, asil ahlâkının "kötü"sü ile köle ahlâkının "kötü"sünü mutlak olarak birbirinden ayırır. Asil kötülük (*bad*) "sonradan ortaya çıkmış bir ürün, bir yan iş, bir tamamlayıcı renk"tir. Köle ahlâkının "kötü"sü (*evil*) *hınç* ve nefretle dolu bir kötülüktür. Bir kartalın kuzuyu kapmasındaki kötülük, asil ahlâkını temsil eden kartalın doğasındandır; kötülük yaptığını düşünmez ve eylemini gerçekleştirirken *hınç* duymaz, nefret etmez. Köle ahlâkı asil kötülüğü "*hınç* duygusunun ateş püsküren gözleriyle" "kötü" (*evil*) olarak görür. (y.h.n.)

ve Kötünün Ötesinde'nin (*Beyond Good and Evil*), İyinin ve Kötünün Ötesinde (Beyond Good and Bad) anlamına gelmediğini vurgular.* Okurun, köle ahlâkının eleştirilmesiyle, tüm insan mükemmeliyeti biçimlerinin eleştirilmesini birbirine karıştırmaması ricasında bulunan Nietzsche, çoğunluğun refahı, yani değerler yaratma eyleminin köle tarzıyla, azınlığın refahı, yani değerler yaratma eyleminin asil tarzı arasında zor bir seçim ortaya atar. Demin belirttiğim gibi, Nietzsche için doğru seçenek, asil ahlâkının örneklediği doğruculuğa eski itibarını yeniden kazandırmak ve köle insanın tipik özelliği olan yaratıcılığı uygulamaktır. Birinci makalenin sonunda cevapsız bırakılan hayati soru, Nietzsche'nin nasıl olup da, "filozofların gelecekteki görevini, *değer sorununu* çözmek, *değerlerin sıradüzenini* belirlemek olarak görülebilecek o görevi" (AS I 17) başarabilmek için, doğruculuğun asil özelliklerini, kölelere atfettiği yaratıcılıkla harmanlayabileceğidir.

Soykütük, arzuların, insan tiplerinin ve yaşam şekillerinin sıradüzenini belirlemenin olası olduğunu önvarsayar, ama aynı zamanda bu olasılığı tartışmaya da açar. Nietzsche'nin *Soykütük*'ünde (ve onun düşüncesinin bir ucundan öbür ucuna) yankılanan bu ikilem, tüm sıradüzenlerin veya değer şablonlarının insan istencinin eseri olduğu öğretisinin ufku içerisinde bu sıradüzenin nasıl meşrulaştırılacağıdır. *Soykütük*'ün ikinci ve üçüncü makaleleri de bu ikilemi farklı açılardan yeniden dile getirir ama çözmez.

B. VİCDAN, ADALET VE İNSAN MÜKEMMELİYETİ

İkinci ve üçüncü makalelerde Nietzsche adaletin mahiyetini ve hakikat sorununu açıklığa kavuşturarak, değerlerin sıradüzenini belirleme çabasını geliştirir. Onun *Soykütük*'ü, her bakımdan ilk makalenin içeriğinden, insanoğlunun asıl ihtiyaçlarına ve kozmosun gerçek mahiyetine ışık tutarak "*değer sorunu*nun çözülmesine, *değerlerin arasındaki sıradüzenin* belirlenmesine" katkıda bulunan eğitici bir tür şiirden ibarettir (AS I 17).

* Bir önceki dipnota bakınız. (y.h.n.)

Nietzsche, ikinci makale, "'Vicdan Azabı', 'Kara Vicdan' ve Benzeri'nde, önsözde benimsediği fikrini tekrarlayarak, ahlâkın insanoğluyla ilgili asıl sorun ve soykütüğünün gerçek konusu olduğunu söyler. İnsanoğlunun ahlâki talepleri kabul etmeye ve yerine getirmeye muktedir hale nasıl geldiğini keşfederek, onun doğasını belirleyeceğini öne sürer: "*Söz verme hakkı*na sahip bir hayvan yetiştirmek: Doğanın insanoğlunda üstlendiği paradoksal görev bu değil mi? İnsanla ilgili asıl sorun bu değil mi?" (AS II, 1).

Ahlâk, söz verme ve o sözü tutma yetisini önvarsayar ve söz verme pratiği de insanoğlunun kendi eylemlerinin sorumluluğunu üstlenebilme yetisine sahip olduğunu önvarsayar. Sorumluluk üstlenmek, neden-sonuç ilişkisi doğrultusunda düşünmeye ve gerekliliği şanstan ayırt etmeye dayanır. Nietzsche'ye göre, insanoğlu her zaman söz vermeyi meşrulaştırmış ve söz tutmayı geçerli kılmış olan kuramsal bir açıdan düşünmedi. "*Sorumluluğun* nasıl doğduğunun uzun hikâyesi"ni (AS II 2) gün ışığına çıkarmak soykütüğün görevidir. Bu görev söz vermenin ve sorumluluk üstlenmenin iyiliğini veya ahlâkın değerini değerlendirmeye yönelik daha büyük bir amacın ışığı altında üstlenilir.

Nietzsche insanoğlunun sorumluluk üstlenmeye başladığı acımasız sürecin "en olgun meyvesi" olarak gıpta edilen bir insan tipini görür:

> *hükümran birey*, sadece kendine benzeyen, geleneksel ahlâktan kurtulmuş, özerk ve ahlâk-üstü olan (çünkü "özerklik" ve "ahlâk"tan biri varsa zorunlu olarak öteki yoktur), kısacası bağımsız ve gelişkin bir istenç ve *söz verme hakkı*na (*wersprechen darf*) sahip bir insan; ve o insandaki her bir kasta titreşen, nihayet ele geçirilmiş olan, onda ete dönüşen şeyin gururla farkında olması, kendi gücünün ve özgürlüğünün farkında olması, insanlığın tamama erdiği hissi. Bu özgürleşmiş birey, gerçek söz verme *hakkı*na (*wirklich wersprechen darf*) sahip, *özgür bir istenc*in bu efendisi, bu hükümran insan: Söz verme hakkından yoksun olanlar karşısındaki üstünlüğünün nasıl farkında olmaz ve yarattığı güven, korku ve saygının (her üçünü de *hak eder*) ne kadarına kefil olabilir ve kendi üzerindeki hâkimiyeti, nasıl zorunlu olarak ona olaylar, doğa ve zayıf istençli ve güvenilmez varlıklar üzerinde bir hâkimiyet sağlar ? (AS II 2)

"Özgürleşmiş birey"in zuhur edişiyle birlikte, bir başka insan tipi, kendisine meşru olmayan yollarla, asılsız bir şekilde söz verme hakkı ve sorumluluğu atfeden bir sahtekâr da belirir. Söz verme yetkisi olan kişi, "hakkı olmadan sözler veren" kişiden hangi işaretlerle ayırt edilebilir? Söz verme hakkına sahip insan, ayırt edici bir işaret taşır: Böyle bir insan "olağandışı bir sorumluluk ayrıcalığı"nı, "ender rastlanan özgürlüğü" ve "kendisi ve kaderi üzerindeki iktidarı", "baskın bir içgüdü"de birleştirir (AS II, 2). Özgürleşmiş birey, bu baskın içgüdüsüne, yani özgürlüğünü ve vicdanını korumasını sağlayan içgüdüye başvurarak kendi karakterini açığa çıkartır (AS II 2).

Nietzsche, vicdanın "en yüce, neredeyse insanı hayrete düşüren tezahürü" (AS II 3) olan özgürleşmiş bireyin vicdanını, bir insandaki en yüce ve en değerli olan şeye bağlamakla kalmaz, insanoğlundaki bu en yüce ve en değerli şeyi de, eziyet ve zulme bağlar. İnsanın kendini onaylama hakkı, vicdana dayanır; vicdan bir hafıza yetisi, değişmeyen bir kimlik ve eylemleri belli ölçüde düzenli ve öngörülebilir olan bir benlik veya tin önvarsayar. Bununla birlikte, hafıza ve zaman içinde değişmeyen bir kimlik; doğanın veya tanrının bahşettiği yetenekler değil, sonradan kazanılan özelliklerdir (oysa hafıza yetisi ve sürekli bir kimlik sonradan kazanılan özellikler değil, birer yetenektir). Nietzsche'ye göre, hafıza sosyal yaşamın temel talep ve yasaklarını, isyankâr arzuların hükmettiği benliklere acı vererek dayatan korkutucu ve zalim (özellikle dini) ritüeller aracılığıyla gelişir (AS II 3). Nietzsche bir parça bile ampirik kanıt araştırmamasına veya sunmamasına rağmen, "eski ceza yasalarımız" üzerine yapılacak bir incelemenin şunu açığa çıkardığını iddia eder; toplu, uygar yaşam insanların zorla kendilerini amiller olarak görmeye mecbur bırakılmasına, değişmez bir özkimlik taşımaya zorlanmasına ve kendi eylemlerini hatırlayıp onların sorumluluğunu üstlenecek şekilde disipline sokulmasına dayanır.

Ama, Nietzsche bu tür bir zulmün, özgürleşmiş bireyin zuhur etmesi için kaçınılmaz bir hazırlık aşaması olduğunu açıkça belirtir. Aslında, özgürleşmiş bireyin zuhur etmesini sağlayan ilkel uygulamalar, aynı zamanda tüm entelektüel ve ahlâki başarıların kö-

kenini oluşturur (AS II 3). Kan ve zulüm elbette insan mükemmeliyetinin yaratılmasını garantilemez. Zulüm tek başına ne iyidir, ne de kötü; daha ziyade hizmet ettiği amaca göre kötü ya da iyi olabilir. Hafıza, eğitim, kanun, özgürlük, vicdan ve aslında karakterin disipline sokulması ve oluşturulması da bir tür zulümdür, yani arzu ve tutkuların zor kullanarak bastırılması, yeniden yönlendirilmesi ve eğitilmesidir. Nietzsche için, zulmedilmesini gerektiren birincil amaç, insan mükemmeliyetine ulaşmaktır ve ikinci makale, insan mükemmeliyetinin hayli arınmış olsa da zalim bir vicdana dayandığını açıklar. Üçüncü makale, en arınmış vicdanın entelektüel vicdan olduğunu açığa çıkartır.

Nietzsche, daha önceki ahlâk soykütükçülerinin, özgürleşmiş bireye hükmeden vicdanı, "öteki 'karanlık şey'"den, vicdan azabı bilinçliliğinden, "kara vicdan"dan (AS II 4) ayırt edemediklerini öne sürer. Tıpkı "iyinin ve kötünün ötesi"nin, etiğin ötesine geçilmesi veya terk edilmesi anlamına gelmemesi gibi, Nietzsche'nin kara vicdanı eleştirmesi de tüm vicdan şekillerinin reddedilmesi değildir. Nietzsche'yi iyinin ve kötünün ötesine geçmeye çabalamaya iten, iyinin ne olduğu hakkında katı bir görüştür; aslında tıpkı bunun gibi, onun kara vicdan eleştirisi de, iyi vicdanın ya da başka bir deyişle entelektüel vicdanın sert emirlerinden kaynaklanır. Nietzsche daha önceki soykütükçülerden bahsederken, onların antik tarih konusundaki cehaletleri, kendi deneyimleriyle modern tarih hakkındaki bilgileri ve deneyimle tüm tarihi birbirine karıştırmalarına neden olan şapşalca eğilimleri yüzünden, yani entelektüel vicdandan mahrum olmaları yüzünden, "onların vardıkları sonuçlarla hakikat arasında saygılı bir mesafeden daha fazlası olduğunu söylemek akla yatkın olur" (AS II 4) der. Bununla birlikte, önceki ahlâk soykütükçüleriyle, sadece tarihi hakikat arasında değil, aynı zamanda vicdan türleri ve insan yaşamının amaçlarının sıradüzeni hakkındaki bilgi arasında da saygılı bir mesafeden daha fazlası vardır. Nietzsche'nin vicdan hakkındaki yeni, soykütükçü kavrayışını farklı kılan şey, tarih yönteminde kuramsal bir atılım veya bir dönüm noktası değil, insan mükemmeliyeti hakkındaki bu bilgidir.

Vicdan, insan mükemmeliyeti aracılığıyla adaletle bağlantılıdır,

ama Nietzsche'nin kanısına göre, baskın adalet nosyonu bu bağlantıyı gizler. Naif, eski tarz soykütükçüler "adalet duygusu"nun kökeni ile suçluların cezalandırılması arasında bir bağlantı kurdu. Cezalandırmanın ardında yatan asıl düşüncenin şu olduğuna inanıyorlardı: Kanuna karşı gelenler cezayı hak ederler, çünkü kanuna uyup, uymamakta serbesttiler. Nietzsche'nin ünlü karşı-argümanıysa şöyledir: Geleneksel ahlâkın, verilen sözleri tutmamaya ve haksızlık yapmaya verilmesini onayladığı cezaların kökeni, daha ziyade acı vermekten alınan zevke ve başkalarını acı çekerken seyretmenin eğlencesine dayanır (AS III 4). Nietzsche bu vahşi ve acımasız tazmin etme şeklinin, alacaklı ve borçlu arasındaki asıl yasal ilişkileri belirlediğini öne sürer. Nietzsche'nin ahlâkın ve cezalandırmanın kökeni üzerine yaptığı bu açıklamaya göre, adalet tamamen geleneksel veya toplumsal bir kurgu, tamamen insan arzu veya istencinin bir yaratısı olarak görülebilir. Ne var ki, Nietzsche adaleti böyle görmez. Adaletin veya güçlü, sağlıklı bireylerin tin ve yargılarıyla tanımlanan yüce anlamıyla adaletin, kara vicdanın yargıcı konumunda olduğu ve geleneksel ahlâkı mahkûm ettiği düşüncesi, Nietzsche'nin başlıca kesin yargılarındandır.

11. Bölümde Nietzsche adaletin doğası (*Gerechtigkeit*) üzerinde durur. Adaletin kökeninin *hıncın* kapladığı alanın sınırları içinde yer aldığını açıkça reddederek başlar (AS II 11). *Hınç*, incinmiş hisseden ve acılarının kaynağı olduğunu düşündüğü şeyden nefret eden insanlar arasında büyür. Halbuki adalet, *hınç* ve *hıncın* siyasi ifadesiyle, yani eşit haklar sağlama güdüsüyle, o intikamcı ve tepkisel güdüyle bir tutulduğunda karalanmış olur.[15] Günümüzde pek çok insanın toplumsal adalet dediği, üç aşağı beş yukarı Nietzsche'nin *hınç* diye adlandırıp, lanetlediğidir. "Hakikat adına" konuşan Nietzsche, adaletin evinin, tepkisel duygulardan çok uzakta olduğunu ilan eder. Asıl haliyle "adalet tini", daha ziyade tinsel sağlığı işaret etmekteydi ve tinsel sağlık da adil bir yargıda bulunma yetisi anlamına gelmekteydi.

15. Benzer şekilde Nietzsche acı vermenin, yaralamanın yerine nasıl geçebildiğini anlama çabasında, gerektiğinden önce "intikam' kavramı"nı sunmaktan kaçınır.

> Adil insan (*der gerechte Mensch*), ona kötülük yapanlara karşı bile gerçekten adil (ve sadece soğuk, ılımlı, mesafeli, ilgisiz değil: Adil olmak her zaman *olumlu* bir yaklaşımdır) davranmayı sürdürdüğünde, adaletin ve yargılamanın gözünün, zarif olduğu kadar, her şeye nüfuz eden yüce, keskin nesnelliği kişisel yaralanma, alaya alınma ve iftiraya uğrama durumunda bile, ışığının parlaklığını korumayı başardığında, bu, dünya üzerinde bir parça mükemmellik, yüce bir hâkimiyet olduğu anlamına gelir: Halihazırda beklenilmemesi veya *inanılmaması* basiretli bir karar olacak bir şey. (AS II 11)

Elbette, yüce hâkimiyete ender rastlanıldığını söyleyen aynı basiret, bu hâkimiyetin varolmadığı sonucunu çıkarmama uyarısında da bulunur. Dünyayı tahrif edilmemiş haliyle, önyargısız görme anlamındaki adalet, Nietzsche'ye göre cesareti ve temiz vicdanı birleştiren ahlâki ve entelektüel bir erdemdir.[16]

Nietzsche'ye göre, tarihin ilk ve daha uzun bölümü boyunca, üst-hukuku (*Recht*) kurumlaştıran ve yöneten kişi, adil veya nispeten adil insandı. Kurumlaşmanın ve yasamanın baştaki şekilleri, "tepkisel pathosun aşırılıklarına karşı düzenlemeler ve sınırlandırmalar" (AS II 11) getirmeyi amaçladı. Başka bir deyişle, uygarlığın ilk şekilleri, tepkisel duyguları acımasızca sınırlayıp, etkili bir şekilde kontrol altına alarak adaletin taleplerini kabul etti. Nietzsche'ye göre faal, güçlü ve sağlıklı olanın, tepkisel ve hastalıklı olanı disiplin altına almak ve yönetmek için kullandığı yolların en etkilisi, insan elinden çıkma bir hukuk, yani pozitif hukuk (*Gesetz*) kurumu aracılığıyla kutsal kriterlerin veya bir üst-hukukun (*Recht*) tesis edilmesiydi. Nietzsche'ye göre, üst-hukuk veya hak (*Recht*), insan elinden çıkma hukukun, yani pozitif hukukun bir yaratısı olmalıdır ve *Recht* fikri "*tek başına* hayli anlamsızdır", çünkü "yaşam *özsel olarak*, yani yerine getirdiği temel işlevlerde, yaralama, suikast, sömürü ve yıkım vasıtasıyla işler ve bu mahiyeti olmaksızın düşünülemez bile" (AS II 11).

Üst-hukukun, insan hukukunun bir yaratısı olduğu tezi, Nietzsche'nin ahlâkın toplumsal bir kurgu olduğu görüşünü desteklemiş

16. Bu tür bir adalet anlayışı, 2. Bölümde tartıştığım ve UD 6'da sunulan anlayışa benzer.

gibi durmaktadır. Buna rağmen onun adaleti, (*Gerechtigkeit*) doğru bir şekilde nasıl zulmedileceğini ve bayağı tutkuları kurala bağlamak için pozitif hukuk aracılığıyla üst-hukukun nasıl tesis edileceğini belirleyen kriter olarak sunduğu gerçeği varlığını korumaktadır. Üst-hukuk veya hak gibi gözüken şeyin aslında başlangıçta insan hukuku tarafından belirlendiğini söylese de, Nietzsche hem *Recht*'i hem de *Gesetz*'i, *Gerechtigkeit* açısından yargılar. Hatta kanun koyma hakkı, ona göre "daha güçlü, daha asil ve daha cesur" olanlara ait olduğu için, güçlü ve zayıf, asil ve bayağı, cesaret ve korku arasındaki ayrımlar, hem kanun-koyuculuktan, hem de değer yaratımından daha önce de varolmaktaydı. Nietzsche'nin kara vicdanın ve hukukun kökeni hakkındaki açıklaması, modern felsefe birikimini tamama erdirmekten ziyade, bu birikimin aksine, arzuların, tinlerin ve yaşam şekillerinin iyiliğini veya kötülüğünü belirleyen ve istençten (Nietzsche ona adalet der) bağımsız bir kriter kabul eder ve böyle bir kritere dayanır.

Üst-hukukun pozitif hukukta ve pozitif hukukun adalette yatan kökeni üzerine yaptığı açıklamadan daha üstü örtük bir şekilde olsa da, Nietzsche'nin "kara vicdan"ın fayda ve zararlarıyla ilgili yargıları da, insani iyilik hakkında kesin bir görüşe dayanır. Nietzsche, "tüm dünya üzerindeki bitkilerin en esrarengiz ve en ilginci" (AS II 14) ve aynı zamanda "en ağır ve en esrarengiz hastalık" (AS II 16) olarak gördüğü kara vicdan hakkında gözle görünür bir kararsızlık sergiler. Barışçıl koşullar altında, toplum içerisinde yaşamaya zorlanan insanoğlu, hayvani arzularını dışa vuracak doğal bir çıkış noktasından mahrum bırakıldığında, kara vicdan ortaya çıkar (AS II 16). İnsanı zulmetmeye ve hâkimiyet kurmaya iten güçlü arzular içe döndürüldüğünde, insanoğlu bu tutkuları kendine zulmederek dışa vurur ve bu zulümlerin arasında en yaygını insanın kendisi üzerinde kurduğu hâkimiyettir. İnsanın kendisi üzerinde hâkimiyet kurması, özgürleşmiş insanın işareti olduğu için, kara vicdanın aynı zamanda daha yüce bir varoluş şekline uzanan bir köprü olduğu sonucuna varmak akla yatkındır.

Devletler kurarak, ötekiler üzerinde hâkimiyet kurmak isteyen insanlar olmasaydı, ortada kara vicdan ve dolayısıyla insanın ken-

disi üzerinde hâkimiyet kurması diye bir şey de olmayacaktı. Nietzsche hayranlıkla devletlerin kurucularını, "en gönülsüz, bilinçsiz sanatçılar" (AS II 17) olarak tanımlasa da, devlet kurmanın, kendini yaratmanın bir önkoşulu olduğunu, ama sıralamada kendini yaratmanın altında yer aldığını açıklar. Sanat her zaman şekil dayatma sorunudur. Devletlerin kurucuları sanatçıdır, çünkü vahşi insanoğullarını siyasi oluşumlar içinde şekillendirir ve boyun eğmez materyalleri eğip bükerek ve düzenli bir bütün oluşturacak bir şekle sokarak, yeni ve büyük bir şey yaratırlar (AS II 17). Kendileri kara vicdandan azade olsalar da, sanatçı-devlet kurucuları, kara vicdandan sorumludurlar. Çünkü insanların yırtıcı içgüdülerini disiplin altına alarak veya onları zalimce bastırıp, insanların toplum içerisinde beraberce yaşamalarını sağlayan zorunlu bir araç, bir siyasi kontrol aracı olarak kara vicdanı tebaalarına ve vatandaşlarına usul usul aşılarlar.

Sanatçı-devlet kurucularını harekete geçmeye ve insan sürülerini siyasi bir düzene sokmaya iten özgürlük veya hâkimiyet içgüdüsünün, tam da sanatçı-devlet kurucularının bireylerde kontrol altına almaya çalıştıkları içgüdünün aynısı olması tuhaftır; devletin bekasını sağlamak amacıyla özgürlük içgüdüsünü içselleştirmeleri için insanları disipline sokarlar (AS II 18). Ama aynı özgürlük veya güç içgüdüsü, içselleştirildiğinde, insanı kendisini, acımasızca yeniden yaratılması veya üzerinde hâkimiyet kurulması gereken bir nesne veya hammadde olarak görmeye iter.[17] Nietzsche'ye göre, kara vicdan "tüm ülküsel ve yaratıcı görüngülerin döl yatağı" (AS II 18) ve dolayısıyla kendini yaratmanın yüce şekillerinin bir önkoşulu ve itici gücü haline gelir. Kara vicdan "bir hastalıktır, çünkü hamilelik de bir hastalıktır" (AS II 19) ve hamilelik gibi o da, yeni yaşam şekilleri var eden bir doğurganlık ifadesidir.

Sağlıklı bir doğumun veya kendini doğru yaratmanın kriterleri nelerdir? Nietzsche ikinci makalesinin sonuç bölümünde bazı ipuçları verir. Bilgi, özellikle Hıristiyan tanrısına inanmamanın ve geleneksel ahlâkı reddetmenin birleşimi olan bilgi, kendini doğru yaratmanın hayati önkoşuludur. Nietzsche "tanrı-tanımazcılık ve bir tür

17. Nietzsche İKÖ 225'teki kendini yaratma temelinde bir bağlantı kurar.

ikinci masumiyet birbirlerine aittir" (AS II 20) der: Bu söz tanrıya inanmamanın, insanın geleneksel ahlâkı veya Hıristiyan ahlâkını karakterize eden kısıtlama ve vicdan azabı biçimlerinden kurtulmasını sağlaması gerektiğini ifade eder. Büyük fayda sağlamasına rağmen, tanrı-tanımazcılık veya Hıristiyan inancının reddi, tanrıların ve vicdanın insanoğlu için önemi üzerine söylenecek son söz olmaktan çok uzaktır. Bu durumun nedeni, tanrıların ve yüce bir vicdan biçiminin asil amaçlar doğrultusunda kullanılabilmesidir. Aslında, Nietzsche asaleti ifade eden ve insanın içindeki hayvanın tanrılaştırılmasını temsil eden, ustaca ve dikkatlice yaratılmış tanrıların, nasıl tinin özgürlüğünü koruyabileceğine ve kara vicdanı savuşturabileceğine örnek göstermek için Yunan tanrılarını sunar (AS II 23).

Kara vicdanın teşvik edilmesinde oynadıkları meşum role rağmen, tanrılar iyi kullanıldıkları zaman, kara vicdana karşı mücadele edebildikleri gibi, vicdan azabı da kendini kandırma ve kendine eziyet etmekle özdeşleşmesine rağmen, insan mükemmeliyetinin yaratılmasını destekleyebilir. Nietzsche, olayların tersine döndüğünü tasavvur eder: Güçlü tinler, içlerindeki "*doğal olmayan* eğilimler"den dolayı kara vicdanlarının sızladığını, yani geleneksel Hıristiyan ahlâkının kutsadığı o sızıyı hissettikleri için suçluluk duyarlar (AS II 24). Özetle, Nietzsche'nin kara vicdan eleştirisi, dışsal ahlâki kriterleri reddetmesini gerektirmez; tam tersine, Nietzsche yüce insanlara ne konuda vicdan azabı çekmeleri gerektiğini emreden, doğru ve yanlış hakkında alternatif bir kavrayış geliştirir. Değerler yaratmanın köle tarzı, vicdan azabıyla insan tininin en yüce güçleri ve başarıları arasında bir bağlantı kurmuştur; Nietzsche ise bunun tersine vicdan azabı ile, "en iyi insan tipi için erişilmesi gerçekten mümkün olan en yüce güç ve görkem"e erişilmesini engelleyen şey arasında bir bağlantı kurarak, mükemmeliyete itibarını tekrar kazandıracak bir yeniden değerlendirmeyi savunur (AS Önsöz 6).

Geleneksel değerlerin yeniden değerlendirilmesi, yüce bir insan tipini, kendine karşı katı ve saygılı bir tini olan, yükseklere alışık, yalnızlıkla başa çıkabilen, kendine güvenen ve sahip olduğu bilgiyle oynamayı seven, kısacası Nietzsche'nin "*yüce sağlık*" (AS II 24)

dediği şeyi cisimleştiren bir insan tipini gerektirir. Böyle bir insanın, zayıf ve insanı zayıf düşüren kendi çağında varolduğundan veya varolabileceğinden şüphe etse de bu yüce insan tipini, "o *kefarete ulaştıran*, yüce sevginin ve küçük görmenin insanını, o yaratıcı tini" (AS II 24), gerçekliği kefarete ulaştırmak gibi kutsal bir ödevle görevlendirir. "Kefarete ulaştıran insan"ın, gerçekliği kefarete ulaştırma, yani onu hem Hıristiyanlık'tan hem de nihilizmden kurtarma yetisi, kefarete ulaştıran insanın gerçeklik hakkında sahip olduğu üstün ve kapsamlı bilgiden kaynaklanır (AS II 24). Böylece, soykütük gerçekliğin kefarete ulaştırılmasının ya da bu kefaretin dayandığı tutarlı bilginin gerekliliğini ortaya koyar, ama bunlar hakkında bir açıklama yapmaz. Fakat, Nietzsche böylelikle okuruna bir hareket alanı bırakmamış olur. Çünkü *Soykütük*'te ikinci makalenin sonuna doğru, Zerdüşt'ün ve sadece Zerdüşt'ün özgür olduğunu ve "kefarete ulaştıran insan" hakkında bir şeyler öğretme gücüne sahip olduğunu ilan eder (AS II 24-25).

C. ÇİLECİ İDEALLER VE HAKİKAT SORUNU

Nietzsche, üçüncü makalede titiz tarihler yazacakmış gibi yapmayı tamamen bırakır. Bilim ve ilim retoriği, ruh doktorunun retoriğinin önünü açar. Nietzsche'nin janrı, tarih metninden edebi yoruma kayar. Önsözde üçüncü makalenin, aforizmaların tefsir edilmesinin bir örneği olduğunu belirtmişti (AS Önsöz 8). Söz konusu aforizma Zerdüşt'ten alıntıdır ve bilgeliğin talep ettiği temayülleri ele alır: "Kaygısız, alaycı ve şiddetli: Bilgelik *bizim böyle olmamızı* istiyor. O bir kadın ve daima bir savaşçıyı sever sadece" (AS III 1). Aslında üçüncü makalenin kritik bir önem taşıyan izleği, soykütükçünün bilgeliği veya kendisi hakkında sahip olduğu bilgidir.

Çileci ideal pek çok insana farklı anlamlar ifade etmiştir. Bu idealin tarihini kavramanın en iyi yolu, "insan istencinin [tarih-dışı] temel gerçeği"nin (AS III 1) yardımına başvurmaktır; yani "*istenç bir amaca ihtiyaç duyar*; ve hiç iste*me*mektense *hiçliği* ister" (AS III 1). Nietzsche vicdan gibi çileci ideali de hizmet ettiği amaç-

lara göre yargılar.

Nietzsche tıpkı vicdan ile özgürleşmiş birey arasında bir bağlantı kurduğu gibi, çileci idealle bağımsızlık arasında da bir bağ kurar. İnsan bir sanatçıdan çileci ideallerin anlamı hakkında bir şey öğrenemez, çünkü sanatçılar her zaman için bir ahlâka, felsefeye veya dine hizmet eden bağımlı varlıklardır (AS III 5). Çileci idealin yüce anlamını keşfetmeye en uygun yer "bir gerçek *filozof*'un içidir (AS III 5). Gerçek filozoflar iffetin ve dolayısıyla çileci ideallerin, "*bağımsızlığa* uzanan sayısız köprü" kurduğunu düşünürler (AS III 7). Çileci idealin beraberinde getirdiği ve Nietzsche'nin bir çöle benzettiği yalnızlık, aile yaşamının ve siyasi yaşamın taleplerine kulluk etmekten kurtulmayı temsil eder (Z I, "Üç Dönüşüm Üzerine" ile karşılaştırınız). Filozoflar çileci ideale biat ettiklerinde insan mükemmelliğinin bir koşulu olarak gördükleri bağımsızlığa saygı duyarlar ve felsefi yaşamı en yüce yaşam olarak onaylarlar (AS III 7). Aslında, filozofların kutsiyete karşı hürmetsizlikleri o kadar büyüktür ki, doğru şekilde kavranılan ve ifa edilen çileci idealin onları geçmişte oldukları gibi kutsal kılacak bir özgürlüğü ve yüceliği birleştirecek şen bir çileciliğe ulaştıracaklarına inanırlar (AS III 8). Bu yüzden en yüce, yani felsefi anlamıyla çileci ideal, bir kendini tanrılaştırma etiğine hizmet eder.

Çileci idealin üç büyük yemini, yoksulluk, tevazu ve iffettir (AS III 8). Bütün bu yeminler, yalnız filozofların değil, tüm "yüce, doğurgan, yaratıcı tinler"in (AS III 8) yetişmesini sağlayan o sert koşulları yaratır. Oysa, Nietzsche çileci idealin paha biçilmez faydalarını ayrıntılarıyla işlemeye devam ettikçe, gözlerini filozoflardan ayırmamayı alışkanlık haline getirir. Filozoflar bağımlılığa karşıdır; bugünle, siyasi yaşamla, romantik aşkla ve hatta arkadaşlıkla ilgili her şeyden uzak dururlar. "Sahip olana sahip olunur" (AS III 8) düsturunun yol gösterdiği ve ulvi ve asil bir hakikat arzusunun sürüklediği filozoflar, kendilerini bir hakikat şehidi olarak göstermekten kaçınırlar ve hatta *hakikat* kelimesini kullanmaktan bile çekinirler. Bu çekince, hakikate karşı olmaktan kaynaklanmaz, tam tersine hakikate büyük zararlar veren günlük kullanımının doğurduğu yozlaşmadan kendini çeken bir tür aşkı ifade eder (AS III 8;

ek olarak İKÖ 230, 295). Kendini hakikate adamak, filozofları kendilerini adadıkları nesne hakkında saygılı bir ketumluğa iter.

En ulvi gelişimi desteklediği için filozofların kendilerini çileci ideale kaptırdıkları sonucunu çıkaran Nietzsche, gelişimin veya tinselliğin en ulvi biçiminin, ne tinsel ne de felsefi olan deneyim ve pratiklere dayandığını vurgular (AS III 9). Tinin diyarındaki her başarının bedeli "tinsel ve fiziki eziyetlerle ödenmiştir" (AS III 9). Bu yüzden her filozofta gözlenen "*yeni bir cennet* kurma" ihtirası, tipik olarak "yalnızca onun *kendi cehennemi*nde" temellenir (AS III 10). Uçların çatışması filozofun tininde galeyana gelir ve ona güç verir.

Her şey gibi, çileci ideal de kötüye kullanılabilir. Çileci ideal, filozoflar için en yüce yaşam şekillerine doğru itici bir güç işlevi görürken, rahiplerin elinde yaşama doğrultulmuş bir silaha dönüşür (AS III 11). Çileci idealin birbirine zıt amaçlar doğrultusunda kullanılması, insanoğlunun içindeki bayağı ve yüce öğelerin yansıması olarak görülebilir. İnsan "*o* hastalıklı hayvan" olmasına rağmen veya böyle bir hayvan olmaktan ziyade, aynı zamanda mutlak hâkimiyet peşinde koşan, huzursuz, cüretkâr ve kendiyle ilgili büyük deneylere girişmeye eğilimli bir yaratıktır (AS III 13; ek olarak A 14). Uçların bir birleşimi olan insan, aynı zamanda aşırı "cesur ve bahşedilen yetenekler açısından zengin bir hayvan" ve "hasta hayvanlar arasında, hayatı en fazla tehlikede olanı, en kronik ve en ağır hasta olanı"dır (AS III 13). İnsanın, doğasından gelen hastalıkları alt edebilmesini sağlayan çileci idealler, onun cesaretini gözler önüne serer ve bahşedilen o zengin yeteneklerini gerektiği gibi kullandırır; insanın özündeki hastalığa boyun eğmesine veya bu hastalıkları daha ağırlaştırmasına neden olan çileci ideallerse bir suiistimali temsil eder.

Çileci rahiplerin vesayeti altında, hastalıklı hal insanlar arasında daha da yayılmıştır: "Tinin ve bedenin yüce bir güce sahip olduğu ender durumlar"ın (AS III 14) tamamen ortadan kalkmasından korktuğunu söylenen Nietzsche, hastalıklı ve zayıflara saldırır. Çünkü insan mükemmeliyetinin yaratılmasının önünde ciddi bir tehdit oluşturan zayıflar ve hastalar, güçlü ve sağlıklı olanları yoz-

laştırır (AS III 14). Hasta olanların sağlıklıları maruz bıraktığı ve modern çağda bir salgın hastalık boyutuna ulaşan tehlikeler herhangi bir tarihi döneme özgü değildir; neredeyse sosyal ve siyasi hayatın yok edilemez bir parçası olmuş, ailede, örgütlerde ve ulusun tamamında baş göstermiştir (AS III 14). Aristoteles gibi Nietzsche de toplu yaşamın temelinde bir çatışma görür, ama Aristoteles bu çatışmanın zengin ve yoksul arasında olduğunu düşünürken (*Politika* 1290a30-1292a37), Nietzsche çatışmanın hastalıklılar ve sağlıklılar arasında olduğunu düşünmektedir. Nietzsche'nin görüşü, Aristoteles'inkine kıyasla metafizikle daha iç içe geçmiş durumdadır. Çünkü, Aristoteles'in evrensel yargısı deneyimlerden çıkartılmış genellemelerken, Nietzsche'ninki kökleri insan tininin sağlığını veya hastalığını tanımlayan değişmez kriterler hakkındaki spekülasyonlarına dayanan bir genellemedir.

Sağlıklının zayıf tarafından zehirlenmesinin ve tamamen yok edilmesinin final bölümüne şahit olacağı öngörüsüyle yazan Nietzsche birinci bölümde geliştirilen *hınç* çözümlemesine geri dönerek, zayıfın asıl silahının, güçlüyü değerlerin yanlış sıradüzenini benimsemeye ikna etmek olduğunu tekrar belirtir. Ahlâki önyargılarımızın kökenini ortaya çıkarmak için yapılan titiz bir tarih araştırmasına duyduğu ve yüksek sesle ilan ettiği ilgiden yola çıkarak insan yaşamının yüce şekillerini bayağı şekillerine karşı savunmak için, ahlâkın "-meli, -malı"larla dolu dilinde ve siyasetin "doğru"larla dolu dilinde ifade edilmiş açık bir vaaz verir:

> Ama tin ve beden açısından mutlu, sağlam, güçlü olanların bu şekilde kendi *mutluluk haklarından* (*Recht*) şüphelenmeye başlamasından daha büyük ve daha vahim bir yanlış anlama daha olası değildir. Kaçın bu "altüst edilmiş dünyadan! Bu duyguların utanç veren iğdişinden uzak durun! Hastalıklılar sağlıklıları hasta et*me*meli (bu tür bir iğdiş etme tam da bunu gerektirecektir): Bu kesinlikle bizim bu dünyadaki en ulvi kaygımız olmalıdır, ama bu amaca ulaşabilmek için şunlar gerekmektedir: Her şeyden önce sağlıklı olanlar hastalıklılardan *izole edilmeli*, hatta hastalıklıların sağlıklıları görmesine bile izin verilme*meli*, yani sağlıklıların kendilerini hastalıklı olanlardan zannetmesi olasılığı ortadan kaldırıl*malı*. Ya da hastabakıcı veya doktor olmaktır

belki de onların görevi?
Ama daha kötü bir yanlış anlama tasavvur edilemez ve *onların* görevinin daha kötü bir şekilde reddedilebileceğini tasavvur edemezsiniz: Yüce olanlar kendilerini bayağı olanların kullandığı bir araç konumuna düşürecek kadar yozlaşma*malı*, uzaklık pathosu bu ikisinin görevlerini ebediyen birbirinden ayrı tut*malı*! (AS III 14)

Nietzsche ilk makalede değerlerin sıradüzenini *belirleyecekmiş* gibi konuşur, oysa artık belirlenmiş gibi yapmaktan vazgeçmiş gözükür. Çünkü, bu sıradüzenin ne olduğunu açıkça *biliyor*muş gibi durur ve elinde sıkı sıkıya tuttuğu bu bilgiyle artık nihai amacını açıklar: Savunmasız ama değerli yüce insanları, acımasız ama değersiz güruh tarafından zayıflatılamamaları için nasıl korumak gerektiğini belirlemek.

Entelektüel vicdana duyulan saygı Nietzsche'nin görevinde çok önemli bir yere sahiptir. Hıristiyanlık da dahil olmak üzere tüm dinler (ahlâki erdemlerin gerektirdiğini yapmaksızın kefarete ulaşılamayacağı öğretisinde olduğu gibi) "gerçeklere sadık kaldıkları" (AS III 17) zaman Nietzsche onları takdir eder. Fakat Hıristiyanlığın büyük bir kısmı kötü ve yanlıştır, kendi kendini kandırmayı temel almıştır ve yalnız zayıfların değil, daha kötüsü güçlülerin de kendileri hakkında bilgi edinmesini engellemiştir. Hıristiyanlığın etkisiyle modern insan, dünyayı hatalı ve aşağılayıcı metafizik ve etik görüşlerine göre yorumlayarak, onu ahlâkileştirmiştir.

Nietzsche genelde kendi kendine yalan söylemeye değil, dürüstçe söylenmeyen, zararlı yalanlara, kendi kendini kandırmayı teşvik eden yalanlara itiraz eder (AS III 19). "Doğru bir yalan, hakikaten cesur, 'dürüst' bir yalan", Nietzsche'nin deyişiyle Platon'dan bu yana insanın ders alabileceği türden bir yalan söyleyebilmek için, modern insanın kendini daha iyi tanıması gerekmektedir (AS III 19). İnsanın kendisi hakkındaki bilgiye dayanan yalanların meşru, hatta faydalı olduğunu, ama modern insanın kendisi hakkında bilgi edinmek için gereken dürüstlükten de cesaretten de yoksun olduğunu açıklar. Hıristiyanlığa ve modernizme özgü olan kendi kendini kandırma biçimleri üzerine yapılan çözümleme, Nietzsche'yi *Soykütük*'ün sonuç bölümünde bilimin anlamı ve hakikat sorunuyla il-

gili temel sorulara geri dönmeye iter, ya da daha doğrusu bu sorulara geri döner, çünkü bilenin kendisi hakkında sahip olduğu bilgi Nietzsche'nin *Soykütük*'e giriş yaparken ele aldığı sorundur (AS Önsöz 1, 2).

Modern, sistematik ilim, çileci idealin muzaffer ve din-dışı bir rakibiymiş gibi dursa da, aslında "*bu idealin en son ve en asil halidir*" (AS III 23). Âlimler ve bilim insanları, onları bilginin peşine düşmeye ve elde ettikleri bilginin gerçek değerini belirlemeye iten gerçek güdüleri yanlış anlarlar (AS III 23). İlim, pek çok uygulayıcısı için, kendileri hakkındaki acı veren bilgiden uzak durmayı ve acı gerçeklerden saklanmayı sağlayan bir araç görevi üstlense de, filozoflar, âlimler ve bilim insanları arasında, çileci ideale inanmadıkları ve muhalif oldukları için kendilerinden gurur duyan bir avuç "son bilgi idealisti" (AS III 24) hâlâ yaşamını sürdürmektedir. Nietzsche bu muhalefetin bir çeşit inancı yansıttığını vurgulasa bile, kendini davasına adamış bu dini inanç muhaliflerine saygı duyar. Onlar "bir noktada kayıtsız şartsızlar: Entelektüel arınmışlıktaki ısrarlarında" (AS III 24).

Oysa, "son idealistler" kayıtsız şartsız inançlara kayıtsız şartsız muhalefet ederler. Nietzsche kendini bilgiye adadığını bizatihi kabul eder ve bu paradoksal adanmışlığın kökleri bizzat çileci ideale uzanmaktadır ve sağlıklı veya temiz vicdanla çok yakından bağlantılıdır. Çünkü, çileci ideali reddeden güçlü, kahraman-tinler, bunu entelektüel vicdana, yani çileci idealin en tinselleşmiş biçimine dayanarak yaparlar (AS III 24). Bu yüzden çileci idealin özgür tinler tarafından reddedilmesi, aynı zamanda onun onaylanmasıdır.

Özgür tinler çok özgürdür, ama tamamen özgür değildir. Çünkü kendileri hakkındaki tüm bilgiden, özellikle de kendi entelektüel vicdanlarının sorgulanabilir bir inanca, hakikate duyulan inanca dayandığı bilgisinden yoksundurlar. Tinin gerçek özgürlüğü hakkında bir slogan bir on birinci yüzyıl İslam tarikatı olan Haşhaşiler'de bulunur: "Hiçbir şey gerçek değil, her şey mubah" (AS III 24). Nietzsche bu bakış açısıyla "hakikate duyulan inancın kendi kendisini *geçersiz kıldığını*" (AS III 24) iddia eder.

Gerçekten öyle midir? Haşhaşiler'in sloganı insanın kendisi

hakkında sahip olduğu bilgide bir artışı, ahlâk hakkındaki bilgi arayışında kazanılmış bir zaferi mi temsil etmektedir? Kimilerini, hiçbir şeyin gerçek olmadığı şeklindeki acı hakikatle yüzleşmeye ve bu hakikatin yaşama ilişkin imalarını kabullenmeye iten şey, entelektüel vicdandan, yani hakikate duyulan inançtan başka bir şey olabilir mi? Nietzsche, özgür tinlerin entelektüel vicdan tarafından yönetildiklerini ve "herhangi bir insandan daha katı ve daha kayıtsız şartsız oldukları noktanın tam da hakikate duydukları inanç olduğu"nu (AS III 24) iddia eder; peki Nietzsche'nin bu iddiasını doğru kabul etmek, bu inancın daha fazla sorgulanmasını talep etmek değil midir ve bu iddiayı doğru kabul etmek nakikate duyulan inancın, yani Nietzsche'nin kavradığı şekliyle çileci erdemin en yüce ifadesinin kuramsal konumu ve ahlâki değeri hakkındaki hakikatin peşine düşmek anlamına gelmez mi?

Soykütükçünün hakikatin değerine ilişkin bakış açısını, filozofun ve şen bilimin uygulayıcısının görüşleriyle birleştirir Nietzsche. Felsefenin bir inanca dayandığını reddetmenin, felsefe ve hakikati baş aşağı ettiğini söyler ve bu paradoksal iddianın anlamını daha da açmak için okura *Şen Bilim*'i ve özellikle de "Biz bile hâlâ ne kadar dindarız?" başlıklı 344. Bölümü okumasını tavsiye eder (AS III 24). Felsefenin dayandığı "metafizik inanç" (kesinlikle Nietzsche'nin şen bilimi ve soykütüğü de dahil olmak üzere) "Hıristiyan inancından, aynı zamanda Platon'un inancı olan, tanrının hakikat, hakikatin *kutsal* olduğuna duyulan inanç"tan doğar (AS III 24; ŞB 344'ten alıntı). Öyle, hakikatin kutsallığı veya temel önemi, "gittikçe daha da inanılmaz olmaya başladı" (aynı kitap, aynı bölüm), ama çok fazla sevilmekten ötürü hakikatin sevilmesi imkânsız hale geldiği bu sürece can veren şey, hakikatin gerekli tek şey olduğu görüşü veya inancıdır. Hakikatin iyiliğini tartışmaya açmak, hakikate tapmanın nihai ve en yüce ifadesidir ve dolayısıyla da hakikatin iyi olduğunun onaylanmasıdır.

Nietzsche, hakikatin başına ödül koymayı sürdürür ve tam da bu yüzden, ilmin, bilimin ve tüm geçmiş dönemlerin felsefesinin kör noktasında saklı yattığını söylediği soruya, yani bu disiplinlere can veren hakikat istencinin değeri hakkındaki soruya ışık tutma zorun-

luluğu hisseder: Bir kere "çileci idealin tanrısına duyulan inanç reddedildiğinde", tanrının öldüğü öğrenildiğinde, artık "*yeni bir sorun belirir*: Hakikatin *değeri* sorunu" (AS III 24). Ahlâkın kökenini bularak onun değerini belirleme çabası, ahlâkın değerinin sorgulanması buyruğunu da doğurur. Bu buyruk hakikatin ne olduğu hakkında doğrucu olma istencinden, yani Nietzsche'nin *Soykütük*'ündeki çileci idealin en yüce şeklinden başka bir şey değildir. Aslında Nietzsche'nin soykütüğü uygulaması, hakikat hakkında doğrucu olma çabasının ve dolayısıyla da çileci idealin ifade edilmesinin bir örneği olarak karşımıza çıkar.

Nietzsche'nin ideal filozofu olan Schopenhauer'de takdir ettiği özellik olan "kayıtsız şartsız, dürüst tanrı-tanımazcılığın" arkasındaki güdü (AS III 5; ek olarak ES 1, 2, 3, 8, s. 127, 136, 139, 185) hakikat istencidir (AS III 27). Fakat "kayıtsız şartsız dürüst tanrıtanımazcılık", çileci idealin en tinsel ve en son ifadelerinin arasında yerini alır, çünkü insanın tanrıya duyulan inancı reddetmesi, o ana değin insan varoluşunu yüceltmiş olan her şeyi reddetmesi demektir. Tanrıya inancı reddetmek, hakikatin değerini sorgulamak gibi şu amentüyü ifade eder: "Yalanlara son!" Tuhaftır, Hıristiyan tanrısının ve Hıristiyan ahlâkının çöküşünün müsebbibi bizzat kendi "doğruculuk alışkanlığı"dır. Halbuki, filozof ve onun yaşam şekli açısından bakılacak olursa her şey farklı görünür; çünkü hakikat istencini, içini kemiren bir vicdan sorununa dönüştüren filozof kendisi hakkında sahip olduğu bilgiyi hatırı sayılır ölçüde artırır ve bu yolla kendi baskın tutkusunu tatmin etmekte ilerleme kaydeder.

Ama soykütükçü veya filozof kendisi hakkında yeni öğrendiği bu bilgiyle ne yapar? Soykütük bu konuda, cevabın *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te bulunabileceği dışında hiçbir şey söylemez. (AS II, 25)

D. SONUÇ

Ahlâki inançlarımızın ve önyargılarımızın doğuşu üzerine yapılan tipik modern bir araştırmayla, neyin asil, adil ve iyi olduğunu dile getirmek için sürdürülen, antik felsefeye özgü bir araştırmadan baş-

ka iki siyaset felsefesi yaklaşımı daha birbirine bu kadar uzak düşemez ve aynı zamanda kesişen amaçlar doğrultusunda hareket edemez. Genele bakılınca, ilk yaklaşım ahlâki değerlerin kökenini belli bir tarihi dönemde görür ve bu değerleri insanoğlunun yarattığını söyler; ikinci yaklaşım ise genelde metafizik hakkında yapılan spekülasyona ve insan doğası hakkındaki bilgiye dayanarak insan davranışının değişmez kriterlerini açıklamaya çalışır. Nietzsche'nin soykütüğü iki yaklaşımı kendi içinde birleştirir. Hayli gelişmiş olduğunu varsaydığı "tarih duyusunu", kendi oluşturduğu ahlâkın soykütüğünün kilit noktası olarak gururla sunup, bununla övünse de, Nietzsche'nin *Soykütüğü*'ndeki başlıca ahlâk eleştirileri, modern felsefeden daha çok, Platon'un ve Aristoteles'in felsefesine özgü asâlet, tinin sağlığı ve adil insan görüşlerine dayanır.

Nietzsche'ye göre, bayağı kökeni çarpık insani tutkulara kadar dayandırılarak köle ahlâkının yanlışlanması gerekirken, güçlü ve sağlam yapılı tinlerden doğduğu gösterilerek asil ahlâkı doğrulanır. Nietzsche'nin soykütüğü asâletin, tinin sağlığının ve adaletin toplumsal kurgular olmadığını, daha ziyade insan mükemmelliği ve yozlaşma kriterlerinin, yukarıdaki nosyonların kelimelere dökülmesinden ve toplumsal ve siyasi kurumlarda cisimleşmesinden önce de var olduğunu önvarsayar. Nietzsche, ahlâkı ve siyasi yaşamı, insan mükemmeliyetini desteklemelerine veya engellemelerine ya da bu mükemmeliyeti ifade etmelerine veya tahrif etmelerine göre değerlendirir. Tarihi özel bir şekilde kullanması, aslında ahlâkın temelinde olumsal bir zaman ve atmosfere kopmamacasına bağlı yaratıların yattığını söyleyen tarihselci tezine ters düşmektedir: Nietzsche aslında insani sağlığın veya neyin iyi, neyin kötü olduğunu belirleyen değerlerin sıradüzeninin, tüm tarih boyunca tek bir görünümü olduğunu savunmaktadır.

Bu, Nietzsche'nin ahlâk etiği hakkında yaptığı açıklamadaki müphemliği ve soykütüğü uygulamasını meydana getiren öğeler arasındaki çatışmayı inkâr etmek değil onaylamaktır. *Soykütük*'teki ilk makalesi, ahlâka yaklaşımındaki, doğruculuk ve yaratıcılık hakkındaki düşünümlerinden kaynaklanan kararsızlığını açığa çıkarır. İkinci makalesi, vicdana yaklaşımındaki, özerklik ve adalet hakkın-

daki düşünümlerinden kaynaklanan kararsızlığı sergiler; tıpkı ilk ve ikinci makale gibi, üçüncü makalesinde bu kararsızlık bu kez çileci ideale yaklaşımında karşımıza çıkar ve felsefeyi sıradüzenin tepesine yerleştiren insan mükemmeliyeti görüşünden kaynaklanır. *Soykütük*'ün köle ahlâkına ve moderniteye getirdiği eleştiriler kaçınılmaz bir şekilde iyilik hakkında bir görüye bağlıdır. İlk makale daha yüce bir ahlâk türünü savunur, ikincisi daha yüce bir vicdan türünü müdafaa eder ve üçüncü de daha yüce bir çileci ideali över. Nietzsche, yeni bir ideal yaratmak için eskileri yıkmak gerektiğini bizatihi vurgular; *Soykütük*'teki ahlâk etiği hakkında yaptığı açıklama, onun eski idealleri daha yücelerinden yararlanarak yıktığını gösterir.

Nietzsche, insan tininin *hınç*, kara vicdan ve çileci ideal aracılığıyla tarihte bir derinlik kazandığı görüşünü savunur; soykütüğünde ise insan mükemmeliyetinin temelde tarihsel olmayan kriterlere dayandığı tezi savunulur. Fakat bu ikisinin çatıştığı düşünülmemelidir. Daha ziyade, köle ahlâkının, kara vicdanın ve çileci idealin dünyaya tamamen yeni bir şey (tüm derinliği ve şüpheleriyle, söz verme hakkıyla ve zulmü tinselleştirmesiyle, bir tin veya benlik) getirdiği görüşü pek çok şeyin yanı sıra, başlangıçtaki asillerin birkaç temel açıdan yetersiz olduğunu ve bu nedenle sıradüzende ilk sırada yer alamayacağını gösterir.

Aslında, başlangıçtaki asillerin tüm doğruculuklarına rağmen yoksun oldukları şey bilgiydi. Doğruculukları, insanoğlunun gerçek durumu hakkında temel bir cehalete dayanıyordu: Metafizik ve insanoğlunun asıl ihtiyaçları hakkında tam bilgi sahibi değildiler. Değerler yaratmanın asillere özgü tarzı da yetersizdi, çünkü gerçek tarihçinin çalışmalarını şekillendiren o ölümcül ama doğru öğretilerin farkına varamamışlardı; Yunan tragedyasının ödülü olan Dionysosca trajik bilgeliğin, daha doğrusu çileci idealin özbilincine ulaşmaktan kaynaklanan bilginin: Hakikate duyulan inanç, bizatihi sırtını yasladığı kesin yargıları tartışmaya açar. Nietzsche'nin *Soykütük*'üne göre, bu yakından bağlantılı içgörüler, rahiplerin ve kölelerin vahim faaliyetleriyle gün yüzüne çıkmış gibidir, yani *hınç* tarafından harekete geçirilen, kara vicdanın acı verdiği ve çileci

ideali öven kişilerin vahim faaliyetleriyle.

Aslında *Soykütük*, bilenler için insan mükemmeliyetinin mahiyetini açıklığa kavuşturmak amacıyla ahlâk tarihini şiirleştiren bir kitaptır ve Nietzsche'nin onu yazarken benimsediği bakış açısının, hem değerler yaratmanın asillere özgü tarzını imleyen doğruculukla, hem de değerler yaratmanın kölelere özgü tarzında ön planda yer alan yaratıcılıkla çok fazla ortak noktası vardır. Nietzsche'nin *Soykütük*'ü eğitici bir şiirdir, çünkü büyük insanlar ve adi, rezil insanlar hakkında sunduğu geniş kapsamlı anlatılar, metafiziği ve insanoğlunun hakiki veya gerçek ihtiyaçlarını temel alır ve onları aydınlatmayı hedefler. Buna uygun olarak soykütük doğru bilmeye dayanan doğru edimin başlıca örneklerinden biridir. Soykütük her ne kadar değerlerin yeni sıradüzenini destekleyen bir ahlâk etiği dersi verse de, sıradüzenin en üst sırasındaki kişileri ne tanımlar ne de onlarla ilgili bir örnek verir. *Soykütük*'ün bizzat söylediğine göre bir ipucu yakalamak için Nietzsche'nin *Zerdüşt*'üne başvurmak gerekir.

Soykütüğünü öncü bir sosyal araştırma yöntemi olarak tanımlayan Nietzsche hayranları onun amacını yanlış yorumlarlar ve uygulamasını müphemleştirirler. Soykütüğü, ahlâkı kavramaya yönelik önceki girişimlerden daha ilmi ve daha titiz bir tarih yöntemi olarak sunsa da, pratikte Nietzsche'nin soykütüğü, yüce ve bayağı insan tipleri hakkında iddialarına kulak verilmesini sağlamak için tarihsel gerçekliğin görünümünü istismar eden esinlenilmiş ve yeniden inşa edilmiş bir kurgudur. Soykütük, yani Nietzsche'nin ahlâk tarihine kendine has yaklaşımı, açıkça taraf tutan ve ahlâkların değerini ve değerlerin sıradüzenini belirlemek ve sergilemek için düzenlenmiş bir kitaptır. Tarih ve sanat gibi soykütük de Nietzsche'nin ellerinde insan mükemmeliyetini ve yozlaşmasını sergileyebileceği ve böylece ilkini ikincisinin daimi tehlikesine karşı savunacağı bir araca dönüşmüştür.

IV
Din etiği:
Deccal

Kitap uzunluğundaki ilk iki tarihinin aksine, Nietzsche'nin üçüncü ve son büyük tarihi olan *Deccal* çok az alkış veya ilgi topladı. Bu ilgisizlik önemlidir, çünkü *Deccal* Nietzsche'nin planladığı dört parçadan oluşan eseri, *Tüm Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi*'nin ilk ve tek tamamlanmış kısmı olarak ayrı bir yere sahipmiş gibi görülebilirdi.

Bu suskun yaklaşımın nedeni ne olursa olsun,[1] *Deccal*'in bugün yaygın şekilde Nietzsche'yle özdeşleştirilen öğretileri desteklemek

1. Werner Dannhauser *Deccal*'i dikkate almamaya bir açıklama getiren pek az yorumcudan biridir, ama açıklaması ikna edici değildir. Ağır bir suçlama yöneltir: *Deccal*'de " (Nietzsche'nin) söylediği her söz onun gem vurulmamış bir polemik tutkusuna boyanmış ve bulabildiği her yolla Hıristiyanlığa saldırma arzusu tara-

için önerecek pek az şeyi olması ilgi çekicidir. Perspektivizm ve insan failliği, metafiziğin ölümü, dilin belirlenemezliği ve istençli, yönlendirici yorumlamanın yargılamada oynadığı kaçınılmaz ve büyük rol üzerine spekülasyonlar, ister radikal olsun, ister olmasın, bu kitapta yer almaz. Nietzsche yeni öğretiler de sunmaz. Daha ziyade *Yararlar ve Zararlar, Doğuş* ve *Soykütük*'te olduğu kadar, diğer yerlerdeki argümanlar için de hayati önem taşıyan, din, ahlâk, doğa ve hakikat üzerine eski görüşleri *Deccal*'de emsalsiz bir şekilde ön plana çıkar. Kısaca, daha önceki iki tarihinde olduğu gibi, *Deccal*'de de insanlar arasında bir sıradüzen olduğunu öğretir, tarihi, sanatı, ahlâkı ve dini yöneten kriterlerin ne insanlarca yaratıldığını ne de tahayyül edildiğini, daha ziyade keşfedildiğini ve idrak edildiğini öğretir ve insan mükemmelliğinin, insanlık durumuna vâkıf olmuş olmanın getirdiği yapayalnız ve siyaset-üstü bir yaşam gerektirdiğini öğretir.[2]

---

fından biçimlendirilmiştir." Dannhauser, *Nietzsche's View of Socrates* (Ithaca. Cornell University Press, 1974), s. 233-234. Oysa, Nietzsche pek çok eserinde Hıristiyanlığa vahşice saldırır. *Deccal*'i farklı kılan temelde onun polemikçi öfkesi değil, onun rasyonalizmi, entelektüel erdeme Hıristiyanlığı lanetlemenin ve onun düşmanlarını yüceltmenin bir kriteri olarak başvurma sıklığıdır.

Nietzsche'nin düşüncesinin Hıristiyan boyutu üzerine yaptığı çözümlemesinde Karl Löwith *Deccal'deki* Hıristiyanlık eleştirisinin sadece Nietzsche'nin daha önceki yazılarının bir parçası değil, aynı zamanda "*Unzeitgemässe Betrachtungen* ile başlayan eleştiriler dizisinin bir toplamı" olduğunu vurgular. Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, çev. David E. Green (New York: Columbia University Press, 1991), s. 369.

Gary Shapiro özellikle Nietzsche'nin görüşlerini yorumlamakla ilgilenenler arasında, *Deccal*'in hak ettiği ilgiyi ona geri kazandırma amacını güden derin bir okumasını yapar. Shapiro, "The Writing on the Wall: *The Antichrist* and the Semiotics of History", *Reading Nietzsche*'nin içinde ed. Robert C. Solomon ve Kathleen M. Higgins (New York: Oxford University Press, 1988).

2. Nietzsche ilerideki yazılarında sanatın amacının dünyayı gerçekte olduğu gibi yansıtmak olduğu düşüncesini terk eder; Nehamas bunun nedenini dünyada gerçeklerin değil, sadece yorumların olduğu görüşüne dayandıran bir çıkarımda bulunsa da, *Deccal*deki kanıtlar bu çıkarımı çürütür. Nehamas, *Nietzsche: Edebiyat Olarak Hayat* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, s. 42-44. Bu gerçek, ilerideki yazılarında (özellikle *Güç İstenci*, ama aynı zamanda önceki eserlerinde de) Nietzsche'yi "kendinde-şeyler ve görünüşler arasındaki o zıtlığı reddederken" bulabileceğimizi reddetmek anlamına gelmez (s. 43), ama insan aynı zamanda Nietzsche'yi bu tür bir zıtlığı (çok sık olarak) onaylarken de bulabilir. Maudemarie Clark'ın gözlemlediği gibi, *Deccal* ve aynı zamanda *Putların Alacakaranlığı*'nın "gerçeklere, duygulara ve bilime eşit ve belirsiz boyutta saygı gösterir." Clark, *Nietzsche on Truth and Philosoph* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 105.

Deccal'de Nietzsche aynı zamanda, *Soykütük*'te ilan ettiği ama, asla gerçekleştirmediği, belgelere dayanan, gerçek bir tarih araştırması yapma vaadini de bir kenara bırakır. *Deccal*'de her ne kadar sadece dini inancı doğuran gerçek psikolojik güdüleri ve insanoğlunun gerçek ihtiyaçlarını değil, aynı zamanda bu güdülerin ve ihtiyaçların değerini ve değerliliğini belirleyen sıradüzeni de keşfettiği konusunda eskisinden daha şiddetle ısrar etse de, bir yandan da titiz bir tarih araştırması yapıyormuş gibi durmaktan vazgeçer. *Deccal*'de Hıristiyanlığa karşı attığı tirad, tıpkı dostça bir tavırla Budizm'e düzdüğü övgü ve çizdiği sıradışı, oldukça stilize İsa portresi, Mani düzenini sağlıklı bir toplum oluşturmak için model alınabilecek bir çerçeve olarak tanımlaması ve asalet için tarihten verdiği örnekler gibi, onun övgü ve suçlama kriterlerini cesaret kırıcı bir açıklık ve basitlikle gözler önüne serer. Aynı şekilde günümüz âlimlerinin çoğunun ortak bir zeminde buluştuğu bu görüşler artık gözden düştü. Özellikle perspektivizm ve gerçekliğin insani veya toplumsal bir kurgu olması hakkındaki ünlü görüşleri, Nietzsche'nin *Soykütük*'te (AS I 17) ilan edilen görevi üstlenip, tutkuları, insanları ve yaşam biçimlerini sıraya dizen görece iyi tanımlanmış bir sıradüzen geliştirmesiyle beraber arka plana itildi.

İnsanoğlunun en alt sıralamada bulunan içgüdüleri ve arzularını gözeterek tüm dünyayı utanmadan tahrif ettiği gerekçesiyle Hıristiyanlığı acımasızca aşağılarken, Nietzsche bu sıradüzeni göz önünde bulunduruyordu. Nietzsche'nin tüm yazılarında Hıristiyanlığa öfkeyle saldırmasına bakılırsa, insan âlimlerin *Deccal*'i niye görmezden geldiğini merak etmeden duramaz; acaba bunun nedeni Nietzsche'nin abartılı dilini onaylamamaları ya da onun Hıristiyanlığı hor görmesine karşı çıkmaları değil de, Nietzsche'nin bütün bunları, Hıristiyanlığa duyduğu nefretin *Deccal*'de sürekli teyit ettiği özel sebebine dayandırarak savunması mıdır? *Deccal*'in argümanları dinleri, metafizik düzene ne ölçüde uyum sağladıklarını ve insanoğlunun gerçek veya hakiki ihtiyaçlarını ne ölçüde destekleyebildiklerini göz önünde tutarak değerlendirir. Bu argümanlar Nietzsche'yi perspektivizmin ilk ve en başta gelen öğreticisi, tüm genel bakışların göreceliliğinin müdafisi, hakikatin insanoğlunun ar-

zusunun geçerli bir nesnesi olduğu yönündeki kesin yargının devrimci muhalifi olarak görenlere faydasız bir görüşten bile daha kötü gözükebilir.

Aslında *Deccal*'de farklı olan, baskın izlekler değil, daha ziyade Nietzsche'nin baskın çıkma konusunda birbiriyle yarışan fikirlerinin arasındaki güç dengesidir. Her ne kadar insan *Deccal*'de Nietzsche'nin diğer yazılarında gerektiği gibi aktarılmamış tek bir büyük fikir bulmakta zorlansa da, Nietzsche'nin bilginin keşfedilmediği, yaratıldığı varsayımına dayanan kendine has görüşleri arkalara itilir.

Önemli bir örneği ele alalım: Nietzsche'nin *Deccal*'deki kahramanlarını diğerlerinden ayıran özellik, yaratıcılık değil, insanoğlu hakkındaki bilginin tehlikeli dış sınırında maceralara atılma konusundaki üstün cesaretleridir. Kitapta büyük edimleri kendini yaratmak olan veya toplumsal veya siyasi yaşamı kendi suretlerinde yeniden yaratmanın yolunu arayan istisnai insanların yokluğu göze çarpar. Yaratıcılık *Deccal*'de tabii ki tamamen eksik değildir. *Deccal*'de önde gelen yaratıcılar, dinler yaratan insanlardır ve dinler de sanat eserlerinin başlıca şekillerindendir. Ne var ki Nietzsche dinleri, dünya ve insan doğası hakkında vücuda getirdikleri bilgi ve inançları altında yaşayanlara sağladıkları bilgi temelinde katı bir şekilde yargıladığı için, dinleri değerlendirirken estetikten ziyade, etik kriterler kullanır. Nietzsche *Deccal*'de dini, bir sanat şekli olarak görür, ama sanatı felsefenin kontrolü altında tutmayı sürdürür. Nietzsche'ye göre doğru bilmeye dayanan doğru edim, nasıl erdemli ve "ahlâktan azade" bir din yaratılacağını pratikte tanımlar.

A. TEOLOGLARIN KUSURLARI VE GÜNAHLARI

Alışkanlığı doğrultusunda Nietzsche hedeflediği okurun uygun özelliklerini *Deccal*'in önsözünde kısaca anlatır. Marx'ın *Komünist Manifesto*'su gibi mümkün olan en geniş okur kitlesini hedefleyen bir eserin aksine, Nietzsche *Deccal*'de "Bu kitap pek az kişiye aittir" (D Önsöz) diye ilan eder. Kitabının hedef okuru olarak belirle-

diği kişilerin sayısı o kadar azdır ki, bir kere çağdaşları arasında değerli okurlar bulunduğu gibi bir düşünceye kapıldığı için sonradan kendine kızmıştır. Zerdüşt'ün pazaryerindeki kalabalığın ortasında "bu kulakların ağzı" (Z Giriş 5) olmadığını söyleyen çığlığını tekrarlarcasına, Nietzsche *Deccal*'i "şu an bile etrafında onu duyacak kulakları olan biri" (D Önsöz) değilim diye kani olmuş bir halde yazar.

Bununla birlikte bu mesajdan yararlanabilmesi için insanda ne gibi özelliklerin olması gerektiğini bilir. "Doğru okuyucular"ına atfettiği istek ve erdemler listesinde ilk sırada korkusuz düşüncenin gelişmesine kendini adamış olmak yer alır: Katı, uzlaşmaz dürüstlük, siyasi yaşamı küçük görme ve ondan bağımsız olma; faydacılık veya rahatlık düşüncesiyle sulandırılmamış bir hakikat kaygısı, yasak, sorulmamış sorular için cesaret, kendine saygı veya sevgi duymak, kendine karşı kayıtsız şartsız bir özgürlük (D Önsöz). Önceki tarihlerinde olduğu gibi, *Deccal*'de de güç, sağlık, Rönesans erdemi, *virtû* ve ahlâktan azade bir erdem (D 2) açısından ele aldığı insan mükemmeliyetini, sert, isyankâr ve Hıristiyanlık dışı hakikati arama ve ona katlanabilme (AS I, 1), varoluşun gerçek mahiyeti hakkındaki bilgeliği ele geçirme ve ona dayanabilme (BT 3, 7, 9) ve insanoğlunun dünyadaki yerini belirleyen, doğru ama ölümcül öğretilerle yaşayabilme ve onlara dayanarak yaratabilme gücü (YZ 6, 9, 10) olarak telakki eder.

Nietzsche kendini ve onun türündeki insanları, insanlığın geri kalanından ayıran büyük mesafeyi vurgulayarak başlar (D 1). Dünyanın ucundaki buzlu çorak topraklarda ("Ne kara ne de deniz yoluyla Hiperboryalılara giden yolları bulamazsınız") yaşayan efsanevi ırk hakkında Pindar'dan alıntı yaparak, kendisiyle birlikte gerçek yoldaşlarını ve gerçek okurlarını da Hiperboryalı olarak adlandırır.[3] Veya daha da iyi bir isimle, Üst-Hiperboryalılar. Çünkü kendi mutluluğunun Hiperboryalılar'ın donmuş çorak topraklarının ötesinde olduğunu söyler. Tehlikeli keşiflere çıkan umursamaz bir

3. Stanley Rosen Nietzsche'nin *Oluş Sorunu*'nda kendini Hiperboryalılar'la özdeşleştirmesinin önemi üzerine geniş bir araştırma sunar (New Haven: Yale University Press, 1993), s. 140-148.

kâşif olarak değil de, daha rahat ve sakin bir yoldan eve dönen bir kahraman olarak konuşan Nietzsche "Mutluluğu keşfettik, yolu biliyoruz, yüzlerce yıllık labirentin çıkış yolunu bulduk" (D 1) diye ilan eder. Tanrının ölümünün ardından yeni bir yol *belirlemenin* onların asıl sorunu olduğunu ilan eden Deli'sinin ve Zerdüşt'ünün aksine Nietzsche *Deccal*'de mutluluğun ve temel içgörünün *çoktan* bulunmuş olmasıyla övünür.

Bu yeni mutlulukla modern insanın küstahça kazandığını düşündüğü mutluluk arasındaki kaçınılmaz karşılaştırmadan korkuyla uzaklaşan Nietzsche uzak durduğu ve kurtulmanın yolarını aradığı şeyin tam da modernite ve onun getirdiği hastalık, tembellik ve genel ahlâksızlık olduğunu belirtir (D 1). Modernitenin getirdiği "zayıfların mutluluğu"na ne pahasına olursa olsun direnilmesi gerektiğinde ısrar ederek (D 1), bu direnişi cesurca öne sürülmüş bir etiğe dayandırır:

> İyi nedir? İnsandaki güç duygusunu çoğaltan her şey, güç istenci, gücün kendisi,
>
> Kötü nedir? Zayıflıktan doğan her şey.
>
> Mutluluk nedir? Gücün *büyüdüğünü*, direnişin alt edildiğini hissetmek.
>
> Halinden memnun olmak değil, daha fazla güç; barış değil, savaş; erdem değil, sağlık (Rönesans erdemi, *virtû*, ahlâktan azade erdem).
>
> Zayıflar ve hatalar yok olacak: *Bizim* insan sevgimizin ilk prensibi bu. Hatta onlara mümkün olan her türlü yardım gösterilecek.
>
> Herhangi bir kusurdan daha zararlı olan nedir? Tüm hatalara ve tüm zayıflara bilfiil merhametle yaklaşmak: Hıristiyanlık. (D 2)

Halbuki, Nietzsche'nin sade dili aldatıcı bir sadeliğe sahiptir. Temel aksiyomlarının veya ilk prensiplerinin listesindeki hayati maddeler, kendiliğinden kanıtlanabilecek tanımlardan yoksundur. Gücü göğüs göğüse bir çarpışmadaki üstünlük olarak mı kavrayacağız, yoksa bir insanın tutkuları üzerindeki hâkimiyeti olarak mı, ya da büyük krallıkların saltanatı veya belki de dünyanın anlaşılabilir mahiyeti hakkındaki bilgi olarak mı? İnsandaki güç *duygusunu* arttıran şeyleri, gerçekten gücü arttıran şeylerden nasıl ayıracağız? Za-

yıflık fiziki mi, ahlâki mi yoksa entelektüel bir kusur mu? Direnişin alt edilmesi ne anlama geliyor? Hangi engeller gerekli, yıkılamaz ve hangileri insanoğlunun gücü tarafından yıkılabilir veya ele geçirilebilir? Güçle insan sevgisi arasındaki bağıntı nedir? Asıl zor soru Nietzsche'nin insani iyilik hakkında yeni bir görüş getirip getirmediği değil, getirdiği iyilik görüşünün önvarsaydıkları ve talep ettikleriyle ilgili olan sorudur.

En azından Nietzsche'nin gözünde bu görüşün getirdiği taleplerden biri, Hıristiyanlığa veya onun için aynı anlama gelen şeye, yani ahlâka karşı savaş açılmasıdır. Hıristiyanlık gibi Nietzsche de insan sevgisinin ahlâki buyruklardan kaynaklandığını öğretir. Halbuki, Hıristiyanlığa göre insan sevgisi, açı doyurmaya, çıplağı giydirmeye ve evsize sığınacak bir yer sunmaya zorlarken, Nietzsche için insan sevgisi "zayıfların ve hataların" duygusuzca kökünün kurutulmasını talep eder. Nietzsche'ye göre zayıflar ve hatalar çoğunluğu oluşturur. Bu dinin savunduğu insan tipini, yani "evcil hayvanı, sürü hayvanını, hastalıklı bir hayvan olan insanı, yani Hıristiyan'ı" (D 3) isterken, yetiştirirken ve elde ederken sergilediği örgütlenme dehasından dolayı Hıristiyanlığı takdir etse de, bir Hıristiyan kibri olarak gördüğü, insanlığın bir bütün olarak daha iyiye gittiği inancını reddeder. "'İlerleme' tamamen bir modern fikir, yani hatalı bir fikirdir" (D 4) diyerek karşı çıkar. Gerçek mükemmeliyet talihli bir rastlantıdan fazla bir şey olmayacaktır diye belirtir. İnsan mükemmeliyetine, yani "*yüce bir insan tipi*, bir bütün olarak insanlığa kıyasla bir tür üstinsan"a erişebilmek bu görüşe göre fazlasıyla ender rastlanan bir durumdur, ama açıkça görüldüğü gibi her zaman ve her yerde mümkündür (D 4).

Bu ana kadar planlamadan ziyade şansın çocuğu olan yüce insan tipi, Nietzsche'ye göre, modern Hıristiyanlık biçimine girmiş emsalsiz bir tehlikeyle karşı karşıyadır. "Tüm zayıfların ve avamın, tüm hataların" yanında yer alarak Hıristiyanlık, değerlerin yıkıcı bir tarzla yeniden değerlendirilmesi suçunu işledi: "İnsanlara tinin yüce değerlerini günahkâr bir şey, yanılgıya götüren bir şey, günaha çağrı olarak öğreterek, güçlü bir tine sahip olanların aklını bile yozlaştırdı" (D 5). Hıristiyanlığın yeniden değerlendirmesi zayıflı-

ğın yüzsüzce kendisini güçlü olarak ilan ettiği ve gücün günah olarak aşağılandığı dekadan bir öğreti yayarak, değerlerin gerçek sıradüzenini baş aşağı eder.

Hıristiyanlık ve modern ahlâk, merhameti yüceltir. Merhamet, veya haksızlığa uğrayana duyulan acıma zararlıdır, çünkü sağlıklı ve sağlam yapılının enerjisini ve gücünü tüketir ve yıkım için güç toplamış olanları, zayıflık ve hatalar güruhunu korur (D 7). Sosyal Darwinci acımasız bir siyasi yaşam görüşü gibi duran, aslında aşırı aristokratik bir görüştür. Merhamet, Nietzsche'ye göre nihilizmin uygulamaya dökülmesidir, hayatı koruyan içgüdüleri etkisiz hale getirdiği için değil, daha ziyade hakiki veya gerçek gücü arttırmanın yollarını arayan içgüdüleri zayıflattığı için (D 7). Her ne kadar merhamet türlerin korunması için faydalı olabilse de, yüce insan tipleri için kesinlikle bir felâkettir. Nietzsche'nin Hıristiyan merhametine karşı, onun kurbanları namına açtığı savaşın kökleri, onun tinsel sağlık kavrayışına dayanır. Sevgisi ve bilgeliği tarafından harekete geçirilen Nietzsche, bir kere daha filozofları doktor olarak tanımlayan nosyona başvurarak, siyasi yapının tininin kurtarılması için değil, kendi tininin ve Hiperboryalı arkadaşlarının tininin kurtarılması için siyasi yapıyı kemiren kanserli bölgenin kesilip çıkartılmasının zorunlu olduğunu öne sürer (D 7).

Gerçek filozof-doktor ona miras kalmış tüm felsefeye muhalefet etmelidir, çünkü teologların kirli kanlarının hastalık bulaştırdığı bir felsefedir bu (D 8). Fakat önce tüm vebayı olduğu gibi görmeli ve onun vahim etkilerini teşhis etmelidir. Nietzsche'ye göre, örneğin doğa bilimcileri ve fizyologlar gibi bağımsız özgürlükçü düşünürler, etraflarındaki yozlaşmayı aşağılama, hatta idrak etme konusundaki başarısızlıklarıyla kendi yozlaşmışlıklarını açığa vururlar. Bilgiyi yüceltmelerine rağmen, insan mükemmeliyetinin temel gereklilikleri hakkındaki paha biçilmez bilgiden yoksundurlar.

Nietzsche bilgiyi ne kadar yücelttiğini teologların bilgiye karşı işledikleri suçları tüm gücüyle lanetleyerek gösterir. Teologların "bakış açısı", ona göre, "çarpık", "sahtekârca" ve "hatalı"dır (D 9). Dahası, teologların yalan söyleme içgüdüleri düzenli, her yere nüfuz etmiş ve şeytani bir içgüdüdür: "Dünyadaki en yaygın, gerçek-

ten *gizli* yalan biçimidir bu" (D 9). Aynı zamanda tamamen öngörülebilirdir: "Bir teologun doğru zannettiği ne varsa yanlış *olmalı:* Bu neredeyse hakikatin bir ölçütü...hayata en çok zarar veren ne varsa "doğru" olarak adlandırılır; onu yücelten, güçlendiren, onaylayan, meşrulaştıran ve muzaffer kılan ne varsa, 'yanlış' diye adlandırılır" (D 9). Nietzsche'nin Platon'u gibi (İKÖ Önsöz), onun teologları da, hakikati baş aşağı edip maskaraya çevirerek, hakikate karşı suç işler (İKÖ 220 ile karşılaştırınız). Teologları hakikati suiistimal etmeye iten habis güdü, güce karşı duydukları arzudur. Peki bunda yanlış olan nedir? Yanlış olan basitçe, arzulara son vermeyi isteyen teologların ve nihilistlerin yanlış bir tür gücü, yani yaşam hakkındaki acımasız gerçeklerle yüzleşmeyi başaramayacak zayıf bir tini ifade eden siyasi bir gücü arzulamalarıdır.

Nietzsche, Kantçı felsefeyi de kötü bir yalan olduğu gerekçesiyle eleştirir. Seküler bir Hıristiyan inancı türü olarak, Kant'ın felsefesi Hıristiyanlık'ın en büyük kusurundan, yani yanlış değerlerin yüceltilmesi amacıyla dünyanın tahrif edilmesinden kendini kurtaramamıştır. "Protestan rahip, Alman felsefesinin büyükbabasıdır" (bizatihi Protestan rahiplerin oğlu ve torunu olarak) diyen Nietzsche, Kant'ın felsefesinin veya "*sinsi* teoloji"nin kusurunu, Kant'ın sırtını yasladığı Alman eğitimi ve birikiminde bulur (D 10). Nietzsche Kant'ı sahtekârca, delici gözlerin göremeyeceği ve acemi aklın kavrayamayacağı bir dünya uydurmakla suçlar: Bu dünyada hakikatle ahlâk bir tutulur. Nietzsche'ye göre bu yolla Kant insan aklına bir deli gömleği giydirir, gerçekliği karalar, dünyamızı, yani anlamlı, kültürel ve siyasi dünyamızı, salt görüntülerin sefil statüsüne indirger. Bir filozof olarak Kant Nietzsche'ye göre samimi, fakat beceriksizdir; ama bir ahlâkçı olarak, Nietzsche'nin gözünde, felâketlere yol açmıştır.

Nietzsche Kant'ın ahlâk felsefesini, onun metafiziğinden daha büyük bir şiddetle lanetler, ama ahlâkı hakikatten daha önemli bulduğu için değil, hiçbir şeyi bir insanın nasıl yaşaması gerektiği hakkındaki hakikatten daha önemli görmediği için yapar bunu. Erdemin kişisel olmayan evrensel bir yasaya itaat etmek olduğunu söyleyen Kantçı öğretiye karşı, "*bizim kendi* buluşumuz, *bizim* zorun-

lu kendimizi ifade edişimiz ve meşru müdafaamız" (D 11) olması gereken erdem hakkındaki zor kazanılmış bir hakikat öne sürer. Kant'ın ahlâk yasası gibi, Nietzsche'nin erdemi de kerameti kendinden menkul olmalıdır. Nietzsche'ye göre erdem iyi yalan söyleyebilmek için gereklidir. Her türlü yalanı prensipte reddeden Kant'ın aksine, Nietzsche hakikatin ve yalanların erdemli bir şekilde kullanılmasını savunur. Kantçı ahlâk felsefesinin sorunu, yalanların değeri hakkında yalan söyleyerek, gerçekten erdemli kişiyi, onun yalan söyleme hakkına duyduğu inancı zayıflatarak zehirlemesidir.

Yalan söyleme yetkisi verilmiş olmasına rağmen, gerçek erdemliler entelektüel dürüstlük veya vicdanlarıyla ayırt edilirler. Bu özellik, "felsefe tarihindeki nezih insan tipi" olan septikler arasındaki bir avuç kişiyle ortak noktalarıdır (D 12). "Entelektüel dürüstlüğün en temel şartları"na (D 12) başvurarak Nietzsche, felsefi araştırmayı ahlâktan ayırmanın gerekliliğini dile getirir. Veya daha iyi bir deyişle, felsefi araştırma etiğinin, geleneksel ahlâktan bağımsız ve onu yargılayabilecek konumda olduğunda ısrar eder (ek olarak bkz. ŞB 344; AS III 24-27).

Bu yüzden, kefarete ulaştıran ahlâk görüşleri dile getirerek insanlığı geliştirmenin kendi kutsal görevleri olduğunu düşünen ruhban insan tipi ile hakikati arayanlar arasında köklü ve aşılması imkânsız bir uyuşmazlık vardır. Aksine, tinin gerçek özgürlüğü, yani entelektüel dürüstlüğün temel şartlarının yerine getirilmesiyle elde edilen o ender mahsûl, "'tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi'nden, 'gerçek' ve 'gerçek-olmayan' hakkındaki kadim görüşlere karşı *somut* bir savaş ilanı ve zafer"den daha azını kabul etmez (D 13). Bu yüzden "gerçek" ve gerçek-olmayan" hakkındaki kadim görüşlerin yeniden değerlendirilmesi, entelektüel dürüstlüğün yüce bir iyiliği olduğu yönündeki kesin yargıya dayanır.

Nietzsche bu seferberlik veya mücadelenin (insan iyiliği hakkındaki bilginin dile getirilmesi ve kefarete ulaştırılmasının) başarıya ulaşma ihtimalinin insanı korkutacak kadar az olduğunun farkındadır: Tüm insanlık tarihinin ona karşı cephe almasından korkmakta ve günümüzün baskın ahlâkının her köşeyi tutarak, insan

mükemmeliyeti ve insanlık durumu hakkındaki acımasız hakikatleri saptırdığına veya bastırdığına inanmaktadır. Hakikat peşinde koşmanın, onu bir tür asi kanun kaçağı haline getirdiğinin farkında olsa da, böyle bir isyanın bir çeşit tevazudan kaynaklandığında ısrarlıdır. Tevazu genelde toplumsal erdemlerin en güzidesi olarak addedilse de, Nietzsche kastettiği tevazunun "en çok insanın beğenisine ters düştüğünü" (D 13) söyler. Bu tevazu, emredildiği şekilde bir sadakat veya bağlılık itiraf etmeyi küstahça reddederek ve böyle bir bağlılığı yıkmayı amaçlayarak resmi dini veya siyasi otoritelere saldırır: Ancak, Nietzsche bu tevazunun insanın önünde diz çökmesi istenilen gerçekleri bilmesini gerektiren entelektüel vicdanın temel görevi olduğunu iddia eder.[4]

Nietzsche'yi Hıristiyan tanrısının veya geleneksel ahlâkın önünde diz çökmekten alıkoyan bu tevazu sıradışı bir şekilde talepkârdır (D 14). Tevazu teologların öğretilerinin (insanın tanrı tarafından yaratıldığının) inkâr edilmesini ve Alman idealizminin açıklamalarının (insanın Tin'in tarihteki gelişiminden doğduğunun) reddedilmesini gerektirir; insanın bir hayvan, hayvanların en beceriksizi ve hastalıklısı, içgüdülerinden en tehlikeli biçimde kopanı, ama aynı zamanda en ilginci olarak görülmesini buyurur; istencin ayrı bir yeti olarak kabul edilmemesini öğütler, insanoğlunun mekanik yorumundan başka bir şeyde diretmez ve son olarak, duyuları ve bedeni karalayan tüm insan mükemmelliği yorumlarının reddedilmesini emreder (D 14). Nietzsche'nin kastettiği tevazu, ahlâki bir erdemden çok entelektüel bir erdemdir; Nietzsche'nin ötekilerle olan ilişkisine yön vermez, hakikatle olan ilişkisini kurar.

Nietzsche'nin yorumladığı şekilde tevazu, onun yargısına göre tam da Hıristiyanlığın yoksun olduğu şeydir. Aslında Hıristiyanlık, dünyanın ihtiras dolu, kendinden emin ve tamamen yanlış bir görüntüsünü sunar, yani "içinde ne ahlâkın ne de dinin, gerçeklikle tek bir bağlantı bile kuramadığı" (D 15) bir görüntü. Hıristiyan öğretisinin tamamı hayali nedenlere, hayali sonuçlara, hayali varlıklara, hayali bir doğal bilime, hayali bir psikolojiye ve hayali bir erekbilime dayanır (D 15). Nietzsche'nin tepesini attıran tahayyül gü-

4. Bu anlayışta, Sokrates bir özgür ruh modeli olarak görülebilir.

cünün varlığı değil, tahayyül gücünün anlağın veya entelektüel vicdanın kontrolünden çıkmasıdır. Buna uygun olarak, Hıristiyanlığın "*saf kurgudan oluşan dünyası* düşler dünyasıyla kıyaslandığında aşırı basit ve değersiz kaçar, çünkü ikincisi her ne kadar gerçeğin *aynası* görevi üstleniyorsa, ilki de o kadar tahrif eder, değersizleştirir ve reddeder gerçekliği" (D 15).[5] Nietzsche, *Doğuş*'ta olduğu gibi, sanatsal faaliyeti, insanlara aktardığı hakikat temelinde değerlendirir. Hıristiyanlığı aşağılar, ama bir şiir veya tahayyül gücünün bir ürünü olduğu için değil, gerçekliği tahrif ederek ve onu karalayarak felsefi adalete karşı gelen nefret dolu bir şiir olduğu için.

Daha genele bakılacak olursa, Nietzsche'nin ahlâk-karşıtlığı *Deccal*'de çok talepkâr ve hayli kısıtlayıcı bir din etiği şeklinde karşımıza çıkar. Bu din etiği, yaratıcılığın dinlerin tarihinde oynadığı baskın rol hakkındaki bilgiyi, insan mükemmeliyetinin hayati bir önkoşulu kılarak bilgiyi yaratıcılığın üstünde tutar. Hıristiyan rahipler, yani zayıf ve yoksullaştırılmış insanlara hizmet eden zayıf ve yoksullaştırılmış insanlar, zayıf ve yoksullaştırılmış bir tanrı yaratır. Bu dünyayı karalayan ve öbür dünya hakkında yalanlar söyleyen Hıristiyanlık "hiçliğin tanrılaştırılmasını, kutsal ilan edilmiş hiçlik istenci"ni (D 18) temsil eder. Her din gibi Hıristiyanlık da sanatsal yaratımın bir türüdür ve dolayısıyla da sanat kriterlerine tabidir. Fakat sanat kriterleri etiğe dayanır. Hıristiyanlığın yarattığı tanrı, bu dinin öğrettiği ve "içinde, tinin tüm korkaklıklarının ve zavallılıklarının kutsandığı" ahlâktan ötürü kötü bir şiir, "insandaki *yaratıcı tine*" *(creator spiritus)* (D 19) bir hakarettir.

Nietzsche, din adı verilen tutarlı ve tarih boyunca belli bir etki yaratmış olan sanat eserlerini, insan mükemmelliği hakkındaki malumatları ne ölçüde başarıyla sunduklarını veya cisimleştirdiklerini temel alarak eleştirir veya över. Nietzsche diğer en yüce sanat şekilleri arasında dinin, sadece ahlâki bir görüngü olarak meşrulaştırıldığını dile getirir. Nietzsche'nin din eleştirisi, dini büyük bir sanat janrı olarak resmedip, onu insan mükemmeliyetinin yaratılmasına verdiği desteğe göre değerlendirir: Bu yolla dinle şiirsel yara-

5. Benzer şekilde *Soykütük*'te değerler yaratmanın asil tarzını över, çünkü değerler yaratmak köle tarzına kıyasla dünyayı daha az çarpıtır (AS I 10).

tım arasındaki ayrımı yıkması, Nietzsche'nin sanata ne kadar büyük bir ahlâki önem atfettiğini açıkça gösterir. Nietzsche'nin akılcı ve ahlâkçı din eleştirisi genelde, onun sanat değerlendirmesindeki akılcılığı ve ahlâkçılığı sergiler.

B. YÜCE BİR İNSAN TİPİ OLARAK DİNİ VARLIKLAR

Deccal, Nietzsche'nin tinin öğreticileri ve kahramanları olarak seçtiği iki dini varlık sunar: Buda ve İsa. Asıl dikkate değer nokta, Nietzsche'nin dini yaşama düzdüğü övgünün açık kriteridir: Entelektüel dürüstlük veya gerçekliğe saygı. Tüm dinler, kendine fayda sağlasın diye insanoğlu tarafından icat edilmiş olsa da, Budizm ve İsa'nın yaşamı Hıristiyanlık'tan daha faydalı icatlar veya sanat eserleridir, çünkü insanlık durumu hakkında saygıdeğer kavrayışlara dayanırlar ve insanoğlunun gerçek veya hakiki ihtiyaçlarını tatmin ederler.

Öngörülebilir ama yanlış ve zıt bir çıkarımı önceden tahmin eden Nietzsche, "Hıristiyanlık'ı lanetlemesinin, daha da fazla sayıda mensubu olan ilgili bir dine, yani *Budizm*'e karşı herhangi bir haksızlık yapmasına neden olmadığını" (D 20) umduğunu söyler. Budizm basitçe Hıristiyanlığın karşıtı değildir, çünkü Hıristiyanlık gibi o da nihilist bir dindir. Fakat, Budizm dikkate değer farkı olan bir tür nihilizmdir. Hıristiyanlık gerçekliği günah ve kötülük açısından yorumlarken, Budizm acı çekmeyi gerçek ismiyle adlandırır (D 20). Budizm nihilizmin saygıdeğer bir şeklidir, çünkü gerçekliğe saygı gösterir.

Budizm'deki nihilist eğilim, Nietzsche'ye göre iki fizyolojik gerçeğe veya karakter özelliğine dayanır: Acıya karşı aşırı hassasiyet ve zihnini kavramlar ve mantık süreçleriyle aşırı meşgul etme (D 20). Halbuki, bedenin ve tinin zayıflığı, dedikoducu *hınç* duygusuna yol açmaz. Budizm, Hıristiyanlığın yaptığı gibi kötü niyetli bir şekilde dünyayı tahrif ederek acıdan kaçmayı öğütlemez. Daha ziyade, Budizm insana kendisi üzerinde hâkimiyet kurarak ve toplumsal dünya ve çevreyi katı bir şekilde kontrol altında tutarak

acıdan kurtulmayı öğretir. Adanmışlık, fanatizm ve öteki dünya inancı kadar, askerin, yöneticinin ve sanatçının huzursuz, yakıcı hırsları da yasaklanmıştır. Budizm hedefleri hakkında dürüsttür ve bu hedeflere ulaşmakta başarılıdır: "Arzulardan azade olmak, neşe ve huzur en yüce amaçtır ve bu amaca *ulaşılır*. Budizm, insanın sadece mükemmellik peşinde koştuğu bir din değildir: Mükemmellik normal bir durumdur" (D 21). Kesin bir şekilde Dionysosculuk karşıtı, büyük yaratıcılara ve benzer şekilde büyük yöneticilere düşman bir din olmasına rağmen Budizm Nietzsche'nin hayranlığını kazanmıştır, çünkü entelektüel vicdanın taleplerini karşılamada (tamamını olmasa da) uzun bir yol kat etmiştir.

Budizm, Hıristiyanlığın belli kötülüklerini açığa çıkaran görece sağlıklı bir din örneği yerine geçerek, Hıristiyanlık eleştirisi için gerekli malzemeyi sağlar. Nietzsche her ne kadar Budizm'in insan mükemmelliğinin en yüce şekline eriştiğini iddia edemeyeceğini vurgulasa da, Hıristiyanlığın en bayağı içgüdüleri dışa vurduğunu ve en alt siyasi sınıfın kurtuluşa ulaşma arayışında kullandığı bir araç olduğunu belirtir (D 21). Budizm arzuları yatıştırmanın ve tatmin etmenin yollarını ararken, Hıristiyanlık bedeni küçük görür. Budizm tevazuyu öğütleyip, acıları dindiren veya neşe veren düşünceler salık verirken, Hıristiyanlık "kendine ve ötekilere karşı zulmü", farklı olanlardan, özellikle de "gurur, cesaret, özgürlük dolu *tinden*, tinin bağımsızlığından nefret etme"yi (D 21) öğretir. Budizm coşkudan uzak durmayı yeğlerken ve sakin bir vakarla imlenmişken, Hıristiyanlık kasvetli ve kışkırtıcı nosyonlarla imlenmiştir. Budizm acının hafifletilmesi ve bireyin mükemmelliğiyle ilgilenirken, Hıristiyanlık acı vermenin, hasta etmenin, zayıf düşürmenin ve evcilleştirmenin yollarını arar.

Ne var ki Nietzsche'nin gözünde Budizm ve Hıristiyanlık, yani iki büyük dekadan din arasındaki önemli farklılık, Budizm'in hakikate saygı gösterme ve yalandan kaçınma konularındaki üstün yetisidir. Budizm, diye vurgular, "yüz kat daha soğuk, daha doğrucu, daha nesneldir. Acı çekmeyi ve acıya karşı hassasiyeti günah açısından yorumlayarak *saygıdeğer* kılma ihtiyacına daha fazla göğüs germek zorunda değildir—sadece düşündüğü şeyi söyler: 'Acı çe-

kiyorum'" (D 23). Budizm ulvi insan mükemmelliği yönünden yetersiz olsa da, Hıristiyanlık beden sağlığına ve tinsel bağımsızlığa karşı acımasız ve amansız bir savaş başlatır. Budizm hakikatin tamamını söylemese de, Hıristiyanlık yalanlar yayar ve hakikate saygısızlıkta bulunur.

Aslında, Nietzsche'nin gözünde Hıristiyanlık, yüzkarası Yahudiler'in, şeylerin doğal düzeninden kaçma ve onu baskı altına alma içgüdülerinin mükemmelliğini ifade eder. Yahudilik, yani Hıristiyanlığın selefi ve propagandacısı, tıpkı Hıristiyanlık ve Budizm gibi yaşamın hizmetine sunulmuş bir tahayyül gücü örneğini temsil eder, ama bu tahayyül gücü yüce yaşam şekillerinin hizmetinde olmaktan ziyade karşısındadır. Hayatta kalabilmek için Yahudiler Nietzsche'nin son derece ağır olduğunu söylediği bir bedel ödediler:

> Bu bedel, iç dünyanın doğasının olduğu kadar dış dünyanın da tüm doğasının, tüm doğallığının, tüm gerçekliğinin kökten *tahrif edilmesiydi.* Kendilerini, şu ana kadar tüm insanların yaşamayı başardığı, yaşamalarına *izin verildiği* koşullara tamamen karşı olarak tanımladılar; kendilerinden, *doğal* koşulların bir karşı-kavramını yarattılar; dini, kültü, ahlâkı, tarihi, psikolojiyi, birinin ardından diğerini, *kendi doğal değerleriyle* dermansız *bir çelişkiye* ittiler. (D 24)

Hıristiyanlık'taki gibi, Yahudilik'teki ruhban insan tipi de, "insan ırkını *hasta* ederek ve böylece hayatı tehlikeye atmak ve dünyayı karalamak amacıyla; iyi ve kötü, doğru ve yanlış kavramlarını tersyüz ederek" (D 24) güç kazanır ve hâkimiyetinin sınırlarını genişletir. Yahudilik ve Hıristiyanlığın insan ilişkilerini tanrının istenci açısından yeniden yorumlaması, Nietzsche'ye göre "en sahtekârca yorum hilesi, sözümona 'ahlâki dünya düzeni'"dir (D 25). Yahudilik ve Hıristiyanlık arasındaki tarihi bağlantı olan İsa'nın, Nietzsche'ye göre kefaretin aşkın bir ahlâki düzene başvurulmaksızın elde edildiği bir yaşam tarzını örneklemesi büyük bir ironidir. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün "temel görüşü" olan ebedi dönüş öğretisi (EH III, Z, 1 üzerine) temelde ebediyet aşkıyla ilgilidir; bu gerçeğin ışığında Nietzsche'nin, zamanın içinde ebediyete erişmiş bir insan olarak

çizdiği İsa portresi daha büyük bir önem kazanır.[6]

Nietzsche'nin İsa'nın yaşamı üzerine yürüttüğü incelemedeki başlıca mesele "*Kefarete Ulaştıran'ın psikolojisi*"dir (D 28). Nietzsche, David Strauss ve benzerlerinin çığır açan filolojik-tarihi İncil eleştirileriyle kendi amacı arasında ortak bir nokta olduğu iddiasıyla alay eder. Bir zamanlar David Strauss'un İncil'deki çok sayıdaki çelişkiyi ilmi yollarla sergilemesinin cazibesine kapılmış olsa da, artık böyle çalışmaları "tamamen düşünsel tembellik" olarak görür (D 28). İncil'de anlatıldığı şekliyle İsa'nın yaşamını incelemenin amacı (en azından anıtsal tarih açısından ele alındığında, gerçek tarihçinin görevini sürdürerek) İncil'in tarihi gerçeklere sadakatini kötülemek veya savunmak değil, daha ziyade "bu insan tipinin her şeyden önce hâlâ *sergilenip sergilenemeyeceğine*, insanlara 'kalıtım yoluyla geçip geçmediğine'" karar vermektir (D 29). Tabii ki Nietzsche tarihi-filolojik eleştirinin uygun araştırma türü olduğuna inanmayabilir, çünkü bu türden tüm araştırmaların temel öncülünü o da paylaşmaktadır: İncil'in bir edebi eser veya yaratı olduğunu. Halbuki bu durum onu İncil'in anlatılarını değersizleştirmeye sevk etmez, çünkü Nietzsche için şiir insan mükemmeliyeti hakkındaki hakikati sergilemekte önemli bir araçtır.

İsa'nın vermeyi istediği ama başaramadığı sevinçli havadisler, Nietzsche'nin yorumuna göre öteki dünyayla değil bu dünyayla ilgilidir: "Gerçek yaşam, ebedi yaşam bulundu –vaat edilmiyor, o burada, *içinizde*: Sevginin içinde yaşıyor, ne dışlayan ne de açıkta bırakan, insanlar arasında fark gözetmeyen sevginin. Herkes tanrının çocuğu (kesinlikle, İsa hiçbir şeye yalnız kendisi için cüret etmedi) ve tanrının bir çocuğu olarak herkes bir diğerine eşit" (D 29). Nietzsche'nin İsa'sına göre, ebediyet gerçek, herkese açık ve siya-

6. Karl Löwith *Decal*'ın genel argümanıyla ebedi dönüş öğretisi arasında çok güçlü bir bağlantı olduğunu öne sürer: "Nietzsche'nin Hıristiyanlığı ne kadar küçük gördüğü sadece *Decal*'de değil, kitapla aynı işlevi gören bir öğretide de kendini gösterir: Ebedi dönüş teorisi. Bu kesinlikle dinin yerini dolduran bir teoridir: En az Kierkegaard'ın Hıristiyan paradoksu kadar, umutsuzluktan bir kaçıştır: "hiç"i terk etme ve "bir şeyler"e ulaşma çabasıdır." Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, s. 373. Bu bağlamda, Löwith Nietzsche'nin Erwin Rhode'a yazdığı 23 Mayıs 1887 tarihli mektubunu kanıt olarak gösterir. Bkz. TE 8, s. 80-81.

si veya toplumsal fark gözetilmeksizin fani varoluş dahilinde erişilebilir bir deneyimdir.

Ne var ki, İsa ve öğretisiyle ilgili her şey yolunda değildir. Nietzsche, İsa'nın ebedi yaşam aracılığıyla kefarete ulaşma öğretisiyle onun aşırı hassas içgüdüleri arasındaki bağı vurgular. İsa'nın "salt 'içsel' bir dünya, 'gerçek' bir dünya, 'ebedi' bir dünya" arzusu, geleneklerin, siyasetin ve dini törelerin somut dünyasının reddedilmesiyle tatmin edilir ve iki temel içgüdüden kaynaklanır: İlk olarak "*gerçekliğe karşı duyulan içgüdüsel nefret*" ve ikinci olarak "*insanın duygularındaki herhangi bir antipatinin, herhangi bir düşmanlığın, herhangi bir sınırın veya bölünmenin içgüdüsel olarak dışlanması*" (D 30). Bu içgüdüler fizyolojik bir gerçekliği, acı çekme konusunda uç boyutlarda bir yetiyi ve dış dünyayla temasa veya ondan gelen bir direnişe karşı aşırı bir hassasiyeti yansıtır. Ancak, bu içgüdüler ahlâk, siyaset ve din hakkında üstün bir bakış açısını mümkün kılar.

Nietzsche, İsa'nın, onu ruhban bir fanatiğe[7] (D 31) çeviren anlayışı kıt havarilerini yanlış anladığını söyler. Buna rağmen, onun "sevinçli havadisleri"nin, ebediyete hemen şimdi, orada erişilebileceğini vaat eden bir tür kefareti temsil ettiğini vurgular. İsa'nın, cennet krallığının çocuklara ait olduğu öğretisinin, ebediyetin bedelinin tinin bir şekilde çocuklaşması olduğu anlamına gelmesine[8] (D 32) ve İsa'nın gerçeklikten tiksinmesine veya nefret etmesine rağmen, o Nietzsche'nin gözünde yüce insan tipidir. Çünkü bu yetersizlikleri sayesinde, şüpheyi hak eden ve savunulmayı hak etmeyen birçok şeyden şüphelenen ve azade olan, gönülsüz bir septik ve bir tür "özgür tin"e dönüşür: "Somut hiçbir şeyi önemsemez: Keli-

7. Nietzsche bu tasviri, hürmetin "hürmet edilen varlıkların özgün, genellikle acı verecek kadar tuhaf özelliklerinden ve koşullarından kaynakla(ndığını)" belirten genel kuralın bir ifadesi olarak görür: "*Bu hürmet edilen varlıkları görmezler bile.*" (D 31). Ben, aynısının Zerdüşt'ün havarileri için de geçerli olduğunu savunacağım.

8. Nietzsche İsa'nın kefaret öğretisinin haklı olarak bir çocukla, yani Zerdüşt'ün (aynı zamanda bu dünyada bir sonsuzluk deneyimi yaşamayı güvence altına alan bir kefaret öğretisi benimseyen Zerdüşt'ün) mükemmelliğin en yüce şeklini anlatmak için kullandığı imgeyle simgelendiğini düşünür (Z I, "Üç Dönüşüm Üzerine").

meler öldürür, somut olan her şey öldürür. Tek bildiği şekilde 'yaşam' *deneyimi*, görüşü, her türlü kelimeye, formüle, yasaya, inanca, dogmaya karşıdır. Sadece en derinden konuşur: 'Yaşam' veya 'hakikat' veya 'ışık' en derindeki için kullandığı kelimelerdir –geriye kalanların tamamı, gerçekliğin tamamı, doğanın tamamı, dilin kendisi onun için bir gösterge, bir benzetme değerindedir" (D 32).

Nietzsche'nin İsa'sının septisizmi onun sadece uylaşımdan değil, aynı zamanda her tür formel bilgi ve kültürden, gelenek ve öğrenmeden, her tür siyasi ve pratik bağdan kurtulmasına veya sürgün edilmesine neden olur (D 32). Yüksek dağlarda yaşamakta ustadır, ama "*altında* akan siyasi ve ulusal benlik arayışının sefil ve fani boş söz çağlayanını" (D Önsöz) gördüğü için değil, onları görmekten tamamen aciz olduğu için. Nietzsche'nin İsa'sı yüksek dağlarda yaşamak zorunda olduğundan ve gerçekliğe duyduğu nefret seçilmiş değil ona verilmiş bir özellik olduğundan, gönülsüz septisizmi onu aynı zamanda bir tutsak veya köle yapar.[9]

İsa'nın öğretisinde "günah (tanrıyla insanı birbirinden ayıran herhangi bir uzaklık) feshedildi"ği (D 33) için, onun günlük hayatın dışındaki masum münzeviliği, dış dünyadaki tuzaklara karşı içgüdüsel umursamazlığı, kendini müphem bir tür kendini tanrılaştırmada ifade eder. Nietzsche'nin İsa'sı, Buda gibi bir tür kutluluk kazanır veya tatmin elde eder. Gene Buda gibi, İsa da bir savaşçı, bir yönetici veya bir sanatçı olarak değil de, inzivaya çekildiği, kendi kendine yeten ve Nietzsche'nin tinsel içeriğini belirsiz bıraktığı bir ortamda yapar bunu. Bu yüzden İsa'nın insanlık için taşıdığı gerçek önemin, Nietzsche'ye göre Paul'ün ona biçtiği ve örgütlü Hıristiyanlık tarafından yayılan teolojik rolle bir ilgisi yoktur. Olup biten, sabit fikirli, tamamen bencil, içe dönük bir kendi kendini tanrılaş-

9. İsa'nın ebediyete duyduğu sevginin kölelere yaraşır bir sevgi olduğu, Nietzsche'nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'deki, peşin yargılarının tadının en kötü tat olduğuna (İKÖ 31), "kölelerin peşin yargıları istedikleri"ne (İKÖ 46) ve "her türlü peşin yargıların hastalıklı olduğuna" (İKÖ 154) dair peşin yargılarının ışığında daha belirgin bir şekilde açığa çıkarır. Nietzsche'nin peşin yargılar talep etmekle özdeşleştirdiği, istencin yıkıcı yozlaşması veya hastalığı, geride kalan her şey uğruna zamanın içindeki sonsuzluğu veya zamana hükmetmeyi arayan Zerdüşt'ün başına gelince hatırlanmalıdır.

tırma hareketinden ibarettir. İsa bir inancı öğretmektense fani insan yaşamının sınırları içerisinde ebediyetin nasıl yaşanılacağını gösterdi; "her tür *hınç* duygusu karşısında *üstünlük*" kazanarak (D 40) intikam tinini alt ederek neredeyse insandan daha yüce bir varlığa dönüştü. İsa, kişisel bir tanrıya duyulan inanç veya aşkın bir düzen hakkında spekülasyonlar olmaksızın bir tür mükemmelliğe erişmeyi başardı. İnsanlığa bıraktığı miras iyi yaşam modeli olarak kendi hayatıdır. Hıristiyan tanrısının doğuşundan daha önce yaşayan bir insan olarak İsa, tanrının ölümünden sonra yaşayanlara nasıl tanrıya benzeyeceklerini anlatan bir model görevi üstlenebilir.

Ancak, İsa'nın kefaret öğretisi, hâlâ örgütlü Hıristiyanlık'tan daha pervasızca görünümü reddederek, gündelik hayatın anlamını ve önemini kaybetmesine neden olur. Nietzsche kilisenin "her tür dürüstlüğe, tinin *yüceltilmesinin* her türüne, tinin her tür disiplinine, tüm dürüst ve iyi insanlığa karşı cisimleşmiş ölümcül düşmanlık" (D 37) olarak görülmesinin özgür tinlere bağlı olduğunu söyler: Eğer bu konuda haklıysa, o zaman onun İsa ve kilise arasında belirlediği ayrımı korumak güçleşir. Nietzsche'nin İsa'sının insanlığa bıraktığı miras, ayrım gözetmeden herkese duyduğu tutkusuz sevgidir; bu sevgi fiziksel zayıflıktan ve tuhaf bir tinsellikten doğar ve gündelik hayattan köklü bir kopuşa neden olur: Böyle bir sevginin nasıl olup da, dürüstlük, yücelme, disiplin veya insanlığın işareti olduğunu anlamak çok zor. Nietzsche'nin İsa'sı (onun Zerdüşt'üne çok benzer bir şekilde) ebediyet aşkı aracılığıyla bir tür kefarete erişir; bu kefaret işi başından aşkın, meşgul fani yaşamla alay ederken Nietzsche'nin karşı çıktığı örgütlü Hıristiyanlık'tan da aşırıya kaçar.

C. KUTSAL VE KUTSAL OLMAYAN BİR AÇIDAN HAKİKAT VE YALANLAR ÜSTÜNE

Her ne kadar Nietzsche'nin İsa'sı entelektüel vicdana saygı gösterme konusunda belli bir yolu kat etmişse de, Nietzsche'nin Hıristiyanlığı hakikate insafsızca ihanet eder. Hıristiyanlığın temel çıkarı-

mının ("İnanç kutlu kılar: *O zaman* doğrudur") kendisi bir kanıt değil, inancın doğurdukları hakkında sınanması imkânsız bir hipotezdir (D 50). "İnanç kutlu kılar" öncülünü indirgeyerek, inancın zevk verdiği anlamında yorumlayan Nietzsche, zevkin hakikate dair hiçbir kanıt üretmediğinde ısrar eder. Aksine "katı, güçlü bir eğilim taşıyan tinlerin hepsi"nin deneyimlerine başvurarak ve zevkli olanla hakiki olan arasında bir ayrım belirleyerek, hakikate kendini adamanın korkunç derecede sert bir disiplini gerektirdiğini belirtir:

> Her adımda insan hakikat için boğuşmalıdır; insan; kalbinin, sevgimizin, hayata olan güvenimizin onu başka türlü davranmaya zorladığı neredeyse her şeyi hakikat uğruna feda etmelidir. Bu, tinin yüceliğini gerektirir: Hakikate tapmak tapmaların en zorudur. Her şeyden öte, tinsel açıdan dürüst (*Rechtshaffenheit*) olmak ne anlama gelir? İnsanın kendi kalbine karşı sert olması, insanın "güzel duyguları" küçük görmesi, insanın her bir Evet ve Hayır'ı bir vicdan sorunu yapması anlamına... (D 50)

Nietzsche hakikat arayışının korkunç bir sınav ve aynı zamanda tek gerekli şey olarak görüldüğü insan mükemmelliği görüşleri temelinde Hıristiyanlığın yanlışlığına kani olur. Faydalı ve zevkli olanın insani iyiyi belirleyen bir kriter olmasını reddederek, hakikate tapmanın yalnızca en zoru değil, aynı zamanda en acılısı ve zararlısı da olduğunu belirtir. Bu yüzden inancın zevk verme yetisinin, bu inancın gerçeklik iddiasını desteklediği fikrini reddederken, büyük bir fedakârlığı gerektiren çirkin görüşlerin, kendilerini destekleyen bir önvarsayımları olduğunu belirtir. Asıl önemli nokta, Nietzsche'nin din etiğinin, tıpkı örgütlü Hıristiyanlık gibi kanıtlanmamış bir öncül veya inanca dayanması değil, bu etiğin içeriğinin hakikate tapmayı ve entelektüel dürüstlüğü ilk sıraya yerleştirmesidir.

Buna uygun olarak, Hıristiyanlığın bilgiye ve bilginin elde edildiği disiplinlere duyduğu nefreti iğrenç bularak lanetler.

> Teologların bir başka belirtileri de *dilbilimdeki yeteneksizlikleridir.* Burada dilbilimle kastedilen, geniş bir anlamda, iyi okuma sanatıdır; gerçekleri yorumlarla tahrif etmeden, özeni, sabrı, zarafeti elden bırak-

madan, anlama arzusu içinde okuma. Yorumlamada bir ephexis* olarak dilbilim –söz konusu olan ister bir kitap, isterse gazetedeki haberler, fallar veya hava durumu olsun, "tinin kurtuluşu"ndan bahsetmemek. (D 52)

Hakikate tapması aynı zamanda onu, Hıristiyan şehitlere saldırmaya da iter (D 53). Çünkü bu şehitler, birinin uğruna hayatını feda ettiği inancının doğru olması gerektiği şeklindeki hatalı çıkarımı teşvik ederek, hakikate ölçülmesi imkânsız büyüklükte bir zarar vermiştir. Oysa, Nietzsche'ye göre en yüce fedakârlığı sunmak entelektüel dürüstlüğün ve küçük hakikatlere bile ulaşmak için harcanması gereken uzun ve çetin emeğin kaba bir ikamesidir. Gelgelelim, eğer hakikate tapma en zoruysa ve inancın insanı kutlu kıldığı şeklindeki baştan çıkarıcı öncüle insanın tüm gücüyle direnmesini gerektiriyorsa, o zaman Nietzsche ve Hıristiyan şehitleri hakikatin, uğruna en büyük kayıplara katlanan kişilere ait olduğu[10] konusunda hemfikirmiş gibi duracaktır. Buna uygun şekilde, Hıristiyan tanrısına tapmakla, hakikate tapmak arasındaki gerçek ihtilaf, hakikatin iyi olup olmadığı veya hayata tercih edilip edilemeyeceğiyle değil, daha ziyade hangi hakikatin en iyi yaşam hakkında olduğu ile ilgili bir ihtilafa dönüşür.

Nietzsche'nin anladığı şekliyle, hakikate tapmak, Hıristiyanlığın (başka bir açıdan perspektivizmin) temelde kişisel ve benzersiz hakikat fikrini reddetmeyi gerektirir. Nietzsche hakikati kavramanın tinin erdemlerine veya belli konulardaki üstünlüklerine dayandığını vurgular: "Hakikat bir insanın sahipken, diğerinin sahip olamayacağı bir şey değildir: Sadece Luther gibi köylüler ve köylü havariler, hakikat hakkında böyle düşünebilir. İnsan, tinsel konularda ne kadar vicdanlı olursa, tevazunun, bu konuda bir *ılımlılığın* da orantılı olarak giderek artacağından emin olmalıdır" (D 53). Bilgi konusunda ılımlı ve tinsel konularda vicdanlı olma septisizmi işaret eder. Model olarak Zerdüşt'e başvuran Nietzsche, tinin yücelili-

10. Hakikat uğruna özveride bulunma ihtiyacı üzerine birbirleriyle yakından ilgili ifadeler için bkz. TD 7, 9; ŞB 125; Z Giriş 3, 4 ve I, "Üç Dönüşüm Üzerine"; İKÖ 39; AS I 1; WP 1041.

* Ephexis: Karar verilemezlik. (ç.n.)

ğinin, güçlü, yorulmaz bir septisizm aracılığıyla kesin yargıdan azade olmak anlamına geldiğini söyler (D 54). Yüce tin daha büyük bir özgürlüğe kavuşmak için geçici olarak kesin yargılardan faydalanabilse de, kesin yargıların insanı, yani inanan veya tarafgir insan yön belirlerken veya karar verirken, pek az kesin yargıya, "her türlü değer sorununda katı ve zorunlu bir bakış açısı"na (D 54) dayanır. Septik kişinin "büyük tutkusu" anlağını kendi yörüngesinde dolaşan kesin yargıları çürütmekle görevlendirir; ama, büyük septisizmin hakikatin iyiliği üzerine hayati kesin yargıları temel alması gibi, septisizm de bir tür dogmacılık şeklinde kemikleşme tehlikesi taşır.

Bu yüzden büyük septik, kesin yargıların muhalifi, her zaman kesin yargılara sadakate eşlik eden baştan çıkarmalara, tehlikelere ve patolojilere hâlâ açıktır. En büyük tehlike veya patoloji Nietzsche'ye göre fanatizmdir: Sadece kendileri otorite olabilmek için otoritelere baş kaldıran insanlar olan, Savonarola, Luther, Rousseau, Robespierre ve Saint-Simon'un kişilikleri fanatizmi örneklendirir (D 54). Nietzsche bir eğilim veya görüş, kesin yargı biçiminde kemikleştiğinde, insanın vicdanı yozlaştıran ve anlağın hakikat ve yanlışlığı sorgulama gücünü zayıflatan bir fanatizmle yüzleşmeye hazırlanması konusunda uyarıda bulunur: Soğukkanlı ve akla dayandırılan söylem yerine demagojiyi tercih eden ve geleneksel ahlâkı tutkuyla reddederek, değişen insanlığa dair kıyamet veya ütopya görüleriyle kendini dışa vuran bir fanatizmle. Aksine, gerçek septik, septisizmin de bir kesin yargıya dayandığını onaylar, ama bu onay onun hakikate tapmanın iyi olduğu şeklindeki kesin yargısının bizatihi kemikleşmeyeceğini garantilemez elbet: Bu yargı kemikleştiğinde onu kendi septisizminin temelleri hakkında septik olabilme yetisinden mahrum edecektir.

Aslında, kesin yargılar yalanlardan daha tehlikelidir, ya da daha ziyade kesin yargılar en tehlikeli yalan biçimidir, çünkü kesin yargılar insanın uğruna acı çekmeyi, aşağılanmayı, cezalandırılmayı, öldürmeyi ve öldürülmeyi (D 55; İİ, 483 ile karşılaştırınız) göze aldığı yalanlardır. Her ne kadar "tarafgir" veya partizan kişinin kesin yargıları tam da onlara her zaman inanıldığı için acıklı olsa da, ra-

hipler ve teologlar tarafından yayılan yalanlar, rahipler ve teologlar onlara inanmadığı, ama iyi amaçlar doğrultusunda kullandığı müddetçe hoş görülebilir. Aslında, iyi siyaset, bilge din liderlerinin el çabukluğuyla yanılsamalar yarattığı ve tarafgir veya sıradan inananların disiplin altına alınması için kesin yargılar uydurdukları "bir rahipler yönetimi veya filozof-rahipler yönetimi"ni gerektirir. Nietzsche'nin Mani düzenini ele aldığı 56-57. bölümler rahiplerin bu tür yalanlarının hakikatin hizmetine verilmesi hakkında canlı bir betimleme sunar.

D. SİYASET VE DOĞAL HAK

Budizm, İsa ve kendi "gerçek okuyucular"ını resmetme tarzı insan mükemmeliyetinin siyasetin dışında kazanıldığını öne sürse de, Nietzsche insan mükemmeliyetine hizmet eden sağlam bir siyasi düzenin yanı sıra bir kast sistemi, antik Hindu Mani düzenini de tanıtır.[11] Tarihi kesinlik veya kanıtlara karşı açık bir umursamazlık sergileyen, onun yerine bir Hıristiyanlık eleştirisine, bu dinin ipliğini pazara çıkarma görevini verme buyruğuna uyarak, "amaçların en büyük zıtlığı"nı (D 57) açığa çıkarmak amacıyla Mani düzeniyle tanıştırır okurlarını.

Her ne kadar Hıristiyanlık siyasi eşitliği öğretse de, Nietzsche Mani düzeninin zıt ve doğru kavrayışı vücuda getirdiğinde ısrar eder: Bu kavrayışa göre eşitsizlik doğa tarafından kutsanmıştır ve tüm sağlıklı, sağlam siyasi düzenlerin temelidir. Mani düzeni en iyi siyasi düzeninin özdeşi değildir, daha ziyade Farabi'nin erdemli siyasi rejim açıklamasında olduğu gibi, çeşitli türden dini kanunlar aracılığıyla hayata geçirilmeye muktedir en iyi düzenin bir örneğidir.[12] Karmaşık ve olumsal tarihi malzemeyi bir araya getirme gerekliliğinin getirdiği kısıtlamalardan kurtulmuş olan ve Mani düze-

11. Mani düzeninin bir örneğini oluşturduğu sağlıklı siyasi düzen anlayışı onun geçmişi önceki yazılarına kadar uzanan siyasi sağlık anlayışını anımsatır. Bkz. *Der Griechische Staat"* TE 1 içinde s. 764-777, ES 5, 6; ve İKÖ 61.
12. Bkz. Farabi , "The Political Regime", *Medieval Political Thought* içinde, ed. Ralph Lerner ve Muhsin Mahdi (Ithaca: Cornell University Press, 1963).

nini diğer dinlerden ayıran detaylarla ilgilenmeyen Nietzsche, Mani düzeninin akla ve doğaya uygun olan ve tüm sağlıklı siyasi düzenlerin temelini oluşturan boyutlarını istediği gibi düzenlemekte (veya onu özelliklerle donatmakta) özgür davranır.

Mani düzeni "tüm diğer iyi hukuk yasaları gibi doğar", yani yüzlerce yıllık bir denemenin ve deneyimin özetlenmesinden ve kanunlaştırılmasından (D 57). Sonuç olarak, kurucu kanun-koyucular siyasi topluma yeniden biçim vermek için, ne özgürce ve içlerinden geldiği gibi yaratıcılıklarını kullanmışlardır, ne de kendi eşsiz imzalarını taşıyan bir taslak yaratmakta kullanacakları malzemeler arayarak kendi tinlerinin derinliklerine doğru bir arayışa çıkmışlardır. Onun yerine, kanun-koyucular (Buda veya İsa'nın tersine) miras kalmış gelenekleri, törenleri ve inançları düzenleyen ve yeniden şekillendiren rahipler ve teologlardır. Rahipler ve teologlar tarihin ve insan doğasının zeki okurları olarak, verdikleri kararın halklarının yaşantısında nasıl iyi veya kötü izler bıraktığını hesaba katarak yaparlar bütün bunları.

Nietzsche'nin gerçek tarihçisini hatırlatan kanun-koyucu, yasanın çok katmanlı kökenlerini o yasaya tabi olanlardan saklamalıdır. Bir halkın doğuşunun ve erken tarihinin mahiyeti "daha fazla denemelerde bulunma, değerlerin değişken halinin sürekliliği, *sayısız kere* (*in finitum*) değerlerin sınanması, seçilmesi, eleştirilmesi" ile tarif edilebilir: Kanun-koyucu "kutsal bir yalan" aracılığıyla bu duruma bir son verir (D 57). Bu yüzden, Nietzsche'nin yüce tinli septiğinin hayat kaynağı olan yaratıcılık ve deneycilik tini, sağlıklı bir siyasi düzen için zehirleyicidir. Sağlıklı bir siyasi düzende baskın olması gereken septisizm-karşıtı ruh, vazgeçilmez vahiy ve gelenek araçlarıyla, daha doğrusu tanrılar ve atalar hakkında anlatılan hikâyeler ve efsanelerle korunur. Nietzsche, vahiyle gönderilmiş bir yasanın tanım gereği kutsal, eksiksiz, kusursuz ve insan aklının ötesinde olduğunu söyler. Hatırlanamayacak kadar eski bir zamandan aktarıldığına inanılan, sayısız nesil tarafından kutsanan, gizeme gömülmüş ve geleneğin durağanlığıyla geleceğe taşınan geleneksel bir yasa, değişiklik isteğini, şüphesini ve eğilimini bastırır. "Yüce bir akıl" rahipleri, halkın kendi aklını kullanmasını göz açtırmama-

casına kısıtlamak üzere, sözümona tanrının veya tanrıların yarattığı ve geleneklerin kefil olduğu bir yasayı yaymakla görevlendirir.

Ayrıca, bu yüce akıl, yasaya riayetin kendiliğinden olmasını talep eder, çünkü insanların yasaya kendiliğinden riayet etmesi, hayatın her alanında içgüdülere duyulan güveni mükemmelleştirir. Yasanın disipline soktuğu içgüdüler, Nietzsche'nin şiirsel bir dille anlattığına göre, "tüm hâkimiyetin, yaşama sanatındaki her türlü mükemmelliğin önkoşulu"dur (D 57; ek olarak İKÖ 188). İnsan her ne kadar kutsal bir yalanın çok çeşitli kullanımlarını tahayyül edebilse de, Nietzsche'nin gözünde Mani düzeninin cisimleştirdiği kutsal yalanın genel amacı (tüm iyi hukuk yasaları gibi) insanların bilinçsizce ve alışkanlıkla boyun eğmesini sağlamaktır. Halbuki, açıkça görüldüğü gibi, büyük çoğunluğun doğru olarak kabul ettiği şey, kutsal yalanı yayan ruhban propagandacıların doğrusu olamaz: Çoğunluğun bilinçsiz, alışkanlık haline gelmiş ve sıkı düzenlenmiş davranışlarda bulunmasını sağlayan o az sayıdaki kişi, cüretkâr edimlerde bulunmak üzere kendini disipline sokmalı ve kutsal yalanlarını kutsayan yüce aklı kavramalıdır.

Kutsal veya asil yalan, kinik manipülasyondan, bayağı hilekârlıklardan ve taraflı propagandadan farklıdır, çünkü "yüce bir akla" uygundur. Mani düzeni ve onun dayandığı yalan, "hiçbir keyfiyetin, hiçbir 'modern fikrin' karşısında herhangi bir üstünlüğe sahip olmadığı *bir doğa düzeni*(ni), sıralamanın en tepesindekilerin doğal hukukiliği"ni ifade eder ve onun tarafından kutsanır (D 57). Bu doğa düzeninin dayattığı ulvi gereklilik, birbirinden kesin bir şekilde ayrılan üç insan tipini ifade eden bir kast sisteminin tesis edilmesidir: Tinsel yönleri baskın olanları, duygusal ve fiziki yönleri baskın olan güçlüleri ve üçüncü tipi, ne ilk ne de ikinci anlamda bir mükemmelliğe erişememiş olanları, yani sıradan insanları (sonuncusu çoğunluğu, birincisi elit sınıfı oluşturacak şekilde) birbirinden ayıran Mani değil doğadır." (D 57).

En üst kast, yani Nietzsche'ye göre "*azınlıktakiler*" "dünyadaki mutluluğu, güzelliği ve zarafeti" temsil eder (D 57). En üst kasta ait olanlar, yani "en tinsel insanlar", "diğer insanların kendi yıkımlarını bulduğu yerde kendi mutluluklarını bulanlar", kendi benliğini

fethederek neşelenenler, ötekilerin altında ezileceği yüklerle oynayanlar, yönetimde ne mutluluk ne de neşe bulabilirler. Filozof (veya rahip) krallardan ziyade, zihnini sadece kendisiyle meşgul eden, oyun oynayan tanrılara, Nietzsche'nin Buda ve İsa'sına benzerler. Düzeni ve güvenliği sağlayan, asker kadrosunu oluşturan ve siyasi güç uygulayan ikinci sınıf, "düzenin bekçileri"dir. Siyaset adamının en yüce örneği olan kral, ikinci yani bekçi sınıfından çıkar. Ne var ki kral "savaşçının, yargıcın ve kanunun koruyucusunun en yüce tanımı" olarak, en üst sınıfın vefakâr vekilharcı olarak kalır (D 57). Siyasi yaşama duyduğu nefretin ve kutsal yalanlar yayma konusundaki eğilim ve bilgi yoksunluğunun sayesinde, Nietzsche'nin İsa'sı ve Buda'sının en tepede, siyasetle uğraşanların üstünde, azınlığın, oyun oynayan tanrıların arasında yer almaya gayet doğal bir yatkınlıkları vardır.

Tinlerin sınıflandırılması görevi Nietzsche'nin çeşitli tin tiplerinin temel, değişmez ve katı bir şekilde sınırlı olduğunda ısrar etmesiyle kolaylaşır: "Kast düzeni, *sıradüzen*, yaşamın en yüce yasasının sadece formüle edilmiş halidir; üç insan tipinin birbirinden ayrılması toplumu korumak, yüce ve en yüce tipleri mümkün kılmak için gereklidir. Hakların (*Rechte*) *eşitsizliği* herhangi bir hakkın varolabilmesi için ilk koşuldur" (D 57).[13] Üçüncü sınıf, sıradan, terbiyeli, medeni ve eğitimlilerden oluşan sınıf, azınlığın, üzerinde tehlikeli ve coşkulu oyunlarını oynadıkları geniş tabanı oluşturur. Nietzsche en alt sınıfın kapsamı hakkında şüpheye yer bırakmaz. Sadece işçi ve çiftçi sınıfını değil, eğitimli ve profesyonel sınıfları da kapsar. Nietzsche'nin sağlıklı toplumunun en alt ve en geniş sınıfı, Hegel'in evrensel sınıfını ve aslında burjuva dünyasının tamamını oluşturur.

Nietzsche doğal yeteneklerin veya kabiliyetlerinin büyük ölçüde şekillendirilmeye müsait olduğu veya toplumsal birer kurgu olduğu varsayımını, yani toplumun sıradan insanların oluşturduğu sosyal sınıfa karşı kabahatli olduğu veya bu sınıfı düzeltebileceği varsayımını tahmin eder ve tamamen reddeder; "Bir kamu malı, bir

13. Bu görüş Nietzsche'nin yazılarında değişik dillerde tekrar edilir. Öm., Z II "Tarantulalar Üzerine"; İKÖ 221; PA "Mevsimsiz Adamın Mücadelesi" 48.

çark, bir işlev olabilmek için, insanın kaderinin doğa tarafından bu yönde belirlenmesi gerekir; büyük çoğunluğu akıllı makinelere çeviren toplum *değil*, onların muktedir oldukları *mutluluk* türüdür. Sıradan insanlar için, sıradan bir insan olmak, onların mutlulukları, hâkim oldukları tek konu, uzmanlık sahalarıdır—doğal bir içgüdüdür" (D 57). Nietzsche'ye göre bir kast toplumunu meşrulaştıran, bazılarının öne sürdüğü gibi kitle endüstriyel toplumunun iç dinamikleri ve gerektirdikleri hakkındaki hatalı varsayımlar[14] değil, insan tinlerindeki doğal çeşitlilik ve bu tinlerin dağılımının doğasından gelen gerekliliktir.

Nietzsche'ye göre, hiçbir teknolojik gelişme, dengeli refah dağılımı veya siyasi reform, adaletin kast toplumu talebini değiştiremez, çünkü sığ ve sıradan tinleri yaratan şey işçi sınıfı mensubiyeti değildir. Çünkü, Nietzsche'nin gözünde, çok yaygın olan sıradanlık doğal insan tipleri hakkında gözlenebilir bir gerçektir ve Nietzsche'nin argümanı, sağlam bir siyasi düzen içerisindeki üç parçalı bir sınıf sisteminin her üç tipe de en uygun oldukları işi ve tatmini sağlayacağıdır. Halbuki, bu durum tüm cesur metafizik varsayımlarıyla birlikte, Nietzsche'nin sağlıklı siyasi toplum açıklamasının, çelişik ekonomik ve ampirik varsayımlardan yoksun olduğu anlamına gelmez. Zaten yoksun da değildir, ama bu ikincil önemdeki ampirik varsayımları reddetmek, onun doğal insan tiplerinin sıralama düzeni hakkındaki temel argümanını değiştirmez.

Nietzsche böyle bir sıradanlığın önlenmemesi gerektiğini belirtir. Bunun nedeni kısmen her yüksek kültürün azınlığın tinsel maceralarını destekleyecek işçi ve üretici kitlelerin gücüne ihtiyaç duymasıdır. Nietzsche'nin istisnai insanların sıradan olanlara, kendilerine veya arkadaşlarına gösterdiklerinden daha büyük bir şefkat göstermeleri gerektiği düşüncesindeki ısrarı, saygıyı ifade etmekten ziyade, aydınlanmış bir çıkarcılığın hesaplarından kaynaklanan gerçekçi bir yargıyı dile getirir: Siyasi toplumun istikrarı ve azınlığın mutluluğu, "işçilerin küçük varoluşları içinde hissettikleri tatmin duygusunu" korumaya dayanır (D 57). Ne var ki, Nietzsche

14. Bkz. Marx Warren, *Nietzsche and Political Thought* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987), s. 207-248.

aynı zamanda işçinin tatmin duygusunun hayali olmadığını, onun tinindeki eğilimlere ve kabiliyetlere uygun olduğunu vurgular. İşçilerin işlerinden ve sınırlı varoluşlarından aldıkları tatmine zarar verenler, onları daha üst ve en üst sınıfın ayrıcalıklarını ve imtiyazlarını kıskanmaya ve arzulamaya teşvik edenler, onlara aralarında en zararlısının eşit haklar olduğu yeni talepler, özlemler aşılayanlar, yüksek kültürü tabanından mahrum bırakma ve insan güruhundan başlıca zevk kaynaklarını ve onların kendilerini önemli hissetme gerekçelerini çalma suçlarını işleyerek çifte zarara neden olurlar.

Nietzsche'nin sağlıklı siyasi düzenini Platon'un Sokrates'inin *Devlet*'ine bağlayan bariz paralellikler kilit farklılıkları gizlememelidir.[15] Nietzsche ve Sokrates siyasi cemaatin, en bilgenin en üstün güç konumunda olduğu, bekçilerin savunmayı ve kitlelerin işçiliği üstlendikleri üç hiyerarşik sınıfa ayrılması gerektiğinde hemfikirdirler. Aynı şekilde, adil bir şehir kurmak ve korumak için bir yalanın gerekli olduğunda ve doğanın siyasi toplumu düzenlemek için gerekli kriteri sağladığında da mutabıktırlar. Gelgelelim, Sokrates, onların felsefe yapma arzularının aksine, en üst veya felsefeci sınıfa şehri yönetme görevi dayatarak, bu sınıfın mutluluğunu feda ederken (*Devlet* 419-421c, 519c-520d), Nietzsche'nin sağlıklı siyasi düzeni, en tinsel olanları siyasi sorumluluklardan kurtararak ve siyasi yönetimi ikinci sıradaki sınıfın, "hukukun bekçileri"nin ellerine bırakarak, azınlıktakilerin mutluluğunu korur. Sokrates'in şehri adalete katı bir şekilde uygun olarak inşa edilirken, Nietzsche'nin sağlıklı siyasi düzeni insan mükemmeliyetinin gerekliliklerine göre incelikle işlenmiştir. Bu yüzden, Sokrates en mükemmel insanların mutluluğunu adalet uğruna feda ederken, Nietzsche adaletin "yüce ve en yüce insan tipleri"nin (D 57) mutluluğu veya yetiştirilmesi uğruna geri kalan her şeyin feda edilmesini gerektirdiğini savunur.

15. Peter Gast'a yazdığı bir mektupta Nietzsche "Hindistan'da *Mani* dininin yasalarının, orada bulunan başrahiplerin ve en önemli düşünürlerin sıkı gözetimi altındaki Fransızca çevirisini bulmuş" olmaktan aldığı zevki aktarır. Mani dininin yasalarını "mutlak Aryan" ve "ahlâk yasa-koyuculuğunun" üstün bir örneği olarak tanımlayan Nietzsche "Platon'un bile tüm temel noktalarda (ona) bir Brahman'dan ders almış gibi gözüktüğünü" söyler (31 Mayıs 1888, M içinde, s. 297,298).

Yanlış anlamayı önlemek için, açıkça ortada olan bir noktayı belirtmeme izin verin: Nietzsche'nin Mani düzeni hakkında yaptığı açıklama, tarihi açıdan şüpheli, geçerliliğini yitirmiş ve tatsız bir siyaset modelidir. Bununla birlikte, onun insan tiplerinin sıradüzeni hakkında dile getirdiği bir görüş olarak her şeye rağmen ilgiyi hak eder. Nietzsche'nin ütopyası çok zarif bir şekilde, siyasetin üzerindeki seçkin bölgede yetişen yüce varlıklara (onun Buda'sı ve İsa'sı gibi) ait olabilecekleri bir dünya sunar. Siyasi yaşamı "hayali cumhuriyetler ve prenslikler"in ışığında ele alarak, modern dünyanın sunduğu siyasi seçeneklerle doğanın ve aklın siyasetten talep ettikleri arasındaki dev uçurumu gösterir ve en iyi siyasi düzende en iyi insan tipini'nin ne siyasi hayatın cazibesine kapıldığını, ne de yönetmekle görevlendirilip, sınırlandırıldığını öğretir.

E. TARİHTE ASALET

Deccal'in son bölümlerinde Nietzsche Hıristiyanlığın aksine, asil değerleri cisimlendirilmiş olan bir grup kültür ve birey arasından seçtiklerine kısa bir saygı gösterisinde bulunur. Bunların arasında antik Yunan, Roma İmparatorluğu, Epikür ve Lucretius, İslamiyet, Rönesans ve Cesare Borgia de vardır (D 58-62). Nietzsche'nin, sadece filozoflarda veya en ilginç filozoflarda değil de, asaletin tarihteki tüm örneklerinde takdir ettiği özellik ya entelektüel erdem ya da entelektüel erdeme sundukları büyük hizmettir.

Örneğin, Roma İmparatorluğunun sosyal örgütlenmesini yüce bir tarzda ve *sub specie aeterni** inşa ettiğini vurgulasa da, Romalıların yönetimde sergiledikleri mükemmelliğin sağlam bir felsefi yaradılışa dayandığını belirtir. Roma'nın gerilemesinin ve çökmesinin nedeninin, Hıristiyanlık'la temasa geçmesinin yarattığı entelektüel erdem kaybı olduğunda ısrar eder. Nereye saldıracağını bildikten sonra, Hıristiyanlık "*gerçek* şeyler hakkındaki ciddiyeti ve *gerçekliğe* yönelik her içgüdüyü her insandan teker teker çekip al-

* sub specie aeterni: Bengi türler altında. (ç.n.)

dı" (D 58). Bunun yanı sıra, Nietzsche antik dünyanın "tüm emeğinin" ve "tüm anlamının" kaybolmasından dolayı umutsuzluğa kapılırken yasını tuttuğu boşa harcanmış efsane, entelektüel vicdanı üretmiş olmasıyla yukarıdakilerden ayırt edilen bir *ethos*'tur.

> İlmi bir kültürün tüm önkoşulları, tüm bilimsel *yöntemler* orada zaten mevcuttu; iyi okuma sanatı, o yüce, eşsiz sanat çoktan kurulmuştu (kültürün geleneklerinin, bilimin bütünlüğünün o önkoşulu; doğal bilimler, matematik ve mekanikle el ele vermiş bir halde altınçağını yaşıyordu) *gerçeklik duyusu*, tüm duyuların en sonuncusu ve en değerlisi, ekolleri ve yüzlerce yıllık gelenekleriyle oradaydı. Bütün bunların ne anlama geldiği anlaşılıyor mu? *Özsel* olan her şey bulunmuştu ki, çalışma başlayabilsin....(D 59)

Nietzsche'nin antik çağların ilerlemesini ve gerilemesini çözümlerken kullandığı ölçüt, Hıristiyanlığı, Budizm'i ve İsa'yı yargılarken olduğu gibi, entelektüel dürüstlüktür.

Rönesans Nietzsche için asil değerlerle Hıristiyan değerler arasındaki çekişmenin kaderini belirleyen boşa harcanmış, son bir fırsatın simgesidir (D 61). Neşeyle Cesare Borgia'nin bir papa olarak çizdiği günahkâr imgesini, Hıristiyanlığı yeryüzünden silmenin ve asil değerlerin zaferini garantilemenin boşa harcanmış fırsatının sembolü olarak yüceltir. Bağlam dışı bir değerlendirme yapacak olursak, Nietzsche'nin vahşi bir maceracı askeri, Hıristiyan Krallığı'nın lideri olarak yüceltmesi, savaşçı-kralı ululayan açık bir övgü olarak görülebilir. Ne var ki, Nietzsche bir papa olarak Cesare Borgia'yi insan mükemmeliyetinin en iyi örneği olarak sunmaz. Daha ziyade Borgia hadisesi, Nietzsche'nin gözünde Hıristiyanlığı yeryüzünden silebilir ve Alman Protestanlığı'nın üstün bir başarıyla aşıladığı korkakça sahtekârlığı önleyebilirdi (D 62). Bir papa olarak Borgia bizatihi vücuda getiremediği bir tür mükemmelliği mümkün kılabilirdi. Aslında, Borgia (vahşi, acımasız, hırslı bir savaşçı ve fatih) ile Buda ve İsa'nın yaşadığı son derece siyaset karşıtı hayatlar arasındaki uzaklık, savaşan ve yöneten "hukukun bekçileri" ile Nietzsche'nin sağlıklı siyasi düzenindeki en üst kastı oluşturan "azınlıktakiler" arasındaki uzaklığa tekabül eder (D 57).

Nietzsche'nin ellerinde bir papa olarak Cesare Borgia insan mükemmeliyetinin siyasi koşullarını işaret eder, gerçekten elde edilişini değil.

F. SONUÇ

Deccal, Nietzsche'nin tarihlerinin sonuncusu, hakkında yapılacak incelemelerin karşılığını fazlasıyla veriyor. Bu kitapta ön plana çıkan nokta Nietzsche'nin yazdığı tarihlerde sanatı, ahlâkı ve dini övmek ve suçlamak için sürekli kullandığı kriterleri sergiliyor olması. *Doğuş* ve *Soykütük*'te olduğu gibi, *Deccal*'de de insan mükemmeliyeti hakkındaki hakikati incelemeyi kesin tarihi bilgilerin öğrenilmesinden üstte tutuyor.

Nietzsche'nin tarihleri, cevaplanan sorulardan çok, yöneltilen soruları, sonuca bağlanan tartışmalardan çok, gün ışığına çıkarılan temel ve çözümsüz gerilimleri sunarak, tutarlılık ve sürerlik sergiler. Cevaplandırılmamış sorular ve çözülmemiş gerilimler Nietzsche'nin düşüncesinin özüne işaret eder. *Doğuş*'ta Nietzsche, Yunan tragedyasının şeylerin özü hakkındaki bilgiyi açığa çıkardığını ve metafiziksel teselli verdiğini anlatır, ama bunu nasıl yaptığını açıklamaz. *Soykütük*'ünü değerlerin yeni bir sıradüzenini oluşturma görevine, o acil göreve bir başlangıç olarak sunarken, *hıncın* zararlarını teşhis eder, ama hastalığın kökünün nasıl kazınacağına dair pek az ipucu verir. *Deccal*'de dinleri ve dini insan tiplerini, en küçük bir felsefi meşruiyet bile kazandıramadığı bir doğal etik düzenine uygunluklarına göre acımasızca yargılar ve sıraya dizer. Bu birbirleriyle yakından ilintili güçlüklerin kökleri onun iki kesin yargısı arasındaki çekişmeye dayanır: Bunlardan ilki değerlerin yaratılmasının insanoğlunun en yüce eylemi olduğu yönündedir; ikincisine göreyse, yaratıcılığın insanlığın gelişiminde hayati bir role sahip olmasını sağlayan koşulları kavramak, insan mükemmeliyetinin temelidir. Nietzsche'nin tarihleri onun düşüncesindeki aşırı uçların çekişmesini canlı bir şekilde sergilese de bu çekişmenin sonuçları hakkında tatmin edici bir açıklama sunmaz.

Özetle, Nietzsche'nin tarihleri, onun "gerçek tarihçi"sinin tarihleri gibi, insanoğlunun gerçek veya hakiki ihtiyaçları hakkındaki doğru metafizik bilgiyi ve doğru kavrayışı gerektirir. "Gerçek tarihçi" gibi yüce tinleri eğitmek için tarihten alınmış hammaddeleri kullanarak insan mükemmeliyeti hakkında şiirler yazmak, Nietzsche'nin de en büyük arzusudur. Ama yüce tin kimdir veya nedir? Bu belki de onun tarihlerindeki tam cevaplandırılmamış soruların en önemlisidir. Onu gerektiği gibi ele almak için, insan gözlerini Nietzsche'nin tarihlerinden üstün insan tipine getirdiği iki zorlu açıklamaya çevirmelidir: Zerdüşt'ün üstinsanı ve *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin öngördüğü geleceğin filozofu.

İkinci Bölüm

En yüce tip

...Zerdüşt başka herhangi bir düşünürden daha doğrucudur. Öğretisi ve tek başına kendisi, doğruculuğu en yüce erdem olarak öne sürer...

Ecce Homo

Ah, ebediyeti ve yüzüklerin nikâh yüzüğünü, tekerrür yüzüğünü nasıl şehvetle arzulamam?
Oysa, çocuk isteyeceğim kadını henüz bulamadım, eğer âşık olduğum bu kadın o değilse tabi: Çünkü ben sana âşığım, ah ebediyet!

Zerdüşt, "Yedi Mühür"

Aşk, insanın nesneleri aslında olmadıkları bir kesinlikte gördüğü haldir. Yanılsama, nesnelere yumuşak görüntüler ve değişik biçimler kazandırmak gibi, gücünün doruklarındadır. Âşıkken insan daha çok şeye katlanır, âşıkken insan her şeye katlanır. Bir din, insanın içinde âşık olabileceği şekilde yaratılmalıdır: Bu yolla hayattaki en kötü şey alt edilir; hatta artık o şey görülmez bile.

Deccal

V
Zerdüşt'ün siyasi eğitime başlaması: *Böyle Buyurdu Zerdüşt*
(Giriş)

Nietzsche'nin tanrının ölümünün ahlâki önemi, yaşam için yararları ve zararları hakkında karara varma çabası onun düşüncesinin temellerini ve doruk noktasını oluşturur. Zamanının üniversitelerindeki felsefe eğitimini eleştirirken, felsefe eğitiminin yeterli düzeyde olup olmadığını, yeterliliğini belirlemekte kullandığı kriteri ilan eder: "Felsefeye yöneltilmesi mümkün, bir şeyler kanıtlayan tek eleştiri, yani insanın ona uygun bir hayat tarzı içerisinde yaşamasının mümkün olup olmadığı üniversitelerde asla öğretilmedi: Tüm öğretilen, kelimeleri diğer kelimelerin yardımıyla eleştirmek" (SE 8, s. 187).[1] Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt'te* kendi felsefesini

1. Ek olarak bkz. YTF 2, s. 37 Mathilde Maier'e mektup, 15 Temmuz 1878, M. içinde s. 168 ve Georg Brandes'e mektup, 10 Nisan 1888, M içinde s. 292.

başka hiçbir yerde yapmadığı kadar sınar.[2] Zerdüşt'ün konuşmaları ve hareketleri en yüce yaşam türünü yaşama çabasını bir tiyatro oyunu gibi anlatarak, Nietzsche'nin temel kesin yargılarının acımasız ve radikal imalarını ve bu kesin yargılardaki kuramsal eksiklikleri açıklığa kavuşturur.[3]

Elbette, *Zerdüşt* dağınık bir olay örgüsü, tekrarlanan konuşmalar ve müphem imgelerle sakatlanmış bir eserdir. Gelgelelim, Nietzsche kitabının eşsiz önemine bizzat kefil olup, *Zerdüşt*'ün en derin ve en uzak görüşlü eseri olduğunu söyler.[4] Bence haklı bir yar-

2. Leslie Paul Thiele benzer bir şekilde Nietzsche'nin kahramanvari bireyselcilik ideali olarak adlandırdığı ideali genişletir. Thiele, Nietzsche için herhangi bir felsefe gibi bu ideali de sınamanın en iyi yolunun ona uygun yaşamaya çalışmak olduğunu bizzat onaylar; buna rağmen, Nietzsche'nin idealini yeniden kurarken en gerekli araştırma olduğu öne sürülen şu araştırmayı üstlenmez: Nietzsche'nin idealini Zerdüşt'ün bu ideale uygun yaşama çabasının ışığında yargılamak. Bkz. Thiele, *Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul* (Princeton: Princeton University Press, 1990), s. 221.

3. *Zerdüşt* üzerine yapılan araştırmalardan en başta geleni Laurence Lampert'in *Nietzsche's Teaching*'dir (New Haven: Yale University Press, 1986). Lampert gibi ben de Nietzsche'nin kitapları arasında *Zerdüşt'ün* "en büyük ödülü sunduğu"na inanıyorum (s. 9) ve "Nietzsche'nin yazılarının varlıklar ve insanoğlu hakkında sınıflandırılabilir bir öğreti sunduğunu belirten ve son zamanlarda pek gözde olmayan görüş"ü Lampert'le paylaşıyorum (s. 9). Ama Nietzsche'nin varlıklar ve insanoğlu hakkındaki öğretisinin ahlâki ve siyasi önemi konusunda ondan ayrılıyorum: Lampert, Nietzsche'nin Zerdüşt'ünün yeni ve cazip bir etiğin öğreticisi olduğunu savunurken, ben Zerdüşt'ün yeni etiğinin cazip olmadığını ve bu etiğin kendi kendisini çürüttüğünü savunacağım.
Lampert'a göre *Zerdüşt* Nietzsche'nin öğretisinin "en ruhani varlıklara yol gösterecek en tutarlı bilgelik" olduğunu açığa çıkarır (s. 10). Hatta Lampert Nietzsche'nin "yazı sanatı"nın utanç verici ve yoz olan şeylerden kaçındığına ve tamamen hitap ettiği dinleyiciye göre konuştuğuna (s. 45, 46), Nietzsche'nin "güç istenci ve ebedi dönüş öğretileriyle" nihilizmi alt ettiğine (s. 103-104), Zerdüşt'ün intikam tinini yendiğine ve ebedi dönüş istencinde bulunarak kefarete ulaştığına (s. 213, 246) ve Nietzsche'nin eski gelenekleri yıkan ve yenisini tesis eden, "takip edilmeyi hak eden bir gönül dâhisi" olduğuna (s. 273) inanır.
Lampert'in tersine ben Nietzsche'nin insanlık durumuyla ilgili içgörüsünün çok sınırlı olduğunu, Nietzsche'nin yazı sanatının ve Zerdüşt'ün konuşmalarının utanç verici düzeye indiğini ve muhatapları arasında iyi bir ayrım gözetemediğini, güç istenci ve ebedi dönüş öğretilerinin alt etmeyi amaçladığı nihilizmden kurtulamadığını, Zerdüşt'ün sözde kefaretinin intikam tininin üstün tezahürünü ifade ettiğini ve Nietzsche'nin eski gelenekleri yıkıp, eski değerleri yeniden değerlendirmek bir yana, temelde, aşmayı düşündüğü geleneklere bağlı kaldığını savunacağım.
4. Franz Overbeck'e mektup, 11 Şubat 1883; Karl Knortz'a mektup, 21 Haziran 1888; M içinde s. 207, 299. Ek olarak bkz. Carl Fuchs, 18 Temmuz 1888, TE VIII, 358, 359; EH Önsöz 4; ve EH III 1,4. Nietzsche hatta *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün

gıdır bu, çünkü *Zerdüşt*, Nietzsche'nin yeni etiğinin talep ettiği üstün hâkimiyetin önündeki engelleri, onun tarihlerinden ve *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'den daha amansızca açığa çıkartır. Aslında, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te anlatılan hikâye, Nietzsche'nin bizzat aziz tuttuğu kesin yargıların bakış açısından, insan mükemmeliyetinin elde edilmesinde bilgi, özgürlük ile hâkimiyet arasındaki ilişki hakkındaki kendi fikirlerine yöneltilmiş ağır bir suçlamadır.

Zerdüşt'ün konuşmalarını ve hareketlerini incelerken sağduyu, Nietzsche'nin kullandığı farklı biçemlerden büyülenmenin neleri gizleyebileceğini ortaya çıkarır: Zerdüşt'ün eksiklikleri, hataları ve başarısızlıkları da en az onun meziyetleri, içgörüleri ve zaferleri kadar incelenmeli ve göz önünde tutulmalıdır. Onun edimleriyle açığa vurduğu kusurlar üzerinde düşünmek, onun öğretilerinin akılcı bir değerlendirmesini yapabilmek kadar, onun konuşmalarında övdüğü erdemleri incelemek için de önemlidir. Hatiplikteki büyük toyluğu ve hayal kırıklığı yaratan havari arayışı, onun takipçi ve arkadaş ihtiyacını cesurca reddedişinin ve Hıristiyanlığın alacakaranlığında yaşayanların donuk yaşamına yönelttiği amansız polemiklerin ışığında ele alınmalıdır. İnsan, sadece onun yaratıcı istenci özgür kılma yolundaki Herkülvari arayışını değil, seküler bir kefaret öğretisini dile getirme çabalarının çaresiz ve ölçüsüz mahiyetini de tamamen takdir etmelidir. Son olarak, insan Zerdüşt'ün, bir şair olarak çok fazla yalan söylediği (Z II "Şairler Üzerine") şeklindeki huzursuzluk veren önermesini aklından çıkartmayarak, onun sözlerini, açıklamalarını ve görüşleri hakkında ilk bakışta hemen değerlendirmeler yapmak konusunda ihtiyatlı olmalıdır. Onun güvenilirliği ve karakteri varsayılmaktan ziyade kanıtlanmalıdır. Onun insanlık eleştirisi o kadar sert ve geniş içerikli, üstinsanın görkemine ilişkin vaadi o kadar cesur ve kapsamlı, öğrettiği yaşam tarzı o kadar talepkârdır ki, Zerdüşt'ün kendisi en yüce kritere uygun olmalıdır.

Bu fazlasıyla adildir, çünkü en yüce kriter Zerdüşt'ün kriteridir.

---

insanoğlunun "en derin kitabı" (PA , "Mevsimsiz Bir Adamın Mücadelesi" 51) ve "ayrı bir yeri olan bir eser" olduğunu söyleyecek kadar ileri gider (EH III, Z, 6 üzerine).

Zerdüşt'ün anladığı şekilde en yüce kriter dünyayla gerçekte olduğu gibi yüzleşme cesaretine dayanır. Zerdüşt dürüstlüğü (aynı zamanda hem ahlâki, hem de entelektüel bir erdem olan dürüstlüğü) över, çünkü dürüstlük neyin yüce olduğunu öğrenmenin ve onu ele geçirmenin vazgeçilmez önkoşuludur (Z IV "Yüce İnsanlar Üzerine" 8). Veya Nietzsche'nin, Zerdüşt'ün kendini nasıl gördüğünü başka kelimelerle anlattığı gibi:

> ... Zerdüşt herhangi bir düşünürden daha doğrucudur. Öğretisi ve tek başına kendisi, doğruculuğu en yüce erdem (*Tugend*) olarak öne sürer; bu, gerçeklikten kaçan "idealist"in korkaklığının tersi anlamına gelir; Zerdüşt tüm diğer filozofların toplamıyla karşılaştırıldığında daha büyük bir cesarete sahiptir. Hakikati söylemek ve *attığı oklarla hedefi on ikiden vurmak*, yani bir Fars erdemi (Z I "Binbir Amaç Üzerine", Zerdüşt'ten alıntı): Anlatabildim mi? Doğruculuk aracılığıyla ahlâkın kendini alt etmesi; ahlâkçının tam karşıtına (bana) dönüşecek şekilde kendisini alt etmesi, Zerdüşt isminin benim dudaklarımdaki anlamı bu (EH IV 3).

Tekrar edersek, felsefedeki doğruculuğun görevi, felsefeye yönetilmesi mümkün olan ve bir şeyler kanıtlayan tek eleştiri, Nietzsche'ye göre, insanın ona uygun bir yaşam sürmesinin mümkün olup olmadığını görmeye çalışmaktır (ES 8, s. 187). *Böyle Buyurdu Zerdüşt* Nietzsche'nin en felsefi eseridir, çünkü ahlâkla ilgili doğruculuğun en ulvi şeklinin talep ettiği yaşam tarzını canlı bir şekilde sergiler.

Zerdüşt'ün pratikle ilgili öğretilerini değerlendirmek, onun bu yeni düzenine küstahça atfettiği mucizevi önemle, onun maceralarında ön plana çıkan tekrarlanmış terslikler, kendini kandırmalar ve talihsizlikleri birbirinden ayırmaya dayanır. Zerdüşt'ün bilgelik iddialarıyla, sergilediği aptalca, pervasız ve histerik davranışlar arasında bir uyuşmazlık vardır. Yeni bir insan türü umuduyla, potansiyel bir üstinsanı yanına alma ve eğitmeye yönelik bahtsız çabası arasında bir orantısızlık vardır. Hedef olarak ilan ettiği geçmişten azade olma anlamındaki özgürlükle, zamana hükmetmesi için yaratıcı istence güç kazandırmaya çalışırken onu tökezleten, özgürlü-

ğün üzerindeki yok edilmesi imkânsız sınırlamalar arasında bir eşitsizlik vardır. Ebedi dönüş öğretisinin kaldırabileceği ağırlıkla, Zerdüşt'ün ona verdiği gerçek görev arasında talihsiz bir dengesizlik vardır. İnsan, onun baştan çıkartıcı böbürlenmelerini, gerçek başarılarından; muhteşem vaatlerini, gerçek zaferlerinden ayırt etmeyi başaramazsa, onun dalkavuk havarileri gibi Zerdüşt'e ihanet etmiş olur.

Onun beklentileri ve deneyimleri, konuşmaları ve edimleri ve teorisi ve pratiği arasındaki *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ü baştan sona kaplamış bariz uçurum, Zerdüşt'ün öğretisinin anlamı ve Nietzsche'nin başarısının önemi hakkında açık bir ipucu verir. Zerdüşt'ün trajikomik maceralarında kuram çıkarımları ve yaşam dersleri bir noktada birleşir. Zerdüşt'ün öğretisinin temellerini kemiren tutarsızlık, Nietzsche'nin felsefi şiirinde büyütülmüş, hayata geçirilmiş ve insancıllaştırılmıştır. Nietzsche'nin dram aracılığıyla ahlâki ve siyasi felsefenin temel sorularını keşfetmeye yönelik kararının en büyük sonucu, tinin hâkimiyeti istencin ellerine teslim edildiğinde (ilk baştaki saikin temel asaleti göz önünde bulundurulmaksızın) muhakeme gücünün çöküşünün, şerefin yitirilişinin, insani bağlara yabancılaşmanın, entelektüel dürüstlüğün feda edilişinin ve ortaya çıkan doymak bilmeyen bir gururun kurbanı olmanın canlı bir imgeyle sunulmasıdır. Zerdüşt'ü kendisini tanrı yapmaya iten entelektüel vicdan uğruna olmadığı sürece istencin hâkimiyetinin çökmesinin ne canlı ne de zorlayıcı olacağını da hemen eklemek gerekir.

Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ü tam olarak benim yorumladığım şekliyle, yani Zerdüşt'ün üstün bilgi, özgürlük ve hâkimiyet arayışının temellerindeki yapısal eksikliklere yöneltilmiş yakıcı bir eleştiri olarak gördüğünü söyleyemem. Kim Nietzsche'nin zihnini okuyabilir? Halbuki her birimiz onun bize bıraktığı eserin içinde keşfe çıkabiliriz. Ben *Zerdüşt*'teki tiyatro ve kitabın genel yapısı üzerinden bir okuma yaptığımı ve bu okumanın Nietzsche'nin *Zerdüşt* ve diğer eserleri arasındaki ilişki hakkında söylediği en çarpıcı sözlerle tutarlı olduğunu belirtmeliyim. Buna ek olarak, benim açıklamam, daha önceki bölümlerde öne sürdüğüm gibi, Nietzsche'nin tarihlerinin merkezinde yer alan metafizik ve etik

izlekleri tanımlıyor ve bu tarihlerin açığa çıkardığı aşırı uçlar arasındaki çekişmenin, Nietzsche'nin kendi ağzıyla en derin ve en uzak görüşlü eseri olduğunu söylediği *Zerdüşt*'te nasıl daha temel bir düzeye itildiğini gösteriyor. Son olarak 9. Bölümde göstereceğim gibi Nietzsche'nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de en yüce tip hakkındaki ikinci görüşü olan geleceğin filozofundan ihtiyatlı bir şekilde vazgeçmesi de, Zerdüşt'ün "en yüce umudu"ndan vazgeçmesi hakkındaki açıklamamı kuvvetle destekler.

Benim okumamda, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün en çarpıcı başarısı Zerdüşt'ün en yüce umutlarının tutarsızlığının ve işe yaramazlığının tutarlı ve ikna edici bir görüntüsünü sunmasıdır. Zerdüşt'ün yeni etiğinin tutarsızlığını ve işe yaramazlığını tamamen fark edip etmediğini, onun ne söylediğini ve ne yaptığını temel alarak söylemek zor, ama bu sorudaki belirsizlik her yerde bir müphemliğe neden olmuyor.[5]

En yüce şeylere hükmederek kendini dünyasının efendisi yapan yeni bir insan türü yaratmak Zerdüşt'ün gayesidir: Nietzsche'nin kasıtlı olarak sanatı aracılığıyla bu gayenin başarısızlığını sergilemenin yollarını arayıp aramadığı tartışmaya açık olmalı. Bu sorunun cevabı ne olursa olsun, metnin işaret ettikleri arasında öne çıkanlara dikkat edildiğinde, Zerdüşt'ün öğrettiklerinin ahlâki ve siyasi yaşam açısından doğurduğu korkunç sonuçların yanı sıra, onun insan mükemmeliyeti görüşünü sıkıntıya sokan talihsiz kuramsal zorlukların da etkileyici bir portresi karşımıza çıkıyor. Tıpkı, hastalığının arkadaşlarıyla bozulan ilişkilerinden, ailesinin parçalanmasına ve işteki veriminin azalmasına kadar her yerde kendini göstermesine rağmen, bağımlılığını ısrarla inkâr eden bir alkolik gibi, Zerdüşt kendi kendini kandırışının kökenini ve sonuçlarını açığa çıkartmak istediğini söyleyerek en yüce umudu hakkında

5. Derrida böyle bir çıkarımda bulunur. Metni çevreleyen görünürdeki müphemlikten ve "şemsiyemi unuttum" fragmanında kastedilenden yola çıkarak Nietzsche'nin yazılarındaki köklü müphemliği yorumlamayı ister. Jacques Derrida, *Spurs*, çev. Barbara Harlow (Chicago: University of Chicago Press, 1978), s. 133-134 [*Mahmuzlar: Nietzche'nin Üslupları*, çev. Mehmet Baştürk, Babil Yay., 2002]. Bu tür bir yaklaşım müphemliğin çeşitleri ve dereceleri arasındaki farklılığı muğlaklaştırır.

kendini kandırır. Pratikteki yıkıcı başarısızlıklarını kusurlu bir kuramsal kavrayışın ifadesi olarak görmeyi reddeder. Buna karşın, pazaryerindeki yıkımı, sık sık histerik tavırlar sergilemesi, gereğinden uzun bir süre boyunca, ona layık olmayan havarilerle bir arada olması, ebediyetle olan birlikteliğini aniden unutması, yüce insanlarla ilgili absürd tavırları ve ilişkileri Zerdüşt'ün yeni etiğine karşı yıkıcı bir yargıyı doğurur: Bu yargı Nietzsche'nin *Eğitimci Olarak Schopenhauer*'de öne sürdüğü ve Zerdüşt'ün onayladığı kendi kriterine uygun bir yargıdır.

Ama, bu kesinlikle hikâyenin tamamı değil. Çünkü tam da bu yıkıcı yargı, Zerdüşt'ün içindeki filozofu kanıtlayan "en yüce umudu"na karşı *Böyle Buyurdu Zerdüşt* tarafından ortaya atılır. Zerdüşt'ün yaratıcılığa düzdüğü övgü, insanlık dışı olanın sergilendiği boy ölçüşülemeyecek bir gösteriye ve yaratıcı istencin yüceltilmesinin gerektirdiği bilgeliğe ihanete dönüşür; bunu yapan, tinindeki yalana karşı duyduğu, onun entelektüel vicdanıyla ayrılmaz durumdaki nefrettir.

Zerdüşt'ün hakikate kendisini adaması üstün bir tür dindarlıktır.[6] İsyanı, isyan ettiği şeyle sınırlı olduğundan, Zerdüşt, itham ettiği ve alt etmenin yollarını aradığı ahlâki ve felsefi geleneğin bir mensubu olarak görülmelidir. Yeni Nietzsche yorumu ekolünün dogması Nietzsche'nin geleneksel ahlâk, din ve felsefeden köklü bir kopuş yaşadığını iddia eder: Bu dogmanın aksine, Zerdüşt'ün arayışının pathosu, sadece onun etkili bir şekilde başvurduğu ve vaazlarının ve gayelerinin dayandığı geleneksel öğretilerin ışığında anlaşılır bir hal kazanır. Bununla birlikte, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'teki geleneksel boyutu vurgulayarak Nietzsche'yi özündeki geri kafalı biri olarak resmetmeye çalışmıyorum. Ne de Zerdüşt'ün umutlarının ve vaatlerinin devrimci boyutlarını inkâr ediyorum. Yaratıcısı gibi, Zerdüşt de aynı zamanda hem geri kafalı, hem de devrimciydi. Buna uygun olarak, benim amacım da onun öğretisinin temellerinde yatan esasen antagonist öğelere dikkat çekmek.

6. IV. kısımda "son papa" Zerdüşt'ü, onun da onayını alarak "tanrıya inanmayanların en dindarı" olarak tanımlar (Z IV, "Emekli"). Hatta Nietzsche felsefi araştırmalarını tarif eden tini bir tür dindarlık olarak tanımlar (ŞB 344).

A. ZERDÜŞT'ÜN DAĞDAN İNİŞİ

Zerdüşt kökeni gizemlere bürünmüş bir öğreticidir. Okur için, yaşamı otuz yaşında evini terk edip on yıl boyunca tek başına "tininin ve yalnızlığının tadını çıkardığı" (Z Giriş 1) dağların zirvesindeki bir mağaraya çekilmesiyle başlar. Onun çocukluğu, büyümesi ve olgunluk yaşamı hakkında pek az şey öğreniyoruz. IV. Bölüme kadar onun görünüşü hakkında neredeyse hiçbir bilgiye ulaşamasak da, ilgili bir konuda Nietzsche Sokrates'in gizemini çözmenin anahtarının, onun fiziksel çirkinliğinin önemini kavramak olduğunu savunur (PA "Sokrates Problemi" 3 ve "Mevsimsiz bir Adamın Mücadelesi" 19, 20).

Zerdüşt Nietzsche'nin fiziksel güzelliğin ve beden sağlığının iyi karakteri ifade ettiği şeklindeki kendi kuralının bir istisnası mıdır? Veya, Nietzsche'nin Zerdüşt'ü değerlendirirken sahip olduğu hayati bir bilgiden yoksun muyuz? Peki ya Zerdüşt'ün çocukları ve ataları? Zengin bir ailenin çocuğu muydu, yoksa gözlerini sefalete mi açmıştı? Ya gençliği, eğitimi, gezileri, aşk maceraları? Hangi kitapları okudu ve sevdi? Onun upuzun bir on yıl boyunca uygarlıkla olan tüm bağlarını kopartmasına hangi ihtiyaç neden oldu? Kendini nasıl besleyip, nasıl barındı? Kutsal bir haberci olmasını ne önerdi? Nasıl bir otoriteyi haiz olarak öğretiyor? Sözleri işaretler ve mucizelerle doğrulanmış mıydı? Cesur hareketlerde bulunmuş, aşılması imkânsız engelleri alt etmiş veya bilge öğreticilerin onayını almış mıydı?

Bir insanın bilgelik iddiasında bulunduğunu veya kulak verilmeyi hak ettiğini anlamamızı sağlayan geleneksel yol Zerdüşt'ün durumunda halihazırda mevcut değildir. Hatta, geçmişini çevreleyen suskunluk, bizi onun öğretisinin kökenini ve gelişimini araştırmaktan alıkoymakta veya böyle bir araştırma yapmamızı engellemektedir.[7] Her ne kadar Nietzsche'nin yazdığı tarihlerdeki tipik uygulaması, ahlâk ve dinle ilgili inançların vücuda getirdiği ihtiyacı

7. Zerdüşt'ün ender rastlanan ve onun zayıflığından, ihtiyacından ve kıskançlığından bahseden otobiyografik açıklamaları onları bu yoğun sessizliği bozmaya kışkırtan en çarpıcı gelişmedir. Bkz. Z I "Öteki Dünya Üzerine"; Z II "Gece Türküsü," "Dans Şarkısı" ve "Mezarlık Şarkısı."

araştırmak olsa da, *Zerdüşt*'te metin, dikkatleri Zerdüşt'ün kökeni ve gelişiminden uzağa çekerek, geçmişi olmayan bir insan yaratır.[8]

Zerdüşt "tininin ve yalnızlığının tadını çıkardı ve on yıl boyunca bundan yorulmadı" (Z Giriş 1). Onun kendini pratik ve siyasi yaşamdan, arkadaşlardan ve kitaplardan sürgüne göndermesi,[9] ne bir vahşi yaşam denemesi, ne de acı dolu bir fedakârlıktır; daha ziyade kendinden emin, bilinçli bir tinsel macera arayışıdır. Ama ne tür bir tinsel maceradır bu? Zerdüşt'ün bu faaliyetinin mahiyeti hakkında o kadar az şey aktarılır ki, onun ebedi şeyler üzerine tefekküre mi daldığı, yoksa kendi özel hatıraları, tutkuları ve umutlarına odaklanmış bir içsel araştırmayla mı meşgul olduğunu veya ne ölçüde neyle meşgul olduğunu söylemek zordur.[10]

8. Asıl üzücü olan, bir geçmişten yoksun Zerdüşt'ün, onun ihtiyaçlarını temel alarak inanışları üzerine bir araştırma yapılmasına karşı korunması veya bu tür bir araştırmaya karşı bir bağışıklığa sahip kılınması, evrensel bir açıklayıcı çerçeveden keyfi bir muafiyet elde etmesidir. Bununla birlikte, onun geçmişiyle ilgili gizemi, geçerli alanının dışına taşan bir tarihi yaklaşımın kötüye kullanılmasını önler: "Çevrenin ve dış nedenlerin etkisinin öğretisine karşı: İç güç kesinlikle üstündür; bir dış etki gibi görünen sadece onun bir uyarlamasıdır... Bir dâhi, kökenindeki bu tür koşullarla açıklanmaz" (Gİ 70).

9. Kronik göz rahatsızlıkları nedeniyle uzun süre kendini okumaktan vazgeçmeye zorlayan Nietzsche kendini kitaplardan kurtarmasını "kendime en büyük faydam" olarak adlandırır (EH III, İİ 4 üzerine).

10. Yüksek dağlarda yalnızlığı ve mükemmeliyeti arayan bir başka karaktere bakarak Zerdüşt hakkında bir bakış açısı kazanabiliriz. Kutsal özlemler, inziva ve dostluk üzerine *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin başlangıçtaki metninden sonra gelen bir şiirde, Nietzsche haşin dağ zirvelerini dostları beklemek için fazla uzak ve tehlikeli, en güçlü ve en nadir rastlananlar hariç hiç kimseye misafirperver olmayan yerler olarak tanıtır: "Daha yükseği var mıdır benim dağımın? / Bu kadar yakınında kim yaşar / yarı şeffaf yıldızların ve dipsiz korkunç uçurumların? / Ya benim tatlı balım—kim tadına bakmıştır onun?—" (İKÖ "Yüksek Dağlardan. Final Şarkısı").

Şiiri aktaran, pek az erkeğin onun yanında dipsiz uçurumların kıyısında ve sonsuzluğun huzurunda yaşayabileceğini itiraf etmesine karşın, dostların özlemini çekmektedir. Dostluğa duyduğu derin özlem, doğanın uçlarını keşfetmeye duyduğu daha büyük bir ihtiyaç tarafından aşağılanır. Eski dostları sonunda yaklaştıkları zaman onları tanıyamaz. Bu keşfedilmemiş zirveye, bu zorlu bölgeye çıkmasının sonucu olarak seraplar görmeye, korkmaya ve onun başka insanlara duyduğu ihtiyacı tatmin etmeksizin veya yatıştırmaksızın onu dostlarına yabancılaştıran değişimler yaşamaya başlar. Sonsuzluğun diyarına adım atmak ve dostlukların diyarının verdiği zevk arasında büyük bir gerilim vardır. Temel bilgiye eriştikten sonra şair Nietzsche'nin Oedipus'u gibi (TD 9) "kendi zaferi tarafından yaralanır ve durdurulur." Bilgi ayırır ve temel bilgi temelde ayırır. Bilgi geleneksel dindarlıktan kurtarır, ama siyasi yaşamdan bir sürgüne de yol açar. Şair

Buna rağmen, münzeviliğin sonunda Zerdüşt'e ağır gelmeye başladığını çabucak öğreniyoruz. Zerdüşt'ü, on yılın ardından topluma, arkadaş değil, öğrenci ve havari arayışı içerisinde geri dönmeye iten şey zihninin bir çıkarımından ziyade, kalbinin kışkırtmasıdır. Mağarasından dışarı adım atarak, kendine güneşin altındaki dünyanın merkezinde bir konum talep ederek, parlak tanrısal kütleye saygı ve cüret karışımı bir tavırla hitap eder:

> Sen, ey yüce yıldız, nice olurdu senin mutluluğun, hürmetine parladığın o insanlar olmayaydı?
> Mağarama tırmandığın on yıl boyunca: Benden ve benim kartalımdan ve benim yılanımdan olmasa bile, kendi ışığından ve yolculuğundan yoruldun.
> Oysa her sabah yolunu gözledik, parlaklığının fazlasını ödünç aldık ve onun için kutsadık seni.
> İşte, kendi bilgeliğimden (*Weisheit*) bitkin düştüm, çok fazla bal toplayan bir arı gibi; ona ulaşmak için uzanmış ellere ihtiyacım var.
> (Z Giriş 1)

Platon'un mağara alegorisi bu şekilde yeniden gözden geçirilirken, artık hem mağara, hem de güneş siyasi yaşamın üzerinde, yüksekte mesken tutar.

Zerdüşt fazlasıyla parlak güneşe, ışıltısı yüzünden onu kıskandığını ve onun mutluluğuna rakip çıkmak istediğini itiraf eder. Güneş kendi kendine yetiyormuş gibi durmaktadır, çünkü hareketleri ve ışığı insanların takdirine veya varlığına bağlı değildir. Buna rağmen küstahça kendi ihtirasını ve bilgeliğini güneşinkilerle kıyaslayan Zerdüşt, onun gibi güneşin de arkadaşlara, ya da arkadaş olma-

zoraki bir şekilde (kendi iyilikleri için, bu yüksekliklere dayanmak için uygun olmamaktan dolayı çekecekleri acı yüzünden) yanına tırmanmamaları için dostlarının cesaretini kırar ve artık işkenceye dönüşmüş olan inzivasını garantilemiş olur: "Gidiyor musunuz?—ah kalbim: Hiçbir kalp daha fazla susamamıştır."
Şair en sonunda başka bir insanın dostluğu yerine, hayali Zerdüşt'ü dost ve "misafirlerin misafiri" olarak karşılar. İki dağ sakini (Nietzsche'nin Yüksek Dağlardan adlı şiirinin şairi ve Zerdüşt) metafiziğin sırlarını araştırırlar ve ölümcül ama doğru bir bilgi olan tanrının ölümünü keşfederler. Oysa şair kendine dost olarak bilgiyi, yalnızlığı ve hayali ruhları seçerken, Zerdüşt onu ilk gördüğümüzde yalnızlığından bezmiş, kendi bilgeliğinden bitkin düşmüş ve yeni öğretisini yaymak ve bir öğretici ve kurtarıcı olarak tanınmak için huzursuzlaşmış olarak insanların arasında kaderinin peşine düşer.

sa da, onun sıcaklığının keyfini sürecek ve parlaklığını yansıtacak minnettar hayranlara ihtiyacı olduğunda ısrar eder. Güneşin yüceliğinin ondan faydalananlar tarafından onaylandığını veya geçerli kılındığını ima eder. Zerdüşt'ün, görünenin aksine, güneşin kendi kendine yetemediğini ima etmesi, onun kendi bağımlılığını, kendi bilgeliğinden bitkin düştüğünü ve bu bilgeliği ondan almaları için başkalarına ihtiyaç duyduğu şeklindeki itirafını onaylamasına yol açar.

Ama Zerdüşt'ün "yüce yıldız" hakkında yaptığı, yorgunluk ve kıskançlıktan doğduğunu onayladığı betimlemeye güvenilebilir mi? Zerdüşt kendi muhtaç halini dile getirirken, güneşin sözümona muhtaç hali Zerdüşt tarafından dile getirilir. Ayrıca, güneşin hareketleri ve ışığı insanoğlunun ne düşündüğüyle bağlantılı olarak bir değişikliğe maruz kalmaz. Güneşi özel kılan, tam da bağımsızlığı ve insanoğlunun onu tanımasına ihtiyaç duymamasıdır. O zaman hangi korkunç ihtiyaç Zerdüşt'ü başkaları için parlamaya duyduğu ihtiyacın önemini kanıtlamak için, bu ihtiyacı "yüce yıldız"a yansıtıp, güneşi küçük düşürerek ve onu somut dünyaya indirerek dağdan inmeye başlamaya iter?

Kendinden başka hiçbir nesneye hayranlık duymayan güneşin tersine, Zerdüşt model olarak aldığı güneşe hayranlık duyar. "Derinliklere in(erek)" güneşi taklit etme kararı, ne kuramsal veya pratikteki nedenlerin zorlamasıyla, ne görev veya merhamet duygusuyla, ne de yine doğru davranış hakkında etraflıca düşünümde bulunarak alınmıştır: Bunun nedeni, bir boşluğu doldurma arzusu, bilgeliğinin değerini dışarıdan birilerine onaylatma ihtiyacıdır. Her ne kadar Platon'un Sokrates'i, kendi kendine yetmekle karakterize edilen felsefi yaşamın en zevkli yaşam olduğunu ve dolayısıyla filozofun siyasi topluluğu yönetmek üzere mağarasına geri dönme eğilimine karşı ikna edilmesi ve zorlanması gerektiğini (*Devlet*, 520d, 586e) öne sürse de, öğretmeye, bilgeliğin getirdiği yükten kendini kurtarmaya büyük heves duyan Zerdüşt, kendi kendine yeten yaşama tahammül edememeye başlar. Ötekilere öğretmek ister, çünkü acı dolu yalnızlığını yatıştırmak ve kibrini tatmin etmek istemektedir. Tüm ihtirası, bilgisini insanlarla paylaşarak ve gerekti-

ğinde onların arzularına ve ilgi konularına özen göstermeden, açıktıkları şeyin ne olduğunu umursamadan, hangi yiyeceğin onların tinlerini besleyeceğini ve hangilerinin zehirleyeceğini önemsemeden bilgisini onlara hileyle kabul ettirerek saygıdeğer bir eğitimci olmaktır.

Zerdüşt'ün "tekrar insan olma" arzusu, insanların arasında onurlandırılmaya yönelik o insani arzu, rakip çıkmak istediği "yüce yıldız"dan onu ayırır, çünkü bu arzu Zerdüşt'ün kendi kendine yetemediğini ifade eder. Ayrıca, Zerdüşt'ün kendine özgü bilgeliğini onaylatma isteği maceralarının ileride açığa çıkaracağı gibi, onun önünü göremediğini ifade eder, çünkü Zerdüşt'ün bilgeliği kısmen, insan güruhunun insani mükemmeliyete karşı kör olduğunu bilmekten kaynaklanır (Z Giriş 3, Z I "Yeni Tanrı Üstüne"). Boş yere en yüceye erişmeye çalışmak yüzünden yorgun düştükten sonra, bedelden, gerekliliklerden ve engellerden habersiz olan Zerdüşt, tatminin en iyi ikinci şeklini elde etmeye meylediyormuş gibi durur. Tüm kurnazlığıyla bu zayıflığa ve ihtiyaca ödün vermesini bir alicenaplık ve bilgelik belirtisi olarak resmeder.

Yaşadığı, Olimpos kadar uzak dağ zirvesinden inen Zerdüşt yaşlı, tek başına ormanda yaşayan mübarek bir adam ya da azizle karşılaşır. Zerdüşt gibi toplumdan kaçmış bir münzevi olan yaşlı aziz, onu tanır ve halinde tavrında büyük bir değişiklik fark eder. Bir zamanlar mütevazı bir arayışçı olan Zerdüşt artık etrafına tehlikeli bir gurur yaymaktadır; eskiden "dağlara küller" taşırken, şimdi "vadiye ateşi" getirerek insanları tehdit eden biri gibi durmaktadır (Z Giriş 2). Kötü bir karakter tahlilcisi olan aziz, insanların düşmanlığını ve Zerdüşt'ün tehlikeli kişiliğini gözünde büyütür. Zerdüşt'ü ağırlığıyla yere çeken tiksinti yükünü göremeyen aziz, Zerdüşt'ün tiksintiden arınmış ve azade olduğunu düşünür; oysa azizin Zerdüşt'e atfettiği bu özellikler, onun güneşe duyduğu kıskançlıkla yalanlanır ve ilerde intikam almak için son insanı aşağılamasıyla da inandırıcılığını yitirecektir (Z Giriş 5).

Zerdüşt'ü, Zerdüşt'ün olmak istediği insanla karıştıran aziz ona dikkatle hareket etmesini öğütler, çünkü yeni bir masumiyetten doğan bir özgürleşmeyi, ama aynı zamanda bozulmamış bir saflıktan

kaynaklanan bir savunmasızlığı ima ederek, Zerdüşt'ün "bir çocuğa dönüştüğünü" anlamıştır. Zerdüşt (ve İsa) gibi, yaşlı aziz de çocuğu tinsel uyanışın simgesi olarak görür[11] ve bu yüzden bu dönüşümün ışığında Zerdüşt'e, insanların dar kafalılıkları bir kere daha ona ayak bağı olacağı halde niye onların arasına geri dönmek istediğini sorma zorunluluğu hisseder. Zerdüşt'ün cevabı "İnsanları seviyorum" onun yaşlı adamla ortak bir tutkusu olduğunu açığa çıkartır. Ne var ki, bir zamanlar insanları seven azizin duyduğu hayal kırıklığı onu tanrıyı sevmeye çalışmaya zorlamıştır. Tam tersine, Zerdüşt'ü insanlar arasında sevgiyi aramaya iten şey, tanrıya veya en yüce olana duyduğu sevginin yol açtığı derin hayal kırıklığıdır.

Ama, münzevi yaşamına neden son verdiği konusunda yaptığı açıklamayı aniden düzeltmesiyle Zerdüşt'ün insan sevgisi tartışmalı bir hal kazanır: "Ben sevgi mi dedim? İnsanlara bir hediye götürüyorum".[12] Hediye vermek, ihtiras, kendini abartma ve benzerle-

11. Bkz. Z I, "Üç Dönüşüm Üzerine" ve daha ileride 5. Bölümde "Ruh Üzerine Bir Alegori." Matta, 18:3; Markus 10;13-15 ile karşılaştırınız.

12. İnsan gururu nosyonunun Nietzsche'nin modern kültürel ve siyasi kurumlara yönelttiği sert eleştirilere can verdiği konusunda Bernard Yack'la aynı fikirde olmama rağmen, Yack'ın Zerdüşt'ün "insanı seviyorum", sözünü Nietzsche'nin genel insanlık sevgisinin bir kanıtı olarak ele almasını hatalı buluyorum. Bernard Yack, *The Longing for Total Revolution* (Berkeley: University of California Press, 1992), s. 312. Zerdüşt bu sözünü hemen düzeltir ve bu görüş Zerdüşt'ün konuşmalarının büyük çoğunluğunun genel itici gücüne zıttır. Zerdüşt'ün insan sevgisi, üstinsan veya en yüce tipe duyduğu sevgidir ve bu sevgi insan kalabalıklarını küçük görmeyi ve bu kalabalıkların nihai gereksizliğini fark etmeyi gerektirir (Z I, "Yeni Put Üzerine" ve "Pazar Yerindeki Sinekler Üzerine"). Nietzsche'nin genel insan sevgisinin ikinci bir kanıtı olarak, Yack (s. 321-322) Nietzsche'nin "Yunan Devleti"ndeki sözlerini gösterir: "İnsanoğlu şu ana kadar bir dâhinin, bilinçli ya da bilinçsiz, bir aracı olduğu için, elinde bir tek gururu vardır." Fakat, bu söz Yack'ın yorumladığı gibi, bir tür Kantçı evrensel insan gururunu ifade etmez, çünkü kalabalıkların gururu dâhinin daha basit insanlardan elde ettiği faydaların bir yan ürünüdür. Her zaman bir araç muamelesi gören ve hiçbir zaman amaç muamelesi görmeyen kölelerin gururudur. Bu Nietzsche'nin sıradan insan yığınını "bir insan yaşamından daha azına mahkûm edilmiş" halde bırakması demek değildir (Yack, s. 320); daha ziyade ve belli bir ölçüde Nietzsche'nin siyasi umutları olduğunu, bu yığının yaşamına, yani insan yaşamının daha azı bir yaşama, azınlığın yüce yaşamlarını desteklemek için gem vurmak istediğini gösterir. Nietzsche'nin Yunan Devleti'nde sıradan insan yığınının köleliğe mahkûm etmesini onaylayan, Zerdüşt'ün devleti ve pazaryerini eleştirmesine neden olan ve Nietzsche'nin *Soykütük*'te "hastalıklılar"dan duyduğu acımasız tiksintiyi vücuda getiren aynı insan sevgisi *Deccal*'de tamamen açık bir hal kazanır: "Zayıflar ve hatalar yok olacak:

rinden kaynaklanabilir; bu yüzden aziz, Zerdüşt'e, aslında sefalet çektikleri ve şuursuzca kulluk yaptıkları koşulları bile korumak isteyen insanların asıl ihtiyaç duyduğu şeyin, yaşamda üstlendikleri yükleri hafifletecek ve sıkıntılarını azaltacak birisi olduğunu öğütler. Bahşedenin, faydalanan kişinin ihtiyaçlarına ve yetilerine uygun olanı bahşetmesini sağlayan bir sağduyuya sahip olmasını nasihat eder Zerdüşt'e. İnsanlara sadaka değerinde yardım ederek, onların mütevazı ihtiyaçlarını temin etmekten daha fazlasını yapmamasını rica eder aziz: Fakat bu ricaya cevaben, Zerdüşt sadaka verecek kadar fakir olmadığını ilan eder. Dilenci tavrı takınan insanlara yardım etmeyi reddeder, ama azizin insanların gerçek ihtiyaçlarını yanlış telakki ettiği itirazında bulunmaz veya insanların gerçekte onun bahşetmeyi istediği hediyeye, bilgiye ihtiyaç duyduklarını da söylemez.[13] Azizin insanlar hakkındaki aşağılayıcı değerlendirmesini kabul eden Zerdüşt böyle sefil bir ihtiyacı karşılayamayacağını belirtir. Bu yüzden Zerdüşt bir öğretici olarak öğrencilerinden çok kendini düşündüğünü itiraf eder.[14]

Derken, aziz Zerdüşt'ün güvenliği hakkındaki endişelerini dile getirerek, insanların çok fazla soru soran ve tuhaf yeni öğretilerle övünen tuhaf kişilere, kendisi ve Zerdüşt gibi münzevilere güvenmemeye yönelik doğal bir eğilimleri olduğunu açıklar. Yine Zerdüşt azizin ne insanları tarif etme şeklini sorgular, ne de azizin Zerdüşt'ün infial yaratacak bir hediyeye sahip olduğunu tekrarlaması-

---

İşte bu *bizim* insan sevgimizin ilk prensibi. Hatta onlara mümkün olan her türlü yardım gösterilecek" (D 2).

Nietzsche'nin aşırı aristokratik siyasi özlemleri Karl Löwith tarafından bilgi verici bir şekilde tartışılır [Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, çev. David E. Green (New York. Columbia University Press, 1991), s. 260-262)] ve Bruce Detwiler tarafından dikkatli bir şekilde onun düşüncelerindeki temel temalara bağlanır (Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

13. Zerdüşt'ün idealini diğer insanlara dayatmaya yönelik ateşli arzusu onun adaletin insanların eşit olmadıklarını ilan ettiği görüşüyle çelişir (Z II, "Tarantulalar Üzerine" ve "Şairler Üzerine").

14. BGE 63 ile karşılaştırınız. *Zerdüşt*'ün IV. kısmını bitirmesinin hemen ardından kızkardeşine yazdığı bir mektupta Nietzsche şöyle der: "Bana öyle geliyor ki, çok iyi niyetli bir insanoğlu eğer tini ve istenci ondan gizlenmiş olanlara fayda sağlamayı isteyecek kadar cüretkârsa, sınırsız zarar verebilir" (Mart 1885, NCK içinde, s. 441).

na itiraz eder. İnsanların münzevilerin hazineleri hakkında haklı bir ihtiyata sahip oldukları konusunda hemfikirdirler. İnsanlar mı yoksa Zerdüşt için mi endişelendiği belli olmayan aziz, Zerdüşt'e "insanların senin hazinelerini kabul etmeleri için hazırlık yap", yani hediyeni insanların yetisine ve ihtiyaçlarına göre ayarla, diye öğütler. Fakat Zerdüşt bir kere kararını vermiştir artık. İnsanlara ihtiyaçları olanı değil, uygun olanı verme konusundaki kibirli ısrarı insanları küçümsediğini, retorik sanatından mahrum olduğunu ve faydalı olup olmadığı şüpheli bir bilgelik taşıdığını işaret eder.

Zerdüşt'ün insanlara meramını anlatamayacağına kani olan aziz, ona ormanda kalmasını söyler, ama Zerdüşt onun aklını çelmesine izin vermez. Aziz, yalnızlığının verdiği hazları açıklarken, ormanda şarkı söylediğini, güldüğünü, ağladığını ve mırıldandığını ve dolayısıyla tanrıyı övdüğünü söylerken, şaşkınlık dolu bir cevap veren Zerdüşt meraklanır; "Bu mümkün mü?" İnsanlara bir hediye şeklinde sunmayı istediği bilgeliğinin kaynağını açıklayarak kendi kendine söylenir: "Ormandaki bu yaşlı aziz bunu henüz duymamış, *tanrının öldüğünü!*"

Öyle görünüyor ki, Zerdüşt ilâhi konulara hâkim olmasına rağmen, insani konularda kafası karışıktır, çünkü ilk başta azizi yanlış değerlendirmiştir ve bu hatası, paha biçilmez bilgisini paylaştığı insanlar arasında azizin de yer alıp almadığını belirleyemediğini gösterir. Aziz, Zerdüşt'e dostane bir tavırla yaklaşarak, onunla temelde yüz yüze bir konuşma yapmıştır, ama Zerdüşt insan karakteri hakkında bilgi sahibi olmadığı için, bunu hemen fark edemez. Hal böyleyken Zerdüşt'ten yeni öğretisinin insanlar üzerinde yaratacağı etkiyi ölçebilmesi nasıl beklenebilir? Hatalı bir yargıda bulunması Zerdüşt'ün cesaretini kırmaz; azizin kendisini bir hayale kapılarak teselli etmesine ve onun basit dindarlığına saygı gösteren Zerdüşt onu tanrının öldüğünden haberdar etmekten bilinçli olarak kaçınarak ender rastlanan bir sevecenlik gösterir. Aslında ileride karşılaşacağı sıradan yurttaşların geleneksel inançlarıyla kıyaslandığında, dindar azizin dini hayallerine karşı çok daha düşünceli bir tavır sergiler.

İnsana Nietzsche'nin delisini hatırlatan Zerdüşt doğruca, yeni radikal felsefesini sunacağı pazaryerine gider (Z Giriş 3; ŞB 125). Deli, tanrının ölümünün insan tininde yol açtığı felâketi ilan etmişti; aynı zamanda tanrının ölümünün önemini kavrayan insanlar için yeni bir görev ve fırsat da tasavvur etmişti: Kefaret bayramları ve kutsal oyunlar uydurarak tanrı olma görevi ve fırsatı (ŞB 125). Zerdüşt tanrının ölümüyle sahneye çıkan, şimdiye kadar tanınmamış, uç noktalardaki iki insan tipi ortaya atarak, delinin felâket ilanını tekrar eder: "Üstinsan,"[15] yani yüce başarıların imgesi ve "son insan", yani en büyük yozlaşmanın simgesi. Oysa, Zerdüşt'ün hitap ettiği kitle eğitilmek için değil, eğlendirilmek için toplanmıştır. Hayranlık verici bir akrobasi, ölümü tanrılaştıran bir cambazlık gösterisini izlemeye gelmişlerdir. Kalabalığa, yukarıdaki gözüpek insanı ahmakça bakışlarla izleyen seyircilerdense, bilgi ve tinsel arınma uğruna hayatlarını riske atan tinsel cambazlar olmayı öğretmek istese de, Zerdüşt'ün tüm yaptığı nihayetinde görülmeye değer bir manzara sergilemekten ibarettir.

Konuşmasına veya insanlara verdiği vaazına, bir kelimeler selini serbest bırakıp, tanrının öldüğü şeklindeki radikal öğretisinin uç imalarıyla dinleyicilerine saldırarak hararetli bir şekilde başlar. İletmek istediği mesajın takdir edileceğine, alkışlanacağına ve anlaşılacağına dair samimi bir umutla, insanların mutluluğunu, ahlâkını, erdemini ve dini inançlarını öfkeden kendini kaybetmiş bir halde aşağılar. İnsanların onun hararetli konuşmasına boş bakışlarla ve alaylarla cevap vermiş olması çok da şaşırtıcı değildir. Peki ama, iletişim kurmada yaşanılan bu başarısızlıktan dolayı kim suçlanmalıdır? Kendi kendine itiraf ettiği sınırlarıyla, yani onun insanlara sadaka verecek kadar fakir olmadığını onaylamasıyla (Z Giriş 2) tu-

15. Walter Kaufmann'ın "insanüstü insan"ını kullanmak yerine *Übermensch*'i Bruce Detwiler'i takip ederek "üstinsan" (superman) olarak çevirdim. Detwiler'in öne sürdüğü gibi, yanlışlıkla popüler bir çizgi roman kahramanını çağrıştırma tehlikesiyle kıyaslandığında, Nietzsche'nin İngilizce'de "super" veya "supra" öneklerini gerektiren *über*'li kelimelerinin (ahlâk-üstü, tarih-üstü ve üstinsan gibi) muhtemel bağlantısını koruma avantajı ağır bastı. Bkz. Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, s. 48-49.

tarlı olarak, Zerdüşt retoriğini ve davranışlarını kısmen insanların görüşlerine ve ihtiyaçlarına göre ayarlayıp, onların beklentilerini karşılamayı reddeder veya beceremez. Nietzsche'nin delisi, mesajını ilettiği insanların onu duymaya hazır olmadığını kendi kendine itiraf etmişti. Görünüşe bakılırsa tıpkı onun gibi Zerdüşt'ün de, öğretmek istediği insan mükemmeliyeti hakkındaki bilgiyle, öğrenci olarak aradığı insanların entelektüel ve ahlâki yetileri arasında bir orantısızlık olduğunu öğrenmeye ihtiyacı vardır.

İlk sözleri, insanın ne olduğuyla ilgili dogmatik açıklamalar ve ne olması gerektiğiyle ilgili geniş kapsamlı ve uzun vadeli taleplerdir: "*Ben size üstinsanı öğretiyorum.* İnsan alt edilmesi gereken bir şeydir. Onu alt etmek için ne yaptınız?" (Z Giriş 3). Üstinsan insanın amacı veya hedefi, insan türünün belli bir mükemmellik halidir. Üstinsan sıradan bir insana, insanın bir maymuna benzediğinden daha az benzer. Darwin'in insanın kökeni üzerine yaptığı açıklamanın kaba bir türevini geliştiren Zerdüşt, insanın solucan ve maymun aşamalarından bugünkü haline geldiğini onaylar. Bununla birlikte insan, diye ısrar eder, "büyük tiksinti"nin ateşini körükleyerek insanlığını aşabilir. Büyük tiksinti insan varoluşunun iğrenç mahiyetine uygun veya yakışır bir tepkidir. Zerdüşt'e göre, pek çok yaşam, insanın muktedir olduklarının en yücesini lekeleyen "fakirlik, pislik ve sefil bir memnuniyet"le damgalanmıştır. İnsan bir maymunu bir hayvan gibi davrandığı için suçlayamaz, ama daha iyisi için yaratılmış veya kendini daha iyiye taşıyabilecek bir varlıktaki hayvaniliği (veya medeniliği, akla dayandırmanın ahlâki olanını ve terbiyeyi) lanetleyebilir. Zerdüşt'ün konuşması, kökenleri ne olursa olsun insanoğlunun, onu sadece maymunun değil, aynı zamanda şu ana dek bilinen haliyle insanlığın üzerinde bir yerlere çıkartan bir doğası ve şerefi olduğunu varsayar. Buna uygun olarak, Zerdüşt hızla, geleneksel anlamda insani olarak tanımlanan zevk ve değerlerin hemen hemen hepsini hayvani kategorisine indirgeyerek devam eder.

Ne var ki, Zerdüşt'ün geleneği aşağılamasının hayli geleneksel bir yanı da vardır; onun cennet ve dünyanın Hıristiyanlık'taki anlamları hakkında yaptığı yeniden değerlendirme, geleneksel teolo-

jik kategoriler ve felsefi varsayımlarla iç içe geçmiştir.[16] Örneğin, insani bilgeliğin ne olduğunu tam olarak tespit etmekten kaçınsa da, en bilgeyi "bedenle tin arasındaki salt çatışma ve kesişim" olarak tanımlar. İncil'in (ve Platon'un) o bildik görüşünü, yani insanoğlunun sıralamanın oldukça farklı yerlerindeki iki öğeden (beden ve tin) oluştuğu görüşünü karikatürize edişi, geride bırakmayı amaçladığı geleneksel öğretilere bağımlılığını ortaya koyar. Hatta, kardeşlerine "öteki dünyayla ilgili" umutlardan vazgeçmelerini ve "*bu dünyaya iman etme*"lerini öğütlemesi, dünyayla cennet arasındaki ayrımın reddedildiğini değil, tersine çevrildiğini ifade etmektedir (Z Giriş 3).

Aslında, Zerdüşt tanrının ölmesine rağmen günah işlemenin hâlâ var olduğunu savunur. Bu yüzden, en azından "günah", insanoğlunun kendisinin vermediği emirlere, buyruklara veya koymadığı kanunlara karşı gelmesini ima ettiğinden, Zerdüşt Hıristiyan geleneğinin sınırı içerisinde hareket etmiş olur. Peki ama tanrı öldüyse ve dolayısıyla günahı bir ihlâl haline getirmenin arkasındaki gerçek çürütülmüşse veya alt edilmişse, günah nasıl hâlâ varlığını sürdürebilir? Bu zorluklar karşısında telaşlanmayan Zerdüşt, sakin bir sesle "Dünyaya karşı günah işlemek artık en dehşet verici şeydir ve bilinmezin gizemini dünyanın anlamından daha yüce tutmak demektir" (Z Giriş 3) der. "Dünyanın anlamı"nı temelde değişmez, kera-

16. *Zerdüşt*'ün Yeni Ahit'in alaycı bir taklidini sunduğu herkesçe bilinirken, Zerdüşt'ün İsa'yı düşmanı olarak tanıyıp, önemli açılardan ona saygı göstererek ve insanlığın bir öğreticisi olarak onun önüne geçmeye uğraşarak onurlandırması daha az fark edilmiştir. İsa gibi Zerdüşt de insanlığa tanrı ve insanlığın refahıyla ilgili çok önemli yeni bir mesaj getirir. İsa'nın havarileri gibi, Zerdüşt de insan avlayan bir balıkçı olmak zorundadır (Z Giriş 7 ve IV "Bal Adağı"). İsa gibi Zerdüşt de mevcut ahlâkı ve dini, çürümüş olması nedeniyle lanetler. İsa gibi, insanlığı yeni bir yaşam şekli uğruna eskisinden keskin bir kopuş yaşamaya çağırır. İsa gibi, insanlara nihai mutluluk ve nihai yozlaşma anlamında hayatlarına yeni bir yön kazandırmaları öğüdünü verir ve İsa'nın ebedi bir yaşamı (*das ewige Leben)* ödül olarak sunması gibi Zerdüşt de ebedi dönüş (*die ewige Wiederkunft*) öğretisinde sonsuzluğa kavuşmayı vaat eder. Zerdüşt'ün arayışının ve düşüncelerinin Hıristiyanlık'taki özdeşleri R. J. Hollingdale tarafından *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün çevirisinin giriş bölümünde (New York: Penguin, 1969; s. 27-29) ele alınır. Bu benzerliklere dikkat çekerek tanrının mesajını yaymaya gelen biriyle, tanrının ölümüne layık bir tepki olarak insanoğlunun kendilerini tanrı yapmasının gerektiğini ilan eden biri arasındaki derin farkı muğlaklaştırmayı amaçlamıyorum.

meti kendinden menkul ve bilinebilir kabul eden Zerdüşt, gerçek ve kalıcı olanı hayali ve geçici olana tercih ettiğini ilan eder.

Aslında Hıristiyanlığın kadın ve erkeklerden, cennette alacakları mükafatlar uğruna bu dünyadaki yaşamlarında arzuladıklarını feda etmelerini istemesi gibi, Zerdüşt de o şehrin insanlarından "dünyanın anlamı" uğruna en yüce fedakârlığı yapmalarını ister. Bir insanın "en büyük deneyimi" kendi mutluluğunu, aklını ve erdemini küçük gördüğü zaman gerçekleşecektir. Zerdüşt insanları "kirli ırmaklar" diye nitelendirerek aşağılar, sadece mükemmeliyet yoksunlukları korkutucu boyutlara vardığı için değil, aynı zamanda mutluluk, akıl ve erdem hülyasının peşinde koşmaya kendilerini kaptırdıkları için: Kendi aşağılık durumlarından tamamen habersizdirler. İnsanlar sıradanlıkla mükemmellik arasındaki farka artık değer vermeyen veya bu farkı kavrayamayan sıradan insanlara dönüşmüştür. Onlar aşkınlığı arzulamaz veya anlamaz ve sıradanlığı aşağılamaz veya fark etmez hale gelmişlerdir. Onun insanlar hakkındaki aşağılayıcı görüşünü onaylarcasına, Zerdüşt çarpıcı sözlerle ve kendinden geçmiş bir halde üstinsanın (*Superman*) ortaya çıkmasını istediğinde, insanlar onun sözlerini ağır bir şekilde yanlış anlar: Kalabalığın içinden bir ses Zerdüşt'ten, gösterisini izlemek üzere pazaryerine toplandıkları cambazı sahneye çağırmasını ister –ve kalabalıktaki herkes güler.

Zerdüşt şaşırmıştır, ama şaşırtıcı olan onun şaşırması değil midir?

Zerdüşt'ün muştulayıcı hitabet sanatı ve çarpıcı bir tarzda üstinsanı çağırması insanları ne heyecanlandırır, ne de etkiler. Bu durumu soğukkanlı bir tepkiyle karşılamasını insanların tepkisizliğine bağlamak akla yatkın gelebilir. Ne var ki, akıllı ve sağgörülü bir eğitimci ilgisiz bir dinleyici kitlesine nutuk çekmekte ısrar eder miydi? Zerdüşt'ün retoriği, insanlara bilgeliğini armağan etmesini sağlayamayan, tamamen kullanışsız bir araç olsa da, onun kullanışsız retoriği bilgeliğinin mahiyetini ifade eder. İnsanlar anlayışsız bir şekilde, onun üstinsan metaforunu, izlemeyi umdukları sirk gösterisindeki akrobat olarak yorumladıklarında şaşıran Zerdüşt bu insanların eleştirisini ciddiye alma hatasına düşmüş gibi durur. Taş-

kınlığı, insanların entelektüel veya ahlâki uyuşukluğu karşısında işlemezken, insanların uyuşukluğu onun taşkınlığını besler.

Neden Zerdüşt pazaryerini merkez almış bir yaşam şekli hakkındaki radikal eleştirisini sunmak için pazaryerini seçer? Ve hangi ihtiyaç, sözü kesildikten sonra, bu insanlara öğretisini tutarlı bir şekilde aktaramayacağını bile bile, onu konuşmasını sürdürmeye zorlar? Hangi dayanılmaz itki onu, umutsuz, kendi kendini hüsrana uğratan görevini azimle sürdürmeye iter? Zerdüşt, kendini insanlara sevdirmek için, öğretisini halkın rağbet edeceği bir şekle sokarak, kendini aşağılaması gerektiği gerçeğine karşı bir süreliğine kör olmuş gibi gözükmektedir. Nafile bir çabayla, kin kusan aşağılamalarının nesnesi olan o insanların sevgisini kazanmak ister. Kalabalıkları hem küçük görür, hem de sadece onların bahşedebileceği şöhreti şiddetle arzular.[17] Tüm bağımlılıkları yıkan öğretisinin onaylanması için insanlara bağımlıdır.

Vaazına devam eden Zerdüşt tehlike ile mükemmellik arasındaki bağlantıyı vurgular. Büyük acı ve büyük fedakârlık, ona göre büyük yaşamların, yani insandaki insanca olan her şeyi alt eden yaşamların önkoşuludur. Yeni bir tür varlığın zuhurunu öngören bir kehanette bulunan Zerdüşt insanın tamamlanmamış bir varlık, tehlikeli bir arada kalmışlık hali, ne hayvan ne de üstinsan olduğunu öne sürer (Z Giriş 4; BGE 62 ile karşılaştırınız). Bu, insan hayatının hedefinin, insanoğullarının özünde bir hedeften yoksun, tamamlanmamış varlıklar olduğu gerçeği tarafından belirlendiği anlamına gelmektedir. Bir erek değil, bir köprü olan insanoğulları kendi açık-uçlu karakterlerine uygun bir hedefe ihtiyaç duyar. Bu hedef üstinsandır. İnsanın aşılması isteğindeki erekbilimsel boyutu açığa vuran Zerdüşt, üstinsanı erekleri veya *telos*ları olarak kabul

17. Nietzsche'nin tanınma ve üne çelişkili yaklaşımları, ünü kurtulmaya çalıştığı sürekli gözaltında olma hissi ve düşünürün yaşamının tipik özelliği olarak yorumlamasıyla ve Danimarkalı profesör Georg Brandes'ın 1888'de onun düşüncesi üzerine bir konuşma yapmak üzere Kopenhag'a geldiğini öğrendiğinde yaşadığı heyecan arasındaki gerilimle ifade edilir. Nietzsche'nin Gİ 910'daki "Benim Havarimin Kişiliği" açıklamasıyla, M s. 282-283'deki Overbeck'e yazdığı 3 Şubat 1888 tarihli mektupla, M s. 298-299'daki Knortz'a yazdığı 21 Haziran 1888 tarihli mektupla ve M s. 304-305'teki Fuchs'a yazdığı 29 Haziran 1888 tarihli mektupla karşılaştırınız.

edip, hayatlarını dünya üzerinde onun saltanatını kurmaya adamaya zorlar insanları.

Taşkın hareketler ve yoğun, tatmin edilmemiş bir özlem Zerdüşt'ün sevdiği ruh hallerini tanımlar (Z Giriş 4). Buna uygun olarak, bir insanın en büyük görevi ve bu tercihinin görünür bir kanıtı olarak, acının ve eziyetin yoğunlaştırılmasını tesis eder. Tamamlanmamışlık hissi yüzünden ıstırap içindeki insanı seven Zerdüşt, insanlık durumundan dolayı acı çekebilme yetisini mükemmeliyetin mihenk taşı olarak görür. Tinsel tehlike arayışı, dipsiz çukurların kenarında sendelemek, bir yoğun arzu ve kaçınılmaz hayal kırıklığından eşit derecede yoğun ve talihsiz başka bir arzuya savrulmak mükemmeliyeti teşvik eder. İnsan tinindeki kaos Zerdüşt için insanları sıradüzene göre ayıran bir onur işaretidir.

Görüşü, tinin içindeki *Angst*'ın (huzursuzluk) yoğunluğunun, tinin derinliğini ve tinsel kavrayış yetisini ifade ettiği şeklindeki popüler görüşün habercisidir. Huzursuzluk dinginlikten daha saygıdeğerdir, çünkü bu huzursuzluğun sonu gelmeyen nedenleri göz önünde bulundurulursa; dinginliğin yapaylığı ve cehaletinin, gerçek riske ve değişkenliğe karşı bir körlüğü ve insanoğlunun el üstünde tuttuğu şeylerin geçiciliğini ifade etmesi gerekmektedir.[18] Zerdüşt'ün huzursuzluğa düzdüğü övgü, bu yüzden çelişkili metafizik görüşlerden kaynaklanır ve insanoğlunun gerçek veya hakiki ihtiyaçları hakkındaki katı görüşleri ifade eder. Huzursuzluğun yüceltilmesi ve onun eşliğinde dinginliğin aşağılanması, bir ereğe ihtiyaç duyan, ama bundan yoksun olan bir varlığa uygun o yüce görevin yerine getirilmesine geleneksel ahlâkın ve burjuva uygarlığının engel olduğu görüşüne dayanmaktadır –ve bu görev de, kendine bir erek yaratmaktır.

Üstinsanın nihai zuhuru bugün erdemin nasıl uygulandığına bağlıdır. Zerdüşt erdemi bir tür benlik-sevgisi olarak görür. Benlik-sevgisi zorunlu olarak tamamlanmamış bir benliğin sevgisi, benliğin çözümlenmemiş ve acı veren kendi özlemlerine duyduğu sev-

18. Heidegger'in "Gerginlik hiçliği açığa çıkartır" görüşü ruhsal karmaşanın dış kaosun bire bir ifadesi olduğu görüşüyle yakından ilgilidir ve bu görüşü ifade eder. Heidegger, "What is Metaphysics", *Basic Writings* içinde, ed. David Farrell Krell (San Fransisco: Harper and Row,1977), s. 103.

gidir. Böyle bir erdem haklı olarak bir tür bağımlılık ve felâkettir. Erdemi onda yabancılaşma ve gerginliğe yol açacak veya var olanı artıracak kadar seven Zerdüşt, yabancılaşmayı ve gerginliği alt etmenin yolunun, onların daha da vahimleşmesini ve kendi sınırları aşmasını sağlamak olduğunu öğretir. Bir benlik sadece bir ölüm kalım savaşının içine girerek, kendisi için en büyük tehlikeyle yüzleşerek, geleneksel ahlâkın ve siyasi yaşamın ona verdiği aşağılık memnuniyet halini aşabilir. Pek az erdem iyidir, ama sadece biri insanın enerjisini tek bir, saf, hâkim güce odakladığı için en iyisidir (Z Giriş 4).

Zerdüşt insanlara gündelik yaşamlarını, en azından varoluşlarını meşrulaştıracak bir şeye dönüştürme yükünün altına girmelerini vaaz ettikçe patlamaya hazır bir enerji ve uçlarda gezinen bir retorikle imlenmiş olan Dionysosca imgeler çoğalır. Tüm ihtiyatından sıyrılarak, üstinsanın zuhur etmesini sağlamak üzere geri kalan her şeyden vazgeçen insanlara duyduğu sevgisini muhafaza eden Zerdüşt aklın aç, doymak bilmez vahşi bir aslana dönüşmesi gerektiğini söyler; erdem ve adalet tini ateşlemelidir, merhamet İsa'nın yaptığı en yüce fedakârlığı emretmelidir. Zerdüşt'ün umudunun ve sevgisinin nesnesi, "geleceği meşrulaştırdığı (*rechtfertig*) ve önceki kuşakları kefarete kavuşturduğu (*erlöst*)" için insanüstü veya ilâhi güçlere sahip olmalıdır. Üstinsanı hedef olarak kabul etmiş kişilere ilâhi görevler ve sorumluluklar yükledikten sonra, Zerdüşt ilk konuşmasını üstinsanı kutsal mucizelere bağlayan ve kendisinin de bir tür peygamber olduğunu ima eden duygusal bir kehanetle bitirir: "İşte, ben yıldırımın ve bulutlardan düşen koca bir damlanın muştucusuyum; ama bu yıldırımın adı *üstinsan*" (Z Giriş 4).

Devam eden şaşkınlığına bakılırsa, Zerdüşt'ün kefarete ulaştıran insan-tanrı görüşü kalabalıktan daha büyük bir kahkaha kopmasına neden olur. Safça kalabalığın kalbini kazanmak için geleneksel dini liderlerin keskin vaaz retoriğine sahip çıkmasının gerekip gerekmediğini düşünür (Z Giriş 4). Reddettiği geleneksel dindarlığın içeriğine, başarısız sonuçlar, terimler, tavırlar ve hatta aşağıladığı rahiplerin amaçlarına benzer bir amaçla da olsa çoktan sahip çıkmış olması tam bir ironidir. Gezgin bir vaizi taklit eder gibi, gü-

nahkâr bir dünyayı kefarete ulaştırmanın ve kayıp tinleri kurtarmanın yollarını arar, ama lanetlediği Hıristiyan rahiplerin ve teologların tersine, onun kefaret mesajını kabul edecek kimse bulamaz.

Üstinsana hizmet etme öğüdüne cevaben aldığı alaycı kahkahalar Zerdüşt'ü "onlara (insanlara) en aşağılık olandan bahsetme"ye iter. Üzerindeki aşağılayıcı bakışlardan incinen Zerdüşt benzere benzerle karşılık verir: İnsanlara onların yozlaşmışlıklarının en uç noktasının, "yani, *son insan*"ın bir görüsünü sunar (Z Giriş 5). İntikam dolu bu hareketiyle, Zerdüşt bir kere daha insanları yanlış anlamaya mahkûmmuş gibi durur, çünkü zayıf ve değersiz diye aşağıladığı insanlar, sanki kendi içlerindeki yaralayıcı son insan portresini idrak etmek veya onaylamak için gerekli muhakeme veya karakter gücüne sahipmişler gibi hareket eder.

Zerdüşt'ün insanlara yakıştırdığı son insan imgesi, üstinsanın antitezi ve dolayısıyla, üstinsan gibi bir uç noktadır. Üstinsan insanlık durumunun aşılmasını simgelerken, son insan yüce gayelerden yoksunlukla imlenmiştir; iyi beslenmiş ve kendi halinden memnun bir hayvanın biraz daha fazlasıdır. Tasavvur etmekten aciz, değerli hedeflere ulaşmak konusunda çok daha az azimli olan son insan, neredeyse bir alt-insandır, çünkü merak etme ve utanma duyguları tamamen körelmiştir.

İsteminin zayıf ve cansız olması yüzünden son insan, din sevgisi *Soykütük*'e göre sağlıklı ve asil olana duyduğu ateşli bir nefretten kaynaklanan köle insandan daha aşağıdır. Köle insan yoksun olduğu ve arzu ettiği güce duyduğu kıskançlık tarafından içten içe kemirilirken ve hiçbir şey istememektense hiçliği istemeye hazırken, ne hırsı, ne de özlemi tanıyan son insan; hiçbir şey arzu etmez ve istencini çok ender kullanır. Köle insan iyi olan her şeyi küçük görüp, zehirli ve yozlaşmış olan her şeye saygı duyarken, son insan herhangi bir yargı için gerekli gücü toplayamaz. Özgürlüğün tadını hatırlayan köle insan, zincirlerini var gücüyle zorlarken, son insan, tüm yumuşak başlılığıyla emirlere riayet eder ve bir kargaşaya yol açmamaya uğraşır. Köle insan dizginlerinden kurtulmaya çalışırken, son insan evcil bir koşum hayvanı gibi boyun eğer. Son insan köleden daha aşağılıktır, çünkü kendi kıskançlığının içten içe ke-

mirdiği ve yoz tutkuların hükmettiği köle, en azından, istencinin hâlâ canlı olduğunu, karşı koyduğunu kanıtlar.[19]

Son insanlar, kendilerinin insan tininin en yüce başarılarına örnek oluşturduğunu zanneden miskinler toplumunu oluşturur. Kendilerinden tamamen memnun olan son insanlar, kendilerinin kimseden aşağı kalmadığını düşünür: "Mutluluğu biz icat ettik" derken gözleri ışıldar son insanların. Aslında son insanlar yeni ve benzersiz bir yoz yaşam şekli var ettikleri için kendilerince mucit veya yaratıcıdır, ama onların icatları kendileri ve dünyaları hakkındaki cehaletlerinden kaynaklanır. Aslında, Zerdüşt'ün sözlerindeki kendi yansımalarını göremeyen kalabalık, onun sözünü keserek ve ondan kendilerini "son insanlara" çevirmesini isteyerek, tam da Zerdüşt'ün onları kurtarmayı umduğu kaderi arzularlar.

İnsanların Zerdüşt'ten, kendilerini kalın kafalı ve sıkıcı "son insanlar"a dönüştürmesini istemesi acıklı bir manzaradır. Gelgelelim, Zerdüşt'ün yeni öğretisini pazaryerinde sunarak, insanların itirazlarla kendisini aşağılamasına ve alaylarıyla onların geleceğinin sersemletici bir görüntüsünü sunmaya kışkırtmasına fırsat vermesinde acıklı bir manzaradan daha fazlası vardır. Yaşadığı hayal kırıklığı, kendi retorik yetenekleri hakkında bir yanlış anlamayı ve temel kesin yargılardan pratik sonuçlar çıkartmak konusundaki şaşırtıcı acizini sergiler; çünkü insanların, son insanların aşağılık karakterini kavramak konusunda yaşadıkları aczi açıklayan, onun "son insan" teşhisinden başka bir şey değildir.

Son insan üzerine yaptığı konuşmasının sonuç kısmı, Zerdüşt'ün kendine farklı bir yön belirlediğini işaret eder. Münzevi yaşamında aldığı eğitimin, onun insanlara etkili bir şekilde hitap edebilmesini imkânsız kıldığını üzüntüyle fark eder. Bununla birlikte, yeni bir harekete kalkışmadan, yukarıdaki gösteri dikkatleri kendi üzerine toplar (Z Giriş 6). Rengârenk giysili bir soytarı, "insana korku veren bir sesle", cambazın altından kalkamayacağı bir tehlikeye atıldığını ve kendinden daha iyi olanların yolunu tıkadığını söyler ve soytarının onunla alay ederek ve onu küçümseyerek ipin

19. "İnsan *hiç* istençte bulunmamaktansa, *hiçlik* istencinde bulunacaktır" (AS III, 28).

üzerinde dans etmesinin hemen ardından, cambaz, gösterisine başlar. Derken, cambazın can güvenliğini hiçe sayan soytarı, onun kafasının üzerinden zıplayarak onun dengesini veya istencini yitirmesine ve yere çakılmasına neden olur.

Cambazın pazaryerine çakılmasının betimlenişi, tanrının ölümünün açığa çıkmasıyla insanoğlunun tininin dipsiz girdaplara düştüğünü anlatan Nietzsche'nin delisinin açıklamasını hatırlatır (Z Giriş 6; ŞB 125 ile karşılaştırınız). Cambaz, Zerdüşt'ün üstinsanın eğitilmesi için zorunlu olduğunu düşündüğü, ölümü tanrılaştıran maceraları veya "uç deneyimleri" akla getirir. Zerdüşt'ün önünde diz çökmesiyle, sakatlanmış ve ölümcül yaralar almış olan cambaz ayılır ve onu düşüren soytarının şeytan olduğunu ve simdi şeytanın onu cehenneme sürüklediğini söyler. Buna karşın Zerdüşt, şeytanın ve cehennemin, tanrının ve cennetin varlığını reddeder. Gelgelelim, Hıristiyanlığın savunduğu görüşün hayali olduğunu söyleyerek, ölen adamın şeytanın ellerine düşme korkusunu hafifleten Zerdüşt, aynı zamanda cambazın en büyük umudunu da elinden almış olur. Zerdüşt'ün dogmalarından, ahlâki göndermeler çıkartan cambaz, eğer Zerdüşt şeytanın var olmaması ve tinin ölümlülüğü konularında haklıysa, o zaman ölümün korkutucu olmadığını ve yaşamın değerli olmadığını söyler.

Cambazın akıl yürütmesine göre, eğer cennet ve cehennem yoksa, o zaman insanoğlunun hayvandan farkı yoktur ve dolayısıyla eylemlerinden sorumlu tutulamaz: Her şey mubahtır, hiçbir şey cezalandırılmaz ve insan yaşamı anlamsızdır. Ne var ki, kalbindeki dehşeti körükleyen şey, insan varoluşunun anlamsızlığından başka bir şey olmadığı için, Zerdüşt cambazın çıkarımını telaşla reddeder. Aceleyle cambazın yaşamının aşağılık değil, övülmeye değer bir yaşam olduğunu onaylar, çünkü cambaz fildişi kulesinden çıkıp sonuçlarını önemsemeden ip üzerinde yürümeye cesaret etmiştir. Uğrunda hayatını feda ettiği amaçtan habersiz bir şekilde, tehlikelerle dolu olmasına rağmen, işini kabul etmiştir.

Halbuki, cambaz kendi yaşamının aşağılık bir yaşam olduğunu değil, kutsal bir dayanak olmaksızın insan yaşamının ancak bir tür hayvan yaşamı olduğunu ve dolayısıyla da ahlâki önemden yoksun

olduğunu söylemişti. Tamamen bir hayvan gibi yaşamanın aşağılık bir şey olduğunu ilan eden, Zerdüşt'ün ta kendisidir. Bu yüzden Zerdüşt, kendisinin bir yandan geleneksel suçlama ve övgü kategorilerini kullanırken, bir yandan bu tür ahlâki yargıların geleneksel desteğini reddetmesini mubah kılar. Bu karmaşıklığa rağmen, ölmek üzere olan adam Zerdüşt'e minnettarlığını dile getirir ve tehlikeli bir mesleği olmasından dolayı ona hayran olan Zerdüşt, onu kendi elleriyle gömeceğine söz verir. Zerdüşt cambaza duyduğu şefkat ve hayranlığını dile getirir: Buna rağmen Zerdüşt'ün kalabalık tarafından aşağılanırken ve cambazın ölümüne tanık olurken takındığı soğukkanlı, onaylar tavır, onun üstinsan üzerine yaptığı açılış konuşmasındaki şu görüşünü ifade eder: Üstinsanın yaşam tarzını yaratmak söz konusu olduğunda, hiçbir bedel ödenmeyecek kadar ağır değildir.

C. YENİ BİR HAKİKAT

Zerdüşt'ün artan hayal kırıklığı ve kalabalığın büyüyen düşmanlığı, onu pazaryerini terk etmeye zorlar. Ne var ki, insanların ortasında aşağılanmak öğretici olmuştur. Giriş bölümü sona ermeden Zerdüşt "yeni bir hakikat" keşfettiğini ilan eder (Z Giriş 9; ek olarak Z IV "Yüce İnsanlar Üzerine" 1). Böylelikle insanları eğitme umudundan vazgeçecek ve kendini, bir üstinsana dönüşürken geçilmesi zorunlu aşamalar hakkında münzevi-yaratıcıları ve "duyulmamış olanları dinlemek için hâlâ kulaklara sahip olan herkesi" eğitmeye adayacaktır: "Yaşayan yoldaşlara *ihtiyacım var*, kendi kendilerini takip etmek istedikleri için beni takip edecek kişilere – nereye *istersem* oraya" (Z Giriş 9, vurgu eklenmiştir). Hâlâ kendi ihtiyaçları ve isteklerine yoğunlaşan Zerdüşt artık sürüyü imana getirmek veya kefarete ulaştırmaktansa, azınlığı yoldan çıkartmayı istemekte ve buna ihtiyaç duymaktadır. İsyan edenlerin onun ihtiyaçlarına ve isteklerine boyun eğmesi konusundaki ısrarı, Zerdüşt'ün güdüsünün mahiyeti hakkında ve gerçekte yoldaşlarını ne nitelikte bir kefarete ve ne ölçüde bağımsızlığa kavuşturmak istediği konusun-

da şüphe uyandırır.[20] Zerdüşt'ün havarilerini ararken sadece daha fazla seçici olduğu korkusu, II. ve III. kısımlarda etrafına ona tapınırcasına saygı gösteren talihsiz bir havari kitlesinin toplanmasıyla güçlenir.

Aslında, "yeni bir hakikat" tarafından yola getirilmiş ve bu hakikati benimsemiş olmasına rağmen, Zerdüşt'ün insanların ne düşündüğünü önemsemekten kurtulamadığı açıkça ortadadır. İnsanları birbirine düşürmek ve onların öfkelerini körüklemek istediğini ilan eder. Artık sürünün çobanı olmak istemediği için, "çobanların onu hırsız diye çağırmasını" (Z Giriş 9) istediğini açıklar. Halbuki bir suçlu olarak tanınma isteği, eğitim amaçlı çabalarını sadece azınlıktaki insanlarla sınırlandırarak sürdürme kararına karşın, çoğunluğun arasında saygı görme arzusundan kendini kurtaramadığını gösterir. Eğer bir kahraman olarak üne kavuşamazsa, o zaman en azından bir kanun kaçağı olarak ilgiyi üzerinde toplar. Bu yüzden insanları eğitme ihtirasını göstermelik olarak reddetmesi, onun insanlara bağımlı olmayı sürdürdüğünü ifade eder.

Zerdüşt'ün "yeni hakikat"i, onun yaratıcılığı her şeyin üstünde tuttuğunu fark etmeyi gerektirir. Yaratıcılık veya yaratıcılık etiği, yaratıcıyı tüm otoritelerin karşısına yerleştirir, çünkü "iyi ve adil olanların" (yani, sıradan, bildik vatandaşların) en çok nefret ettiği insan, "onların değerlerinin yazdığı tabletleri kıran kişi, bir ihlâlci, kanunu ihlâl eden bir insandır; gelgelelim, o bir yaratıcıdır" (Z Giriş 9). Peki ama Zerdüşt'ün yaratıcısı ne yaratır? Ve neden yaratıcı, "iyi ve adil olanlar"ın değerlerinin yazdığı tableti kırmadan, geleneksel değerlerin kendisini bağlayan zincirlerini kıramaz? Yaratıcıyı, sosyal ve siyasi yaşamı besleyen görüş, gelenek ve normların kırılgan yığınını olduğu gibi bırakıp, sadece kendini geleneksel ahlâ-

20. Zerdüşt'ün onu takip edenlerin bağımsızlığıyla ilgilenmesiyle ilgili benzer şüpheler onun ilerideki "bir yoldaş veya dost bir yaratıcı...her şeyin daha yüce bir mükemmelliğine katkıda bulunmak için istencimi tabletlerime kazıyan biri"ni beklediğiyle ilgili açıklamalarıyla bağlantılı olarak belirir (Z III, "Zoraki Mutluluk Üzerine"). Hatta Zerdüşt'ün cambazı gömdükten sonra ormanda karşılaştığı yaşlı adam Zerdüşt'ün başkalarının ihtiyaçlarını kendi ihtiyaçlarıyla bir tutma eğiliminin bir karikatürü gibi durur: Öğretisini öğrencilerinin değil kendi ihtiyaçları doğrultusunda biçimlendiren Zerdüşt gibi yaşlı adam da açları doyurma görevini üstlenmişken kapısını çalan herkesin ne sunarsa alması gerektiğinde ısrar eder (Z Giriş 8).

kın bağlarından kurtarmaktan alıkoyan şey nedir? Gerçek yaratıcının; kendi toplumundaki baskın değerlerin mahiyetini açıkça görmesini sağlayan hareket veya eğitim, onun toplumun geri kalanı için bu değerleri meşruiyetlerinden sıyırmasını mı gerektirir? Veya bu tür bir değer-yıkımı daha çok keyfi bir şiddet hareketini mi temsil eder? Yaratımın selefi ve yoldaşı olan yıkım, mutlaka siyasi yıkım mı olmak zorundadır?

Tıpkı ebeveynlerin aile yaşamı ve otoriteleri aracılığıyla, çocukların sonunda evden ayrılmalarını ve bağımsız bir hayat kurmalarını sağlaması gibi, siyasi yaşam da üstinsanın gelişmesi için gerekli bir önkoşul olarak görülebilir. Daha da önemlisi, insan toplum içerisinde yasalara saygılı bir vatandaş rolü üstlenirken, cesaret ve özgünlüğünü, düşünce dünyası ve özel ilişkileriyle sınırlayabilir. Bu Kierkegaard'ın olağanüstü tinsel yaşamına rağmen, kamuda sıradan bir vatandaştan farksız gözüken sadık şövalyesini, Sokrates'in mükemmel olmayan bir devlet yönetimi altındaki filozofunun tavırlarını ve Nietzsche'nin zaman zaman tarif ettiği şekilde özgür tin ve filozofun yaşamını betimler.[21]

Oysa bu, Zerdüşt'ün tarzı değildir. Giriş bölümünde, radikal ihtiraslarının kamusal kabulünü arzuladığını söyler. Daha önce çıkılmamış yüksekliklere çıkma arzusu duyar; bunun yanı sıra neyin gerekli olduğuna ilişkin bir içgörüsü vardır ve bu içgörünün onlarınkinden daha üstün olduğunu ötekiler fark ettiğinde alacağı tatmini de arzular. Bu yüzden bir üstünlük gösterisi yapma zorunluluğu hisseder. Bunu takiben, radikal ihtirasının, bağımlılıktan kurtulmuş olduğunu onaylatmak için insanlara duyduğu bağımlılık da dahil olmak üzere, bağımlılığın her türünün reddedilmesini gerektirdiğini anlamaya başlayacaktır. Bu arada, soytarıyı tekrar edercesine, amacını her şeyden üstte tuttuğunu ilan eder: "Amacım doğrultusunda gideceğim: Kendi yoluma; duraksayan ve geride kalanların üzerinden atlayacağım. Bu yüzden, bırakın benim gidişim, onların düşüşü olsun" (Z Giriş 9). Eyleminin toplumun geri kalanında yaratacağı sonuçları umursamayan Zerdüşt, insan mükemmeliyeti gö-

21. Bkz. Soren Kierkegaard, *Fear and Trembling, Fear and Trembling/Sickness unto Death*'in içinde çev. Walter Lowrie (1941; tekrar baskı Princeton: Princeton University Press, 1974), s. 49-52; Platon, *Devlet* 496a-e; İKÖ 26; AS III 8.

rüşünü, onu duyacak kulakları olanlara yaymayı, en önemli sorumluluğu ve tek görevi olarak görür.

Zerdüşt'ün giriş bölümündeki son konuşması, ilki gibi güneşin huzurunda gerçekleşir. İlk konuşmasında güneşin mutluluğuna duyduğu kıskançlığı ilan ederken ve kendi bilgeliğinin dağıtılacak kadar olgunlaştığını söylerken, şimdi hayvanlarına, kartala ve yılana, yani güneşin altındaki hayvanların en gururlusuna ve en zekisine (*klugste*) olan bağlılığını belirtir (Z Giriş 10). Bakışlarını cennetten aşağılara çevirerek, hayvanların onun dostu olduğunu ve guruyla zekâsının arasında bir uyum bulunduğunu belirtir. Kartalını, boynuna dolanmış bir yılanla birlikte "gökyüzünde daireler çizerek süzülür(ken)" bulur. Bu tuhaf birlikteliğin meşum bir yanı vardır, çünkü zekâ öyle bir yerde durmaktadır ki gurura hem bağımlıdır, hem de onun için ölümcül bir tehlikedir. İnsanları hayvanlardan daha tehlikeli bulduğunu ve bundan sonra tuhaf bir şekilde birbirine bağlı olan yılan ve kartalın ona yol göstermesini istediğini belirten Zerdüşt, ona ormandaki hayvanları öteki insanlara tercih etmesini söyleyen yaşlı azizin öğüdünün doğruluğunu kanıtlar gibidir. Gelgelelim, Zerdüşt'ün hayvanları kendi kendilerine yönelik bir tehlikeyi cisimleştirmektedirler.

Zerdüşt'ün gururu artık öğretmek ve vermekten değil, daha büyük bir bilgiye erişmiş olmaktan kaynaklanırmış gibidir: "Daha da zeki olabileceğimi biliyorum! Tıpkı yılanım gibi, daha da ve daha da zeki olabileceğimi" (Z Giriş 10). Gökyüzünde durmadan daireler çizen kartalının boynuna dolanmış bir yılanın görüntüsü, daireler çizen bir çember şeklindeki bu zekâ imgesi, onda ebedi dönüş fikrinin uyanmasına neden olur, ama bu fikir bıçak sırtında yürür, çünkü zekâ gururun pençelerindeki bir tutsak olarak, bir dış güç tarafından yücelere taşınır.[22] Zekânın hem gurura bağımlı, hem de onun için ölümcül bir tehlike olduğu şeklindeki güçlü varsayım, Zerdüşt'ün en büyük umudunun içine talihsiz bir kusur gizlemektedir.

22. Heidegger Zerdüşt'ün kartal ve yılanıyla ebedi dönüş öğretisi arasındaki ilişkiyi "Who Is Nietzsche's Zarathustra?"da ele alır. Martin Heidegger, *Nietzsche* içinde çev. David Farrel Krell (San Fransisco: Harper and Row, 1984), 2.cilt, s. 209-233.

Hem saygı duyduğu ideallerden, hem de yerden yere vurduğu ideallerden, bir öğretici hakkında çok şey öğreniriz; erdemleri kadar kusurlarını incelerken de bilgi ediniriz. Zerdüşt'ün insanlara tanrının ölümünün keşfinin ışığı altında nasıl yaşamaları gerektiğini öğretme arzusuyla hareket ettiği giriş bölümünde, onun başarısızlıkları da yeni görüsü kadar dikkate değerdir. Onun retorik hataları ve insanların onun radikal öğretisine verecekleri tepki hakkındaki yanlış beklentileri, Zerdüşt'ün pratik yetersizliğinin ve siyasi beceriksizliğinin kanıtıdır. Sıradan yaşamları büyük bir öfkeyle aşağılaması ve gözü dönmüş bir şekilde suçlaması, siyasi yaşamı çok yüce kriterlere göre yargılama eğilimini ifade eder. Onun geleneksel mutluluk, akıl ve erdem nosyonlarının radikal bir şekilde aşılması görüsüyle iç içe geçen uzlaşmaz bireyciliği, siyasi yaşamın tüm şekillerinin radikal reddi ve siyasetle insan mükemmelliği arasındaki bağın koparılması için baskı yapar.

Zerdüşt'ün siyaseti karalaması ne kazara ne tesadüfidir. III. Bölümün sonunda Zerdüşt ebediyetle gerçeküstü bir barış yapar ve bu barış sağlanıncaya kadar I. ve II. Bölümlerde bu karalama daha da şiddetlendirilir. Önceden kısa bir bakış atacak olursak: Zerdüşt'ün üstinsan görüşü, istenci en uç noktaya dek yücelterek, en üst yaşam ile siyasi topluluğun gerektirdikleri arasındaki bağı koparır. İnsanın istencinin hâkimiyetini genişletme çabaları, bireyleri kendi yarattıkları dünyalara çekilmeye zorlar. Aslında, Zerdüşt'ün yaratıcı benlik etiği, onun, insanı sosyal ve siyasi bir hayvan olarak görme fikriyle çelişir. Mutlak hâkimiyet talebi, koşulsuz yaratıcılık arayışı, insanın uzlaşmaz bir tavırla kendi yaratılarının sınırlarını genişletme gayesi, siyaseti, dostluğu ve romantik aşkı mümkün kılan ortak yaşamın temellerini çürütür. Erkek ve kadınlar, o nankör, sonu olmayan görevi, yani kendilerine koydukları kanunların sınırlarını genişletme görevini üstlendiklerinde tam bir hâkimiyete kavuşmadıkları sürece, insanların ellerinde ortak nokta olarak sadece soyut bir insanlık kalacaktır.

Zerdüşt'ün üstinsanı, bir bütün halinde siyasi yaşamı kökten ka-

ralayarak, Sağ ve Sol'u aşan bir etik görüyü ifade eder. Zerdüşt'ün bakış açısından, evrensel kardeşlik ve aynı şekilde kendini belli bir fikir veya tarafa adamış olanların oluşturduğu bir cemaat hayali, ender rastlanan bireyleri kendi istenci dışındaki güçlerin yarattığı ve koruduğu sersemleştirici hapishanelere tıkar. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün I. Kısmı, ender rastlanan bireyler tarafından, tek kişilik yaşama alanları çizmek için yaratılan özgürleştirici yaşam şekillerinin mümkün ve cazip olduğu umudunu güçlendirir.

VI
Yaratıcılık etiği:
Böyle Buyurdu Zerdüşt
(I. Kısım)

Böyle Buyurdu Zerdüşt'ün I. Kısmı "yaratıcının yolu" hakkında bir açıklama sunar. Nietzsche'nin pozitif bir ahlâki görüşü dile getirdiği görüşüne karşı kutsi itirazlar ve böyle bir görüşü neden dile getirmediği ya da getiremeyeceğine ilişkin geliştirilen incelikli teorik argümanlar, onun Zerdüşt'ünün gerçekten yeni bir etik açıklamış olması karşısında geçerliliğini yitirir. Bu etik doğru davranış kurallarından oluşmaz, yaratıcı olabilecek insanların uyum içinde hareket etmesi gereken özel bir tür yaşam şeklidir. Yaratıcının yolu, insan tininin en yüce olasılıklarını kavramayı, kesin bir erdem nosyonunu ve iyi bir yaşamda devletin, dostluğun ve romantik aşkın rolü hakkında yapılan dürüst bir açıklamayı içerir.

Zerdüşt'ün yeni etiği, kendi kendilerini tanrı yaparak, tanrının

ölümü keşfine layık olduklarını kanıtlayabilen ender rastlanan bireylere hitap eder. I. Kısımdaki konuşmalar, bu anlamda bir tinsel mükemmeliyetin, acımasızca ve sistematik bir şekilde her türlü siyasi ve insani bağlılıktan sıyrılmayı gerektirdiğini gösterir. Oysa, üstinsana giden yol, siyasi yaşamın ötesine geçmekle sona ermez. II. ve III. Kısımlardaki konuşmalar, insandan üstinsana yükselmenin yalnızca diğer insanlara duyulan her türlü bağımlılığı alt etmeyi değil, aynı zamanda istence şart koşan ve dolayısıyla insanın kendisi üzerindeki hâkimiyetini kısıtlayan tüm dış güçleri alt etmeyi de gerektirdiğini açığa çıkartır. Zerdüşt'ün yaratıcıyı kendi istencini kanun yapan kişi (Z I "Yaratıcının Tarzı Üzerine") olarak görmesi nedeniyle, onun yeni etiği de iyiyi özgürlükle denk tutan ve özgürlüğü insanın kendi yarattığı veya kendi kendine koyduğu yasaların altında yaşaması olarak kavrayan tipik modern öğretinin radikalleştirilmesi olarak görülmelidir.[1]

Geleneksel olarak kavrandığı şekilde siyaset felsefesinin ayak izlerini takip ederek Zerdüşt, böyle varlıkların en iyi şekilde nasıl yaşamaları gerektiğini belirlemek için, insanoğullarının ayırt edici ve ölümsüz özelliklerini veya doğasını dile getirmenin yollarını arar. İyi yaşaması için insanoğlunun kendisini tanrı yapması gerektiği şeklindeki küstah ve tuhaf çıkarımı, Nietzsche'nin düşüncesine özgü temel kesin yargılardan kaynaklanır. Nietzsche'nin delisi gibi, Zerdüşt de tanrının öldüğünü bilir; deli ile tam bir mutabakat içinde, doğada içrek, aklın emrettiği veya tanrının verdiği bir ahlâki düzeninin varlığına şüphe düşürmenin bir sonucu olarak, muktedir olan insanların kendilerini tanrı ilan etmesinin bir buyruk haline geldiğine inanır. İnsanoğlu yaratıcı istenci tamamen özgürleştirerek kendisini tanrı yapmaya muktedirdir. Yetki verdiği, biçimlendirdiği veya istencini kullandığı her şeye tabi olan Zerdüşt'ün yaratıcısı, aynı zamanda hem bir yaratıcılık etiği, hem de kendi kendini

1. Bkz. örn. Rousseau, *Sosyal Sözleşme*, ed. Roger D. Masters, çev. Judith R. Masters (New York: St. Martins, 1978), I viii, s. 56; ve Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Moral* (New York: Harper and Row, 1964), çev. H. J. Platon, II. Bölüm, s. 98-102. Robert Pippin *Modernism as a Philosophical Problem*'da özerklik ve Nietzsche'nin felsefesi arasındaki ilişkiyi keşfeder. (Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, 1991), s. 80-116.

tanrılaştırma etiği olan şeye uygun bir yaşam sürer.

Zerdüşt'ün yeni etiği, onu I. Kısımda insanlara öğretme çabalarıyla gün ışığına çıkar. Pek çok konuşması, içinde özel yetenek olan belli insanları[2] o zamana dek denenmemiş, müphem ve insanı korkutacak kadar sert bir yaşam tarzını benimsemeye ikna etme amacı güder. Konuştuğu insanlara, Hıristiyan burjuva uygarlığını teşkil eden ölüm döşeğindeki mutluluğu ve içi boşalmış inançları reddetmelerini ve onun yeni bir biçimde yorumladığı haliyle insan mükemmeliyetine ulaşılmasını sağlayan ağır talepleri kabul etmelerini, bu uğurda zahmetli fedakârlıklarda bulunmalarını öğütler. Bu ağır talepler ve zahmetli fedakârlıklar yılmadan siyasetten uzakları işaret eder: Kendini mükemmelleştirme görevine kendini adamak, diğer şeylerin yanı sıra üstinsanın kendisini yalnız daha geniş olan siyasi cemaate değil, aynı zamanda aileye, arkadaşlara ve en sonunda tüm insanlığa bağlayan bağları tamamen kopartmasını gerektirir.[3]

Bu yüzden Zerdüşt'ün yeni etiği, Aristoteles'in *Politika*'nın III. cildinde (1276b16-1277b30) iyi insanla mükemmel yurttaş arasındaki ilişki hakkında sorduğu o ünlü sorunun bir cevabını içerir. Her ne kadar Aristoteles bir tek siyasi rejimlerin en iyisinde, yani erdeme adanmış rejimde, iyi insanın mükemmel yurttaşla bir olduğunu

2. Zerdüşt'ün havarilerinin tamamı erkek olsa da ve Zerdüşt yakıcı sözlerle kadınları kötülese de, Nietzsche'nin bir havariden beklediklerini en iyi yerine getiren bir kadındır: Lou Salomé. Bkz. Walter Kauffman, *Nietzsche: Philosopher, Phychologist, Antichrist* (Princeton: Princeton University Press, 1974, s. 47-62. Ek olarak bkz. Peter Gast'a 13 Temmuz 1882 tarihli mektup, M içinde s. 1860; Lou Salomé'ye 1882 Ağustos sonunda gönderdiği mektup, M içinde s. 191; Franz Overbeck'e Ekim 1882 tarihli mektup, M içinde s. 195; Overbeck'e 22 Şubat 1883 tarihli mektup, M içinde s. 209.

3. Thomas Pangle Nietzsche'nin demokrasi eleştirisi üzerine değerli bir genel bakış sunar, ama bana göre Zerdüşt'ün sadece demokrasi ya da burjuva modernitesi değil, tüm siyasi yaşam şekillerinin kötülenmesine yol açan bir etik geliştirdiği gerçeğine yeterli ilgiyi göstermez. Pangle, Nihilism and Modern Democracy in the Thought of Nietzsche, *The Crisis of Liberal Democracy* içinde, ed. Kenneth L. Deutsch ve Walter Soffer, düzeltilmiş baskı (Albany: State University of New York Press, 1987). Leslie Paul Thiele Nietzsche'nin şiddetli siyaset karşıtı filozofunu ele alır. *Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul* (Princeton: Princeton University Press, 1990), s. 22-224. Nietzsche'nin mükerrer elitist siyasi düzen görüleri üzerine bkz. Bruce Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).

öğretse de, Zerdüşt'ün yaratıcının yolu üzerine yaptığı açıklama, iyi insanın ve mükemmel yurttaşın birbirine tamamen zıt insan tipleri olduğunu ve bu yüzden üstinsanın herhangi bir şehirde yeri olmadığına işaret eder. Çok genel bir açıdan bakıldığında, hem Aristoteles hem Platon (*Devlet* 496a-592a), felsefi yaşamla iyi yurttaşın yaşamı arasında doğal bir gerilim olduğunu kabul ederler. Ama, bu gerilim filozofun yaşamının, mükemmel olmayan bir şehirde yaşayan, yasalara saygılı, barışçıl, bir yandan özel yaşamında arkadaşlarıyla beraber olurken, bir yandan da en yüce veya felsefi yaşamın izini süren bir yurttaşın yaşamı olmasını engellemez. Aksine, Zerdüşt'e göre en yüce insan yaşamı siyasi cemaate herhangi bir taviz verilmesine veya cemaatle uzlaşılmasına tahammül göstermez. Zerdüşt erdemle siyaset arasındaki uçurumu, kapatılması imkânsız bir büyüklüğe taşır. Zerdüşt'ün onu kavramaya başladığı şekliyle üstinsan, sosyal ve siyasi yaşamın her türlü şekline karşıdır. Geleneksel siyasi temalara ayrılmış konuşmaların *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te nispeten az olması, bir eksiklik değil, yaratıcılık etiğinin bir sonucudur. Zerdüşt siyasi yaşamın etik önemi hakkında yaptığı yorum *yüzünden* yeni bir siyaset sunmaz. İnsanın üstinsana dönüşecek şekilde başkalaşım geçirmesi için, sosyal ve siyasi hayvanlar olarak insan varoluşunun alt edilmesi emredilir ve bu yolla siyasi topluma gösterilen ilgi ve bu toplumun örgütlenişi abesle iştigal haline getirilir.[4]

Böyle Buyurdu Zerdüşt'ün I. Kısmı, diğer şeylerin yanı sıra, Zerdüşt'ün siyaseti karalamasının, nasıl onun insanlığın hedefini aşırı yüceltmesinin sonucu olduğunu gösterir. Bu aşırı yüceltme, onun ilk konuşmasında açıkça göze çarpar: "Üç Başkalaşım Üzerine" adlı meselinde, müphem bir tanımı olan o pek az seçilmişin, kendilerini önyargılardan ve dalaletten kurtararak tinsel mükemme-

4. Nietzsche'nin mutlak özgürlük özlemini "sol görüşlü Kantçılar"ın toplumsal ve siyasi dünyanın tamamen değiştirilmesi arzusuna benzeten Bernard Yack'ın görüşünün tersine Nietzsche'ye göre mutlak özgürlüğe mutlak yalnızlıkta ulaşılır ve siyasi reform veya devrimden tamamen bağımsızdır. Yack, *The Longing for Total Revolution* (Berkeley. University of California Press, 1992), s. 310-364. Nietzsche Yack'ın yapmayı istediğinin tersine, siyasi yaşamın tamamen değiştirilmesi üzerine değil, pratikte tam tersi üzerine, gerçekte olduğu gibi toplumsal ve siyasi yaşamı terk eden pek az münzevinin tamamen değişmesi üzerine vaaz verir.

liyete yükselirken geçirdiği aşamaların mecazi bir betimlemesini sunar. Bu tür tinlerin eriştiği bilgi ve saflık, zor bir münzevi yaşamını gerektirir ve benliği kendi dünyasının hâkimi kılar, diye belirtir Zerdüşt. Bu tür bir hâkimiyet bir tür erdemi gerektirir. Aslında Zerdüşt, yaratıcı istenci özgürleştiren ve güçlendiren özel bir tür mükemmeliyet sunarak, eski erdem nosyonuna yeni bir anlam yüklemektedir. Hâkimiyete aynı zamanda tüm yaşam tarzı da dahildir. Buna uygun olarak, çeşitli konuşmalarında Zerdüşt, devletin, romantik aşkın ve dostluğun amacını ayrıntılarıyla yorumlayarak, yaratıcının yaşamını açıklığa kavuşturur. Bu konuşmalar, tek bir en iyi yaşamla siyasi yaşamın her şekli arasında aşılması imkânsız bir çelişki olduğunu gösterir.

Zerdüşt'ün konuşmaları sağlam bir bütünlüğün kanıtıdır. Pratikteki nedenlerden dolayı, bir yaratıcı olarak üstinsana düzdüğü övgüyü I. Kısmın sonuna doğru tamamlar. Peki o zaman Nietzsche neden Zerdüşt'ün destanını anlatmayı sürdürür? Bana göre, belirli felsefi nedenler Zerdüşt'ü arayışını sürdürmeye zorlar: Yeni etiğinden tatmin olmaması, onu konuşmayı ve araştırmayı sürdürmeye iter. Pek çok şey doğurabilecek soru şudur: Nietzsche'nin 1. Bölümde ışık tuttuğu yaratıcı yaşamın hangi yetersizliği, onu insan mükemmeliyetinin mahiyetini araştırmaya devam etmeye zorlar? Nasıl bir ejderha ya da şeytan ona rahat vermeyip, onu canından bezdirip, en sonunda aldatıcı ebedi dönüş öğretisini benimsemeye zorlar?

En başından itibaren Zerdüşt'ün istenci yüceltmesi, istenci tüm zincirlerinden kurtarma çabası, yaratıcının dünyayı kendi suretinde yeniden yaratması konusunda kapıldığı ihtiras, aşkınlığa veya ebediyete duyulan amansız arzunun kanıtlarına dönüşür. Yaratıcılığı, istencin mutlak özgürlüğe ve en ulvi güce kavuşturulması açısından kavradığı için, Zerdüşt'ün tüm gayri meşru kısıtlamaların boyunduruğundan kurtulma öğüdü, istencin üzerindeki her türlü kısıtlamanın gayri meşru olduğu öğretisiyle ile iç içe geçmiştir. Zerdüşt'e göre, yaratıcılık başkalarına duyulan ihtiyaçtan azade olmayı gerektirir ve en temel zorunluluk şekilleri üzerinde kurulan bir hâkimiyetle tamamlanır, çünkü her türlü zorunluluk şekli gayri meşru yollarla istencin hükümranlığını azaltır. Radikal bir düşünce çizgi-

si takip edilirse şu açığa çıkar: Yaratıcılık etiği, kalıcılık ve aşkınlık özleminin antitezinden ziyade, insanın bu özlemine kavuşma yolunda ebediyete tamamen kendi güçleriyle erişmek için sarf ettiği anıtsal bir çabadır. Üstün insan tipi, ister *Zerdüşt*'ün 1. Kısmında olduğu gibi, tüm insani değerlerin, kendi yasalarını kendi koyan bir kaynağı olarak, isterse ilerideki kısımlarda olduğu gibi, ebediyete dek sürekli tekerrür eden aynı gerçekliğin hâkimi ve tutkulu bir düşünür olarak görülsün, onun üstlendiği görev, cemaat ve geleneğin, hukuk ve siyasi zorunluluğun, aile, romantik aşk ve dostluğun feda edilmesini gerektirir.

A. ÜSTİNSAN ÜZERİNE BİR MESEL

I. Kısımdaki, "Üç Başkalaşım Üzerine" adlı ilk konuşma, *Zerdüşt*'teki temel izleklerin çoğunu seslendiren bir uvertür, "çok şeye katlanabilen, güçlü, saygıdeğer tin"in nasıl önce bir deveye, sonra bir aslana ve en sonunda en yüce yüksekliklere yükselirken bir çocuğa dönüştüğüne ilişkin alegorik bir açıklama getirir.[5] Bu mesel, ahlâkın alt edilmesini sağlayan birbirinden farklı ve gerekli aşamaları resmeder gibi dursa da, aslında tinin gelişimi her bir aşamada, daha üst bir ahlâk olan entelektüel vicdan tarafından hem harekete geçirilir, hem de sınırlandırılır. Tinin temel dönüşümlerinden her biri, görünüşte kavrayışın gelişmesinin bir sonucudur. Oysa daha yakından incelendiğinde, her bir gelişim, metafizik bilgi üzerinde

5. Karl Löwith XIX. yüzyıl Alman düşüncesi üzerine yaptığı ustaca incelemede bu konuşmanın Nietzsche'nin düşünüşünü açığa çıkarttığını söyler. Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, çev. David E. Green (New York: Columbia University Press, 1991), s. 193. Löwith'e göre (s. xv) "Hegel ve Nietzsche Alman tininin on dokuzuncu yüzyıl boyunca ilerlediği tarihsel yolun iki uç noktasıdır." Hegel ve Nietzsche arasındaki farklılıklara temel teşkil eden bir bütünlük vardır. Örneğin, Zerdüşt'ün alegorisi bizzat nihai ve mutlak hedefe giden yolda tinin geçmek zorunda olduğu aşamaları resmettiği için bir tin görüngübilimidir. Hayati farklılık elbette hedefin doğasıyla ilgilidir. Hegel gibi, Zerdüşt de mutlağın filozofu olarak değerlendirilmeyi hak eder. Hayati öneme sahip farklılık hedefin doğasıyla ilgilidir. Hegel özbilinçliliğin kendini mutlak bilgide tamamladığını söylerken, Zerdüşt tinin tatmininin sınırsız, mutlak yaratıcılığın uygulanmasıyla gerçekleşeceğini iddia eder. Oysa mutlak yaratıcılık Zerdüşt'e göre insanlığın kozmostaki konumu hakkındaki mutlak, ya da tamamen yeterli bilgiye dayanır.

dogmatik ve şüpheli bir hak iddiasına dayanır ve bu bilgi tinin devasa gururuna ve talepkar istencine hizmet eder. Bir çocuk olarak yeniden doğan tin, ne kadar acı ve çirkin olduğunu önemsemeksizin hakikate duyduğu arzu kadar acı ve çirkin hakikate duyduğu arzu tarafından da harekete geçirilmiş olarak "kutsal bir 'Evet'" kelimesini mırıldandığı, "kendi istenci üzerinde istençte bulunduğu" mutlak bir özgürlüğe kavuşur: Zerdüşt'ün meselinden çıkarılacak sonuç bu özgürlüğe kavuşmanın dogmatik temellere dayandığıdır. Bu açıdan Zerdüşt'ün meseli, bir bütün olarak onun konuşmalarının yaratıcılık etiğinin kökeni ve kendi kendini tanrılaştırma ihtirasının kaderi hakkındaki yargısını önceden haber verir.

Güçlü, saygıdeğer tin, önce hiç caymadan kendini tek bir göreve adamayı temsil eden alçakgönüllü ve dindar bir deve şeklinde belirir.[6] Ona, "en ağır şeyin ne olduğu"nu öğretecek öğreticiler arar (Z 1 "Üç Başkalaşım Üzerine"). İnsanı dehşete düşüren mahiyeti nedeniyle bilgi arayışı en ağır şeydir. Bilgiye yapılan bu vurguya rağmen, tinin hangi kılavuzu seçeceğini, hangi insan tipinin bilge olduğu hakkında kesin ve sorgulanmamış bir inanç belirler; aslında bu ilk seçim, tinin geçmesi gereken ilk sınavı oluştururmuş gibi gözükür. Gücüyle nasıl övünebileceğini göstermeleri için birtakım "kahramanlara" yalvaran tin, sürekli mahrumiyet halinde ve aşağılanarak yaşama konusunda istekli (aslında mustarip) gözükmektedir. Gücü çirkin hakikatlere katlanma yetisi olarak tanımlama konusunda güçlü bir eğilim sergileyen ve çok şeylere katlanabilecek olan tin, cesaretini kanıtlamak için, eğer halihazırda mevcut değillerse, korkutucu görüler ve korkunç imgeler yaratma zorunluluğu hisseder.[7]

Kahramanlara en ağır şeyin ne olduğu sorusunu yöneltmesine rağmen, tin bir cevap almak için beklemeden, kendi kendine, gücü açığa çıkaran ve yaratan aşağılanmalar, mahrumiyetler ve yabancılaşmalarla ilgili bir dizi basit yorum öne sürer. Kahramanlığı, iğ-

6. Zerdüşt'ün yorumu Nietzsche'nin ahlâkın zorbaca yasalarına boyun eğmenin özgür tinin ve geleceğin filozofunun eğitiminde oynadığı hayati rolün önemine işaret eden "uzun soluklu bir zorlama"yı ele aldığı tartışmayla tutarlıdır (BGE 188, 189; ek olarak Gİ 910).
7. TD BÖD 1; ŞB 268; İKÖ 225 ; Gİ 852, 910 ile karşılaştırınız.

renç bilgiler ve çirkin hakikatler uğruna korkunç sınavlara katlanma yetisi olarak tanımlayan Zerdüşt'ün meseli, sahip olunmayı en fazla hak eden bilginin içkin olarak iğrenç ve mide bulandırıcı olduğu önvarsayımına dayanırmış gibi durur.

"Çok şeye katlanabilen güçlü, saygıdeğer tin" önemli bir dizi metaforla, deve olarak cisimlendiğinde onu bekleyen katlanılması imkânsız eğitimi tahayyül eder. Kendisini sadece olabileceklerin en kötüsüne hazırlamakla kalmayan, aynı zamanda bilfiil onun peşine de düşen tin; hakikatin gösterişli değil bayağı, bir tedavi değil hastalık olduğuna ve insana güç kazandırmadığına, onun enerjisini tükettiğine dair, kökleri çok derinlere uzanan sezgisini vakit kaybetmeden teyit eder. Bununla birlikte, tinin hakikatin nerede aranması gerektiğiyle ilgili sezgisinin, bulduklarına ilişkin bir peşin hüküm doğurup doğurmadığı şüphelidir. Aslında, Zerdüşt'ün "çok şeye katlanabilen tin"i, hakikatin, iğrenç sürüngenlerin yaşadığı "kirli sular"dan ziyade, kristal berraklıktaki göller olduğunu keşfetseydi; "bilginin ağaç kabukları ve otları"nın olduğu mütevazı sofradan birkaç küçük lokma alıp, açlık çekmektense onun tatlı meyvelerinden kendine ziyafet çekseydi; bilgi, onun "asla sizin istediğinizi duymayan sağırlar"la arkadaşlık kurmasına neden olmaktansa, asil arkadaşlar tanımasını sağlasaydı; bilginin "en ıssız çöl"e giden bir patikadan ziyade, büyüleyici bir orman ve göz okşayan bir manzara olduğu ortaya çıksaydı, insan bunun "çok şeye katlanabilen tin"de bırakacağı yıkıcı etkiyi ancak tahayyül edebilirdi. Zerdüşt'ün tini iğrenç gerçekliklerle somut bir şekilde yüzleşerek gelişir ve onun alacağı en derin tatmin bu yüzleşmeye bağlıdır.

İnsanın "hakikat uğruna" normalde el üstünde tuttuğu şeylerden ve varlıklardan vazgeçtiği korkunç dünyanın büyüleyici imgeleri, deneyim veya aklın teyit ettiği bulgular olmaktan ziyade, tinin öne sürdüğü soruların bir parçası oldukları gerçeğini neredeyse gizler. Tinin, bilgi, dostluk, hakikat ve sevgi üzerine görüşleri tartışılmaktan ziyade, öne sürülür. Bir varsayım olmasına karşın, onun dünya hakkındaki kavrayışı hızla mutlaklaştırılır ve yeni ve daha üst bir tin şekline temel teşkil etmesi sağlanır. Tinin arayışına, bilginin dipsiz olduğu şeklindeki sorgulanmamış kesin yargı yol gösterir;

yalnızca bu arayışın sonucu değil, aynı zamanda Zerdüşt'ün kimin değerli bir tin olarak görüleceği hakkındaki görüşü de kaçılmaz olarak aynı dogma tarafından şarta bağlanır. Kendi geçmişinin bir gizemle örtülü olduğu gerçeğini hatırlayan Zerdüşt, tinsel mükemmeliyeti kanıtlayan ve bilginin acı sonuçlarını açığa çıkartan çıkarımlar yapmaya meyilli ve tehlikeli sorular sormaya muktedir bir tini biçimlendiren yetiştirilme şeklini, eğitimi ve deneyimleri araştırmayı ihmal eder. Bu yüzden, güçlü tinin geleneklere boyun eğişini göstermesi gereken aşama, onun yerine tinin, kendi eğilimlerine uygun, geleneksel olmayan kesin yargılara olan bağlılığını açığa çıkartır. Her ne kadar Zerdüşt'ün tininin kesin yargılarının içeriği radikalse de, tinin bu radikal yargıları eleştirel düşünüme maruz bırakması tamamen gelenekseldir.

Deve biçimindeki tin, geleneği, önce ona boyun eğerek alt etmeyi amaçlar. Ama dindar devenin, boyun eğdiği geleneğin lekeli ve savunulması imkânsız bir gelenek olduğunu keşfetmesi (veya bu konudaki peşin hükümlü görüşünü teyit etmesi), katlanılması güç bir yük olmasına rağmen ne yapılabilecek en büyük keşiftir, ne de en ağır yük. Belli ahlâki geleneklere meydan okumayı bırakıp, önünde istencin dize geleceği bir ahlâk veya ahlâki düzen fikriyle yüzleşmeye başlamasıyla, tini daha büyük bir yüzleşme beklemektedir. Bu yüzleşme krallara yaraşır bir cesaret ve güç gerektirmektedir.

En uç noktayı arama zorunluluğu hisseden tin, "kendi çölü"ne doğru koşarken siyasi yaşamı terk eder. "En ıssız çöl"de, tin bir aslana, bir avcıya, yırtıcı bir hayvana, "kendi özgürlüğünü fethetme"nin ve "büyük ejderha"yı yenerek "kendi çölünün efendisi" olmanın yollarını arayan hayvanlar kralına dönüşür. Deve, belli ahlâki gelenekleri kasvetli bir mahrumiyet hali olarak görürken, aslan Zerdüşt'ün alegorisinde adı "Böyle yapacaksın" (*Thou shalt*) olan büyük ejderhayla simgelenen ahlâk fikrinin ta kendisine karşı savaş verir. Emir kipindeki "Böyle yapacaksın", On Emri ve dolayısıyla Yahudiliği ve Hıristiyanlığı çağrıştırsa da, Zerdüşt "Böyle yapacaksın"ı ahlâki ifadelerin örnek biçimi olarak sunar. "Böyle yapacaksın" diyen ejderha, kendi istencini üstün kılmayı arzulayarak "Böy-

le istiyorum" (*I will*) diyen aslanın yolunu keser.

"Nihai zafer"e ulaşmak için tin, mutlak hâkimiyet olarak tanımlamaya başladığı mutlak özgürlüğü kazanmalıdır. Özgürlük ile hâkimiyet, ejderha ile yaptığı savaşın sonucuna bağlı olduğu için aslanın "büyük ejderha ile savaşma" arzusu kendi başına özgürlüğün bir kanıtı değildir veya bu görev özgürce üstlenilmemiştir. Aslında, aslanı savaşmaya, özgürlük ve hâkimiyete duyduğu arzu zorladığından, hangi güçlerin onun özgürlük ve hâkimiyetle ilgili görüşlerini biçimlendirdiği sorusu akla gelir. Tin, tüm ahlâkların dile getirdiği aşkın bir temele dayanma iddialarının içyüzünü keşfedip, bu ahlâkların insan kaynaklı olduğunu açığa çıkardığı için mi özgürlüğü arar, yoksa özgürlüğe duyduğu devasa açlığı tatmin etmek için mi ahlâkı olumsal, insan elinden çıkma bir sistem olarak tanımlama zorunluluğu hisseder? Aslında deve şeklindeki tinin geçmeyi amaçladığı sınavların ardında yatan dogmatik varsayımlar, onu kendini bir aslan olarak görmeye itmeyi sürdürür. Onun özgürlük hakkı, ahlâkın mahiyeti hakkında sahip olduğu sözde üstün bilgiye dayanmasına rağmen, aslanın özgürlüğe duyduğu tatmin edilemez açlık, onu tüm ahlâkın mutlak gayri meşruluğuna ilişkin dogmatik bir kesinliğe mahkûm eder. Bir paradoks halinde dogmatik kesinlik de daha üst bir etiği cisimleştirme iddiasıyla birleşir.

Ejderha kıraç çölün ortasında tüm gücüyle aslana meydan okur: "Tüm değerler kadim bir zamanda yaratıldı ve yaratılmış tüm değerlerim ben." Tuhaf bir safdillikle aslan, ejderhanın korkunç bir düşman, devasa cüssesiyle ünlenmiş bir yaratık olduğu iddialarını hemen kabul eder. Peki ama ölümcül bir düşmanın küstah iddialarına güvenmek akıllıca mıdır ya da deve şekline bürünmüş tinin "hakikat uğruna" yaptığı fedakârlıklara uygun mudur?[8] Hakikati önemsemek, aslanın yaptığının aksine, Ejderha'nın kendine layık bir düşman olup olmadığını sorgulamayı gerektirirdi. Aslanın, ejderhanın çalımlı böbürlenmelerini gözü kapalı kabul etmesinin nedeni ne olursa olsun, aslan düşmanına bir azamet ve derin bir önem

8. Canavarların söylediği her şeye inanma hatası "Yeni Put Üzerine" adlı konuşmada ele alınır; bu konuşmada Zerdüşt haksız yere yücelik ve hatta kutsallık iddiasında bulunan ve "karanlık yalanlar" fısıldayan bir canavarı gün ışığına çıkartır (Z I "Yeni Put Üzerine").

yükleyerek onu gözünde büyütmekte çıkarı varmış gibi durmaktadır. Ejderhanın, tüm değerleri temsil ettiğini söyleyerek övündüğü o gergin anda, aslında sadece bazı değerleri temsil eden ateş püskürten bir sahtekâr olduğunu keşfetmek, tinin emeğini boşa çıkartacak yıkıcı bir darbe olmaz mıydı?[9] Belki de layık veya uygun bir düşman bulamamanın yarattığı moral bozukluğu, çölün ortasında ejderha ile karşı karşıya kalmanın güçlüğünden daha ağır olurdu.[10]

Geleneksel ahlâkın temel yalanını temsil eden büyük ejderha, aslana layık bir düşmandır, çünkü aslan kralın en iyi özelliklerine karşı koyabilecek bir rakiptir. Oysa ejderha tinin gayelerine ulaşmasında hayati bir görev üstlendiği için ve Zerdüşt'ün hikâyesi bizi insanların ahlâklar yaratma eğilimi hakkında uyardığı için, aslanın gerçekte gizlice, kendine şeref verecek zorlu bir düşman yaratıp yaratmadığını sormak gerekir. Ejderhanın çarpıcı iddialarını sorgulamak, onları hemen olduğu gibi kabul etmekten daha büyük dayanıklılık sınavı olmaz mıydı? Tüm ahlâk biçimlerinin topluca gayri meşru olduğunu kayıtsız şartsız onaylayan cesaret, birbiriyle yarışan ahlâklara kalıcı bir şüpheyle yaklaşmak ve dolayısıyla her birinin hakikatini veya her birindeki hakikati onaylamak için gereken cesaretten daha görkemli, daha asil midir?[11]

Tinin kazanılmış hakkı büyük ve açıktır.[12] Eğer özgürlük insani iyiyse ve iç ve dış tüm sınırlamalardan bağımsız olmak demekse, o zaman ya tüm sınırlamalar alt edilebilir ya da iyilik elde edilemez demektir. Tüm ahlâkın insan yapısı bir mahiyetinin olduğu sözü-

9. Nietzsche'nin kışkırtıcı gözlemini göz önünde bulundurun. "Kibrimiz, en iyi yaptığımız şeyin bizim için en zor şey olarak görülmesini ister. Pek çok şeyin kaynağını bir ahlâk olarak görmek" (İKÖ 143). Bu noktada yaratıcılık etiğinin aşırı gurur ve kibirden doğup doğmadığı sorusu ortaya çıkar. Ve benzer şekilde aslan, "düşmanlarının değerini abartarak bu yolla bu tür düşmanlara layık olmasıyla gururlanabilen" "sayısız insan" gibi midir (ÇDV 263)?

10. Bkz. BT ASC ; 1 ve Z I "Savaş ve Savaşçılar Üzerine".

11. Özellikle Nietzsche'nin koşulsuz olana duyulan arzu hakkındaki eleştirisi (İKÖ 31, 46, 154) ve soruların "özel kelimeler ve gözde öğretiler"den (İKÖ 25) daha doğrucu olabileceği şeklindeki düşüncesinin ışığı altında ele alındığında, bu sorunun cevaplandırılması daha da aciliyet kazanır.

12. Zerdüşt bu tür bir kazanılmış hak atfeder kendisine: "Üstinsanın (Übermenschen) ejderhasına (*Drache*), ona layık olan bu üst-ejderhaya (*Überdrache*) ihtiyaç duymaması için daha çok ılık gün ışığı parlamalıdır sisli ormanların üzerinde" (Z II "İnsan Sağduyusu Üzerine").

mona keşfedilir; fakat asıl soru bu sözümona keşfin özgürlüğe kavuşmaya yönelik ahlâki bir buyruk mu doğurduğu, yoksa özgürlüğün iyiliğine duyduğu muazzam açlığı meşrulaştırma çabasındaki tini, ahlâkın iddiaları üzerine etraflıca düşünmeye zorladığı mıdır? Her iki durumda da, kendini engelle karşılaşmadan karşıdakine kabul ettirme arzusu, insanın kendisinin dışında kalan kaynaklardan doğan buyruklar tarafından biçimlendirilir. İstencin güçlenme arzusunun uzlaşmaz düşmanı olan Ejderha ilan eder: "Doğrusu, daha fazla 'Böyle istiyorum' olmayacak." Gelgelelim, ejderhanın tehditkâr ses tonuna rağmen, Zerdüşt'ün meseli iyimserlik kokar. İstencin en yüce talepleri ile ahlâk arasında trajik bir çatışma yoktur; çünkü tin ahlâkla ilgili hakikati, yani onun yaptırımdan ve bağlayıcılıktan mahrum bir efsane olduğunu keşfedip, cehalet ve yanlışlıklar çağını sona erdirerek bu çatışmayı çözebilir.

Aslanın "Böyle istiyorum"unun, ejderhanın "Böyle yapacaksın"ına karşı kazandığı zafer; doğal, rasyonel veya vahiy yoluyla bildirilmiş kutsal bir ahlâki düzen üzerine son şüphe gölgesinin de düşürülmesini gerektirir. Bununla beraber aslanın zaferi sözümona evrensel bir hakikatin keşfine, yani ahlâkın kökeninin insanoğluna dayandığının keşfedilmesine dayanır. Tinin ahlâkın kökeni hakkında ele geçirdiği ve tanrının ölümünde "kefaret bayramları" ve "kutsal oyunlar" icat etme fırsatı ve gerekliliği bulan Nietzsche'nin delisine uygun olan yeni kavrayış, "yeni değerler hakkı (*Recht*)"nı kullanma şansını doğurur. Bu değerler, onları yaratan benliğin yaşadığı dünyayı kefarete ulaştırır. Bu yüzden Zerdüşt'ün meseli, Nietzsche'nin deli hakkında anlatığı mesel gibi, tanrının ölümüne ve geleneksel ahlâkın çöküşüne verilecek tek uygun tepkinin, eskiden yalnız tanrının ayrıcalığında olduğu sanılan güçleri ele geçirmek olduğunu öğretir.[13] Ama Nietzsche'nin delisi kendi kendini tanrılaştırma buyruğunu ilan etmenin ötesine geçmezken, onun Zerdüşt'ü

13. Deli ve Zerdüşt insanlığın yeni durumundan doğan ahlâki emri tanımlamak için çarpıcı biçimde birbirine benzeyen dini bir dil kullanırlar. Deli "kefaret bayramları" ve "kutsal oyunlar" (*heiligen Spiele*) icat etmekten bahseder. Zerdüşt ise yeni bir "yaratma oyunu" (*Spiele des Schaffens)* oynayan ve "kutsal bir Evet"i cisimleştiren bir çocuk hayal eder (*heiligen Ja-sagens*; ŞB 125 ve Z I "Üç Dönüşüm Üzerine").

gerçekten insanın bir tanrı haline gelebileceği bir disiplin sunmanın yollarını arar.

Zerdüşt'ün kendi kendini tanrılaştırma etiği, kutsal ve dünyevi olan arasında bir ayrım önvarsayar. Onun anlattığı mesel, tarihte en kutsal gözüyle bakılıp sevilmiş olana karşı açılan amansız savaşın bu tür bir kutsallığın reddini gerektirmediğini, aslında bu tür bir reddin ardından bu savaşın fazla ömürlü olmayacağını açığa çıkartır. Zerdüşt "yükümlülüğe bile kutsal bir 'Hayır'" deme görevi vererek, aslana geleneksel ahlâk aldatmacasına ve geçici arzusuna karşı sürekli tetikte olabilme gücü ve yükümlülüğü verir. Başka bir deyişle, Zerdüşt kutsallığa ilişkin sahte nosyonları çürütmeyi ve ortadan kaldırmayı kutsal bir sorumluluk olarak onaylar.

Üstelik gayelerinin aksine, aslan bu tür ahlâki buyruklardan azade olamaz. Eski taş tabletler kırılsa da, onların yerine üzerlerine kutsi emirlerin yazılı olduğu yenileri getirilir; Böyle Yapacaksın, hakikat uğruna en değerli varlığını feda eder; Özgür ola*caksın*; saygıya saygı göste*receksin* ve kendi istencin üzerinde istencini kullanarak kutsal bir "evet" diy*eceksin*. Aslanın ejderhayı görünüşte yenilgiye uğratmasının, ahlâkın ya da tinin yüce ahlâkının çarpıcı bir zaferi olduğu ortaya çıkar, çünkü tinin geçirdiği başkalaşımlar boyunca ve şimdi ulaştığı en yüce halinde, haklar ve zorunluluklar açıkça iş başındadır. Kutsallık fikri varlığını sürdürdüğü ve tinin son başkalaşımında tekrar can bulduğu için, ahlâkın sembolü olan ejderha, tinin kalbinde yaşamayı sürdürür ve güç toplar.

Çelik bir istenç ve gözü kara bir cesaret bahşedilmiş olsa bile, aslan zaferinin meyvelerini toplamaktan acizdir. Aslanın "yeni değerler" yaratmanın önkoşulu olan özgürlüğü kazanmış olmasına rağmen, Zerdüşt onun yeni bir amentü yaratmaktan aciz ve dolayısıyla da en yüce iyiden mahrum olduğunu söyler. Açıkça görüldüğü üzere, tinin eski değerleri ve eski ahlâk kavrayışını alt etmesini sağlayan kahramanlık erdemleri, onun "yeni değerler hakkı"nı ele geçirmesini engeller.

Tinin en başından beri ona doğru yükseldiği en yüce iyiye, yani "yeni değerler" yaratma hakkına, tin ancak bir çocuğa dönüştüğünde kavuşabilir. Nietzsche, Zerdüşt'üne tinin yüce başarısının

simgesi olarak çocuk simgesini seçtirir: Bu kararın asıl değeri, bu simgenin saf yaratıcılık olarak görülen iyinin doğasında olan büyük belirsizliği dışavurmasından kaynaklanır. Bir yandan çocuk, ahlâk ve geleneklerden tamamen bağımsız olmayı ifade eder. Öte yandan, aynı zamanda bağımlı bir varlıktır: Kırılgan ve savunmasız, zayıf ve yardıma muhtaç, bencil ve bir köle gibi bağımlı, geçmişten çıkartılan derslerden faydalanmaktan aciz. Bir çocuğun ufku hem sınırsız, hem de kapalıdır; hareketleri bağlamdan yoksundur; çünkü onun gelişmemiş anlığı, herhangi bir bağlamın takip ettiği çizgiyi aklında tutamaz veya kavrayamaz. Zerdüşt'ün sunduğu çarpıcı imge, tinin en arınmış anının, bir bilinç kaybı, etrafında olup bitenlerin farkında olma halinin şiddetli bir biçimde azalması ve geçmiş deneyimlerden çarpıcı bir kopuşla damgalandığını öne sürer.[14]

Bu yüzden güçlü, saygıdeğer tin kendini mükemmelleştirmeyi başarırken kendini kaybetmiş ve yüce bir fedakârlıkta bulunmuş gibi gözükecektir, çünkü arayışı boyunca, tinin tipik özellikleri olan cesaret, gurur ve saygı gösterme yetisi, arayışın sonuçlandığı o anda buharlaşıp yok olmuş gibidir. Buna uygun olarak, gelenekten ve tarihten topyekûn bir kaçış büyük kayıplarla kazanılan bir zaferdir. Bir çocuk asil davranışlarda bulunabilir mi ya da bütünlüğü hayal edebilir mi? Bir çocuk yüce bir şeyler için çaba harcayabilir mi veya inandıkları uğruna tek başına dikilebilir mi? Ya çocuğun (Nietzsche'ye göre asil tinin ayırt edici işaretleri olan) sıralama içgüdüsü ve saygı gösterme yetisi (BGE 263, 287 ile karşılaştırınız)? Aslında çocuk, dünyaya kendi gücünü akıtabilen ve kendi suretini dayatabilen tinin antitezi değil midir (BGE 13, 203, 211 ile karşılaştırınız)? Tinin geçirdiği son aşamanın, ne bilgenin vakarı ve bil-

14. Diğer zamanlarda Nietzsche de çocuğu üstün tipin imgesi olarak sunmasındaki temel muğlaklığın farkına varır. Bkz. II 147, 159. Z IV "Eşek Bayramı"yla karşılaştırınız: Küçük bir çocuğa dönüşme dileğinin Zerdüşt'e göre bir cennet özlemini, yani aşağılayıcı bir Hıristiyan özlemini yansıttığı bölüm. Hannah Arendt çocuğun doğal ve siyaset-öncesi çaresizliğine dikkat çeker: What Is Authority (New York: Penguin, 1954, 1977), *Between Past and Future* içinde, s. 92 [*Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. B. Sina Şener, İletişim Yay., 1996]. Çocuğun özgür ruhlar karşısındaki üstünlüğünü öne süren Hans-Georg Gadamer, Nietzsche'nin metaforunun karanlık yanını gözden kaçırır. Bkz. "The Dance of Zarathustra", *Nietzsche's New Seas* içinde, ed. Gillespie ve Strong (Chicago: University of Chicago Press, 1988), s. 231.

geliğinden, ne de vahşi ve coşkun Dionysosca şamatadan meydana geldiği açıkça belirtilen tek noktadır. Asıl soru, tinin zirveye ulaştığı (özgürlükle masumiyeti ama aynı zamanda bir çocuğun basit düşünce yapısıyla, yardıma muhtaç halini de kaynaştırdığı) anın, tinin çocukluğuna geri döndürülmesinden bir farkı olup olmadığıdır.

Zerdüşt'ün sunduğu imgenin, onun üstün mükemmeliyet görüşündeki meşum kusura ışık tutmasına rağmen, Zerdüşt bu kusuru pek ciddiye almaz. İnsanda huşu uyandıran sözlerle çocuğun güçlerini sıralarken çocuk-yaratıcının kehanet kabilinden bir tanımını yapar ve bu tanım aynı anda hem gökyüzünün ve yeryüzünün yaratıcısı ve mutlak bir güç sahibi olan İncil'deki tanrıyla, hem de Aristoteles'in kişisiz ilâhilik görüşüyle bir karşılaştırma yapmaya çağırır insanı: "Çocuk masumiyettir ve unutmaktır; yeni bir başlangıç, bir oyun ve kendi kendine dönen çark, ilk hareket, kutsal bir 'Evet'(tir). Yaratıcılık oyunu için, kardeşlerim, kutsal bir 'Evet' gereklidir..." (Z I "Üç Başkalaşım Üzerine"). Zerdüşt'ün meselinde bir çocuk-tanrı biçimine giren tin, hareketin kadim kökeni ve anlamın birincil kaynağı, kendi dünyasının kendi kendine yeten ve kaderini kendi elleriyle belirleyen hâkimi olur.

Ama Zerdüşt'ün İncil'in imgelemini, Aristotelesci metafizikten alınmış bir söz dağarcığıyla iç içe geçirmesi, sorunu daha da karmaşıklaştırır. "Yeni bir başlangıç" nosyonu ve "kutsal" olan fikri, zamanın belli bir anında *ex nihilo** dünyayı yaratan Yaradılış Tanrısı'nı çağrıştırır ve onun yarattıkları kutsaldır; çünkü onun kendisi kutsaldır. Sabit bir merkezin etrafındaki tek tip bir hareketi ifade eden "kendi kendine dönen çark"ve "ilk hareket"; Aristoteles'in somut dünyaya devinim kazandıran, ebediyete dek kendisinin aynısı olan kutsal anlık görüşünü çağrıştırır. Aristotelesci metafiziği kabul etmenin, nihayetinde İncil'deki tanrıya duyulan inançla bağdaşıp bağdaşmayacağını ve özellikle de İncil'in dünyanın belirli bir zamanda yaratıldığı görüşüyle, Aristoteles'in görünür dünyanın ebedi olduğu görüşü arasındaki, o kritik ihtilafı ele alan ve Ortaçağ'da doruğa çıkan ağırbaşlı bir tartışmaya dalmanın gereği yok. Zerdüşt, İncil'i temel alan dinin kavradığı kutsallıkla, Yunan felsefesinin

* Ex nihilo: Yoktan.

kavradığı kutsallık arasındaki kafa karıştırıcı bağıntıya tamamen kayıtsız kalır ve üstün bir insan tipi imgesi yaratmak için kökleri birbirine zıt geleneklere dayanan farklı öğelerin umursamaz bir tavırla birleştirilmesi bu kayıtsızlığı ifade eder. Bu kayıtsızlığın da Zerdüşt'ün çocuk-tanrısı hakkında duyulan şüpheleri yoğunlaştırdığını belirtmek yeterlidir. Kuramsal geçerlilikleri aşırı şüpheli olan çelişik öğelerin sentezinin yanı sıra, her bir tekil öğe de, aslanın ejderhaya karşı kazandığı zaferin otoritesini yıktığı geleneklerden geldiği için, görünüşe göre daha önceden gözden düşmüş olması gerekirdi.

İncil'in tanrısının yaratıcılığıyla, Aristoteles'in kutsal varlığının dönüşlülüğünü birleştiren çocuk, kendi faaliyetlerini çabaların nesnesi yapan arındırılmış, yozlaşmamış bir istence sahip olduğu ve kendine hükmettiği kadar, bir parçası olduğu bütüne de hükmederek kutsallığa yükselir: "Tin şimdi kendi istenci üzerinde istenç kullanır ve önceleri tüm dünyadan elini eteğini çekmiş olan kişi, artık kendi dünyasını fetheder." Çocuk-tanrı, aynı anda bir bütün olarak dünyayı hem yaratıp hem de kutsallaştırmak üzere kendini yaratıp, kendi kendini kutsallaştırarak bir çocuk-krala dönüşür.

Ama eğer tüm değerler yaratıldıysa, asıl belirleyici olan soru, yaratıcılığın ve kendi kendini kutsallaştırmanın neden değerli ve iyi olarak kabul edildiğidir. İstencin ve onun doğurduklarının kendi kendilerine değer yüklemedikleri sürece değerden yoksun oldukları öğretisi, insanı sürekli bir önceki adıma gönderiyormuş gibi durur: İstencin değerinin kaynağı, kendisi üzerinde istenç kullanmasıysa, istencin kendi istencini tam da istenç üzerinde kullanmasının değerinin kaynağı nedir? Daha açık bir şekilde sormak gerekirse, Zerdüşt koşulsuz yaratıcılığı hangi koşullar altında yüceltir? Kendisi üzerinde istenç kullanan bir istenç hangi işaretlerle ayırt edilebilir? "Kendi dünyasını fethet[ti]ğini" iddia eden biri, kendisini tanrı ilan eden bir deliden daha fazlası olduğundan nasıl emin olabilir? Zerdüşt'ün II. ve III. Kısımlarda girdiği ebedi dönüşle ilgili büyük dayanıklılık sınavı, bir istencin mutlak hâkimiyet elde edebilmesinin yolunu açıklayarak, bu soruların cevaplanmasına yar-

dımcı olur. Zerdüşt'ün girdiği sınav, özellikle, insanın tanrı olduğuna ikna olması için bilgelikten kurtulması gerektiğini göstererek, insanın istencini en üstün kanun haline getirmesinin önündeki aşılmaz engelleri açıklar.

B. ERDEMİN AMACI

Zerdüşt'ün geleneksel ahlâka ve siyasi yaşama saldırısı, hem şiddeti hem de biçimi nedeniyle dikkate değerdir. Genç Marx'ın "var olan her şeyi acımasızca eleştirme"ye[15] dair radikal çağrısını etkili bir şekilde daha da radikalleştiren olgun dönem Nietzsche'si, olgun Zerdüşt'ün dudaklarına, fikir dünyasının ötesine yayılan ve var olan her şeyin acımasızca çürütülmesini talep etmese de en azından onaylayan bir savaş çığlığı yerleştirir.[16] Zerdüşt en yüce insan tipinin yaratılmasını adalete gösterilen tüm hürmetten üstte tutar; daha kesin konuşmak gerekirse, en yüce insan tipinin keşfedilmesini, eğitilmesini ve korunmasını iyi ve kötü olanın yegâne talebi olarak görür. Düşünce yaşamı boyunca Nietzsche, en yüce ve yegâne amacı dâhilerin yaratılması olan, mükemmel bir siyasi düzen nosyonuyla flört etmiş olsa da, Zerdüşt yaratıcılık etiğinin zorunlulukları üzerinde düşünerek, siyasi umutları ve programları reddetme zorunluluğu hisseder. Bu yeni etiğin mantığı Zerdüşt'ü, toplumu yeniden yaratma görevinden vazgeçmeye ve en sonunda da üstinsanın muştucu ve ebesi olarak hareket ederek ötekilere hizmet etme amacını, o dar görüşlü amacı bile reddetmeye zorlar. Kuruculuğun, yasama ve yönetimin, en azından bu terimlerin siyasi anlamıyla, ne iyi yaşamın ayrılmaz bir parçası olan hareketleri, ne de bu yaşamın pratikteki zorunluluklarını oluşturduğunu keşfeder. Zerdüşt'ün üstün insan tipine göre siyaset gereksiz bir şerdir.

Zerdüşt'ün siyaseti reddedişi onun erdem hakkındaki görüşüne dayanır. "Erdem Öğreticileri Üzerine", "uyku ve erdem" hakkında-

15. Bkz. Karl Marx, "For a Ruthless Criticism of Everything", *The Marx-Engels Reader* içinde, ed. Robert C. Hucker (New York: Norton, 1978), s. 13.
16. "Ve hakikatlerimizi parçalayamayan her şey parçalansın!" (Z II, "Kendi Kendini Alt Etmek Üzerine"). Ek olarak bkz. AS III 14; GI 246, 247, 964.

ki özlü sözleriyle yaptığı ün yüzünden Zerdüşt'ün arayıp bulduğu bir bilgenin konuşmasıyla başlar. Bilgeye göre erdem öncelikli olarak arzuyu susturmak ve hastalıklı bir durgunluk aşılamak için verilen buyrukların oluşturduğu bir sistem işlevi görmüştür. Ahlâkın ve dinin, kitlelerin afyonu görevini üstlenerek, siyasi düzeni desteklemiş olduğunu ve hâlâ desteklemeye devam ettiğini açıklar.

Zerdüşt, bilgenin gıpta edilecek bir retorik yeteneği olduğunu onaylamasına rağmen, kibirli bir tavırla onu bir aptal olarak görüp, ona olan ilgisini kaybeder. Sıklıkla Zerdüşt, kendi çağının nihilist genel bakış açısından bihaber oldukları gerekçesiyle çağdaşlarını suçlayan biri olarak görülse de, mahrem tefekkürünün bu samimi anında (Zerdüşt o anda kendi kendine konuşmaktadır) erdem vaizlerine farklı bir suçlama yöneltir. Erdem vaizlerini, nihilizmin gerçeklerinin farkına varmadıkları için eleştirmek yerine, onlara dinle ilgili fikirlerini, nihilizmin metafiziksel gerçekliğine duyulan hatalı bir inanca dayandırdıkları için saldırır: "Ve doğrusu, hayatın hiçbir anlamı yoksa ve anlamsızlıktan başka bir seçeneğim yoksa, o zaman ben de bu durumu en anlamlı anlamsızlık olarak görmeliyim" (Z1 "Erdem Öğreticileri Üzerine").

Bu noktada Zerdüşt'ün geleneksel ahlâka saldırısı, ne onun kitlelere uymaktan nefret etmesinden, ne bilgenin tarzından hoşlanmamasından, ne de son olarak bilgenin etrafındaki havari kalabalığına duyduğu kıskançlıktan kaynaklanır. Ahlâki yargıların estetik ve duygusal görüşlerden arındırılmasını emreden "Üç Başkalaşım Üzerine"de yapılan eleştirilere bağlı kalan Zerdüşt, bilgenin öğretisini reddeder, çünkü bu öğreti dünya ile ilgili yanlış bir kavrayışa dayanmaktadır. Hıristiyan erdemi, nihilizme verilen akla yatkın bir tepkidir, ama Zerdüşt'e göre dünyanın nihilist yorumu akla yatkın değildir. İnsan yaşamının anlamı tamamen bir vehimse, o zaman erdem vaizlerinin yaşamı reddeden itikatlar yaymasının meşrulaştırılabileceği sonucuna varır; aslında bu tür durumlarda onları izlemek anlamlı olacaktır.

O zaman, bilgenin aşırı kötümser kavrayışının tanınmaz hale getirdiği insan yaşamının doğru yorumu nedir? Oysa, insan saadetinin, sıradan somut dünyanın bir şekilde duyuötesi bir istenci veya

düzeni ifade ettiği varsayımına dayandırılması etkili bir aldatmacadır ve erdem öğreticileri bu aldatmacadan kurtulmak zorundadırlar. Zerdüşt bir zamanlar bu aldatmacanın bir kurbanı olduğunu açıklar (Z1 "Öteki Dünya Üzerine"). Bu yüzden, Zerdüşt kendini Yunan tragedyasını alt eden aynı düşman güçler tarafından saldırıya uğramış bulur ve böylece Nietzsche'nin ilk kitabındaki, Sokrates "hani şu sözümona dünya tarihindeki bir dönüm noktasını ve girdabın merkezi"ni temsil eder, iddiasını onaylar. (TD 15)

Zerdüşt, bu kaçınılmaz bakış açısıyla kişisel olarak yüzleşmesindeki dönüm noktasını şöyle açıklar: Gizli yaratıcı-tanrıyı keşfetmeyi kendisine gaye edinmişti, fakat daha sonra bu tanrının gerçekte olduğu haliyle dünyanın zorunlu bir yorumu değil, kendi acısını hafifletmek için yarattığı bir dilek veya dua olduğunu fark etmesi bu dönüm noktasını beraberinde getirdi. Bu keşfi, onu kendi kendine yaratmış olduğu batıl inançtan kurtarır. Kendi hakkında edindiği bu yeni bilginin özgürleştirdiği Zerdüşt, tüm tanrıların "insan yapımı" olduğunu keşfettiğinde duyduğu büyük hayal kırıklığından bir genellemeye ulaşarak, kendisi için "daha parlak bir ateş" icat eder (Z I "Öteki Dünya Üzerine"). Bu yüzden, sadece kendi tanrısının ve cennetinin değil, tüm tanrıların ve öteki dünyaların da insanoğlunun acılarının ve umutsuzluğun doğurduğu boş inançlar olduğunu cesurca öne sürer. Sahip olduğu bu bilgi, tanrının ölümü hakkındaki bu bilgi, aslında onun kendi hakkındaki bilgisine dayanarak dünya hakkında öne sürdüğü bir iddiadır ve Zerdüşt bu bilgiyi, erdem hakkında yaptığı yeni yorumun öncülü yapacak şekilde hareket eder. Cennet hakkında uydurulan yalanları ve Oluş'la ilgili aldatmacaları, zayıf, acı çeken bedenlere bağlar ve cennet hakkında anlatılması sürdürülen yalanlar ve Oluş hakkında yayılan kandırmacalar hakkındaki hakikati sağlıklı bedenlere dayandırır.

Hem hakikat hem de yalanlar nihayetinde ego kökenlidir. Yalanları ve aldatmacaları üreten, şeylere değerler yükleyen egonun kendisi de değerlidir, çünkü dürüsttür ve hakikati söyler:

> Aslında egonun oluşundan en dürüstçe bahseden, egonun kendisi ve onun çelişkileri ve kafa karışıklığıdır—Şeylerin ölçüsü ve değeri olan

egonun, bu yaratan, istençte bulunan ve değer veren egonun. Varlıkların en dürüstü olan bu ego, bedenden bahseder, duygularına ve hezeyana kapıldığı ve kırık kanatlarla çırpındığında dâhi, hâlâ bedeni istemektedir. Daha da dürüst konuşmayı öğrenir bu ego: Daha çok öğrendikçe beden ve dünya için sarf edilecek daha fazla söz ve bunlara verilecek daha fazla önem bulur.
Benim egom bana yeni bir gurur öğretti ve ben de insanlara öğretiyorum bunu; insan kafasını kutsal şeylerin kumuna daha fazla gömmeyecek, dünyayla ilgili bir anlam yaratan dünyevi bir kafayı özgürce taşıyacak. (Z I "Öteki Dünya Üzerine")

Ego, kendi yaratıcılığının önceliği ile ilgili hakikati açıklayarak, aynı zamanda hem yaratıcı, hem de doğrucu olur.[17]

Zerdüşt'ün egonun gerçek mahiyetini keşfetmesi sadece "yeni bir gurur"un değil aynı zamanda "yeni bir istencin" doğmasına da yol açar (Z I "Öteki Dünya Üzerine"). Yeni gurur, insanlara cennet yalanını reddetmeyi ve özgürce dünyaya yüklenecek bir anlam yaratmayı öğretir. Yeni istenç insanlara yaratan, değer veren ve istençte bulunan egoyu onaylamayı öğretir. Özgür veya erdemli yaratıcılığın kökleri, egonun yaratıcılığı ve otoritesi hakkında sahip olunan bilgiye dayanır. Zerdüşt, cennetler ve egonun gerçek mahiyetiyle ilgili bilgiye dayandığı gerekçesiyle istençte bulunmanın yüceltildiğini ve böyle bir bilginin büyük bir düşmanlık uyandırdığını vurgular: "Pek çok hastalıklı insan her zaman için duygularına kapılanlar ve tanrının var olmasını şiddetle arzulayanlar arasından çıktı; vargücüyle nefret eder bu insanlar bilenlerden (*den Erkennenden*) ve erdemler arasında en genç olanı 'dürüstlük'ten (*Red-*

17. Egoya yöneltilen bu coşkulu övgü Nietzsche'nin daha önceki bölümlerde gördüğümüz satiri insan doğasının saf cisimleşmesi olarak tanımlamasının yankısı gibidir (TD 8). Her durumda da beden, dünya ve fiziksel olan, ruh, cennet ve anlaşılabilir olan pahasına yüceltilir; her iki durumda da rasyonel olmayanın yüceltilmesi insanoğlunun gerçek ihtiyaçları ve esas doğası adına gerçekleştirilir. Nietzsche'nin Yunan tragedyasının satirini doğa düzenini tam olarak yansıttığı için üstün kabul etmesi gibi, Zerdüşt de egonun haklı olarak cennetin bir insan yaratısı olduğunu ilan ettiği gerekçesiyle egonun sesini kitaptaki bilgenin sunduğu, uyku ve erdem hakkındaki akla dayandırılmış savunmadan üstün tutar. İkisi arasında farklılıklar da vardır: Nietzsche'nin satiri ve Dionysoscu sanatçısı bilgeliğin sözcüsü olmakla beraber, bilge değildir ama Zerdüşt'ün egosu hem kendi değerini bilir hem de yeni bir anlamını yaratır kendisinin.

lichkeit). Onlar gözlerini mütemadiyen karanlık çağlara doğru geriye diker; o çağlarda aslında inanç ve aldatmaca ayrı bir sorundu: Aklın gördüğü rağbet tanrısal boyutlardaydı ve şüphe etmek günahtı" (Z 1 "Öteki Dünya Üzerine").

Zerdüşt, pek çok hastalıklı insanın davranışı olan duygulara kapılma ve tanrının varlığını şiddetle arzulamayı aşağılamasına rağmen, tanrıyı taklit etme arayışı konusunda duygulara kapılmayı da, bu arayışın akla yatkınlığını da aşağılamaz. Aslında duygulara kapılmayı savunur, ama insan duygularına kapılırken ona dürüstlük erdemi yol göstermeli ve duygularına kapılmaları egonun ilan ettiği bu bilgiden kaynaklanmalıdır. Başka bir deyişle, insanlar artık tanrıya karşı yerine getirdikleri akla yatkın olmayan ibadetlerden vazgeçip kendi kendilerini tanrılaştırma görevine, o yüce göreve doğru ilerleyebilecekleri şekilde duygulara kapılmalıdır.

"Uyananlar ve bilenler", beden ve tinin gerçek mahiyetini dürüstçe anlar ve ikisi arasındaki bağıntıyı kavrarlar (Z I "Bedeni Küçümseyenler Üzerine"). Zerdüşt, bedenin aklının, tin veya tinin bilgeliğinden daha akla yatkın olduğunu söyler. Tini bedenin bir parçası olarak görse de, Zerdüşt bedeni, geleneksel tin görüşünü hatırlatan bir açıdan kavrar: "Beden yüce bir akıl, tek anlamlı bir çoğulluk, bir savaş ve barış, bir sürü ve bir çoban demektir. Bedeninizin bir organı, aynı zamanda sizin kıt aklınızdır kardeşim, siz ona 'tin' dersiniz– sizin yüce aklınızın küçük bir organı ve bir oyuncağı" (Z I "Bedeni Küçümseyenler Üzerine").

Tıpkı geleneksel anlamdaki tin gibi, beden de farklılıkları barındıran bir bütünlük, hem emreden hem de emre uyan bir birim, aklı içeren ama ondan ibaret olmayan anlaşılabilir bir yapıdır. Bedeni küçümseyenler, yolunu şaşırmış ama saygı duyulması gereken insanlardır, çünkü küçümsemek saygı duymanın önkoşuludur (Z Giriş 4 ile karşılaştırınız). Bedene küçümseyerek bakanların sadece küçümsemenin de yaratıcılığın bir biçimi olduğunu anlaması gerekir: Cenneti kendinin bilincinde olarak bu dünyada yaratıp kendi gerçek ihtiyaçlarını karşılayabilmek üzere, öteki dünyaya ait insan yapısı cennetlerden kurtulmak için istençte bulunan ve değer veren egonun bir ifadesidir küçümseme. Ama yaratıcılığın bedene duyu-

lan nefretten kurtarılması, erdem gerektirir.

Söz konusu erdem, sadece insanın kendi "dünyevi erdem"i, yani iyiyi arayan erdem olmalıdır, çünkü iyiliğin kendi kendisini yarattığı düşünülür (Z I "Tutkuların Tadını Çıkarmak ve Onların Acısını Çekmek Üzerine"). Erdemler gerçekten de tutkuların çocuklarıdır. Erdemlerin birliğini öngören antik öğretiyi reddeden Zerdüşt, ruhun veya tinin içerisinde değişik erdemlerin baskın çıkabilmek için mücadele ettiği ve mutlak hâkimiyeti şehvetle arzuladıkları bir savaş olduğunu ve insanın kendisi hakkında daha çok bilgi sahibi olması için bu savaşın kışkırtılması gerektiğini savunur. Tutkuların körüklenmesi gerektiği görüşünün ışığında Zerdüşt, "kardeş"ine bir savaş alanına dönüşmeyi tavsiye eder; bu savaş alanının üzerinde çatışan arzular bilinçli olarak kutuplaştırılacak ve birbirleriyle ölümcül bir savaşa girişecekleri noktaya ulaşıncaya kadar üstünlük elde etmenin yollarını aramak için cesaretlendirilecektir. Dolayısıyla, Zerdüşt Hobbes'un herkesin herkese karşı olduğu kasvetli savaş betimlemesini, tinin çok çeşitlilik sergileyen arzu ve ihtiyaçları için asalet kazandıran düzenleyici bir ideal olarak benimser. Nietzsche'nin "devletin sağlığını korumak için gerekli" (Hİ, s. 36; ek olarak İKÖ 158) olduğunu söylediği bireyler arasındaki itibar ve üstünlük çekişmeleri, Zerdüşt tarafından tinin hâkimiyetini ele geçirmek için tutkular ve erdemler arasında yapılan acımasız savaşlara dönüştürülür.

Büyük acılara neden olan bu çekişmenin iyiliği, tinin içerisindeki huzursuzluğun azalması; benliğin rutin ve verili olan karşısındaki zaferini meydana getiren o hareketlerin (yaratıların, imgelerin ve değerlerin yaratılmasının) kaçınılmaz olarak köleleştirmenin yeni araçlarına dönüşmesinden kaynaklanır. Zerdüşt, sürekli hapisten kaçan ve kaçtığı iğrenç, gri duvarların hemen ötesinde, kendisinin inşa ettiği iç içe geçmiş, daha geniş, daha iğrenç, daha iyi korunan hapishaneler bulan Kafkaesk bir davalıyı hatırlatan bir benlik tahayyül eder. Zerdüşt'e göre kendi kendini yaratmak korkutucu bir sorumluluktur, çünkü bu sorumluluğun öncülü, insanı süreci durduracak bir ilkeden mahrum bırakır gibi gözükmektedir. Siyasi yaşamın tüm izlerini ortadan kaldırma gerekliliği, Zerdüşt'ün, erdemi

kendini yaratmak ile özleştirmesinin bir sonucudur, ama korkutucu bir sonucu.

Bununla birlikte, Zerdüşt'ün erdem hakkında yaptığı yeniden değerlendirme, yerini aldığını farz ettiği geleneksel erdem görüşünün sınırları içinde kalır, çünkü Zerdüşt açıkça ve utanmaksızın insanoğlunun özündeki yetiler, ayırt edici özellikler ve en yüce görevle ilgili kesin bir görüşü temel alır. Bu, "pek çok ülke ve pek çok insan" üzerine yaptığı gözlemleri temel alarak, her insanın iyilik ve kötülük anlayışının, onun güç istencinden kaynaklandığını belirttiği ünlü konuşmasında görülebilir (Z I "Bin Bir Amaç Üzerine").[18] Görünüşte nesnel, evrensel ve gerekli bir yasa ileri sürer, yani her insanın ender ve zor bulduğu şeyleri kutsal olarak tesis ettiğini ve kendi komşularını yönetmesini ve onların önüne geçmesini sağlayan şeyin iyi olduğunu kararlaştırdığını öne sürer. Kutsal ve iyi hakkındaki görüşler insandan insana büyük ölçüde değişse de bu görüşlerin kaynağı asla değişmez.

Bu evrensel değişmezlik, ne kadar ayrıntılı olursa olsun ampirik gözlemle kanıtlanamaz elbet. Ne de Zerdüşt onu bu şekilde kanıtlama iddiasındadır. Meşrulaştırmanın mantığı keşfetmenin mantığından farklıdır. Güç istenci keşfini gözlemlerine dayandırsa da, gözlemlerini insanoğlu hakkında aynı anda hem betimleyici, hem de normatif olan ve insan doğası görüşünün geleneksel siyaset felsefesinde üstlendiği görevin aynısını üstlenen kuramsal bir kavrayış geliştirerek kanıtlar:

> Doğrusu insanlar kendilerine tüm iyiliği ve kötülüğü kendileri atfetti. Doğrusu, onu almadılar, bulmadılar, ne de bu değerler cennetten yükselen bir ses şeklinde insanlara geldi. Sadece insan kendini korumak için şeylere değer yükledi; o, tek başına şeyler için anlam, insani bir anlam yarattı. Bu yüzden kendine "insan "diyor, yani değer veren.
> Değer vermek, yaratmaktır: Duyun bu sözümü siz yaratıcılar! Değer vermek, tüm değer verilmiş şeyler arasında bizzat en değerli hazinedir. Sadece değer vererek var olur değer: Ve değer verme olmaksızın, varoluşun cevizi koflaşırdı. Duyun bu sözümü siz yaratıcılar! (Z 1 Bin Bir Amaç Üzerine)

18. Benzer şekilde Nietzsche güç istencinden doğan sömürünün "tarihin ezeli gerçeği [*Ur-Faktum*]" olduğunu söyler (İKÖ 259).

İnsanın özünde, değer veren ve yaratıcı bir varlık olduğu bilgisini temel aldığımızda, değer vermek ve yaratmak erdemli faaliyetlerin doruk noktasıdır. Zerdüşt'ün devlet, romantik aşk ve dostluk üzerine sözlerinin açığa kavuşturduğu gibi yaratıcının zirveye giden yolu siyaseti ve öteki insanları çok gerilerde bırakmalıdır.

C. DEVLETİN AMACI

Genele bakılacak olursa, Nietzsche, insan mükemmeliyetine karşı amansız bir düşmanlık sergilediği gerekçesiyle modern devleti lanetler. Nietzsche bazen sadece insanoğlunun gelişiminin en yüce biçimlerini desteklemeye adanmış radikal bir aristokratik siyasi düzen umuduyla avunur ve bu düzen imgesini kâğıda geçirir;[19] buna rağmen Zerdüşt'ün etiği, en iyi yaşamda siyasete hiç yer bırakmaz. Zerdüşt'ün insan mükemmeliyetine adanmış bir yaşamı destekleyecek pratikteki ve somut zorunlulukları neredeyse hiç dikkate almadığını fark etmek önemlidir, ama bu ihmal onun etiğindeki siyasi yaşam ve en iyi yaşam arasındaki temel gerilimin yalnızca bir bölümüdür. Aslında onun, hukuk, devlet ve pazaryeri üzerine tek tük sözleri, siyasi yaşamın en iyi yaşamı maruz bıraktığı ölümcül tehlikeyi vurgular.

Zerdüşt'ün araçsal hukuk görüşü ve hukukun hizmet etmesini istediği amaç, onun "beti benzi atmış suçlusu"na yönelttiği suçlamada sergilenir. "Beti Benzi Atmış Suçlu Üzerine"yi, yani geleneksel otoritelerin sağlıklı erkeklerin duydukları erkeksi arzulardan dolayı kendilerini suçlu hissetmelerini sağlamasından ve suçluluk ve cezadan bahseden konuşmayı Freud'un habercisi olarak okumak gelenek haline gelmiştir. Bu tür okumaların gözden kaçırmaya meyilli oldukları nokta, Zerdüşt için gelenek ve insan mükemmeliyeti veya hukuk ve insanoğlunun gerçek ihtiyaçları arasındaki gerçek bağıntının pratikte taşıdığı önemdir.

Zerdüşt'e göre, suç ve ceza, meşruiyetini, en iyi yaşamı arama-

19. Bkz. örn. *"Der Griechische Staat"* TE içinde, s. 764-777; ES 5-6, İKÖ 61, D 57.

ya uygun olanları meşrulaştırma ve güçlendirme yetisinden alır. Beti benzi atmış suçlunun hırsızlık ve cinayet suçlarını işlemiş olmasından rahatsız olmayan Zerdüşt, beti benzi atmış suçlunun aklının, başlangıçta onu soğukkanlılıkla adam öldürmeye iten masum itkisini yozlaştırmasından dolayı üzgündür. En lehte koşullar altında bile olsa, taammüden cinayet işleyerek tanrıyı oynamaya çalışan bir insanın, günahlarının kefaretini ödemesi için vicdan azabı çekmesi gerektiğini öğrenen Dostoyevski'nin Raskolnikov'unun aksine, Zerdüşt beti benzi atmış suçlusunu döktüğü kandan dolayı suçluluk duyarak, aksi takdirde takdire şayan olabilecek bir edimi lekelemekle suçlar. "Beti benzi atmış suçlu", hırsızlığın asıl arzuladığı suç olan cinayetin bir ikamesi olduğunu gururla itiraf etmek yerine, hırsızlık esnasında kaza sonucu cinayet işlediğini itiraf ederek kendini sahip olduğu başlangıçtaki takdire şayan suç itkisine layık olmayan biri gibi gösterir. Pişmanlığı, yargılarını toplumun ahlâki önyargılarına boyun eğdirmesi, onun arzularının dürüst sesine ihanet eder.[20] Toplumun suçlu hükmünü kabul ederek, beti benzi atmış suçlu, beden ve arzuya atılan geleneksel iftiraya boyun eğmiş ve ortak olmuş olur.

Zerdüşt, halkı sadece beti benzi atmış suçlunun kararlılığını zayıflatmakla suçlamaz, aynı zamanda sefil bir memnuniyet hali içinde yaşamaktansa ölmenin daha iyi olduğunu belirttiği girişteki yargısını tekrar onaylayarak, halkın kendiliğinden bir suç çılgınlığına kapılıp ölmeleri umudunu dile getirir (Z I "Beti benzi atmış suçlu Üzerine"). Sırf eğlence için hırsızlık yapmaya ve cinayet işlemeye düzdüğü tutkulu övgü, toplu isteriye ve yıkıma olan düşkünlüğünü, yalnız ahlâki ve siyasi yaşamın temel yasaklarını uygulayan geleneklere duyduğu nefreti yansıtmaz, aynı zamanda bizzat bu tür temel yasakların, hem geleneksel hem de akılsızca olduğunu öngören kesin yargıyı sergiler.

20. Nietzsche başka bir yerde de bir insanın hareketleri karşısında kibar davranma emrini tekrar onaylar: "Bir insanın davranışları karşısında korkaklık yapmamak! Onu zor durumda bırakıp kaçmamak! Vicdanın ısırığı ahlâksızcadır" (PA "Özlü sözler ve Oklar " 10). Soluk benizli suçluya kendi ediminin imgesine katlanmayı başaramadığı için yönelttiği eleştiriyle birlikte bu emir Nietzsche'nin *Soykütük*'te (AS I 13) açıkça inkâr ettiği amel ile amil arasındaki o ayrımı önvarsayar.

Zerdüşt'ün geleneğe ve hukuka duyduğu nefret, daha yüce bir dindarlığın dış ve günahkâr yüzüdür. Bu daha yüce dindarlık, Zerdüşt'ün modern siyasi kurumlara yönelttiği saldırıyı, erdemli insanın gelişimini ölümcül bir şekilde sekteye uğrattığı gerekçesiyle, modern devleti de içerecek şekilde genişletmesiyle doğar. "Yeni Put Üzerine"de, modern devletin, tanrının istencinin dünyadaki cisimleşmesi olarak görüldüğünü hüzünle belirtir (Ek olarak bakınız ES 4, s. 148). Gerçek bir peygamber rolü üstlenen Zerdüşt hararetle, insanlara yanlış bir kefaret görüşü pazarlayan devasa bir sahtekâr olduğu gerekçesiyle devleti suçlar. Kendini hevesle modern devlete adamak, diye belirtir, insanların yaşamında bir zamanlar dini inançların doldurduğu çok önemli bir yer edinmeye başlamıştır. Gelgelelim, baştan çıkarıcı sloganlarının aksine ulus-devlet insanı kefarete ulaştırmaz; onun yerine ulus-devlet, insandaki o köklü kefaret ihtiyacını susturur. Modern bir put olduğu gerekçesiyle devleti lanetlerken, Zerdüşt alevlerin kucağına atılmasına aracı olduğu bir kitabın bir bölümünden alıntılar yapar elbet.

Marx gibi Zerdüşt de devleti kitlelerin afyonu olarak görür. Bununla birlikte, Zerdüşt'e göre bu afyon, ezilen işçi sınıfı arasındaki hoşnutsuzluğun önünü almak amacıyla ekonomik sıralamadaki üst sınıf tarafından icat edilmez ve yönetilmez. Onun yerine sıradan insan güruhu, doğal elit sınıfı baştan çıkarıp yenerek, merhamet, hak eşitliği ve insanların kardeşliğini kutsayan bayağı ve zayıflatıcı demokratik efsaneleri kabullenmeye ikna ederler. Kapitalizm ve liberal demokrasi, yani Marx'a göre işçi sınıfının iki felâketi, Zerdüşt için insanlığın içindeki sıradan güruhun nihai zaferini temsil eder. Modern ulus-devletin ortaya çıkmasından fayda sağlayan asıl grup, Marx'ın dediği gibi, "kâr etmeye duydukları vahşi açlıklarını" doyurmak amacıyla geniş işçi sınıfından artı değeri (ve yaşamı) son damlasına kadar emmek için devletin organlarını kullanan varlıklı burjuva işverenleri değildir. Onun yerine devleti, yiyecek, barınak, haklar ve yetkiler temin ederek kendilerini beslemeye ve kendilerine bakmaya zorlayanlar, bizzat zayıf ve mazlumlardır. Dolayısıyla devlet yalnız "yüce tinler"i bir deli gömleğine sokmakla kalmaz, aynı zamanda en iyi insan tipinin yetiştirilmesine harcanması gere-

ken kısıtlı kaynaklarını da israf eder (Ek olarak bakınız AS III, 14-15; D 8).

Modern devlet; genel eğitim, kitle iletişim araçlarıyla toplumun her kesimine enformasyonun yayılması ve iktisap arzusuyla damgalanmıştır: Zerdüşt'e göre bu özelliklerden hiçbiri hoş değildir. Modern devletin sağladığı rahatlık, konfor ve sözde faydalar tiksindirici bir haz biçimini temsil eder ve yanlış, zehirli bir özgürlüğü kutsar. Aslında gerçek özgürlük, modern liberal demokrasilerin temel direği olan siyasi ve yasal özgürlük tarafından zayıflatılır. Zerdüşt, "zengin gönüllü", sağlam insanların gelişmesine ket vuracak şekilde, "o-çok-fazla-sayıdakiler"in, "fazlalıklar"ın ihtiyaçlarını karşılamalarına izin vermektense, onların ağır ağır tükenip, ölmelerine göz yummanın yeğlenebileceğini belirtir (ek olarak bkz. Gİ 373). Ama tamamen merhametten yoksun da değildir: Kalbi modern devletin baskı altına aldığı ve insanlıktan çıkardığı bir avuç ender ve özel tin için yas tutar. Zerdüşt'ü üzen modern devletteki tahakküm biçimi, çoğunluğun ihtiyaçlarının azınlığın ihtiyaçlarının önüne geçirilmesidir.

Bununla birlikte Zerdüşt modern dünyada özgürlüğe kavuşma ihtimalinden umudunu kesmez, bunun nedeni tam da onun özgürlükle modern devlet arasındaki bağı tamamen koparmasıdır. Sadece "yüce tinler"in muktedir olduğu "özgürlük atlayışı", modern devletin ötesine atlamaktır. "Devletin bittiği yerin hemen yanı başında başlar insanoğlunun bir fazlalık olmaktan kurtuluşu: Orada başlar zorunluluğun şarkısı, kendine özgü ve benzersiz bir ıslık." Onun tasavvur ettiği şekliyle "özgür bir yaşam", zorunlulukla yapılacak bir barışı mümkün kılmak için siyasetten vazgeçilmesini gerektirir.

Azınlık ve çoğunluğun çıkarları arasındaki şiddetli antagonizm hakkındaki kavrayışı Zerdüşt'ü bir sonraki konuşması "Pazaryerindeki Sinekler Üzerine"de, en iyi insanların sağlığının tüm siyasi toplum biçimlerinde tehlikeye atıldığı sonucunu çıkarmaya iter. İnsan mükemmeliyeti ile siyasi yaşam arasında bulduğu, zaten uç noktalardaki o zıtlığı daha da radikalleştirir: Önceki konuşmasında kardeşlerine modern devletin yaydığı belli tehlikelerden kaçmak

için münzeviliği seçmelerini öğütlerken, şimdi münzeviliğin dışına atılan ilk adımın insanı doğrudan pazaryerine sürüklediğini açıklar. Bu yolla, Nietzsche'nin diğer yerlerdeki spekülasyonlarının aksine, üstün bir bireyin toplumun içinde, muhtemelen ötekilerle birleşerek, insanların yüce ve ender olanlara duyduğu kıskançlığın görünmez ve zehirli iğnelerine kapısını kapatmış bir sığınak, bir kale inşa edebileceğini dolaylı bir yolla yadsır (bkz, örn. İKÖ 25, 26; İİ 235).

Münzeviliğe kaçış, sadece modern devletin içinde doğan belli tehlikelere verilen olumsal bir tepki değil, siyasi yaşamdan kökleri yaratıcı istenç etiğine dayanan zorunlu bir çekilme gibi gözükmeye başlar. Sadece, üstün yeteneklilerin daha şanssız olanlarla ilgilenme sorumluluğundan muaf olduğunu öngören acımasız bir görüş değil, aynı zamanda ender ve yetenekli olanların özünde savunmasız olmalarına dair önemli bir itiraf da Zerdüşt'ün yaratıcıların karşı karşıya kaldığı tehlikelerle ilgili yargılarıyla iç içe geçmiştir. Zerdüşt önlemeye çalışsa da, konuşması akla rahatsız edici bir soru getirir: Sineklerin kendisini toplumdan kaçırmasına göz yuman bu potansiyel üstinsan, ne tür bir kırılgan varlıktır?

D. ROMANTİK AŞKIN AMACI

Devlet insan mükemmeliyetinin önünde bir engelden farklı bir şey olamazken, yaratıcılık etiği romantik aşka ve dostluğa, önemli ama sadece araçsal roller yükler. "Namus Üzerine"de Zerdüşt tek başına, şehir dışında yaşama tercihini ve dolayısıyla da en iyi şekilde veya yalnızca diğer insanların eşliğinde tatmin edilebilecek arzulardan azade olduğunu onaylar. "Bir katilin eline düşmek"ten bile daha kötü olan "bir kadının dizlerine uzanma"yı, şehir yaşamının en büyük tehlikesi olarak tanımlar. Cinsel ilişkiyi en büyük zevk olarak tanımlayanları küçük görerek, masum ve yozlaşmış arzular arasında bir ayrım gözeterek, yönelttiği suçlamayı sınırlandırır. Bu ayrımı, masumiyetten kaynaklanan cinselliği savunmak için değil, namusun bir erdem olduğu durumları tanımlamak için kullanır; ya-

ni namusun zahmet gerektirmediği ve arzunun tinselleşmesini sağladığı, fazilet ve zarafetin ona eşlik ettiği durumlarda. Zerdüşt arzunun tinselleştirilmesini bilgi arayışına bağlar. Gerçek erotizm duygusal bir çileciliktir: Hakikat arzusunun, karşıdakinin sağlıklı bedenine duyulan arzu kadar güçlü ve coşkulu olduğu bir çilecilik; bunu savunan insan, hakikate faydacı düşüncelerin ötesinde bir sevgi duyan biri, bir bilendir. Zerdüşt'ün kesin yargısı, cinsel arzunun, bilgi özlemi ve arayışı sırasında yüceltilen, *eros*un (aşkın) daha bayağı bir biçimi olduğu yönündedir: Bu kesin yargı onun insan mükemmeliyeti kavrayışındaki güçlü Platoncu izleri yansıtır.[21]

"Küçük Yaşlı ve Genç Kadınlar Üzerine"de, Zerdüşt kadınlarla ilgili sorunlu "küçük hakikat"ini, cinsel çekicilikten tamamen yoksun "küçük yaşlı bir kadın"a açıklar. Bir münzevi hayatı yaşayan Zerdüşt'ün romantik aşk konusunda hiç de yetkin bir uzman olmamasına rağmen ve Zerdüşt'ün konuşmayı seçtiği kişi onun düşüncelerini aydınlatmaya hiç de uygun olmamasına rağmen, yaşlı kadın Zerdüşt'e kadınlar hakkındaki öğretisini onunla paylaşması için ısrar eder. Zerdüşt'ün en önemli içgörüsü, kadınların başlıca görevinin ve en büyük umutlarının genel anlamda erkeklere değil, "gerçek erkek"e (*der echte Mann*) hizmet etmek olmasıdır. Kadın, bu hizmetini gerçek erkek veya ender tinlerin soyunu sürdürerek ve üstinsanlar yetiştirmek için hamile kalarak yerine getirir. Üstinsan rüyasının gerçeğe dökülmesi kadının mutluluğundan üstte tutulur veya ona denktir. Hizmet etmek için doğan kadın, haklardan veya sorumluluklardan mahrum bir araç veya oyuncak statüsüne getirilir.

Zerdüşt, kadının doğası gereği yaratmaya ve yönetmeye uygun olmadığını belirtse de, sıradan bir kadın düşmanı değildir. Özel yetenekler bahşedilmemiş bir erkeğe kadından daha altta bir köle statüsü verilir. "Gerçek erkek"in sevgilisi olan kadının aksine, köle adam hayati bir işlevden yoksun ve dolayısıyla da gözden çıkartılabilecek durumdadır. Zerdüşt'ün kadınlara biçtiği temel araçsal görev hakkındaki öğretisi, ne kadar karşı çıkılabilir bir yapıda olur-

21. Nietzsche AS III 2'de namus ve tensellik arasındaki ilişkinin benzer bir açıklamasını yapar.

sa olsun, Nietzsche'nin sürekli savunduğu, ahlâkın ve siyasetin meşruiyetlerini, ancak tek bir amaca (adı ister dâhi, ister üstinsan ister ise geleceğin filozofu olsun), yani en üstün insan tipinin yaratılmasına hizmet edebilme yetilerinden aldığı görüşünü ifade eder.

Zerdüşt araçsal bir niteliği olmayan aşkı, özellikle evlilikle sonuçlanan romantik aşkı aşağılar; çünkü bu aşk türü kahramanlık ihtirasından vazgeçilmesine ve sevgilinin küçük düşürücü bir şekilde bağımsızlığını yitirmesine neden olur (Z I "Çocuk ve Evlilik Üzerine"). Evliliğin büyük çoğunluk için en cazip yaşam şekli olduğu görüşünü reddeder veya daha kesin konuşmak gerekirse, büyük çoğunluğu evlilik gibi kutsal bir ritüele katılmaya layık bulmaz. Evliliğe ve çocuk yetiştirmeye ciddiyet ve hayati önem yüklerken kimseden aşağı kalmayan Zerdüşt, evlilik ve çocuk arzusunun yaygın olduğunu ama evli unvanını taşıyabilecek değerde pek az insan bulunduğunu belirtir. Yüce dindarlığının ışığı altında, Zerdüşt, evliliği üstinsanın yetiştirilmesi görevinin kutsal bir yolla üstlenilmesi olarak görmeye başlar ve büyük çoğunluğu gerçek evliliklere karşı hürmetsizlik etmekle suçlar.[22]

Zerdüşt evliliği ve aşkı daha yüce bir ideal için kullanılacak bir araç olarak görür: Aşk "salt çileci bir mesel... daha yüce patikaları aydınlatması gereken bir meşale"dir[23] (Z I "Çocuk ve Evlilik Üzerine"). Aslında bir başka insana duyulan aşkların en iyisi sadece, kutsanmış bir münzeviliğin eşiğidir: İnsan bir başkasını sevme ihtiyacını alt etmeden, gerçekten sevmeyi öğrenemez. Zerdüşt'ün dostluk görüşü, siyasi ve pratik yaşamın sunduğu şerefi uzlaşmaz biçimde reddetmesi açısından daha az ürkütücü değildir, ama evli-

22. Machiavelli *The Prince* [*Prens*, çev. Rekin Teksoy, Oğlak Yay., 1999]. 21. Bölüm ile karşılaştırınız. Zerdüşt'ün fanatik görüşüyle Nietzsche'nin *Tan Kızıllığı*'nda, cemaatlerinin bütün yetişkin üyelerine eş bulmalarından ötürü Yahudilere yönelttiği zarif övgüsü arasındaki uyuşmazlığa dikkat ediniz (D 205). Bu, Zerdüşt'ü basitçe Nietzsche'nin sözcüsü olarak görmeyi engelleyen ciddi zorlukları gösterir.

23. Sokrates'ın Diyotima'nın *Sempozyum*'daki öğretisini yorumlayışını anımsatırcasına Zerdüşt başka bir insana duyulan sevgiyi daha mükemmel bir sevgi için bir başlangıç ve eğitim devresi olarak görür. Diyotima sevginin en yüce şeklini ebedi Güzellik Biçimini düşünmeye yönelik erotik arzuyla özdeşleştirir. Oysa görünüşe göre, insan dünyasının ötesinde yüce bir dünya arama hakkı, ceza olarak Zerdüşt'ün elinden alınır ve Zerdüşt de bu niyetinden feragat eder.

lik kavrayışı gibi o da yaratıcılık etiğinden çıkartılan tutarlı bir sonuçtur.

E. DOSTLUĞUN AMACI

Okurlar Zerdüşt'ün dostluk görüşünü hem duygusallaştırmaya hem de Aristotelesci bir bakış açısına büründürmeye meyillidirler. Modern devletteki yaşamın büyük tinlerin istencini susturacağı korkusu ve romantik aşkın en iyi yaşamda özünde araçsal bir rol üstlendiği öğretisi, yüceltilmiş bir dostluk nosyonunu kendiliğinden engellemez. İki tarafın da kendini erdemi elde etmeye adamasına dayanan dostluk, tam da insanoğlunun alt sıralardaki arzuları alt ettiği ve hayali bağlılıklarından kurtulduğu noktada gelişebilir. Oysa, kabaca Aristotelesci olan bu dostluk modeli, Aristoteles'in belirttiği kafa karıştırıcı bir sorunla karşı karşıyadır: Erdem arayışının aksine, erdeme gerçekten sahip olmak, aradaki dostluğun korunmasıyla tezat oluşturur mu (bkz. *Nikomakhos'a Etik* 1159a1-12)? Erdemin ele geçirilmesi, dostu bir fazlalık, erdemin uygulanmasını engelleyen ezici bir yük haline mi getirir? Onsuz geçit vermeyen dağı tırmanmanın imkânsız olacağı bir yoldaşın, zirvede yeri yok mudur?[24]

Cevap, insanın amaçların ve onlara hizmet eden erdemlerin hiyerarşisini nasıl kavradığına bağlıdır. Örneğin Aristoteles, yüce bir faaliyet, hedefi küçültülmeksizin veya değiştirilmeksizin paylaşılabilen kuramsal bir tefekkür hali tahayyül eder. Aksine, Zerdüşt'ün tanıttığı "yeni gurur" tarafından tetiklenen "yeni istenç", kendi kendisinin kanunu olmanın yollarını arar. Paylaşıldığı zaman azalır, çünkü paylaşılan şey ortaklaşa bir riskin ürünüdür, artık tamamen kendi kendini yaratan bir şey değildir. Bu yüzden Zerdüşt'ün aşırı araçsal dostluk öğretisi, onun istence mutlak bir hükümranlık kazandırma çabasının kaçınılmaz ve korkutucu bir başka sonucudur.

"Savaş ve Savaşçılar Üzerine"de Zerdüşt, kendini bir generale

24. Nietzsche sık sık bir daha üstün bir insan tipini bir münzevi veya toplumdan tamamen uzak bir insan olarak tanımlar. Bkz. örn. TD 9; İKÖ 204 ve "Yüksek Dağlardan. Final Şarkısı"; AS III 7-9, D Önsöz.

benzetir ve kardeşlerine, amacı maddi kazanç veya siyasi iktidar değil bilgi diyarının fethedilmesi olan, "itaatkârlık ve savaşla dolu bir yaşam" sürmeyi teklif eder. Büyük sevgisinin onu, aynı zamanda en iyi düşmanları olan en iyi dostlarına hakikati açıklamaya zorladığını belirten Zerdüşt, bilgi azizleriyle bilgi savaşçılarını birbirinden ayırır. Azizler hakikate sahiptirler ve onu elde etmek için mücadele eden savaşçılardan üstündürler. Ancak azizlik mertebesi, tüm ömrünü bilginin sancağını daha ileriye taşımak için cephelerde geçiren kişiler tarafından mümkün kılınır. Hıristiyanlığa zıt bir görüş getiren (savaş ve cesaret, komşu sevgisinden daha yüce işler başarmıştır) Zerdüşt, kardeşlerini bir din savaşı veya haçlı savaşına zorlayarak paylaştıkları bir tutkuyu onaylar.

Her ne kadar, neredeyse herkese karşı "herhangi bir nedeni kutsayan iyi savaş" ilan edilebilse de, en iyi savaşta, layık bir düşmana, en güçlü, en gururlu, en acımasız insan türüne karşı savaşılır. Layık bir düşman, aynı zamanda insanın en iyi dostudur, çünkü insana en baş edilmez meydan okumayı o yapar ve böylece insana en büyük faydayı da o sağlar. Dostlar kendilerini birbirlerine ne kadar adadıklarını kıyasıya çarpışarak gösterirler. Dostluk bir ölüm kalım savaşına yol açmaz, daha ziyade gerçek dostluğu kuran savaş çarpışan tarafların dostluk ihtiyacından kurtulmalarına yol açar: Mükemmel dostluk, insanın mükemmel bir yalnızlığa ulaşmasını sağlar.

"Dostluk Üzerine"de, Zerdüşt dostluğun doğasını bir "münzevi"nin bakış açısından inceler. Aşk konusunda cinsel açıdan çekici olmayan yaşlı bir kadından akıl aldığı gibi, arkadaşlık konusunda danıştığı kişi de, hiç arkadaşı olmayan bir adamdır. Zerdüşt, sadece yalnız yaşamanın ne olduğunu tam anlamıyla bilen ve seven birinin, sadece saygısının takdir ettiği kişiyi sınamaya ve ona muhalefet etmeye zorladığı birinin, dostluğu hak ettiğini öğrenir. Münzevi, bir dostun insana yorucu, sonu olmayan iç bakışı erteleme fırsatı sunduğunu itiraf eder. Bir dost en fazla büyük umutların yansıması ve insanın kendi kendini özgürleştirmeyi yeniden denemesi için bir teşvik görevi üstlenerek, onun dost ihtiyacından kurtulmasını sağlar. Bununla birlikte, Zerdüşt'ün evlilik görüşü gibi, gerçek

dostluk biçimi de tamamen araçsaldır.

Elbette Zerdüşt, dostları birbirine bağlayan yakınlığın ve uzaklığın diyalektiğindeki o kader anını kavrayarak dostluktaki sınırlamalar ve disiplinin öneminden pek güzel bahsedebilir.

> Dostunun önünde çırılçıplak durmak mı istiyorsun? Kendini olduğu gibi ona sunman onun için bir şeref mi olmalı? Ama bu yüzden sana "cehenneme kadar yolun var!" der. Tüm sırlarını ifşa etmiş biri öfkeye sürükler insanı: Çok nedenin var çıplaklıktan korkmak için. Aslında birer tanrı olsaydınız, belki o zaman utanırdınız giysilere bürünmekten. Güzelce giyinip kuşanamazsın dostun için: Çünkü sen üstinsana giden yolda bir ok ve özlem olmalısın dostuna (Z I "Dostluk Üzerine").

Ama Zerdüşt dostluğun sadece bir anını yakalar, çünkü ne olduğuna göre değil, neyi ifade ettiğine göre dostuna değer verir ve dostumuzu onurlandırmak için kendimizi güzelleştirmeye uğraştığımızı anlatan içgörüyü öyle korkutucu bir noktaya taşır ki, bu noktada dostun yanındayken zayıflığımızı veya ihtiyaçlarımızı dışa vurmamız yasaktır. Her ne kadar Zerdüşt, tekrar ve tekrar arkadaşlar arasında baş gösteren o uçurumun tamamen farkındaysa da, dostlar arasında bir teklifsizliğe ulaşıldığı ve tüm sınırların eridiği o anı açıklamaktan aciz gibi durur. Yani Zerdüşt için dost, dostluk ve kendini mükemmelleştirmek arasında bir seçim yapmak zorunda kaldığı gibi, aynı zamanda dostuyla savaşarak, dostluk ihtiyacını alt edip, mükemmelliğe ulaşmayı da öğrenir.

"Komşu Sevgisi Üzerine"de, Zerdüşt dostluk gözüyle bakılan o aşağılayıcı ilişkiye saldırır. Komşu sevgisinin, yani dostluğun Hıristiyanlık'taki biçiminin boş kibri göklere çıkarma ve zayıflığı ve hataları unutma ihtiyacından kaynaklandığını düşünür. İnsanoğluna komşusunu sevmeyi öğütleyen dini nasihate uyma kisvesi altında, insanların onaylanma, onur ve güce duyduğu utanç verici bir dizi arzuyu tatmin ettiğini ileri sürer. Bu sahte dostluk türü, insanın edimlerinin sorumluluğunu üstlenmekten kaçmasını ifade eder. Peygamber Amos'un (Amos 5:21) sözlerini tekrar eden Zerdüşt, insanların bayramlarına karşı duyduğu tiksintiyi dile getirir. "Komşu

sevgisinin" yerine gerçek bayram olarak "dost" sevgisini getirir. Ama şefkat ve merhametten tamamen yoksun bir ilişki tanımladığı gerçeği varlığını korur. Dosta saygı duyulur, çünkü o üstinsanın mükemmelliğinin imgesini ve andını temsil eder. Aslında Zerdüşt dostunu sevmenin, en uzaktaki şeyi sevmekten farksız olduğuna inanır, çünkü dostun amacı tam da henüz kazanılmamış olan özgürlük ve hâkimiyeti simgelemekten ibarettir. Dost tıpkı kadın gibi, bir katalizör, bir üvendire, insanın yolunu aydınlatan, ama daha tamamen sönmeden duygusuzca bir kenara atılması gereken tek kullanımlık bir meşaledir.

Bu yüzden Zerdüşt'ün dostluğa düzdüğü övgü, öğrettiği radikal bencilliği sınırlamaktansa şiddetlendirir. Özgürlüğün çiçek açmasını yalnızlığın büyümesiyle özdeşleştirerek, ciddi bir dille özgürlüğün "yeni bir güce ve yeni bir hakka [*ein neues Recht*]" (Z I "Yaratıcının Yolu Üzerine") sahip birkaç tinin kendi boyunduruklarından kurtulmalarını sağlayan bir ayrıcalık olduğunu ilan eder.[25] Bu boyunduruğun bir parçası öteki insanlara duyulan ihtiyaçtır. Yalnızlığın yıkıcı ağırlığı altında en nadir tinler hariç tüm tinlerin çökmesi muhtemeldir. Yıkılmış ve çökmüş olanlar dostlarına geri dönerken, güce ve hakka sahip olanlar bir şekilde yalnızlığın yükünü, yaratıcı istencin yüce dışavurumları için kazanılan yeni fırsatlara dönüştüreceklerdir.

Yaratıcının yolunu sevgilinin yoluyla (Z I "Yaratıcın Yolu Üzerine") özdeşleştiren Zerdüşt, sevginin en kusursuz örneğinin yaratıcının kendisine duyduğu sevgi olduğunu öne sürer. Dostluk (dışa yönlendirilmiş sevgi), yaratıcıyı sevginin en doğru ifadesine, insanın kendisine duyduğu sevgiye, yani katı bir şekilde içe dönük sevgiye hazırlama görevi üstlenir. Zerdüşt'ün yaratıcısı, "iki kişilik" dostluğu "tek kişilik" bir şeye çeviren bir bencillik paradigmasıdır; çünkü dostluk onun için tinin kendiyle etkileşime girmesi için sunulan bir model haline gelir.

İyinin ve Kötünün Ötesinde içindeki çarpıcı bir aforizmada Ni-

25. Ek olarak bkz. İKÖ 41 ve Malvida von Meysenbug'a 12 Mayıs 1882 tarihli mektup, M içinde, s. 266; Georg Brandes'e 2 Aralık 1887 tarihli mektup, M içinde, s. 280; Overbeck'e 3 Şubat 1888 tarihli mektup, M içinde, s. 282.

etzsche, "Bir kişiye duyulan sevgi barbarlıktır, çünkü bu sevgi öteki herkes pahasına gösterilir. Tanrı sevgisi de buna dahildir" der (İKÖ 67). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün I. Kısmındaki argüman, insanın diğer herkesi feda ederek kendisine sevgi gösterdiğini üstüne basa basa öğretir. Nietzsche'nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de sunduğu yargının bakış açışından bakıldığında Zerdüşt, dostluğun ve sevginin en yüce ve aynı zamanda tek değerli şeklini, yani yaratıcının kendisine duyduğu sevgiyi, mutlak barbarlıkla özdeşleştiren biri olarak görülmelidir.

F. SONUÇ

İnsan hem Nietzsche'yi övenlerden, hem de onun mezarını kazmaya başlayanlardan sık sık onun pozitif bir öğretiden yoksun ve siyaset hakkında söyleyecek sözü olmayan bir eleştirmen olduğunu duyar. Bu görüş tamamıyla yanlıştır. Nietzsche'nin Zerdüşt'ü siyasi yaşamın radikal anlamda karalanmasını, topluca tüm sıradan insanlara karşı duyulan küçümsemeyi ve yaratıcının yolu üzerinde duran her türlü bağlılığı (ki her türlü bağlılık onun yolunun üzerinde durur) acımasızca yerle bir eden ütopik bir bireyciliği gerektiren yeni bir etik öğretir. Aceleci bir ahlâki öfke veya Zerdüşt'ün "yeni gurur"unu ve "yeni istenci"ni ciddiye almayı reddeden büyüklenmeler temel konuyu bulanıklaştırır. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün genelde iyimser olan I. Kısmı, Zerdüşt'ün yaratıcının yolu üzerine yaptığı açıklamayı sona erdirmiş gibi durur. Asıl faydalı soru şudur: Yaratıcı yaşamın hangi yetersizliği, Zerdüşt'ü en yüce yaşamın içeriğini ve dış görünümünü ifade etme ve en son olarak bu hayatı sürdürme arayışında ısrar etmeye zorlar? Nietzsche'nin sözleriyle, hangi korkunç ihtiyaç Zerdüşt'ü ebedi dönüş düşünü düşlemeye veya ebedi dönüş kâbusuna katlanmaya zorlar?

Bu soruya bir cevap bulabilmek için Zerdüşt'ün 2. Kısmındaki "yeni konuşması"nın izini sürmek gerekir (Z 1 "Ayna Tutan Çocuk"). Bu yeni konuşması, siyasetin ötesindeki, istenci tutsak etmeyi sürdüren zorunlulukları acıyla fark etmesine ve onlara karşı kı-

yasıya bir mücadeleye girmesine yol açar. 2. ve 3. Kısımlardaki konuşmaları ve edimleri yaratıcılık etiğinin iç taleplerinin, onu ebedi dönüşünün sağladığı yoz metafizik teselliyi aramaya ve sonunda da benimsemeye nasıl zorladığını açığa çıkartır. Özetle Zerdüşt'ün, istencini kendi kendisinin kanununa dönüştürerek yaratıcının yolundan doğan buyruklara uyma çabası, yaratıcılık etiğinin ana buyruğu olan kendi kendini tanrılaştırmaya daha fazla ışık tutar.

VII

Ebediyete duyulan şehvet ve kendini tanrılaştırma pathosu: *Böyle Buyurdu Zerdüşt*

(II. ve III. Kısım)

Böyle Buyurdu Zerdüşt'ün II. ve III. Kısmı ebedi dönüş öğretisinin tuhaf zuhurunu sunar. *Ecce Homo*'da Nietzsche, Zerdüşt'ü ebedi dönüşün, "yani şeylerin koşulsuzca ve sonu olmaksızın tekrar eden döngüsel akışı"nın öğreticisi olarak tanımlar (EH III, BT Üzerine, 3). Ebedi dönüşün *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün "temel kavramı" olduğunu vurgular (EH III, TD 1 Üzerine).[1] Zerdüşt'ün konuşmaları

1. Nietzsche'nin ebedi dönüş üzerine bakış açıları hakkında farklı yorumlar sunması şaşırtıcı olmamalıdır. Muhtemelen *Zerdüşt*'teki yorumun alternatifleri arasında en fazla tartışılanı *amor fati* (kaderi sevmek) formülüyle, yani "zorunlu olan"ın minnettar bir şekilde kabul edilmesiyle ve "zorunlu olana" duyulan sevgiyle özdeşleştirilen yorumdur (örn. EH II 10). İlginç bir şekilde *Zerdüşt*'ü önceleyen *İnsanca, Pek İnsanca*'da Zerdüşt'ün ebedi dönüş öğretisini kullanarak çözmeyi

ve edimleri üzerine yapılan incelemeler, Nietzsche'nin yargısını desteklemektedir. Ama San Andreas fay hattı Kaliforniya kıyı bölgesinin ne kadar temel bir parçasıysa, ebedi dönüş de Zerdüşt'ün o kadar temel bir parçasıdır. Zerdüşt'ün ebedi dönüşü keşfetmesi, benimsemesi ve ondan vazgeçmesi onun yaratıcılık etiğinin derinliklerinde gizli olan devasa bir yapısal zayıflığı ifade eder. Ebedi dönüş onun insanı alt etme umutlarını ne gerçekleştirebilir, ne de affettirebilir. Tam tersine, aşağılayıcı bir biçimde ebediyete duyduğu şehvete teslim olması, onun yaratıcılık etiğinin ortaya çıkmaya çağırdığı o iyi insanlara (kendi kendini yaratmış bir tanrıya) şüphe düşürür. Ne var ki, kendi kendini tanrılaştırma gayesindeki Zerdüşt'ün hüsrana uğraması, Nietzsche'nin sanatının ve düşüncesinin kazandığı zaferin kanıtıdır. Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ü, yaratıcılık etiğinin Zerdüşt'ün ebediyete hükmetmesini gerektirdiğini gösterir; aynı zamanda, Zerdüşt'ün ebediyeti istencine tabi kılacağına kendini inandırabilmesi için o çok sevdiği bilgeliğini feda etmesi gerektiğini de gösterir ve böylece Zerdüşt'ün en büyük umutlarının ardında yatan nafile, küçük düşürücü ihtirası açığa çıkartır.

Zerdüşt'ün ebedi dönüş kavramının şüpheli kökenine, bugüne kadar yeterince dikkat edilmedi. Ebedi dönüşü, Nietzsche'nin hayat hakkındaki reçetelerinin ana kısmı, onun yaptığı yeniden değerlendirmelerin parlak tacı, Zerdüşt'ün öğretilerinin zarif mihenk taşı olarak görmek, Nietzsche'nin açıkça söylediklerivle de desteklenen güçlü bir temayüldür. Nietzsche'nin ebedi dönüşün hayati önemindeki ısrarından haklı olarak etkilenmiş yorumcular, öğretinin, örneğin edebi bir kendini yaratma teorisi,[2] bir tür kibar burjuva hedonizmi,[3] insanın yaşamını onaylaması için uygulanabilir bir tür test[4] ve hem "varlıkların olmasına izin ver[erek]", hem de "onlara

hedeflediği sorunlar dizisini önceden haber veren ve kişinin edimlerinin sorumluluğunu üstlenme özgürlüğü ile zorunluluğu arasındaki gerilimi ele alan kapsamlı araştırmalar vardır.

2. Bkz. Alexander Nehamas, *Nietzsche: Edebiyat Olarak Hayat* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), s. 167-169.

3. Bkz. Tracy B. Strong, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, genişletilmiş baskı (Berkeley: University of California Press, 1988), s. 260-293.

4. Bkz. Maudemarie Clark, *Nietzsche On Truth and Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 266-270.

yeni bir ağırlık merkezi kazandır[arak]" paradoksal bir yolla kefarete ulaştıran bir öğreti[5] olarak tutarlı ve işe yarayabilir olduğunu göstermek için her yola başvurmuşlardır.

Zerdüşt'ün ebediyetle yüzleşmesi, Nietzsche'nin yaratıcılık etiği üzerine daldığı tefekkürün doruk noktasını işaret eder. Ama bir drama ve argüman bağlamına yerleştirilen ebedi dönüş öğretisi gün ışığına çıkarken, yaratıcı istenci tamamen özgür kılma ihtirasının doğrulandığını değil, bu ihtirasın katiyen hoş görülmediğini ifade eder. Zerdüşt'ün ebedi dönüş görüşü, kendi kendisinin kanunu olmasını sağlamak üzere istenci güçlendirme tasarısının emrine sunulmuş, dünyanın temel yapısı hakkında bir hipotezdir. Hem bu hipotezin ardında yatan yozlaşmış güdü, hem de tasarının son halinin tutarsızlığı, Zerdüşt'ün konuşmaları ve edimleri temelinde anlaşılabilir. Ebedi dönüşün kökenini ve hiçbir işe yaramadığını kavramak Zerdüşt'ün ilâhi bir hâkimiyet kazanmaktaki başarısızlığının neden ve sonuçlarını açığa kavuşturur.

Heidegger, ebedi dönüşün *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'teki önemini kavramanın yolunu gösterir. Ebedi dönüşü, Nietzsche'nin "belirleyici düşünceler"inden biri, Nietzsche'nin metafizikteki temel yerini anlatan bir ifade olarak görür. Heidegger ebedi dönüşün ilk bakışta, özgürlüğü aynı zamanda hem gereksiz hem de imkânsız kıldığını savunur. Aslında, son tahlilde öğreti, ebedi dönüşün üstesinden gelmek için tasarlandığı metafiziksel geleneğin başına bela olan zorunlulukla özgürlük arasındaki gerilimde yolunu kaybetmeyi sürdürür. Oysa Heidegger, Nietzsche'yi ebedi dönüşü benimsemeye iten hırsı araştırmak için, öğretinin kavramsal zorluklarının ötesine geçer. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ü yorumlayarak kışkırtıcı bir şekilde ebedi dönüşün "salt bir geçiciliğe *karşı* duyulan bir tür kin ve dolayısıyla da hayli tinselleştirilmiş bir intikam tini" olup olmadığını sorar.[6]

Heidegger'in sorusu bilinçli bir kışkırtmadır, çünkü Zerdüşt in-

5. Bkz. Laurence Lampert, *Nietzsche's Teaching* (New Haven: Yale University Press, 1986), s. 176, 256.

6. Martin Heidegger, *Nietzsche* 1.cilt, çev David Farrell Krell (San Fransisco: Harper and Row, 1979), s. 18-24; 2.cilt, çev. David Farrell Krell (San Fransisco. Harper and Row, 1984), s. 5, 133, 98-105, 228.

tikam tinini baş düşmanı olarak görür. İntikam tini *hınç* tutkusuyla çok yakından ilişkilidir: Nietzsche'nin *Soykütük*'te yaptığı çözümlemeye göre *hınç*, zayıflığı güçlülük ve güçlülüğü zayıflık olarak yeniden değerlendirerek hileyle güç arayışını, güç ve güzelliğin üstün biçimlerine duyulan kıskançlıkla birleştiren bir duygudur. Heidegger, amacı insanoğlunu intikam tininden kurtarmak olan ebedi dönüşün, intikam duygusunun en yüce ve tinsel dışavurumunu ifade ettiğini anlatan keskin bir öneri sunar bize.

Zerdüşt "Kefaret Üzerine" adlı konuşmasında, ona acı çektiren intikam duygusunun (istencin zamana ve zaman içinde "olmuş olan"lara karşı duyduğu hastalıklı istencin) intikam duygusunun üstün bir türü veya gerçek anlamı olduğunu belirtir; Heidegger'in çözümlemesi aslında, Zerdüşt'ün kendi itirafını yeniden kelimelere döker ve geliştirir (Z II "Kefaret Üzerine"). Zerdüşt'ü takip eden Heidegger'i takip ederek, Zerdüşt'ün intikam duygusunu alt etmek için sarf ettiği üstün çabanın, daha üstün bir intikam duygusunu cisimleştirdiğini ileri süreceğim. Bu çıkarın Zerdüşt'ün söyledikleriyle ve yaptıklarıyla çelişmez, aksine onun sözlerinin ve edimlerinin emrettiği bir çıkarımdır.[7] Her ne kadar Heidegger, Nietzsche'nin ve onun Zerdüşt'ünün hatasının, metafiziksel düşünmenin sınırları içinde kalmak olduğuna ve daha radikal bir düşünme şeklinin intikam duygusunun ötesine geçecek bir yol bulabileceğine inansa da, ben Zerdüşt'den, intikam duygusunu bastırmanın veya tamamen aşmanın (ister geçmiş üzerinde istenç kullanmaya çabalarken, isterse metafiziği alt etmeye çabalarken olsun) intikam tinine karşı bağlayıcı bir köleliği ifade ettiğini öğreniyorum. Çünkü, insanlık durumuna duyulan nefreti itiraf etmekten başka ne olabilir insanın ötesine geçme hırsı?[8] Nedir nefret, Nietzsche'ye göre zayıf

7. Robert Pippin ayrıca Zerdüşt'ün yenemediği bir tür intikam isteğiyle harekete geçtiğini görür. Pippin, *Nietzsche's New Seas* içindeki "Irony and Affirmation in Nietzsche's *Thus Spoke Zarathustra*" ed. Michael Allen Gillespie ve Tracy B. Strong (Chicago: University of Chicago Press, 1988), s. 55.

8. 1947 yılında Nietzsche'nin düşünme yolunun insan gururunu yıkmayı amaçladığı görüşünü çürütme görevini üstlenen Heidegger şöyle yazar: "Hümanizmdeki insanın özü hakkındaki en yüce belirlemeler hâlâ insanın gerçek gururunu fark etmez. Bu noktaya kadar, *Varlık ve Zaman*'daki düşünce hümanizm karşıtıdır. Ancak bu karşı çıkış bu tür bir düşüncenin kendisini insani olana karşı yabancı-

ve yardıma muhtaç bir tinin duyduğu hınç da değilse?

Ebedi dönüş öğretisi, Zerdüşt'ün üstinsan veya en yüce insan tipi hakkındaki öğretisine son noktayı koyar. Her ne kadar Zerdüşt giriş veya I. Kısmın başka bir yerinde ebedi dönüşten bahsetmese de ve "üstinsan" terimi ebedi dönüşün baş köşeye yerleştiği II.ve III. Kısımda bir daha gözükmese de, bu ikisi her şeye rağmen birbirleri ile çok yakından bağlantılıdır.[9] Aslında ebedi dönüş daha önceden kaba hatlarıyla belirlenmiştir ve "üstinsan" terimini bir kenara bırakmasının ardından bile, Zerdüşt, insan mükemmeliyetinin daha üstün biçimine ulaşmayı kendine hedef olarak belirlemeyi sürdürür. Giriş kısmında Zerdüşt tanrının ölümü ve üstinsan hakkındaki yeni öğretisi aracılığıyla insanların yaşamlarını değiştirmek gibi bir siyasi umuda kapılır. Ama pazaryerindeki başarısızlığı ona görevinin pek çok kişiye değil, birkaç yaratıcıya öğretmek olduğunu öğretir. Daha sonra Zerdüşt I. Kısımda siyasi umutlardan vazgeçtikten sonra, yaratıcının istencinin pratikteki tüm bağlılıklarından sistematik bir şekilde kurtarılmasını gerektiren bir yaratıcılık etiği geliştirir. Fakat II. Kısımda hayati önem taşıyan bir keşif yaparak, ortada başka ve hâlâ daha temel bağımlılık biçimleri olduğunu keşfeder.

Yaratıcılığı zorunluluğun kıskacından kurtarmak için Zerdüşt, anın, şimdiki zamanda bir tür istenç kullanımına izin veren bir yorumunu keşfetmeye veya yaratmaya çabalar; şimdiki zaman üzerinde istenç kullanılabildiğinde geçmiş ve gelecek üzerinde bir hâkimiyet kurulabilecektir. Tüm olayların ayrılmamacasına birbirlerine bağlı olduğunu onaylayan ebedi dönüş öğretisi bu amaca uygunmuş gibi gözükebilir, çünkü öğretinin öne sürdüğü koşullar altında

---

laştırdığı ve insani olmayanı savunduğu, desteklediği ve insan gururunu yıprattığı anlamına gelmez. Hümanizme karşı çıkılır, çünkü insanın *humanitas*'ını yeterince yüksek bir yere koymaz. Heidegger, *Basic Writings* içinde "Letter on Humanism," ed. David Farrell Krell, tekrar gözden geçirilmiş ve genişletilmiş baskı. (San Francisco: Harper and Row, 1993), s. 233-234. Heidegger'in özrü, insan gururunun sadece "insanın *humanitas*'ını sıradüzenin en altına değil en üstüne yerleştirmekle de yok olabileceğini gözden kaçırmasıdır.

9. Pippin *Zerdüşt*teki duygusal yapı ve Zerdüşt'ün üstinsana ve ebedi dönüşe evrilen yaklaşımları hakkında aydınlatıcı bir çözümleme sunar. Pippin, "İrony and Affirmation."

bir tek ana hükmetmek hepsine hükmetmek anlamına gelecektir. Ama ebedi dönüş, istencin yaptığı ve ana hükmedilmesini sağlayan, eğer sağlıyorsa tabii, gerçek ve özgür eylemleri mutlaka engeller ve Zerdüşt bu gerçekle tam anlamıyla yüzleşmeyi başaramaz. Ebedi dönüşün, yani yaratıcının özgürlüğünü kurtarmayı ve yaratıcı istenci güçlendirmeyi amaçlayan o öğretinin, daha önceki felsefelerde nadiren hayal edilmiş bir tür ebedi bir mahkûmiyete bizzat neden olması, Zerdüşt'ün maceralarındaki acı dolu ironidir.

Zerdüşt "yeni yollar"dan geçer ve II. Kısmın başında "yeni bir lisan" öğrenir (Z II "Ayna Tutan Çocuk"), III. Kısmın sonuç bölümünde bunlar, Zerdüşt'ün hayat ve ebediyete duyduğu sevgiyi anlattığı, coşkusunun büyüklüğü yüzünden tiksindirici bir hal kazanan itiraflarla sonuçlanır: Bütün bunlar yaratıcı benliğin üzerindeki temel kısıtlamalar hakkındaki cesur bir içgörüden kaynaklanır, ama felsefi istencin utanç verici çöküşüyle acı bir sona ulaşır. Zerdüşt'ün "yeni yollar"ı ve "yeni lisan"ı, yaratıcının yolundaki köklü bir değişiklik sunar; istencin özgürce saltanat sürmesi gerekiyorsa yaratıcılığın mutlak hâkim olmasının gerektiği keşfedildiğinde, bu değişiklik zorunlu hale gelmiştir.

Mutlak hâkimiyet arayışını yaratıcılık etiğinin iç talepleri başlatır ve aynı zamanda bu arayış Zerdüşt'ün o insani ihtiyaç haline bağlıdır. İlk meşum notalar Zerdüşt'ün güneşle yaptığı açılış monoloğunda yükselmeye başlar: Zerdüşt'ün güneşin kendi kendine yetmesine duyduğu kıskançlık ve insanların onayına duyduğu ihtiyaç, onun kendi bilgeliğine yanlış bir değer biçmesine neden olur. "Engerek Isırığı Üzerine" onun en önemli konuşmalarından biridir, çünkü Zerdüşt'ün intikam duygusunu alt etmek için yöntemler geliştirdiği esnada, intikam tininin zehrinin etkisi altında olduğunu gösteren ipuçları verir. Korkutucu vaiz, giderek, üstlendiği görev için yetersiz olduğu duygusuyla dayanılmaz bir azap çeken mahcup, dalgın, hastalıklı bir gezgine dönüşür. En ümitsiz olduğu zamanlarda, gördüğü bir dizi kâbus Zerdüşt'ü rahat bırakmaz; bu korkunç görüler ona ebedi dönüşü öğretir. Havarilerinin ustalarına yaranmak için, Zerdüşt'ün gördüğü o mide bulandırıcı görüleri tatsız bir neşeyle yorumlamaları da aynı ölçüde tehlikelidir.

Zerdüşt'ün nekahet dönemindeki kader anı, III. Kısmın sonunda "ebediyete ve yüzüklerin nikâh yüzüğüne, tekerrür yüzüğüne duyduğu şehvet"i kendinden geçmiş bir halde ilan ettiği zaman gelir. (Z III "Yedi Mühür"). Onun Dionysosca coşkusu intikam tinine karşı nihai bir zafer kazandığı anlamına gelebilir. Gelgelelim, Zerdüşt'ün ebediyetle yaptığı barış hakkındaki neşe veya hürmet dolu yorumu, havarilerinin acıklı safdilliğini anımsatır; Nietzsche'nin entelektüel vicdanın bir zorunluluğu olarak emrettiği (ŞB 2) şüphecilik, yani Zerdüşt'ün ayırt edici erdemi (EH IV, 3) olarak sunduğu doğruculuğun gerektirdiği o şüphecilik bu yorumu çürütür. Aslında Zerdüşt'ün coşkuyla kendinden geçmesini sağlayan şey, onun kahramanca bir tavırla çirkini güzele dönüştürmesi değildir, daha ziyade tıpkı havarileri gibi onun da çirkinliğin önünde küçük düşürücü bir şekilde yerlere eğilmeye ve zekâsının öne sürdüğü kanıtları istençli bir şekilde yadsıyarak, çirkini sanki güzelmiş gibi yüceltmeye başlamasıdır. Bu alçakça ihanet, Zerdüşt'ün IV. Kısmın başında belirdiğinde bedenen çökmüş olmasıyla ifade edilir. Zerdüşt'ün, iğrendiğini itiraf ettiği yüce insanların seviyesine indirilip, bir eşeğe tapmaya başladıklarında onlara eşlik ederek bir rezalet yaratması bu ihanetin en şaşırtıcı dışavurumudur (Z IV "Eşek Bayramı").[10]

A. ÖZGÜRLÜK İHTİYACI VE İNTİKAM TİNİ

"Engerek Isırığı Üzerine" isimli konuşması, Zerdüşt'ü sıradan bir hayvan tarafından zehirlenen edilgen bir kurban olarak sunar. "İyi ve adil" insanların ikiyüzlülüğünü eleştiren, sertliği metheden, aşırı tutkuları öven ve diğer insanlara duyulan ihtiyaçtan azade olmayı sağlayan insanüstü bir özgürlük tahayyül eden konuşmaların arasına, öğlen güneşinin bunalttığı Zerdüşt'ü, bir incir ağacının altına

10. Zerdüşt'ün yozlaşmasını hem Nietzsche'nin "uç konumlar, normal konumlar tarafından değil, onlara zıt başka uç konumlar tarafından takip edilir" (Gİ 55) şeklindeki yargısı doğrular hem de bu yozlaşma Sokrates'in "aşırı olan her eylem karşılığında ters yönde yine aşırı bir değişimi tahrik edebilir... Aşırı özgürlükten doğar en büyük ve en çetin kölelik..." şeklindeki yakından bağlantılı düşüncesiyle birleşir. Platon, *Devlet* 563e-564a.

uzanmış ve parlak ışıktan ve kavurucu sıcaktan iyice korumak için elleriyle yüzünü örterek iki katlı bir siper sağlarken sergileyen bir bölüm sıkışmıştır. Buna karşın güneşin bir zalime dönüşmesi, bir dostun dikkate değer biçimde düşmana dönüşmesinin tek örneği değildir. Giriş kısmında Zerdüşt kendisine, "güneşin altındaki en gururlu hayvan" olan kartalının ve "güneşin altındaki en zeki hayvan" olan yılanının yol göstermesini dilerken (Z Giriş 10), bu macerasında engerek, yani zehirli bir yılan Zerdüşt'ün ölümcül bir düşmanı olur. Zekâsıyla tanınan bir aileden gelen engerek, ölümcül etkisi olduğuna yemin ettiği zehriyle zehirlemeyi amaçlar Zerdüşt'ü.

Engereğin ısırığı, uyuyan Zerdüşt'ün acıyla bağırmasına neden olur. "Yolu hâlâ çok uzun" olduğundan, onu uyandırdığı için yılana minnettarlığını ifade eden Zerdüşt'ün asil tepkisi ya bilgeliğinin hâlâ eksik olduğu ya da görevinin önemli bir açıdan hâlâ tamamlanmadığı anlamına gelir. Engerek hüzünle kısa bir cevap verir: "Benim zehrim öldürür." Hiç korkmayan Zerdüşt, cesurca yanıtlar onu; "Yılan zehri ne zaman bir ejderhayı öldürmüştür?" Ama Zerdüşt'ün kelime seçimi onun zehre karşı kesinlikle savunmasız olduğunu açığa çıkarır ve engereğin zehrine karşı doğal bir bağışıklığı olduğu iddiası da böylece yalanlanır. "Üç Başkalaşım Üzerine"de, "büyük ejderha" ahlâki bakış açısını, insanoğlunun yapay ahlâk yasalarını doğanın, tanrının ya da evrensel bir aklın eseri olarak göstermeye yönelik ikiyüzlü çabalarını simgeledi. Zerdüşt'ün kendini özdeşleştirmek için seçtiği imge, her şeyden önce onun engereğin zehrine dayanmasını sağlayanın ahlâk tini olduğunu ortaya koyar. Dahası, engerekle karşılaşmasını daha sonra yorumlamasına bakılırsa, engerek de bizzat geleneksel ahlâki bakış açısını simgelemektedir. Bu yüzden, Zerdüşt'ün engereğin zehrine karşı sahip olduğu bağışıklığın bir kaynağı olarak bir karakter özelliğini (ejderhaya benzeyişini) sunması, engereğin zehrinin Zerdüşt'ün dolaşım sistemindeki varlığını kanıtlar. Bu durum, onun kesin sonucu belirleyen "Kefaret Üzerine" isimli konuşmasında yaptığı ciddi itirafı önceden dile getirir: Bu konuşmada Zerdüşt *par excellence* intikam tininin bir kurbanı olduğunu itiraf eder (Z II, "Kefaret Üzerine").

Bu karşılaşmadan alınacak dersi soran havarilerine engereğin intikam tinini simgelediğine ilişkin şüpheleri güçlendiren bir vaaz verir. Zerdüşt'ün ahlâk-karşıtı ahlâkı, ahlâkın ve adaletin anlamını ele alır. İddiasına göre, engereğin ısırığına verdiği asil cevap, yanlışlıkların ve talihsizliklerin gücün ifade edilmesi için yeni fırsatlar olarak nasıl görülebileceğinin bir örneğidir ve Zerdüşt insanlara bu örneği izleyebilmelerini sağlayacak öğretici özlü sözler sunar. Genele bakılacak olursa; Zerdüşt mahkûm etmeyi ve cezalandırmayı seven adaleti reddeder ve onun yerine "gören gözleri olan sevgi" (*sehenden Augen*) olarak kabul ettiği adaleti savunur. Bu tür bir adalet, diğer insanların neye ihtiyacı olduğunu veya görevlerinin ne olduğunu görmekten ve onlara bunu vermekten oluşmaz. Daha ziyade Zerdüşt "Herkese kendiminkini veririm" diye açıklar. Adaleti, neyin *kendinin* olduğunu görmekten ve bizzat faydalanmak için onu başkalarına vermekten oluşur ki, bu da aşırı bir zenginlik ya da güç fazlalığı değil, insanda kendi ihtiyaçlarının ötesine bakamamasına neden olan bir zayıflık olduğu anlamına gelir.

Aslında, sonuç olarak Zerdüşt münzevilerin neyi alt etme konusunda kendilerine özgü bir yetersizlikleri olduğunu vurgulamaktadır. Bizatihi bir münzevi olarak, münzevileri incitmek konusunda uyarılarda bulunur; çünkü münzeviler unutmaz veya affetmez. Bu yüzden engereğe, zehrinin kendisine hiçbir zarar vermeyeceğini söylemesine ve engerekle olan karşılaşmasını daha sonraları intikam tini adını vereceği tine karşılık gelen bir paradigma olarak sunmasına rağmen, bir münzevi olarak intikam duygusunun zehrine karşı özel bir hassasiyeti olduğunu açığa vurmuş olur.

Yılanın entrikalarının sonucunda, saadet dolu masumiyetlerinden uyandırılan, gözleri açılan ve insanlık tarihine sürgün edilen Âdem ve Havva gibi, Zerdüşt de engereğin ısırığıyla gözlerini açar ve "yolunun hâlâ çok uzun olduğunun" farkına varır. Yılanın müdahaleleriyle ahlâk hakkında bilgi sahibi olan Âdem ve Havva gibi, yılanın ısırığı da Zerdüşt'ü intikam ahlâkı hakkında dersler vermeye iter. Ne var ki, Zerdüşt'ün iddia ettiği gibi engereğin zehrine karşı bağışıklığı olmadığı, ama münzevilere mal ettiği intikam duygusundan payını aldığı yavaş yavaş açığa çıkar. Zerdüşt, yaratıcı is-

tenci özgürlüğe kavuşturacak bir formül bulmaya çabalarken intikam tini onun zihnini bulandırmayı ısrarla sürdürdüğünden, Zerdüşt'ün kökten özgür bir yaratıcı istenç ihtiyacı veya arzusu, intikam tininin bir eseri olarak karşımıza çıkar.

II. Kısmın ilk sahnesinde, öğretmeye ve rehberlik etmeye çabalamaktan vazgeçmiş olan Zerdüşt, mağarasında yeniden inzivaya çekilerek geçirdiği yılların ardından gördüğü korkunç bir kâbustan dolayı acı çekmektedir. Bir çocuğun taşıdığı aynaya baktığında, gözlerini onun gözlerine dikmiş kahkahalar atan bir şeytan görür. Daha sonra şeytanı yerçekiminin tiniyle özdeşleştirir (Z I "Dans Şarkısı"). Ne var ki, aynadaki görüntüyü içindeki şeytan veya yerçekiminin tini olarak görmektense, bu kâbusu, "*öğretisinin* tehlikede olduğuna", ona canından yakın olanların Zerdüşt'ün onlara verdiği hediyeden utanmasına neden olan düşmanlarının onun öğretisini saptırdıklarına dair bir işaret olarak yorumlar. Onurunu korumak, tehlikedeki "öğreti"sini yeniden canlandırmak ve kaybettiği dostları yeniden kazanmak için yalnızlığını terk etmek zorunda hisseder kendini (Z II. "Ayna Taşıyan çocuk"). Ama açıkça ilan ettiği lütufkâr amaç ile, açıkça kendini belli eden yoğun ihtiyaç arasında bir zıtlık vardır. Giriş bölümünün ağır çekimdeki tekrarı gibi, ikinci kısmın açılış sahnesi de Zerdüşt'ün bencil bir itkiyi cömertlik olarak yeniden değerlendirdiği ve başkalarına olan bağımlılığını kendi tinsel zenginliğine bağladığı o hayati hamleye dikkat çeker.

Onu insanların arasına geri dönmeye itenin, öncelikle başkalarıyla değil kendiyle ilgili endişeleri olduğunu itiraf eden, Zerdüşt'ün ta kendisidir: İnsanların arasına bir kez daha inmek zorundadır, ama onlara ihtiyaçları olanı vermek için değil, onun insanların sahip olmasına ihtiyaç duyduğu şeyi vermek için. Mağarasını bir hapishaneye çeviren ateşli bir bencilliğin ve "vahşi bir bilgeliğin" pençesindeki Zerdüşt, onu yalnızlığını feda etmeye zorlayan sevgiyi tarif etmek için kabına sığmayan bir erotik imgelem kullanır:

> Benim sabırsız sevgim aşağılara, gündoğumuna ve günbatımına doğru coşkuyla akar. Suskun dağlardan ve ıstırap dolu fırtınalardan vadilere

koşturur tinim.
Çok uzun bir süre özlem çektim ve uzaklara daldım. Çok uzun bir süre yalnızlığa verdim kendimi, böyle unuttum nasıl susulacağını. Bir ağza dönüştüm bütün bütün ve dev kayalardan gürleyişine bir ırmağın; Sözlerimi akıtmak istiyorum aşağıya, vadilere doğru. Sevgi ırmağım çıkmaz sokaklara aksın artık! Bir nehir nasıl bulamaz denize çıkan yolunu? Aslında bir göl var içimde, bir başına, kendi kendine yeten; ama sevgi ırmağım sürüklüyor aşağılara, denize doğru onu. (Z II "Ayna Taşıyan Çocuk")[11]

Zerdüşt önceden yaratıcının kendi kendine yetmesini ve kendi kendisine duyduğu sevgiyi vurgularken (Z I "Yaratıcının Yolu Üzerine") artık kendini acı dolu bir ayrılığa katlanan bir sevgili olarak sunar. Sevgisi için kullandığı temel metafor (karşı koyamadan yerçekimiyle aşağılara sürüklenen coşkun bir sel), öğretisine ve dostlarına duyduğu sevginin, ebediyete duyduğu aşk gibi ölümcül düşmanından, yani bazen yerçekiminin tini ismini de alan intikam tininden kaynaklandığını ve onun tarafından tahakküm altına alındığını ima eder.[12]

Yalnızlığına son verip, atıldığı bu maceranın son macerasından farklı olduğunu belirtir; "Yeni yollar, yürüdüğüm; yeni bir lisan geliyor dilimin ucuna; usanmaya başladım, tüm yaratıcılar gibi eski dillerden. Tinim yorgun ayaklar üzerinde daha fazla yürümek istemiyor." "Yeni yollar" da yürümesini ve "yeni lisan"ı öğrenmesini emreden "vahşi bilgeliği"nin dostlarını bile korkutacağı uyarısında bulunur. Çok yakında yaratıcı istenci kendi kendisinin kanunu olmaktan alıkoyan, siyasetin üstündeki ve ötesindeki engellerin doğasını araştırmaya başladığında, Zerdüşt'ün kendisini bile korkutmaya başlayacaktır bu bilgelik.

Görünüşte Zerdüşt'ün hâlihazırda aşmış olduğu bir engel, tanrı ve tanrılardır. Zerdüşt'e göre yaratıcılar bilenler olmalıdır ve bilme-

11. Başka bir yerde Nietzsche benzer bir azap verici gerilim tanımlar ve bunun "*nihilizmin doğuşu*"nun işareti olduğunu söyler (Gİ Önsöz 2).
12. Ek olarak bkz. Z II "Dans Şarkısı"; Z III "Görü ve Bilmece Üzerine"; ve Z III "Ağırlığın Tini Üzerine" Ağırlığın tini ve intikam tini birbiriyle yakından bağlantılıdır. Belki de farklılık ağırlığın tininin şeyleri alaşağı eden vahşi gücünden kaynaklanır, çünkü intikam tini alaşağı edilmeye yönelik daha vahşi bir insani tepkidir (Z III "Ağırlığın Tini Üzerine"; Z III "Kefaret Üzerine").

leri gereken de, yaşadıkları dünyayı kendileri için yaratma zorunluluğudur (Z II "Kutsanmış Adalarda"). Tanrı veya öteki tanrılar dünyayı yönettiği müddetçe bir tanrı olamazsınız. Bu yüzden kibrinin anıtsal boyutlara ulaştığı bir anda, Zerdüşt tasım sınırlarını zorlayarak ve derin bir özlemi kesin bir kanıtla karıştırarak, gerçek bir tanrının katlanılmaz bir kıskançlık kaynağı olacağı gerekçesiyle, tanrıların tamamen kurgusal olmasının bir zorunluluk olduğunu ilan eder:

> Ama bırakın yüreğimi tamamen açayım size dostlarım: Tanrılar olsaydı *eğer*, bir tanrı olmamaya nasıl katlanırdım! *O halde* tanrılar yoktur. Bu sonucu ben çıkarsam da, şimdi o beni çekiyor kendine...
> İstençte bulunmak özgürleştirir: Budur gerçek öğretisi istencin ve özgürlüğün—böyle öğretiyor Zerdüşt... Tanrıdan ve tanrılardan uzağa sürükledi bu beni; İnsan başka ne yaratabilirdi, eğer tanrılar varolsaydı? (Z II "Kutsanmış Adalarda")

Zerdüşt'ün argümanının yapısına dikkat edin: Nietzsche'nin delisi, tanrının ölümünden hareketle, tanrılara dönüşme buyruğunu savunurken, Zerdüşt kendi hissettiği bir tanrı olma arzusundan hareketle, tanrının veya tanrıların öldüğünü ya da hiç varolmadığını savunur. Çıkarımların kendine çektiği ve güdülerinin sürüklediği Zerdüşt'ün mutlak hâkimiyete karşı duyduğu mütehakkim ihtiyaç onu tanrı ve tanrıları reddetmeye zorlar. Zerdüşt mutluluğuna zıt olan hiçbir şeyin doğru olamayacağını ilan ederek, Nietzsche'nin sık sık geleneksel ahlâkın ve dinin köklerinde yatan bir kusur olarak suçladığı o küstahlığın aynısına sahip olduğunu ifşa eder (D 90; İKÖ 39; AS I 1; D 53). Daha da çarpıcı olan ise Zerdüşt'ün tasımının kendi din eleştirisini saptırdığı tuhaf yöndür: Tanrı veya tanrılara inanmamak da en az tanrıya inanmak kadar kıskançlıktan kaynaklanır.[13]

Tanrı, Zerdüşt'ün bir yaratıcı ve düşünür olarak duyduğu gurura[14] edilmiş katlanılmaz bir hakareti, istencine getirilen mazur gö-

13. Daha sonra Zerdüşt inançsızlığın kökenini vicdana dayandırır. (Z III "Dinden Dönenler Üzerine" 2). Başka bir yerde Nietzsche tanrının reddedilmesinin dünyanın kefarete kavuşturulma anlayışından kaynaklandırıldığını iddia eder (PA "Dört Büyük Hata" 8).
14. Ek olarak bkz. EH II 1.

rülmesi imkânsız bir sınırlandırmayı, kavradığı iyiye ulaşmasının önündeki en büyük engeli temsil eder. Tanrıyı, gerçek olan şeyin doğasında özdeş ve değişmez olduğu fikriyle denk tutan Zerdüşt hızla, kalıcılık veya ebedilik fikrinin "sadece bir mesel" olduğunu ekler. Ama sadece bir mesel olduğu gerekçesiyle tanrı fikrine karşı çıkmaz, çünkü tanrı sadece bir mesel değil, zararlı bir mesel veya şiirdir. Zerdüşt'e göre "şairler çok fazla yalan söyle(melerine)" rağmen, doğru şeyler hakkında, doğru bir şekilde yeterince yalan söylemezler: "En iyi mesellerin bahsetmesi gereken, zaman ve oluştur: Tüm geçiciliğin övgüsü ve meşruiyeti olsun onlar" (Z II "Kutsanmış Adalarda").

Yaratıcının ağır görevi tüm geçiciliği veya oluşu övmek ve meşrulaştırmaktır. Buna uygun olarak Zerdüşt yaratıcılığı "ıstıraptan kurtularak yüce bir kefarete ulaşmak ve yaşamın büyüyen ışığı"ndan az kabul etmez. Ama kefarete ulaşabilmek ve geçiciliği meşrulaştırabilmek için istenç özgür olmalıdır: "İstençte bulunmak özgürleştirir: Budur istencin ve özgürlüğün gerçek öğretisi–böyle öğretiyor Zerdüşt" (Z II. "Kutsanmış Adalarda"). Zerdüşt istençte bulunmayı yaratmaya bağlayarak istençte bulunmaya bir son vermeyi isteyenleri hor görür. Ama her istençte bulunma eşit derecede etkili değildir. Hangi istençte bulunma özgürleştirir? Zerdüşt'ün "Kutsanmış Adalarda" adlı konuşmasındaki son sözlerine göre, özgürleştiren istenç, insanın içinde mahkûm olan üstinsanın güzel imgesini mükemmelleştirme istencinde bulunmasıdır.

Bu özgürleştirme veya mükemmelleştirme, bir tür erdeme dayanır: "Ah dostlarım, anne nasıl çocuğunun içindeyse, edimlerinizin içinde olun siz de: Bu *sizin* erdem konusundaki şiarınız olsun!" (Z II "Erdemler Üzerinde"). İnsanın kendisine duyduğu sevginin doğasını tanımlamak için anne sevgisinin kullanılması, Zerdüşt'ün yaptığı yeniden değerlendirmenin radikal imalarını sergiler. En şefkatli, doğal ve dokunulmaz insan ilişkilerini alıp, onları insanın kendi erdem ve edimlerine bağlılığını tasvir eden bir modele uyarlayarak, insanın kendisine duyduğu koşulsuz sevgiyi kutsamak için, sevgilinin tüm diğerkâmlılığıyla kendini adayışını ve sevilenin topyekûn ihtiyacını sergileyen bir sevgi biçimini kendine mal eder.

Erdem görüşünde gözlenen kendini aşırı önemseme haline rağmen, Zerdüşt'ün kalbi başkalarına duyulan hislerden tamamen yoksun değildir. Onun saygısını kazananlar ve onda şefkat uyandıranlar tam da onun düşmanları, yani rahiplerdir:

> Meşum düşmanlardır onlar: Hiçbir şey onların alçakgönüllülüklerinden daha kindar değildir. Onlara saldıran kim olursa olsun kolayca lekeler kendini. Gelgelelim, kan bağı vardır benimle onlar arasında ve kanımın onların damarlarında bile yüceltildiğini bilmek isterim...
> Şefkat doluyum onlara karşı, ama aynı zamanda iğrenç de bulurum onları... (Z II "Rahipler Üzerine")

Rahiplere duyduğu şefkat, onu, "biri onları da kendi Kurtarıcılarından kurtarsa!" diye dilekte bulunmaya zorlar. "Sahte değerler ve aldatıcı sözler"le zincirlenmiş olan rahipler kendilerini özgürlüğe kavuşturmak için bilgiye ihtiyaç duyarlar. Özgürlük ele geçirilmediği sürece, insanlar arasındaki ahlâki farklılıkların kıymet-i harbiyesi yoktur: "Hâlâ zuhur etmemişti üstinsan. Çıplak gördüm, hem en yüce hem de en sefil insanı: Hâlâ çok fazla benziyorlardı birbirlerine. Doğrusu en yüce insanı bile pek insanca buldum" (Z 2 "Rahipler Üzerine"). Zerdüşt rahiplerle arasında bir kan bağı olduğunu onayladığı için, onun da en sefil insan gibi özgürlükten hâlâ mahrum olduğu ve rahiplerin en ayırt edici özelliklerini, yani benzersiz kindarlıklarını paylaştığı sonucunu çıkarmak uygun düşer.[15]

Zerdüşt din ve intikam tini arasında bir bağlantı arayarak, "*eşitlik* vaizleri"ni, intikam zehri aşılayarak tini yozlaştıran tarantulalara benzetir. Adalet ve erdemin rahiplerce eşitliğe denk tutulması "güçsüzün zulmetmeye olan düşkünlüğü"nü yansıtır. Zayıflık ve kıskançlık, herkesin eşit olduğunu ilan etmek için, intikam duygusuyla zehirlenmiş olan tinde birleşir. Bu ilan adil bir ilan değildir ama, gerçekten erdemli olan tini utandırmak ve güçten düşürmek için adalet dilini kullanır. Kendi öğretisinin eşitlik yanlısı zannedileceğini önceden gören Zerdüşt bu kavrayıştaki yanlışı kati surette reddeder: "Bu eşitlik vaizleriyle karıştırılmak ve onların yerine ko-

15. Hatta Nietzsche'ye göre rahibin kanı filozofun damarlarında dolaşır (WP 140).

nulmak istemem. Çünkü adalet şöyle buyuruyor *bana*: 'İnsanlar eşit değildir'. Hiçbir zaman da olmayacaklardır! Yoksa ne anlamı kalır benim üstinsan sevgimin, başka türlü konuşursam?" (Z II "Tarantulalar Üzerine").[16]

Zerdüşt'e göre üstinsana duyduğu sevgiyi kanıtlaması gerekiyorsa en yüce ve en sefil insan arasındaki ayrım kabul edilmelidir. Bu sevgi, insanların tininin zehirlerin en başta geleninden arındırılmasını zorunlu kılar, "çünkü *insanoğlunun intikam duygusunun kefaretinin ödenmesinin gerekmesi*, benim için en büyük umuda uzanan bir köprü, uzun fırtınaların ardından doğan bir gökkuşağıdır" (Z II "Tarantulalar Üzerine"). Zerdüşt, Hıristiyanlık'taki kefaret nosyonunu alt etmenin yollarını arar, ama kefarete duyulan ihtiyacın kendisini alt ederek değil, bahsedilen nosyonla yarışan bir başka kefaret nosyonunu müdafaa ederek. Kimin Zerdüşt'ün, yani kefarete ulaştıranın muştucusunun ve habercisinin kefaretini ödeyeceği sorusunun sorulması özel bir aciliyet taşır, çünkü "Tarantulalar Üzerine"nin sonuç kısmında, Zerdüşt "yaşlı düşman"ı tarantula tarafından ısırılmış olduğu için tininin "intikamla başının döneceğini" öngörür. Yapabileceklerinden dolayı kapıldığı korku, onu, dostlarına kendini bağlatmaya zorlar. Güçlü ayartmalara karşı önlem alma ihtiyacı hissettiğini onaylaması çok şey açığa vurur. Çünkü Zerdüşt'ün "asla *tarantella* dansı etmeyeceği" şeklindeki son böbürlenmesi, engereğin zehrine bağışıklığının olmasıyla övünmesi gibi, kendi sözleriyle hemen yalanlanır. Tarantula'nın zehrine karşı bir bağışıklığa sahip olduğunu söyleyerek övünmesini hemen zayıflığı ve muhtaçlığı ile ilgili acı dolu itiraflar izler; "Kefaret Üzerine"de kendi intikam duygusunun gerçek intikam duygusu olduğunu itiraf eder.

Zerdüşt'ün kızgınlığı ve çaresizliği üç kişisel ağıtta su yüzüne çıkar.[17] "Gece Türküsü"nde karanlığın çökmesi sevgiye duyduğu o derin özlemi uyandırır. Uzun zamandır bastırdığı arzuları ve bir türlü kabuk bağlamayan gönül yaralarını dile getirdikçe, asil umutlar-

16. Ek olarak bakınız Z II "Düşünürler Üzerine."
17. Başka bir yerde Nietzsche geçmiş üzüntülere ve eski yaralara boğulmanın bir yozlaşmaya işaret ettiğini gözlemler (Gİ 233).

la birlikte çirkin güdüler de açığa çıkar. İhsan etmeye karşı duyduğu erotik arzunun gerginliği, ihsan edileni almayı reddedenleri yaralamaya yönelik vahşi, kindar bir arzuyu doğurur:

> Benden alıveriyorlar ama ben onların tinlerine dokunuyor muyum?... Aydınlatmak için parladıklarıma acı vermek istiyorum; ihsan ettiklerimden geri çalmak istiyorum. Böylesine açım kötülük yapmaya. Elimi geri çekmek diğer el tam dokunmak üzereyken ona; geri geri akmak istiyorum ileriye doğru çağlarken bile geri geri akan bir çağlayan gibi: Böylesine açım kötülük yapmaya. Böyle bir intikam düşlüyor benim doluluğum: Böylesine bir garez kaynıyor yalnızlığımdan dışarı. İhsan etmenin verdiği mutluluk ihsan ederken öldü; erdemim, kendi coşkusunda kendinden yorgun düştü. (Z II "Gece Türküsü")

İntikam zehri Zerdüşt'ün kalbinin en derin oyuklarına kadar sızmış gibi durmaktadır. Yanında intikam vebasının kefaretini getirdiğini ilan etmiş olan bir öğretici, aynı hastalığın daha da ilerlemiş halinden mustaripmiş gibi gözükür. Yokluğa düşen, kıskançlığın içten içe kemirdiği ve (münzeviliğinden duyduğu gurura ve ayak takımına saldırılarına rağmen) intikam alma arzusuyla acı çeken Zerdüşt diğer tinler tarafından sevilmeye duyduğu yakıcı bir arzuyu ve ihsanları için ona minnettar olmayı reddeden insanlara duyduğu nefreti itiraf eder. Odak, sevdiğiyle barışmak için sızlanan ve sevgisine karşılık bulamamış bir âşık olarak Zerdüşt'ün üzerine kaydırıldıkça insanlara duyduğu tiksinti, aşkının nesnesi olan duygusuz âşığına karşı çaresiz bir kedere kapılmış bir sevgilinin acı şikayetlerinden farksız hale gelir.

"Dans Şarkısı"nda Zerdüşt yaşama ve bilgeliğe duyduğu sevginin insanlara duyduğu sevgiden önde geldiğini itiraf eder. Şans eseri kuytu bir çayırlıkta dans eden bir grup güzel, zarif kızla karşılaşır. (Z II Dans Şarkısı") Artık [içinde bir "tanrının dans ettiği" birinin aksine (Z I "Okumak ve Yazmak Üzerine")] "tanrısal danslar"ın bir izleyicisi olarak Zerdüşt, baş düşmanı olan yerçekiminin tininin bir vekili gibi, kendi incelikten yoksun varlığıyla dansın aniden bölünmesine neden olur. Zarif kızları tekrar dans etmeye ikna etmek için, gönüllü olarak onlara bir teklifte bulunur: Yapacağı tan-

rısal dansla yerçekiminin tinini alaya alacaktır. Ama sözünü yerine getirmek yerine ironik bir şekilde hayatın alaycı konuşmasının hedefi olur.

"Her bakımdan bir kadın" olduğunu ilan eden hayat, Zerdüşt'ü, yaygın bir hataya kapılıp aslında anlaması için uğraşması gereken bir şeye anlaşılması imkânsız bir şey gibi muamele ettiği için cezalandırır ve bir kadın olan hayata kendi erdemlerini (derinlik, sadakat, ebedilik, gizemlilik) dayatan tüm "erdemli erkekler" gibi davrandığı için onunla alay eder. Kızgın ve kıskanç olan "yabani bilgeliği", yaşama duyduğu sevgi yüzünden Zerdüşt'e saldırır: "İstençte bulunuyorsun, arzuluyorsun, seviyorsun: Hayatı *övmenin* tek nedeni bu" (Z II "Dans Şarkısı"). Zerdüşt hayata duyduğu özel sevgiyi kendi kendine onaylar. Ama bu, bilgeliğe duyduğu arzunun zayıf olduğu anlamına gelmez. Zerdüşt'e göre, her ikisi de güzelliğiyle insanın aklını başından alan bir kadın kişiliğine bürünen yaşam ve bilgelik, "birbirine çok benzer." Her ne kadar, her ikisi de cilveli, tehlikeli bir kadın büyücüye benzese de, Zerdüşt'ün bilgeliği özellikle çekici ve anlaşılması güç bir kadındır:

> Ah, evet bilgelik! İnsan susar ve asla doymak kanmak bilmez ona: Bir sır perdesinin arkasından bakar insan ona, ağa düşürüp yakalar onu. Güzel midir? Nereden bileyim? Ama en yaşlı sazanlar bile yem yerine onu kullanarak yakalanır. Kararsız ve inatçıdır; sık sık dudağını ısırıp saçlarını arkaya savururken görürüm onu. Belki meşum ve yapmacıktır ama her bakımdan tam bir kadındır; ama kendi kendisinin aleyhinde konuştuğunda, işte en çok o zaman baştan çıkarıcı olur (Z II "Dans Şarkısı").

Bilgelik ve yaşamın Zerdüşt'ün gözündeki karşı konulmaz çekiciliği, Kleopatra'yı ve onun Antonius üzerinde kurduğu iktidarı anımsatır.[18] Ne var ki Zerdüşt'ün kapıldığı hayal kısa ömürlüdür. Şarkısı sevgililerin yabancılaşması ile sona erer: Zerdüşt bilgeliğin

18. Shakespeare, *Antonious ve Kleopatra* I.i.48-51. Antonius'un Kleopatra'ya duyduğu fırtınalı aşkın, onun muhakeme gücünü zayıflatması ve aşağılayıcı askeri yenilgisine neden olması gibi Zerdüşt'ün yaşama duyduğu aşk sonunda onu utanç verici bir biçimde, ebediyet uğruna bilgeliğini feda etmeye iter (Z III "İkinci Dans Şarkısı"; "Yedi Mühür").

üstün olduğu noktaları yadsır ve kendisini yaşama adadığını itiraf ettiğinde, yaşam bu itirafıyla alay eder. Yaşam ve bilgelik arasındaki gerilim ya da çekişme çözülmemiş halde kalır. Zerdüşt'e hüzün çöktükçe delinin keder dolu sorularının yankısı yükselir tüm ormanda: "Niye? Niçin? Neden? Nereye? Nerede? Nasıl? Delilik değil mi hâlâ yaşıyor olmak?"(Z II "Dans Şarkısı"; ek olarak bkz. ŞB 125) Dağın zirvesine doğru yapılan iki gezinin ve insanların arasında çıkılan iki yolculuğun ardından, Zerdüşt'ün umutsuzluğu onun kutsal oyunları nihayet icat etmek zorunda olduğunu gösterir ki, zaten "Üç Başkalaşım Üzerine" adlı meselinde (Nietzsche'nin delisinin meseli gibi) bunu tanrının ölümünün doğurduğu bir buyruk olarak sunmuştur. Bu noktada bir üstinsan umudu bile rahatlatmaz Zerdüşt'ü.

Hatıralar belirir ümitsiz Zerdüşt'ün zihninde. Dostlarına, yaşama ve bilgeliğe yabancılaşmış bir halde ilk aşkını ve bu aşkın acı sonunu hatırlar (Z1 "Mezarlıklar Şarkısı"). Gençliğinin katledilmiş "hayallerine ve hayaletlerine" bir kaside okuyan Zerdüşt, bir genç adam olarak "sadakat... ve şefkat dolu ebediyetler için yaratıldığı"nı, tüm varlıkları ulvi ve tüm günleri kutsal kabul etmeyi arzulayan bir hayalci olduğunu hatırlar. İnancını, sevgisini ve ebediyeti acı içinde kaybedişinin taze hatırası, düşmanlarına lanet okumak için kışkırtır onu. Umutlarına ebedi bir kutsallık atfederek, gençliğinin "hayallerini ve en değerli mucizeleri"ni kaybetmesini "insanlık tarihindeki herhangi bir cinayetten" daha büyük bir talihsizlik olarak sunar. Elde ettiği her başarı onu dostlarına biraz daha yabancılaştırmıştır: "Ve benim için en zor olanı yaptığımda ve yengilerimin zaferini kutladığımda beni sevenlerin çığlık çığlığa en çok onların canını acıttığını söylemelerine sebep oldunuz." Hüzünle ona yılgınlık verdikleri için düşmanlarını suçlar: I. Kısımdaki kendi çözümlemesi, bu yılgınlığın aslında yaratıcının yolundaki temel bir ihtilaftan kaynaklandığını gösterir, bu ihtilaf mükemmellik arayışıyla dostluğun korunması arasındadır.

Beyhude bir sofuluğun açtığı yaraları taşıyan Zerdüşt, hüznünü bir lütfa ve doğal bir yeteneğe dönüştürerek kendi kendini sağaltma konusundaki yetersizliğini böylece onaylar. "En büyük umudu" hâ-

lâ "dile getirilmemiş ve kefarete kavuşturulmamış" olsa da, henüz en yüce olanı yadsımamıştır. Gençliğinde verdiği korkunç kayıpları sert, yıkılmaz istenci sayesinde atlatıp, yaşamını sürdürebilmeyi başardığını söyler. Aslında, istencinin kefarete kavuşturulmamış hayallerini ve mucizelerini yeniden canlandırmaya hâlâ muktedir olduğuna dair ipuçları verir. Bu kefaret ebediyeti yaşamayı, her şeyi ulvileştirmeyi ve tüm günleri kutsal olarak görmeyi gerektirir. Dolayısıyla Zerdüşt'ün en büyük umudu, önceden intikam tini ile özdeşleştirdiği iki fikrin birleştirilmesiyle gerçekleşecekmiş gibi durur: Ebediyet fikri ve her şeyi temelde eşit, ama sahip oldukları ulviyet ve kutsallık bakımından eşit kabul etme ihtirası. Aslında, her şeye ebedi bir önem atfetme veya atfetme istencinde bulunma ihtirasından oluşan yaratıcılık etiği, her türlü farkı ortadan kaldırma konusunda üstün bir öğretiye dönüşür.

Saygı duyabileceği bir dünya yaratma ihtirası, Zerdüşt'e göre bilgelerle paylaştığı bir özelliktir, ancak bilgeler eşyaya pek de bu gözle bakmazlar (Z II "Kendi Kendini Alt Etmek Üzerine"). Zerdüşt bilgelere hakikat arzusuna özel bir saflık atfetmeleri yüzünden saldırır, çünkü bu arzu aslında; yönetmeye, gerçekliği "boyun eğmeye ve rıza göstermeye" zorlamaya, gerçekliği "yumuşatmaya ve onun aynası ve yansıması olarak tine tapma"ya duyulan şehveti ifade eder. Hakikat istenci güç istencinin mükemmellikten uzak bir ifadesidir, çünkü bilgelerin saygı gösterebilecekleri rasyonel bir dünya düzeni yaratma arzularını ifade eder. Peki ama bu yaratım özgür ve övgüye layık bir yaratım mıdır?

Zerdüşt bu soruyu "yaşayan her şeyin izlediği yola" (Z II "Kendi Kendini Alt Etmek Üzerine") başvurarak cevaplandırır. Benlik tüm yaşayan şeyler gibi boyun eğmelidir, ama ya kendi istenci dışındaki doğa, akıl veya şans gibi güçlere ya da kendisine boyun eğebilir. Benliğin kendi emirlerini dikkate aldığı boyun eğme şekli daha üstündür; ve istenci kendisinin kanunu yapmakla aynı anlama gelir. Kendi emirlerini dikkate alan bir istenç aynı anda hem kanunkoyucu, hem de yürütme gücü, yargıç ve tebaa olmak zorundadır. Bu içgörüyle Zerdüşt "emekleye emekleye yaşamın tam kalbine ve onun kalbinin köklerine kadar ulaştı"ğını öne sürer. Daha önceki,

istencin özgürleştirdiğini söyleyen varsayımıyla, (Z II "Kutsanmış Adalarda") istencin aynı anda hem emretmesinin hem de boyun eğmesinin gerektiğini belirten yeni öğretisini birleştiren biri, Zerdüşt'ün kavradığı şekliyle yaratıcılığın, hem geçiciliği mesellerle meşrulaştırmaktan, hem de insanın kendi istenci üzerinde istençte bulunmasından meydana geldiğini söyleyebilir. İnsanın kendi istenci üzerinde istençte bulunması fikrinin, Zerdüşt'ün geçiciliği meşrulaştırmak için kullandığı meselin ta kendisi olduğu açığa çıkar.

B. OLUŞ MESELLERİ VE GEÇİCİLİĞİN MEŞRULAŞTIRILMASI

Tam olarak kendinden ne talep edildiği hakkında hâlâ kararsız olan (Z II "Büyük Olaylar Üzerine")[19] Zerdüşt, kâhinin "Zerdüşt'ün kalbine dokunan ve Zerdüşt'ü değiştiren" öğretisini duyar. Bu öğreti tanrının ölümü hakkında yapılan nihilist bir yorumdur: "Her şey boş, her şey aynı, her şey bitti!" (Z II "Kâhin"). Giriş bölümünde Zerdüşt, tanrının ölümünü hayat verici ve özgürleştirici bulurken, bu sefer kâhinin insanlık durumuyla ilgili boğucu yorumlarından bir kaçış yolu ararmışçasına derin bir uykuya dalar, ama korkunç bir kâbus rahat vermez ona. Gece yarısı gotik bir korku hikâyesinin bildik öğelerine çaresiz, hareketsiz bir şekilde şahit olduğu bir mezarlıkta geçen rüyasını daha sonra havarilerine anlatır. Rüyasında kapıların gıcırdaması ve kuşların acı acı ötmesi ve pencerelerin çarpmasıyla birlikte, kapkara bir tabut binlerce meşum, alaycı çocuk yüzü kusar. Zerdüşt korkudan yere yığılır.

Zerdüşt rüyasını anlatmayı bitirdiğinde "en sevdiği" havarileri öne çıkar, kâbusunu yorumlamak isterler. Bu yorum havarilerin bir köle zihniyeti taşıdıklarından başka bir sonuç ortaya çıkartmaz, çünkü bir dalkavukluk eseri olan yorum, Zerdüşt'ün korkuyla titre-

19. "Ve bir kere daha başını salladı Zerdüşt, meraka kapıldı. 'Bunu nasıl yorumlayacağım?', dedi bir kere daha. Neden hayalet 'Zamanı geldi! Hem de geldi de geçiyor bile!' diye haykırdı. *Ne*yin zamanı geldi de geçiyor?" (Z II "Büyük Olaylar Üzerine").

diğini inkâr ederek, onu rüyada ölümü kahkahalar atarak alt eden, yeni mucizeler yaratan ve tüm düşmanlarını yok eden bir kahraman olarak gösterir. Rüyasının bir anlamı olduğuna kesin gözü ile bakan ve bu havarisinin onu kavramayı başaramamasından dolayı mutsuz olan Zerdüşt, havarisinin her şeyi idealleştiren ve her şey için mazeretler bulan rüya yorumunu reddeder. Hayal kırıklığı içinde " kâbusların kefareti"ni ödeme ihtiyacı duyduğunda ısrar eder. Kâhininin umutsuz kehanetini havarilerin iyimser yorumunun üstünde tutarak havarilerini es geçip, kâhini onun yanında yiyip içmeye çağırır.

Zerdüşt kâhinin kehanetini onayladıktan hemen sonra, kefaretin doğasını keşfe çıkar. İnsan, "Kefaret Üzerine"[20] başlıklı konuşmasının, dünyevi adaletsizlikleri ve talihsizlikleri aşan bir mutluluğa duyulan temel dini arzuya yönelttiği çeşitli acımasız saldırılardan oluşmasını beklerken, onun yerine Zerdüşt'ün gözünde kefaretin gerekli olduğunu fark eder.[21] Baktığı her yerde acıyla biçimsiz insanoğulları görmekten dolayı kendini sakatmış gibi hisseden Zerdüşt, temelde geçmişin bugünden farksız olduğunu ilan eder, her yerde yalnızca "beden parçaları ve uzuvlar ve korkunç kazalar" görür, "ama hiç insan yoktur." Baktığı her yerde açıkça kendini belli eden bu büyük fark yüzünden, insanların gerçekte oldukları şeyle, kendi kendini tanrılaştırma etiğinin onlardan olmalarını talep ettiği şey arasındaki bu dev uçurum yüzünden, insanlar arasında yaşamak Zerdüşt için canlı bir cehennem, hayat bulmuş bir kâbustur.

Zerdüşt bu cehennemden kaçışı veya kefareti tamamen inzivaya çekilmiş bir bireyin görevi olarak görür. Yaratıcılık ve istençte bulunma arasındaki bağlantıyı tekrar onaylayarak ve her ikisini de kefarete bağlayarak, kefareti; geçmişi yaratıcı istence tabi kılmak temelinde tanımlar: "Geçmişte yaşayanları kefarete ulaştırmak ve tüm "olmuş olan"ları, "ben böyle istedim" olarak yeniden yarat-

20. Bu konuşmanın ebedi dönüşle ilgisi üzerine benim yorumum Karl Löwith'in *From Hegel to Nietzsche* adlı eserindeki keskin gözlemlerine çok şey borçludur. (Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, çev. David E. Green (New York: Columbia University Press, 1991, s. 193-197)

21. Nietzsche sanki iki farklı zihni varmış gibidir. Hem dünyayı kefarete ulaştırma görevinin onu Hıristiyanlığı (PA "Dört Büyük Hata" 8) reddetmeye ittiğini söyler, hem de kefaret ihtiyacını "dekadansın en dürüst ifadesi" olduğunu söyleyerek lanetler (WO Giriş).

mak: Kefaret diye yalnız buna derim ben işte. İstenç: Kurtarıcının ve saadet getirenin adı; böyle öğrettim size dostlarım"(Z II "Kefaret Üzerine"). Geçmiş üzerinde istenç kullanma ve geçmişte yaşamış olanları kefarete ulaştırma emri, Zerdüşt'ün tüm insanlık tarihinde iz bırakmış acıları ve adaletsizlikleri önemsediğini göstermez. Diğer insanların düştükleri kötü durumla ilgilenmeyen Zerdüşt, insan varoluşunun genel manzarasını boydan boya kaplamış acılara zorunluluk gözüyle bakmayı ve kendi istencini bu zorunluluğun kaynağı yapmayı amaçlar. Çirkin bir zorunluluğu ahlâkileştirmek değil, daha ziyade kendi istencini hükümran ve özgür kılacak şekilde bu zorunluluğa hükmetmek ister.

İstenç o korkutucu görevi, yani kefarete ulaştırma görevini başarıyla tamamlayabilir mi? "Üç Başkalaşım Üzerine"deki, istencin kendi kendisi üzerinde istenç kullanabileceğini ve dünyaya kutsal bir onay verebileceğini söyleyen iyimser öğretisinin aksine, Zerdüşt bu sefer, belki de kendi gezilerinden çıkardığı derslerin ışığı altında, istencin hâkimiyetinin şiddetle kısıtlandığını ilan eder:

> Ama şunu da öğrenmeden etmeyin: İstencin kendisi de hâlâ bir mahkûmdur. İstençte bulunmak özgürleştirir; ama kurtarıcının kendisini bile zincirlere vuran nedir? "Olmuş olan": İşte, istencin diş gıcırdatması ve en gizli hüznünün adı budur. Olmuş bitmiş olanlar karşısında aciz olan istenç, geçmişte kalan her şeyin öfkeli bir seyircisidir. İstenç geriye doğru istençte bulunamaz; ve zamana ve zamanın doymak bilmez açgözlülüğüne karşı gelemez, budur işte istencin en ıssız hüznü (Z II "Kefaret Üzerine").

Geçmiş, şimdiki zamandaki istenç üzerinde acımasız, zorbaca bir hâkimiyet kurar. İstenç zamanı kendine boyun eğdiremiyorsa, onun kendisine koşullar dayatmasından ve dolayısıyla bir dış veya yabancı gücün esaretinden kurtulamaz. Zerdüşt yaratıcı istencin siyasi veya gündelik bağımlılıklarından azade olmasının ardından bile, bu sefer de, Zerdüşt'ün yerdiği insanları yöneten aynı hükümranlığın kölesi olmaktan kurtulamadığını belirtir.

Yaratıcı istenç ile özgürleşme arasında duran son engel hakkındaki bu yeni bilgi, kölelik hakkında bir bilinçlilik ve bir köle bilinci oluşturur:

İstençte bulunmak özgürleştirir; peki ama istenç kendini kendi hüznünden kurtarmak ve hapsedildiği zindanla alay etmek için nasıl bir yol izler? Eyvah ki, her mahkûm sonunda serseme döner ve mahkûm edilmiş istenç sersemce kefarete kavuştur kendini. Zamanın geriye akmaması, budur istencin gazabı: "Olmuş olan"dır istencin yuvarlayamadığı kayanın adı. Ve gazabıyla ve hoşnutsuzluğuyla yuvarlar kayaları ve kendisi gibi gazaba kapılmayan ve hoşnutsuz olmayan ne varsa alır onlardan intikamını. İşte böyle alıştı istenç, kurtarıcı, acı vermeye; ve acı çektirebildiği kim varsa, geriye gidememesinin intikamını onlardan almaya başladı. İşte bu, yalnızca budur *intikam* denilen; İstencin zamana ve onun "olmuş olan"ına beslediği kin (Z II "Kefaret Üzerine").

Kendine denk hiçbir şeye tahammülü olmayan Zerdüşt, amirane bir şekilde intikamın üstün ve tek gerçek şeklini kendine, istenci en iyi anlayan kişiye atfeder. Sonuç olarak, Nietzsche'nin kitaplarında normalde köle bilincinin örnekleri olarak sunulan simalar (Euripides, Sokrates ve kuram insanı, Yahudiler ve Hıristiyanlar, demokratik eşitlikçiler ve sosyalist demagoglar ve üniversite profesörleri) daha değersiz veya daha basit bir intikam biçimi üzerine yapılan araştırmalar ve dolayısıyla da intikam üzerine yapılmış daha değersiz ve daha basit araştırmalar olarak düşünülmelidir. Zerdüşt'ün zaman üzerinde istençte bulunarak özgürlüğe ulaşmaya çabalaması yüzünden, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* belki de üstün bir intikam biçimi üzerine yapılmış üstün bir vaka incelemesidir. En büyük intikamın en uzun vadeli imaları, Zerdüşt'ün intikamın tanımlayıcı belirtileri olarak tarif ettiği şeyden kaynaklanıyor olabilir; aptalca bir kefaret nosyonuna umutsuzca sarılmak ve büyük bir hayal kırıklığının ardından, masum varlıklara acımasızca saldırmak. Çünkü intikamın kökeni ve tipik belirtileri üzerine yaptığı bu çözümlemesiyle Zerdüşt, hem ebedi dönüş öğretisini geliştirerek tuhaf ve planlı bir şekilde kefarete ulaşma çabasını, hem de sıradan insanların oluşturduğu güruhtan duyduğu korku ve ona olan nefreti anlaşılabilir kılan açıklayıcı bir çerçeve sunmuş olabilir.

Eğer istencin özgür olması gerekiyorsa, onun geçmişi bir araya getiren olaylar ve kazaların oluşturduğu korkunç serinin anlamsız akışını kendine boyun eğdirmesi ve onu kendi özel hâkimiyeti altı-

na alması gerekir. Eğer geçmiş gerçekten de yuvarlanması imkânsız bir kayaysa, eğer geçmişin boyunduruğu istencin gerçekleştireceği bir eylemle çıkarılıp atılamıyorsa, o zaman Zerdüşt'ün "Üç Başkalaşım Üzerine"de bir çocuğun doğuştan kazandığı hak olarak tahayyül ettiği kutsal yeni başlangıçla alay edilmiş olur. Zerdüşt, istencin çeşitli zorunluluk yorumlarına boyun eğmesini gerektiren önceki kefaret öğretilerini reddederek, yaratıcı istencin geçmiş üzerinde istenç kullanarak veya geçmişe hükmederek kendini kanıtladığını tekrarlar: "Sizi bu masallardan kurtarmış oldum şunu öğreterek: 'İstenç bir yaratıcıdır.' Tüm 'olmuş olan'lar bir fragman, bir muamma, korkunç bir kazadır: Ta ki yaratıcı istenç onlara 'Ama ben böyle istedim' diyene kadar, ta ki yaratıcı istenç onlara 'Ama ben böyle istedim, böyle isteyeceğim' diyene kadar" (Z II "Kefaret Üzerine").

Her ne kadar Zerdüşt öğrettikleri henüz asla dile getirilmemiş olduğu için yas tutarak devam etse de, onun kefaret hakkındaki düşünceleri okuru şunu merak etmeye zorlar: Zerdüşt kendini geçmişin mahkûmu olarak gören biri olarak, aptalca ve rahatlatıcı bir kefaret hayali yaratıp, kendini aptal durumuna düşürmeye mahkûm değil midir? Zerdüşt "geriye doğru istençte bulunma" istencinin nasıl güçlendireceğinin keşfedilmesine büyük ilgi gösterdiği için, ebedi dönüş öğretisi, yani istence geriye doğru istençte bulunabilme yetisi kazandırarak, kendi kendisini kefarete ulaştırması için onu güçlendiren o öğreti, temel bir ilginin ve ısrarcı bir şüphenin kaynağı haline gelir. Okur Zerdüşt'le birlikte merak etmek zorundadır: "Geriye doğru da istençte bulunabilmeyi istence kim öğretebilir?"

İkinci kısım başka bir kâbusu yorumlayan Zerdüşt'le sona erer. "Sessizce", tekrar inzivaya çekilmesini ve "yüce şeylere hükmetme" sorumluluğunu üstlenmesini talep eden "öfkeli hanımının" önünde korkudan diz çöken Zerdüşt, ondan talep edilenden korktuğunu söyleyerek yumuşak başlı bir itiraz eşliğinde ağlar (Z II "En Dingin An"). Zerdüşt yüce şeylere hükmetmenin kudretinin ötesinde bir bilgi gerektirdiğini itiraf eder; Zerdüşt bu bilgiye erişip mahvolmaya bile layık olmadığını açıklar. Bir önceki konuşmasında

"iyi ve adil" insanların neyin yüce olduğu konusundaki cehaletleriyle dalga geçmesine ve en yüce insanın bile üstinsana şeytan gözüyle bakmasından endişelenmesine rağmen (Z II "İnsani Sağduyu Üzerine"), Zerdüşt bu sefer yüce insanın asıl işaretini açıklarmış gibi durur: Mükemmeliyetin talep ettiği şey karşısında hissedilen dehşet.

Sessiz ses Zerdüşt'ü eleştirileriyle kamçılamaya devam eder. Zerdüşt, insanların öğretisini alaylar eşliğinde reddetmelerinden şikayet ettiğinde, ses, reddedilmeyi hak etmesine rağmen, bu reddin pek az ehemmiyeti olduğu cevabını verir. İnsanlara vaaz vermek değersiz bir uğraşken, asıl önemli olan yüce şeylere hükmetmektir. Zerdüşt kendini üstinsanı öğretmekle kısıtlayarak yükümlülüklerini yerine getirmekten kaçınmaktadır. Kendinde "hükmedecek bir aslan kükreyişi" olmadığı için, hükmetmeyi başaramayacağını düşünse de, rüyasında Zerdüşt'e yapması gerekenin, "bir çocuğa dönüşmek ve utançtan sıyrılmak" olduğu söylenir. Çocuk Zerdüşt'ün kendi meselinde ("Z I "Üç Başkalaşım Üzerine") tinin büründüğü en yüce şekil olduğu için, Zerdüşt üstinsanın önemini ötekilere öğreterek, aslında üstinsana dönüşme buyruğunu yerine getirmekten kaçınmakla suçlanır.

Aslında sadece üstinsanın öğreticisi, muştucusu ve müdafii olması yüzünden Zerdüşt'ü üstinsanı tamamıyle tahayyül etme veya onun yolunu açma sorumluluğundan muaf tutmak ciddi bir hatadır.[22] Doğrusu Zerdüşt kendi öğretisi tarafından, sadece bir müdafi olmanın sağladığı güvenlikten vazgeçmeye ve bu yeni etiğinin talepleri doğrultusunda kendini tanrı ilan etmeye zorlanan bir üstinsan öğreticisidir. Yorumcuların Zerdüşt'ü kendi etiğinin en yüce taleplerine uyma sorumluluğundan kurtarma çabaları, Zerdüşt'ün yüce şeylere hükmetme buyruğunun otoritesini tanıdığı ve bu buyruğu zoraki yerine getirmeye çalıştığı gerçeğini gözden kaçırır.

Bununla birlikte Zerdüşt hâlâ kendini hazır hissetmemektedir. "Korkunç hanım"ı onu sıkıştırır ve tekrar inzivaya çekilmesini ta-

22. Heidegger'in, Zerdüşt'ün öncelikle bir öğretici veya sözcü olarak görülmesi fikri bu tür bir özrü teşvik eder. Heidegger, "Who Is Nietzsche's Zarathustra?" *Nietzsche* içinde, 2. Cilt, s. 211-233.

lep eder. Kendi istencine karşı gelerek, keyifsiz bir şekilde mağarasına geri dönme emrine uyar. Zerdüşt isimsiz bir otoritenin ayaklarına kapanarak onun emirlerine boyun eğmiştir: Bu boyun eğişin, tam da Zerdüşt'ün yakınıp durduğu hükmetme konusundaki yetersizliğini ifade etmesi ve Zerdüşt'ün en yüce şeylere hükmetmeye uygunluğuna şüphe düşürmesi ironiktir. 2. Bölüm bu yüzden Zerdüşt'ün giriş bölümünde insan ırkı arasındaki misafirliğine başladığında konuştuğu yüksekliklerden düşüşünün sahnelenmesiyle sona erer. Onuru yaralanmış ve gururu kırılmış olan Zerdüşt hıçkıra hıçkıra ağlar. Utanç ve suçluluk içinde, hata işlediğini ve cezayı hak ettiğini bilen azarlanmış bir çocuk gibi dostlarından ayrılır ve yalnızlığına geri döner.

3. Bölümün açılış konuşmasında Zerdüşt'ü dürüst bir anında ve aynı zamanda tehlikelerin en büyüğü ile karşı karşıya dağlara tırmanırken buluruz. Bunun, onun tırmanacağı "son doruk", yürüyeceği "en zor yol" ve "en yalnız yürüyüş"ü olmasını beklemektedir (Z III "Gezgin"). Kullandığı uç ifadeler, amansız bir felâketle yüzleşen bir insan izlenimi verse de (tıpkı Nietzsche'nin şeytanın varoluş hakkındaki açıklamasına verdiği cevap gibi; ŞB 341) felâketin tam kalbinde ebedi bir mutluluk yakalama fırsatını fark eder. Yaşadığı o "an" şöyle konuşur:

> Ancak şimdi yürüyorsun yüceliğe uzanan yolunda! Doruk ve dipsiz çukur– artık bir oldu ikisi de.
> Yüceliğe giden yolunda yürüyorsun: Şu ana dek en büyük tehliken olan, artık en büyük sığınağın. (Z III "Gezgin")

Zerdüşt'ün yüceliğe giden yolu, karşı karşıya kaldığı uçları barıştırmasını gerektiriyormuş gibi durur. Bu noktaya kadar sahip olduğu bilgilerin ve deneyimlerin, hatta dağa tırmanışının ve seyahatlerinin bile aslında kendisiyle ilgili olduğunu açıklar. Artık daha kapsamlı bir bilgi şeklini elde etmesinin gerektiğini fark etmektedir. Gerçek bir bilen olabilmek için bakışlarını kendinden uzaklara çevirip, çoğunluğun gördüklerinin ötesine bakabilmesini ve " her şeyin temelini ve arka planını" keşfedebilmesini sağlayacak bir sert-

liğe ihtiyacı vardır. Gerçek bir bilen olarak özlemini duyduğu bilginin çok kapsamlı olduğunu fark eder. Bu bilgi o kadar kapsamlıdır ki, onu elde etmek için bir zamanlar alttan baktığı her şeyi yukarıdan seyredebileceği bir doruğa tırmanması gerekmektedir.

İlâhi bir bakış açısı kazanma ihtiyacının onaylanmasıyla, Zerdüşt'ün "en büyük yalnızlığı" başlar. Uçların birliğini vurgulayarak, yükseklere giden yolun "en derin derinlikler"den geçtiğini işaret eder. Bu manzara ona hüzün ve acı verir ve tek başına yüksekliklerı ararken özel bir tehlikeyle, "en yalnız kişinin tehlikesi"yle, yani "karşısındaki bir canlı olduğu müddetçe her şeye sevgi" duyma tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu fark etmesini sağlar. Eğer sevgi en yalnız kişiye özgü bir tehlikeyse, o zaman Zerdüşt'ü yalnız başına, aşka tutulmuş ve ebediyete karşı şehvete kapılmış bir halde bulduğumuz üçüncü kısmın sonuç bölümü, Zerdüşt'ün "en yalnız kişinin tehlikesi"ne düştüğünü ve dolayısıyla da tırmanacağı "son doruğa" ulaşamadığını ortaya koyar.

Bir sonraki konuşma olan "Görü ve Bilmece"de beliren, Zerdüşt'ün "en yalnız kişinin görüsü" onun ebediyet kavrayışı hakkında temel bir açıklama, yaratıcı istencin geçmişe hükmederek kefarete ulaşmaya muktedir olacağı koşulları tanımlama çabasında bir kader anıdır. Zerdüşt'ün en ince ayrıntılarla bezenmiş kâbusu, onun amansız zorunluluk karşısında dimdik ayakta durabilmesini ve bu zorunluluğu özgürlük ve hâkimiyet olarak adlandırmasını sağlayan sahtekârca el çabukluğunu gün ışığına çıkarır.

Kutsanmış adalara giden bir gemide sessiz bir hüzün içinde geçirdiği iki günün ardından Zerdüşt'ün "yüreğinin buzları çözülür" ve "cesur arayıcılar" ve "araştırmacılar", macerayı ve tehlikeyi seven, tahminde bulunmayı çıkarım yapmaya tercih eden erkekler olarak tarif ettiği denizcilere bilmecesini sormasına, yani "en yalnız kişinin görüsü"nü anlatmasına izin verir kalbi.[23] Görü, etrafında kimsenin olmadığı ve havanın kasvet ve ölümle ağırlaştığı meşum bir dağa tırmanan Zerdüşt'ün görüntüsüyle başlar. "Yerçekiminin tini, zebanim ve baş düşmanım" diye tanımladığı ve Zerdüşt'ün

23. Bu konuşmayı bir ayrılma noktası kabul eden değerli bir tartışma için bkz. Karsten Harries, "The Philosopher at Sea" *Nietzsche's New Seas"* içinde ed. Gillespie ve Strong, s. 29-36.

üzerinde habis bir hâkimiyeti olan iğrenç bir yaratık tünemiştir omzuna: "Üstüme çöktü, yarı cüce, yarı köstebek, topal ve insanı topallaştıran, kulaklarıma kurşun dökerek ve beynime kurşun gibi ağır düşünceler akıtarak." Zerdüşt'ün engerek ve tarantula ile olan karşılaşmaları ve damarlarında rahiplerin kanına akraba bir kan dolaştığını itiraf ettiği düşünüldüğünde, insan Zerdüşt'ün cüce ile olan karşılaşmasının ne ölçüde zehirlenmiş bir bakış açısını ifşa ettiğini göz önünde bulundurmak zorunda bırakılır. Hemen ardından da insan cücenin akıttığı zehrin ne kadar hızlı yayıldığını, belirtilerinin ne olduğunu, şeytani yaratığın Zerdüşt'ün zihnini bulandırmak için kullandığı zehri temizleyecek bir tedavi olup olmadığını merak etmeye mecbur bırakılır.

Cesareti sayesinde "nihai zafer" için ejderhanın karşısına çıkabilen aslan gibi, Zerdüşt de cüceye dönerek cesurca rest çeker: "'Dur cüce!'... 'Ya ben ya sen! Ama aramızda daha güçlü olan benim: Sen benim dipsiz düşüncemi bilmezsin. Sen katlanamazsın *buna*." Cücenin zihnini zehirlediğini tamamen unutarak (ya da zehrin hızla vücuda yayılmasının belirtilerini sergileyerek) Zerdüşt vakur bir şekilde, kendi "dipsiz düşüncesine" tahammül edemeyeceğini eklediği yol arkadaşıyla yollarını tamamen ayırmakta özgür olduğunu ilan eder.

Aniden, boşluğun içinden bir kapı belirir. Bunu takip eden konuşmada, iki düşman kapının metafizik önemi üzerine görünüşte birbiriyle yarışan yorumlarda bulunur. Zerdüşt zaferini ilan etse de çekişme cücenin lehine sonuçlanmış gibi durmaktadır. Zerdüşt'ün vakur bir ses tonuyla yaptığı yoruma göre, kapı anın, zamanın ve ebediyetin görüsünü temsil eder:

> Bak şu kapıya cüce!... İki yüzü var. İki yol kesişir burada; hiç kimse bu yollardan birini sonuna kadar izleyememiştir. Şu uzun yol geriye, ebediyete uzanır ve bu taraftaki uzun yol da başka bir ebediyete gider. Birbirlerine tam ters istikametlerde uzanır bu yollar; yüz yüze bakıp birbirlerine karşı gelirler ve burada tam kapının önünde birleşirler. Kapının adı, üzerinde kazılıdır: "An." Ama onlardan birini kim izlerse izlesin, hiç durmadan ve hep ileriye, daha ileriye doğru—sanır mısın ki cüce, bu yollar ebediyete dek ters istikametlere doğru uzayıp gider ?

Birbirlerine karşı gelen geçmiş ve gelecek, yaratıcıya karşı gelir veya onun hevesini kırar, çünkü geçmiş ve geleceğin süresiz olması, geçmişin insan istencine boyun eğmediğini ifade eder ve yaratıcının, kendi istencini hükümran ve özgür kılma çabalarına engel olur. Zerdüşt'ün anla ilgili ilk yorumu, aynının ebedi dönüşünü değil, daha önce vuku bulmayanın ebediyete kadar gözler önüne serileceğini ileri sürer. Görünüşte, özünde birbiriyle bağlantısı olmayan geçmiş ve geleceğin tesadüf edişini her anın eşit olarak temsil ettiği gerçeğinin dışında, zamanın akışı bir biçim veya yapıdan yoksundur. Eğer istenç hükümran ve özgür olacaksa, tamir edilmesi imkânsız geçmiş üzerinde istençte bulunması gerekir, ancak an bu şekilde ele alındığında, geçmiş mutlak hâkimiyet ve özgürlük arayışıyla alay eder. Zerdüşt'ün korkuya kapılması şaşırtıcı değildir: Eğer an, zaman ve ebediyet gerçekten de onun şu an algıladığı gibi ise, o zaman yaratıcı istenç aracılığıyla özgürleşme ve kefarete ulaşma umutları beyhudedir. Ama dipsiz çukurun kenarında sendelediği o en karanlık anında Zerdüşt zamanın kesin, rasyonel ve kefarete ulaştırıcı bir yapı oluşturduğu yeni bir yorum geliştirerek metafizik teselli bulur.

Aslında düşmanı, yani iğrenç bir cüce biçimine bürünmüş yerçekiminin tini, Zerdüşt'ün iyilik meleğine dönüşerek, Zerdüşt'ün hızla kendine mal ettiği alternatif bir an yorumu sunar ona. "Düz olan ne varsa hepsi yalan söyler", diye mırıldandı cüce küçümseme dolu bir sesle. "Her hakikat eğridir; zaman bizatihi bir çemberdir." Cücenin görüşü, ebedi dönüş olarak kavranan ebediyetin özlü bir biçimde tanımlanması gibi durur. Oysa Zerdüşt kızgınlıkla, cücenin yorumunu, korkutucu hakikatten bir kaçış olduğunu söyleyerek karalar: "Sen, yerçekiminin tini... her şeyi kendin için fazla basit hale getirme! Yoksa çömeldiğin yerde çömelir halde bırakırım seni topal şey ve seni bu *yüksekliğe* taşıyan benim."

Neden Zerdüşt zamanı bir çember olarak görmeyi her şeyi fazla basitleştirmek olarak kabul eder? Kimin için fazla basit? Zerdüşt'ün daha sonra kendini "çemberin müdafisi" olarak adlandırdığı (Z III "Nekahet") ve "ebediyete ve yüzüklerin nikâh yüzüğüne, tekerrür yüzüğüne duyduğu şehvet"e (Z III "Yedi Mühür") türkü

yaktığı göz önünde bulundurulacak olursa, bu sorular daha büyük bir önem kazanır. Aslında ilk baştaki hiddetinin o kritik gerçeği müphemleştirmesine izin verilmemelidir: Zerdüşt, ebediyetin bir çember veya halka olarak yorumlanmasını, yani ölümcül düşmanı tarafından sunulan ve ilk başta korkakça bir hile olarak görüp reddettiği bir yorumu derhal benimser.[24]

Göz açıp kapayıncaya kadar Zerdüşt farkında olmadan yerçekiminin tininin havarisi, intikam tininin sözcüsü olur. Cüceyi susturarak; cücenin an kavrayışını reddettiği ve kendi özgün an yorumunu geliştirmeyi sürdürdüğü izlenimini kuvvetlendirir. Oysa cücenin anı ebediyete kadar tekrar eden veya döngüsel tek bir sürecin zorunlu bir parçası olarak tanımladığı tanımı geliştirmeye başlar:

> İşte bak... şu ana! Bu kapıdan *geriye* doğru An, ebediyete giden uzun bir yol uzanır: Bir ebediyet uzanıyor arkamızda. Yürüye*bilen* ne varsa hepsinin önceden yürümüş olması gerekmez mi bu yolda? Ola*bilecek* ne varsa hepsinin olmuş, bitmiş ve geçip gitmiş olması gerekmez mi? Ve eğer her şey burada daha önceden olmuşsa— ne düşünüyorsun cüce bu an hakkında? Bu kapının bile çok önceden burada varolmuş olması gerekmez mi? Ve tüm şeyler, bu an ardından gelecek olan *her şeyi* çekip sürükleyecek kadar sıkı bağlanmış değil midir birbirine? Dolayısıyla—kendini de sürüklemez mi? Çünkü yürüye*bilen* ne varsa, hepsinin *burada* bu uzun yol boyunca da bir kere daha yürümesi *gerekir*.
>
> Ve ay ışığında sürünen bu yavaş örümcek ve bu ay ışığının kendisi ve birlikte fısıldaşan, ebedi şeyler hakkında fısıldaşan sen ve ben—hepimizin burada daha önce de varolmuş olması gerekmez mi? Ve geri dönmek ve öteki yolda, burada, önümüzde uzanan bu korkunç yolda yürümek—ebediyen dönmemiz gerekmez mi?" (Z III "Görü ve Bilmece Üzerine" 2).

Zamanın bir çember olduğu fikrini reddetmesinin hemen ardından, Zerdüşt ebediyetin kendi kendini tekrar eden bir tür halka olduğu görüşünü savunur. Bu çarpıcı fikir değişikliği, bir an önce her şeyi

24. Anı tanımlarken Heidegger "her ikisinin de, yani hem cücenin hem de Zerdüşt'ün aynı şeyi söyle(diğini)" gözlemler. Aralarında sadece "en küçük uçurum" yer alır: "Her iki durumda da aynı sözleri söyleyen diğeridir." Heidegger *Nietzsche*. 2. Cilt s. 53.

fazla basitleştirmek diye tanımladığı bir görüşü bu şekilde benimsemesi, aslında geriye doğru istençte bulunma problemine bulunan bir çözümün, intikam tininin suflörlük yaptığı sahte bir çözümün onaylanmasıdır.

Zerdüşt'ün ilk baştaki, anı zıt istikametlere uzanan iki ışının başlangıç noktası olarak gördüğü an nosyonu, istencin geriye doğru istençte bulunma ve zamana hükmetme yetisine mutlak sınırlar getirir, çünkü istençte bulunma şimdiki zamanda gerçekleşir ve geleceğe yöneliktir. Aynı şekilde istençte bulunmanın geçmiş üzerinde hiçbir etkisi yoktur, en azından zaman ve ebediyet yorumlarının çoğunda bu böyledir. Fakat, Zerdüşt'ün kendine mal ettiği ebediyet yorumu, geçmiş ve geleceğin, anın içindeki esas sürerliklerini korur ve bu yolla şimdiki zamanda yapılan samimi bir istenç beyanatının, anın onaylanmasının, aynı zamanda geçmiş ve geleceği hem onayladığını hem de fethettiğini ima eder. Çünkü eğer tüm şeyler birbirlerine sıkı sıkıya bağlıysa, o zaman herhangi bir an üzerinde kurulacak hâkimiyet, hepsinin üzerinde hâkimiyet kurulmasını sağlayacaktır; eğer tüm şeyler birbirlerine sıkı sıkıya bağlıysa, o zaman an üzerinde başarılı bir şekilde istençte bulunmak güç istencinin üstün bir ifadesi haline gelir.

Peki ama, ana hükmetmek veya onun üzerinde istençte bulunmak Zerdüşt'ün ebediyet öğretisinin tesis ettiği koşullar altında mümkün müdür? Samimi bir istençte bulunma eylemi, bir parça inisiyatifi, bir tür özgürlüğü, dünya üzerinde etki yaratma ve dünyayı değiştirme özgürlüğünü gerektirir. Gelgelelim, eğer istenç tüm diğer şeylere sıkı sıkıya bağlıysa, onun özgürlüğü hayalidir. Eğer istenç özgür değilse o zaman hâkimiyet kurmuş gibi yapması da beyhude bir aldatmacadır. Geriye doğru istençte bulunma sorununa bir çözüm getirir gibi dursa da, ebedi dönüş öğretisi istençte bulunma ihtimalini tamamen ortadan kaldırır. Bu içinden çıkılmaz bilmeceyi düşünen, topal ve insanı topallaştıran cüce, yerçekiminin tini, intikamın babası bir yorumda bulunmaz. Aslında bir daha hiç konuşmaz. Zerdüşt'ü dile hâkim bir sözcü olarak kendine bağladığı için artık buna gerek yoktur.

Zerdüşt cüceyle yüzleşmek için öne atılırken gösterdiği (Z III "Görü ve Bilmece" 1) cesaretle övünmesine ve cüceyi Zerdüşt'ün "dipsiz düşüncesi"yle yüzleşmekten alıkoyan korkaklığı yüzünden suçlamasına rağmen, olup bitenleri göz ardı eden, kendi düşüncesinden ve onların arkasında yatanlardan korktuğunu itiraf eden Zerdüşt'ün ta kendisidir. Neyin ona daha çok acı verdiği belirsizdir: Kendi ebediyet yorumunun istencin özgürlüğüne yönelttiği tehdit mi, yoksa intikam tininin büyüsünün etkisi altında kalıp, istencini kefarete kavuşturmak için zekâsına ihanet ettiğini fark etmenin körüklediği azap mı?

Kâbuslar arasında tuzağa düşmüş bir halde, uyanıyor mu yoksa rüya mı görüyor bir türlü emin olamayan Zerdüşt'ün aniden bir başka korkutucu görüntüyle karşı karşıya kalmasıyla, kapı ile ilgili görü ortadan kaybolur:

> Kıvranan, nefes alamayan, tüm vücuduna kramp girmiş, yüzü çarpılmış ve ağzından kapkara bir yılan çıkan genç bir çobandı gördüğüm. Daha önce bir insanın yüzünde böyle bir tiksinti ve benzinin atmasına neden olan bir korku görmüş müydüm? Yılan boğazına süzülüp, vargücüyle orayı ısırdığında çoban uyuyor olmalıydı. Elimle yılana asıldım ve boşu boşuna çekmeye çalıştım: Bir türlü yılanı çobanın ağzından çıkartamıyordum. Derken bir çığlık yükseldi içimden–Isır! Kafasını kopar! Isır! Böyle bir çığlık yükseldi içimden—tüm korkum, tüm nefretim, tüm tiksinmem ve tüm merhametim; iyi ve kötü olan ne varsa içimde dile gelmiş, tek bir ses halinde böyle haykırıyordu. (Z III "Görü ve Bilmece"2)

"Engerek Isırığı Üzerine", "Tarantulalar Üzerine" ve kısa bir süre önce cüceyle yaptığı yüzleşmede tasvir edilen zehirlenme sahnesi tekrar edilirken, Zerdüşt boğulan çobanı kurtarmaya koşar. Yılanı kendi elleriyle çobanın boğazından bir türlü çıkartamayınca, tüm nefreti, tüm tiksinmesi ve merhameti (en kindar tepkileri) onu yılanın kurbanına haykırarak yapması gerekeni söylemeye zorlar.

Bu noktada Zerdüşt gördüğü görüyü anlatmaya ara verir. Artık havarilerine (geçmişte şüphelerini, zayıflığını ve korku nöbetlerini benliğin ve dünyanın hâkimi olacağına yorup, ona dalkavukluk et-

meye çalışarak onu derin bir hayal kırıklığına sürükleyen köle ruhlu havarilerine)[25] hitap etmeyi bırakmış olan Zerdüşt gemideki "cesur arayıcılar"ın ve "araştırmacılar"ın "en yalnız kişinin görüsü"nün ne anlama geldiğini tahmin etmesini ister. Ama istenilen yorumu, yani en yüce insan ile en kindar insan arasındaki bağı, yükseklere giden yolun derinliklerinden geçmesinin zorunlu olduğunu tekrar onaylayan o yorumu kendisi sunarak, denizcilere biçtiği rolü kendisi üstlenir:

> O zaman bu meseli *neye* yoruyorum? Ve bir gün nihayet gelmesi gereken o kişi *kim*? Boğazına yılanın böyle süzülerek girdiği bu çoban *kim*? Boğazına en ağır, en karanlık istencin böyle süzülerek girdiği adam *kim*?
>
> Oysa çoban öğüdümü dinleyerek ısırdı. İyice ısırdı hem de. Yılanın başını kopardığı gibi uzaklara tükürdü: Ve ayağa sıçradı. Artık bir çoban değildi, artık bir insan değildi: Değişmiş, nurla dolmuş, *gülüyordu*! Yeryüzünde hiçbir insan onun güldüğü gibi gülmemiştir asla! Ah kardeşlerim, bir gülüştü ki duyduğum, apayrıydı tüm insan gülüşlerinden; ve bir susuzluk kemirmeye başlıyor içimi, asla dindiremeyeceğim bir özlem. Bu gülüşün özlemi kemiriyor içimi; Ah, yaşamaya devam etmeye nasıl katlanabiliyorum ben! Ve nasıl katlanabilirim şimdi ölmeye! (Z III "Görü ve Bilmece" 2).

Zerdüşt, dinleyicilerini, boğulan çobanın insanüstü bir varlığa dönüşerek, bu en üst seviyedeki tiksintiyi alt ettiğine inandırmaya çalışır. Ama bu şaşırtıcı dönüşümün gerçekleşme süreci şimdi karanlık ve yoğun bir gizeme bürünmüş haldedir. Zerdüşt'ün yozlaşmanın derinliklerinden görkemin doruğuna ulaşan radikal dönüşüm ile ilgili görüsü, safdilliğin sınırlarını zorlar. Bu görüşe şüpheyle yaklaşmanın mükemmel bir nedeni, kölelere yakışır bir safdillilikle ayırt edilen havarilerinin yarattığı kepazeliktir: Köleleri Zerdüşt'ün bir korkak gibi kaçacak delik aramasını ve onun insanı felç eden o umutsuzluğunu, özgürlüğün ve hâkimiyetin işareti olarak anlamaya meyilliydiler. Bizzat Zerdüşt'ün azarladığı ve aşağılık bulduğu

25. *Deccal*'de Nietzsche İsa'nın havarilerinin onu yanlış anlama ve ona ihanet etme şeklini Zerdüşt'ün havarilerine de kolayca uygulanabilecek bir açıdan tanımlar (D 31).

havarilerinin sefil ayak izlerini takip etmekten kaçınmak için, insan kendisine şunu sormalıdır: Boğulan çobanın nurlu bir varlığa dönüşmesine ikna edici bir açıklama getirildi mi veya getirilebilir mi? Nietzsche'ye göre Zerdüşt'ün öğretisinin en yüce erdem kabul edip, övdüğü (EH IV 3) entelektüel vicdanın ve doğruculuğun temel talepleri, insanı, Zerdüşt'ün görkemli dönüşüm ile ilgili görüsünün, cücenin itirazına verdiği cevabın hileli bir yorumu olup olmadığını araştırmaya zorlar. Nietzsche'yi ve onun Zerdüşt'ünü, insanoğlunu gücü sevebilmesini ve elde edebilmesini sağlayan ahlâklar ve dinler yaratarak, dünyayı tahrif etmeye iten temel güdülere karşı duydukları ilgi yönlendirir ve bu ilgi insanı böyle bir hilenin hangi amaca hizmet edeceğini düşünmeye teşvik eder.

Aslında Zerdüşt'ün "en yalnız kişinin görüsü", "onun kalbinde çözülmeyi bekleyen bilmeceler ve acı bir tat" bırakır (Z III "Gönülsüz Mutluluk Üzerine"). Tek başına yaptığı bir deniz yolculuğunda, yıkıcı görülerinin anlamını kavramaya uğraşır. Kendi vicdanına sessizce danışırken, kendini mükemmelleştirme öğreticisi olarak ondan kendini mükemmelleştirmesinin istendiğini tekrar onaylar. Mükemmelliğe ulaşması için, dipsiz düşüncesini sonunda alt edebilmesi için, "son bir amirane tavrın, aslanın görkemli tavrının" gerekli olduğunu düşünür (Z III "Gönülsüz Mutluluk Üzerine"). Bu düşünce geride bıraktıkları yüzünden önemlidir. Çünkü çocuk figürüne, tinin büründüğü en yüce şekle ne olmuştur?

"Üç Başkalaşım Üzerine"nin aksine, artık mükemmelliği bir çocuğa dönüşmekle denk tutmayan Zerdüşt, kendi çocuklarına bakmaktan bahseder. Bu düşüncenin ima ettikleri arasında asıl çarpıcı olan, Zerdüşt'ün yaratıcılık etiğinin dayattığı en yüce talepten geri adım atmaya başlamış olmasıdır. Yalnızca cennete duyduğu "tanrısal arzularla titre(diğini)" değil, aynı zamanda özleminin nesnesinin her zaman ve öncelikle, o "muhteşem cennet" olduğunu da itiraf etmesi bu imayı bir şekilde dengeler. "Dünyanın... her şeye karşı sergilediği... en kadim yüce gönüllülük" olan Şansa (Z III "Gündoğumundan Önce") itibarını geri kazandırırken bu "tanrısal arzular"a hizmet ettiğini belirtir. Kendini başkalarının kefaretini ödeyen biri olarak sunan Zerdüşt, Şans'a itibarını geri kazandırmasının her

şeyi kefarete ve özgürlüğe kavuşturacağını ilan eder. Ama "istemde bulunan 'ebedi istenç'"in mevcut olmadığını veya tanrının öldüğünü söyleyen öğretisi, ölümlü istencin zamana hükmetmesi ve ebediyetin efendisi olması talebini doğurur. "Muhteşem cennet"e duyduğu özlem her zamanki kadar güçlü bir özlem olmayı sürdürür, buna rağmen Zerdüşt hâlâ kendi kendini tanrılaştırmaya bir açıklama getirmek zorundadır ve bu açıklama ölen tanrının başında bekleyen insan tininin ihtiyaçları hakkındaki kavrayıştan kaynaklanan, insanlığı alt etme gayesine şüphe düşürmemelidir.

C. KUTSAL OYUNLAR İCAT ETMEK: ALÇALTICI BİR AŞIRI MUTLULUK HALİ

İnsanoğlu arasında yaptığı bir dizi yeni gezintinin ardından, Zerdüşt mağarasının yolunu tutar. Eve dönüş yolu başlıca fikir ve gayelerini gözden geçirmesi için uygun bir fırsat yaratır (Z III "Eski ve Yeni Tabletler Üzerine"). Ama travmatik rahatsızlığı nedeniyle hasta yatarken ve nekahet dönemini geçirirken ne insanda, ne de Zerdüşt'ün insana karşı sergilediği olağanüstü nefrette ciddi bir değişiklik olduğunu söylemek yeterlidir.

Zerdüşt geçmişin görkemini tekrar yaşar gibi olduktan, şimdiki zamanı reddettiğini tekrar teyit ettikten ve sanki ihtişamlarından hiçbir şey kaybetmemişler gibi gelecekle ilgili muhteşem vaatlerini tekrar dile getirdikten sonra nihayet mağarasına ulaşır. Evine ulaşmış olmasına rağmen görevinin bitmesine daha çok vardır, çünkü "dipsiz düşünce"si hâlâ evcilleştirilememiştir. Evde, davranışları bir delininkilere benzeyen Zerdüşt (Z III "Nekahet" 1)[26] insanın kanını donduran bir haykırış koparır ve onun geride kalan tüm arkadaşları olan hayvanlarının da kaçmasına neden olur. Kendini tanrısız diye adlandıran ve "yaşamın müdafisi, acıların müdafisi ve çemberin müdafisi" olarak konuşan Zerdüşt "dipsiz düşünce"sini onunla yüzleşmeye çağırır. Geçirdiği uzun hazırlık ve eğitim döne-

26. *Ein Toller.* Nietzsche'nin alegorisinde tanrının öldüğünü açıklayan kişi, bir delidir (*Der Tolle Mensch),* (ŞB 125).

mine rağmen dipsiz düşüncesinin yaklaşması Zerdüşt'ün baygın halde yere yığılmasına neden olan dev bir tiksinti dalgasını kabartır: "Uzun süre bir ölü gibi orada yatar" (Z III "Nekahet")

Önceki baygınlığının aksine bu sefer, ne girdiği ölüm benzeri bir koma süresince, ne de bilinci açık halde ateşler içinde yandığı yedi gün boyunca Zerdüşt kâbuslarla rahatsız edilmez. Zihni etkili bir savunma uygulamış gibi durmaktadır. Tekrar sağlığına kavuşması, Hıristiyan teolojisinden alınarak eklenen motiflerle süslenmiş ve İncil'deki dünyanın yaratılmasını anlatan hikâyeye benzeyen bir alegoriyle tasvir edilir: Zerdüşt yedi günde iyileşir, mis kokulu bir bahçede uyanır, gül kırmızısı bir elma tadar ve eski çobanlarından mahrum bırakılmış olan uysal koyunların yeni çobanı olur. Neyin sayesinde iyileşmeye başladığı belirsizdir. Hayvanlarının şüphelendiği gibi, bunu sağlayan "yeni bir bilgi" midir ? Veya intikam tinine karşı zafer kazanmasını sağlayacak gizli bir güç kaynağı mıdır? Yoksa havarilerini örnek alıp halsizliğini bir güç gösterisi olarak yeniden değerlendirdiği için, iyileşmesi intikam tinine karşı kazanılmış bir zafer midir?

Zerdüşt'ün bahçesinde düşlere yakışır bir hava hâkimdir. Kelimelerin insanı korkutan aldatıcı gücünde ısrar ederek ("Kelimeler ve sesler gökkuşakları ve ebediyete dek birbirinden ayrılmış şeyleri birbirine bağlayan hayali köprüler değil midir?") onun nekahetini hayra yordukları için hayvanlarını azarlamasının neredeyse hemen ardından, hayvanları ebedi dönüşü basmakalıp bir tekerlemeye, zararsız bir çocuk şiirine dönüştürürler:

> "Ey Zerdüşt!" dedi hayvanlar, "bizim gibi düşünenlere her şey dans edermiş gibi gözükür: Gelir ve ellerini uzatır ve güler ve giderler; ve geri gelirler. Her şey gider ve geri gelir. Ebediyete dek döner varlığın devranı. Her şey ölür ve çiçek açar yeniden. Ebediyete dek sürer varlığın yılı. Her şey kırılır ve geri birleşir: Ebediyete dek inşa edilir aynı binası varlığın. Her şey ayrılır ve her şey diğer her şeyle buluşur yeniden: Ebediyete dek sadık kalır varlık yüzüğü kendine. Her bir "Şimdi"de "varlık" baştan başlar: Buranın her yerinde yuvarlanır Oranın küresi. Merkez her yerdedir. Eğridir yolu ebediyetin" (Z III "Nekahet" 2)

Ebedi dönüşün tatsız bir neşeyle bu şekilde yorumlanması, cücenin "Her hakikat eğridir; zamanın kendisi bile bir çemberdir" sözünün bir yankısıdır (Z III "Görü ve Bilmece Üzerine" 2). Zerdüşt'ün, hayvanlarının kendi öğretisi üzerine yorumlarıyla bir laterna şarkısı diye, lâkayt ve tatlı tatlı alay etmesi, onun cücenin görüsünü ilk başta reddetmesine koşuttur. Ama, "onu içten içe kemirip yiyen bu şeyin verdiği yorgunluğu hâlâ üzerinden atamamış, hâlâ kendi kefaretinden midesi bulanır bir halde" yatarken hayvanlarını dinlemiş olması dikkat çekicidir. Öyle; Zerdüşt bir lâterna şarkısı diye alay ettiği için, hayvanlarının onun ebediyet öğretisi hakkındaki yorumlarını şüpheyle karşılamak gerekir. Gelgelelim, bir laterna şarkısı olarak tanımlanmayı hak eden, belki de kefaret ve ebediyetle ilgili kendi öğretisidir. Önünde sonunda, "Kefaret Üzerine"de geçmişi alt etmenin yollarını ararken, kendine zincire vurulmuş gözüyle bakan istencin aptalca istençte bulunacağını ilan eden kişi, Zerdüşt'ün ta kendisidir.

İyileşmesini tiksintisine karşı kazandığı bir zafere açıkça denk tutan Zerdüşt, kendini açıkça "Görü ve Bilmece Üzerine"deki boğulan çobanla özdeşleştirir, çünkü olup bitenleri, "o canavar süzülerek boğazıma girdi ve beni nefessiz bıraktı ama ben ısırarak kafasını kopardım ve tükürdüm" diye anlatır. Oysa kendini boğularak ölmekten kurtaran Zerdüşt yılanın tüm zehrini kusmayı başarabilmiş midir? Hâlâ acı çekiyor, özellikle de kendi kefaretinden dolayı acı çekiyor olması, başaramadığı izlenimini uyandırır. Çektiği acının iki kaynağını bilhassa tekrar dile getirir: "İnsana karşı duyulan büyük tiksinti" ve kâhinin sözlerini tekrar edercesine, "her şey aynı, her şey beyhude, bilgi boğar insanı." Zerdüşt bu yüzden sıradan insanlara duyduğu ahlâki tiksintiden dolayı acı çekiyormuş ve kozmosun nihai mahiyetine vâkıf olmaktan kaynaklanan metafizik bir kederin ağırlığı altında eziliyormuş gibi durur.

Aslında ahlâki tiksinti ve metafizik keder yakından bağlantılıdır. Mutlak özgürlüğe kavuşmanın önündeki metafizik engeller, tüm farklılıkları mutlak şekilde ortadan kaldıran bir güç, metafizik temelli bir radikal eşitlikçilik görevi üstlenir: "Çıplak görmüştüm bir zamanlar hem en yüce insanı, hem de en sefil insanı: Çok fazla

benzerdiler birbirlerine, en yüce bile pek insancaydı. Çok fazla sefil, en yüce bile! Bu yüzden tiksindim insandan. Ve en sefilin bile ebediyen tekerrür etmesi: Bu yüzden tiksindim tüm varoluştan. Ah! Tiksinti! Tiksinti! Tiksinti!" (Z III. "Nekahet" 2) Sadece en sefil insanın dönmesi değil, aynı zamanda en yüce insanın da en sefil olanın hısım ve akrabası olarak dönmesi, Zerdüşt'ün çektiği işkenceyi körükler. En yüceyle en sefilin benzerliğinde niye ısrar ettiği, ancak insanlık durumu hakkında "Kefaret Üzerine"de yapılan yorum göz önünde tutulduğunda anlaşılabilir. Çünkü, yaptığı çözümlemeye göre en yücenin istenci, tıpkı en sefilin istenci gibi geçmiş tarafından zincire vurulmuştur; dolayısıyla en sefil insan gibi en yüce de yaratıcılıktan yoksundur, köleleştirilmiş ve acizdir.

Bakışlarını korkutucu yüksekliklere çevirmiş olan Zerdüşt, zayıflık bakımından insanların eşitliğinin, (*Leviathan* 13 ile karşılaştırınız) çeşitli eşitsizlik ve mükemmeliyet şekillerinin varlığından daha temel bir ahlâki gerçek olduğu konusunda Hobbes'la mutabıktır. Ama Hobbes'un aksine, Zerdüşt'e, yani kendini yeni bir sıradüzen tesis etmeye ve üstün bir mükemmeliyeti dile getirmeye adamış bir öğreticiye göre, zayıflık bakımından insanların eşit olduğunu kabul etmek zehirleyici bir fikir olmalıdır. Aslında, "Bu eşitlik vaizleriyle karıştırılmak ve onların yerine konulmak isten"diğini söyleyen Zerdüşt'ün ta kendisidir: "Çünkü adalet şöyle buyuruyor *bana*: 'İnsanlar eşit değildir'. Hiçbir zaman da olmayacaklardır! Yoksa ne anlamı kalır benim üstinsan sevgimin, başka türlü konuşursam?" (Z II "Tarantulalar Üzerine").[27] Aslında, Zerdüşt gerçekten de eşitlik vaizleriyle karıştırılmamalıdır. Adaletle ilgili dileklerine ve öğretisine rağmen Zerdüşt; istenci, ebediyet ve intikam tini hakkındaki öğretisi yüzünden, daha ziyade bu vaizlerin arasındaki başrahip olarak görülmelidir. Çünkü en yüce ve en sefil arasındaki ayrımı kaldıran ve dolayısıyla da üstinsanla son insan arasında bir eşitlik tesis eden, Zerdüşt'ün kendi öğretisidir.[28]

---

27. Benzer formülasyonlar için bkz. Z II "Düşünürler Üzerine"; PA "Mevsimsiz Bir Adamın Mücadelesi" 48.

28. Nietzsche ebedi dönüş öğretisinin bütün ayrımları yok ettiği görüşünü sunar: "Oluş büyük bir çemberse, o zaman her şey eşit derecede değerli, sonsuz ve gereklidir" (GİP 293) ve aynı tarzda: "Oluş her bir anı eşit değerde görür..." (Gİ 708).

Eşitlik vaizlerinin insan havarileri gibi, Zerdüşt'ün hayvanları da onun varlığının kalbinden yükselen acı çığlığı duyacak kulaklardan yoksundur. Hayvanları onun tiksintisini muhteşem, yeni bir güne uyanmadan önce göreceği bir kâbusa bağlarlar. Havarileri gibi kendisine dalkavukluk etmek için yaptıkları yorumlar yüzünden hayvanlarını da azarlamak bir yana, nekahetinin icat edilmiş bir teselli gerektirdiğini anlamış oldukları için onları yüceltir: "Yedi günde kendi kendime icat ettiğim teselliyi (*Trost*) nasıl da iyi biliyorsunuz! Tekrar, kendi kendime icat ettiğim bu rahatlığın ve nekahetin şarkısını söylemem gerektiğini... Bunu da hemen bir laterna şarkısına çevirmek zorunda mısınız?" (Z III "Nekahet" 2).[29] Hayvanlarının onun kendi kendine icat ettiği bu teselliyi herkesin anlayacağı bir şekle sokmalarındaki aceleden yakınsa da, daha iyi bir görüşü savunamayacak kadar güçsüz olması, onun yorgun ve köşesine çekilmiş olduğunun bir işaretidir. Bu yüzden ebediyet öğretisinin hicvedilmesine razı olur.

Hayvanları Zerdüşt'ü şüphelerinden kurtulmaya, ebedi dönüşün öğreticisi olmanın onun yazgısı olduğunu kabul etmeye ve onlarla birlikte şarkı söylemeye zorlar. Bu esnada, Zerdüşt hayvanların onun yeni dogmasını ilan etmesini uysalca dinler; bu dogma, dünya hakkında tamamen belirlenimci bir kavrayışı ifade etmektedir:

> İşte bak, ne öğrettiğini biliyoruz: Her şeyin ebediyete dek tekerrür ettiğini ve tabii bizim de; ve bizim daha önceden sonsuz kere daha varolmuş olduğumuzu ve bizimle beraber her şeyin de. Sen yüce bir oluş yılı, bir kum saati gibi tekrar ve tekrar ters dönerek durmadan dolup boşalması gereken, yüce yıllar arasında devasa bir yıl olduğunu öğretiyorsun; ve tüm bu yıllar en yüce olan açısından olduğu kadar, en sefil olan açısından da birbirine benzer ve biz kendi kendimize benzeriz her bir yüce yılda, en yüce olan açısından olduğu kadar, en sefil olan açısından da. (Z III "Nekahet" 2)

29. Benzer bir şekilde Nietzsche "metafizik teselli"yi (*metaphysiche Trost)* trajik bilgeliğin ödülü olarak sunar (TD 7). Teselli bulmayı, dünyayı olduğu gibi görmeye ve dünyada korkunç olan ne varsa yok etmeye bağlarken, Nietzsche ve Zerdüşt önemli bir selefe sahiptir: Luther'in İncil çevirisinde İsa şöyle ilan eder: "In der Welt habt ihr Angst; Aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden (Yohanna 16: 33: "Dünya keder taşır sizin için: Ama rahat olun ben dünyayı fethettim.")

Sadece bir an önce Zerdüşt hayvanları aptallıkları yüzünden azarlamışken, şimdi onlar onun hakkında senaryo yazmaktadır:

> "Artık ölüyorum ve solup gidiyorum" diyeceksin "Ve ansızın bir hiçim. Tin de beden kadar ölümlüdür ama beni bağlayan nedenlerin düğümü tekerrür eder ve tekrar yaratacak beni. Ben kendim de ebedi dönüşün nedenlerine bağlıyım. Geri döneceğim: Bu güneş, bu dünya, bu kartal, bu yılanla birlikte: Yeni bir yaşam veya daha iyi bir yaşama veya benzer bir yaşama değil; ebediyen her şeyin ebedi dönüşünü öğretmek ve tekrar dünyanın ve insanın yüce öğleninin sözünü etmek ve insanlara tekrar üstinsanı duyurmak için bu, en yüce olan açısından olduğu kadar, en sefil olan açısından da aynı, tıpkısının aynısı olan yaşama. Söz verdim, sözümü bozuyorum: Böyle ister benim ebedi talihim; bir müştucu olarak ölür giderim. Batıp gidenin kendini kutsaması gereken saat geldi çattı işte. Böyle *biter* Zerdüşt'ün batıp gidişi. (Z III "Nekahet" 2)

Bu kehanetlere Zerdüşt bir cevap vermez. Onun, giriş bölümünün açılış sahnesinde başlayan "batıp gidiş" süreci artık çok tanıdık olan bir baygınlıkla sona erer. Huzur içinde, kendi yılan ve kartalı tarafından bile terk edilmiş bir halde yere uzanarak kendi tiniyle rahatlatıcı bir konuşmaya dalar.[30]

III. Kısmın son konuşmaları komaya girmiş olan peygamberin bu kendinden geçmiş bir halde daldığı düşünceleri, onun ateşler içinde yanan muhayyilesinin ürünlerini kayda geçirir: Zerdüşt ebediyetle barışarak kefarete ulaştığını tahayyül etmektedir. Ne var ki Zerdüşt'ün kendini sessizce muzaffer ilan ettiği bu kendinden geçmiş halin verdiği haz, onun ne kadar kırılmış olduğunu açığa çıkartır. Onu baştan çıkartan eşsiz kadının, yani "soğukluğu insanı yakan, öfkesi baştan çıkartan, uzak durarak kendine bağlayan, küçümsemesi tahrik eden" yaşamın (Z III, "Bir Başka Dans Şarkısı", 1), onun aklını başından aldığını itiraf eder. Kleopatra'sı tarafından çılgına çevrilen Zerdüşt sonunda, hayatı bütün bütün çekici bir kadın olarak tahayyül etmeye başlayıp, 1. kısımda yaşlı kadının verdiği öğüde uyarak, kırbacıyla yaşama hükmedeceğini ilan eder. Ama yaşamın ölçülü ve nazlı bir edayla, iki âşığın beraber yaşama-

30. Nietzsche bu tür bir durumu dekadansa denk tutar (Gİ 44).

yı öğrenmek zorunda olduklarını söyleyerek cevap vermesine bakılırsa, kimin üstün çıktığı, kimin kime hükmettiği ve kimin boyun eğdiği, utanç verecek kadar açıktır.[31]

Zerdüşt umutsuz bir âşık gibi, kendini mutlak ve aslında gurursuz bir şekilde hayata adadığını, kendi öğretisinin en büyük fedakârlık olarak gördüğü şeyi kendi istenciyle yapacağını itiraf eder: "Ve birbirimize baktık, derken üzerinde soğuk akşamüstünün akıp gittiği yeşil çayırları seyrettik ve ağlaştık. Ama işte o zaman hayat, tüm bilgeliğimin hiç olmadığı kadar aziz oldu bana" (Z III "Bir Başka Dans Şarkısı" 2). Zerdüşt'ün dostlarından, onurundan, şerefinden ve hatta Nietzsche'nin aşırı övdüğü entelektüel vicdandan ve en yüce erdem olarak Zerdüşt tarafından yüceltildiğini ısrarla söylediği doğruculuktan bile aziz tuttuğu şey, hayat ve hayatı çekilir kılan kefarete ulaşma efsanesinden başka bir şey değildir.[32]

Zerdüşt havarilerinin ve cücenin yerine geçtiği için artık, kendi kendisinin soytarısı ve zevk, rahatlık ve ebedi kurtuluşu anlatan bir şarkıyla coşan kendi kendisinin laternasıdır:

> Ah, ebediyeti ve yüzüklerin nikâh yüzüğüne, tekerrür yüzüğüne nasıl şehvet duymam?
> Oysa, çocuk isteyeceğim kadını henüz bulamadım; âşık olduğum bu kadın o değilse eğer: Çünkü ben sana âşığım, ah ebediyet!
> *Çünkü ben sana âşığım ah ebediyet!* (Zerdüşt, "Yedi Mühür")

İnsan Zerdüşt'ün ebediyetin kutsal adı altında aşırı ve yıkıcı bir temayül gizlediğini fark eder.[33] Bu şehvete kapılmış ebedi kurtuluş vaizinin sergilediği manzaraya bakınca, Zerdüşt'ün romantik aşkın hakikat arayışına etkisi hakkındaki yıkıcı sözlerini hatırlamakta kim güçlük çekebilir: "Bu adam hakikatleri arayan bir kahraman gibi çıktı yola, sonunda da süslü bir yalan fethederek geri döndü.

31. 1882 yılında çekilen bir fotoğrafta, Nietzsche'nin özellikle düzenlediği söylenen bir pozda Lou Salomé elinde bir kırbaçla bir at arabasında oturmaktadır; Paul Rée ve Nietzsche yük hayvanları gibi at arabasını çekmektedirler. Ronald Hayman, *Nietzsche: A Critical Life* (New York: Penguin, 1980), s. 246.
32. Filozofun efsanelere sığınma eğilimi için bkz. P 87; Gİ 428.
33. Bkz. Nietzsche'nin tartışması Gİ 54,55.

Evliliğim diyor buna" (Z I "Çocuk ve Evlilik Üzerine")[34]

Nietzsche'nin müteakip vaatlerinin aksine, Zerdüşt anlağını feda eder (İKÖ 23). Zehirli bir tutku ve zorunluluğun istence dayattığı sınırlamalara karşı duyduğu tutkulu bir öfke tarafından sürüklenen Zerdüşt kendini büyük bir mutlulukla ebediyetin kollarına atarak, hayatı daha iyi sevmek için bilgeliğini feda eder.[35] İhanetinin büyüklüğü, yalnızca dürüstlüğün paha biçilmez değerde olduğu konusundaki ısrarından (Z IV "Yüce İnsanlar Üzerine" 8) değil, aynı zamanda Nietzsche'nin bize, Hıristiyanlığın yalancılığına karşı "doğruculuğu en yüce erdem olarak öven"in (EH IV, 3) tam da Zerdüşt'ün öğretisi olduğunu söylemiş olmasından da kaynaklanır. Yaratıcının yolu insanlığın onurunu kurtarmaktan geçmez, daha ziyade bu yolun ulaştığı doruk noktası, Zerdüşt'ün ebediyetle olan beraberliğidir, o, umutsuz yalanların ve aşağılık bir şehvetin üzerine inşa edilen, geçmişteki tüm intikam tanımlarını gölgede bırakan, kepaze beraberlik.

D. SONUÇ

Nietzsche Zerdüşt'ü ebedi dönüşün öğreticisi (EH III, TD üzerine, 3) ve ebedi dönüşü de *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün temel kavramı (EH III, Z 1 üzerine) olarak gördü. Aslında *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün II. ve III. Kısımları, Nietzsche'nin yazıları arasında ebedi dönüşün en güçlü ele alındığı yerdir. Mutlak hâkimiyeti şiddetle arzulamakla başlayan ve mutlak özgürlük ihtiyacıyla birleşen şey, görüler ve kâbuslar aracılığıyla görüş alanına girer ve en sonunda teselli veren ve kefarete ulaştıran metafizik bir kurguya dönüşür. Ama tesellinin ve kefaretin bir bedeli vardır. *Zerdüşt*'ün sunduğu

34. Nietzsche'nin Wagner'i gibi, Zerdüşt de bir korkak gibi "Ölümsüz Dişil"e, sanatçıları ve dâhileri bekleyen en büyük tehlikeye sığınmış gibi gözükmektedir (WO 3). Ek olarak bkz. İİ 431, 434.

35. Kimi zaman Nietzsche ebedi dönüşü anlamsız dünyaya anlamını geri kazandırmanın kaynağı olarak değil, dünyanın anlamsızlığının en derin ifadesi olarak algılamıştır: "Gelin, bu düşünceyi en korkunç biçimiyle düşünelim: Gerçekte olduğu gibi, varoluş sonu olmayan bir hiçlikte kaçınılmaz olarak, anlamsız ve amaçsız bir şekilde kendini tekrar eder: İşte *ebedi dönüş*" (Gİ 55).

argüman ve olay akışı, ikna edici bir şekilde ebedi dönüşün tepkisel bir düşünce, zayıflığın bir ifadesi ve aslında intikam tininin cinneti ve çocuğu olarak kavranması gerektiğini öne sürer. Zerdüşt'ün III. Kısmın sonundaki konuşmalarda ebediyetle utanç verici, melodrama kaçan ve sonunda hafsalaya sığmayan bir şekilde nişanlanması, onun kendini kandırmasının ve aşağılanmasının vardığı doruk noktasını işaret eder. Onun gerdek gecesinde gelinin beyaz dantel duvağını açıp, karşısında sadece kurumuş, biçimsiz bir kocakarının dişsiz dudağındaki çarpık gülümsemeyi gördüğünde yaşadığı şoku tahayyül edin.

Ebedi dönüş öğretisi, Zerdüşt'ün üstinsanı görevlendirdiği tanrısal bir onay alma ve tanrısal bir kendi kendine yetme haline ulaşma arayışındaki eksik parçayı yerine oturttuğu için, onun yaratıcılık etiği hakkında ilk başta yaptığı açıklamadaki kendine has kusuru hatırlamak gerekir. Yaratıcılık etiği, tanrının öldüğünü söyleyen metafizik bilgiye dayanır. Bu, tüm ahlâki değerlerin, dini inançların ve felsefi öğretilerin, iyi ve kötü hakkındaki tüm görüşlerin aslında insanoğlu tarafından yaratılmış olduğu anlamına gelir. Zerdüşt bu bilgiden hiçbir şeyin gerçek olmadığı ve her şeyin mübah olduğu sonucunu çıkartabilirdi. Onun yerine, her şeyi beyhude ve tek bir şeyi gerekli gören bir yaratıcılık etiği keşfetti. Gerekli olan tek şey, yani iyi bir yaşamın en yüce ve tek değerli amacı, yaratıcı istence mutlak bir özgürlük ve üstün bir güç kazandırmaktır. Mutlak özgürlüğe ve üstün bir güce, en yüce insan tipinde, istencini kendi kendisinin kanunu haline getirerek dünyasını fetheden bir varlıkta ulaşılabilir.

Zerdüşt adım adım, salt istencin kendini zorunluluğun kıskacından tamamen kurtarma ve koşulsuz bir yaratıcılığın sergilenmesi için zorunlu olan sınırsız bir özgürlük elde etme çabalarının engellendiğini keşfeder. İlk adımda, sistematik bir şekilde, yaratıcıyı ahlâki ve siyasi bağımlılıktan kurtarır. Fakat giriş bölümü ve I. Kısımda önceden belirtildiği ve II. Kısımda tamamen fark edildiği gibi, ahlâk ve siyaset tüm zorunluluk biçimlerini kapsamaz ve devlet, romantik aşk ve dostluk da bu bağımlılıkların her şeklini içermez. İs-

tenç en yüce şeylere hükmetmek üzere, onu tutsak eden her şeyden kurtulmaya çabalarsa çabalasın, geriye döndürülemeyen zaman merhametsiz bir efendidir. Zerdüşt büyük bir ustalıkla; istencin, zamanın (geçmişin yükü ve nedensel zorunluluk kanunları anlamındaki zamanın) her varlığa dayattığı temel, içkin sınırlamaları kendi kontrolü altına alarak üstünlüğünü geri kazanabileceğini keşfeder. Nietzsche Spinoza'nın "bilgiyi en *güçlü tutku* haline getirme" eğilimini (Franz Overbeck'e mektup, 30 Temmuz 1881, M içinde, s. 177) paylaştığına inanır ve selefi ve akraba bir tin olarak onu onurlandırır; ne var ki Spinoza'nın zorunluluk hakkında bilgi sahibi olmanın özgürlüğü doğurduğunu düşünmesi, yaratıcılık etiğinin bakış açısına göre yanlıştır. Çünkü zorunluluğun karşısında özgürlüğün korunabilmesi için, zorunluluk istence tabi kılınmalıdır.

Ama zorunluluğa hükmetmek veya onun üzerinde istençte bulunmak söylendiği kadar kolay değildir. Zorunluluktan bir erdem yaratmakla, zayıflığı güç olarak adlandırarak akla dayandırmak veya köleliği özgürlük olarak adlandırarak alt etmeye çabalamak arasında çok ince bir çizgi vardır. Zorunluluk üzerinde kurulan hâkimiyeti, sadece boş veya delice bir hâkimiyet iddiasından ne ayırır? Ebedi dönüş öğretisi, Zerdüşt'ün en kapsamlı zorunluluk biçimleri üzerinde hâkimiyet kurabilmenin veya onlar üzerinde istençte bulunabilmenin mümkün olduğu koşullar hakkındaki kavrayışını ifade eder. Öne sürmüş olduğum gibi, Zerdüşt bu koşullara uyamaz: Zorunluluk üzerinde hâkimiyet kurarak kendi insanlığını alt etme çabası, yaratıcılık etiğine nakşolmuş kendi kendini tanrılaştırma umutlarının aksine, bazı zorunluluk biçimlerinin en güçlü istençler karşısında bile boyun eğmediğini açığa çıkartır.

Böyle Buyurdu Zerdüşt, Zerdüşt'ün bilmek ve yapmak arasında en yüksek, en kapsamlı düzeyde bir barış sağlama çabasını hikâye ettiği için, Nietzsche'nin düşüncesindeki uçlar arasındaki çekişmenin sergilendiği bir destandır. Zerdüşt'ün hedeflediği barışın mahiyeti Nietzsche'nin yayımlanmamış notlarının birinde kısa ve özlü bir biçimde belirtilir:

Oluşa varlığın mahiyetini zorla dayatmak: Budur işte üstün güç istenci.
Böyle bir dünyayı; varolan, kuralları olan bir dünyayı korumak, aynı kalmasını sağlamak için tin ve duyular sathında yapılan ikili tahrifat.
Her şeyin tekerrür etmesi bir oluş dünyasının, bir varlık dünyasına en yakın *halidir*: Tefekkürün doruk noktası. (Gİ 617)

Aslında güç istencinin üstün şekli *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te gün ışığına çıktığı haliyle, gerçekten de olayların anlamsız akışını zorla, ebedi zorunluluk kisvesine büründürerek dünyayı tahrif etmekten oluşur. Zerdüşt'ün ebediyetle yaptığı sahte barış, girdiği dayanıklılık testinin en bayağı bölümü, Nietzsche'nin düşünsel deneyinin doruk noktasıdır. Çünkü, Nietzsche'nin delisinin tanrının ölümünden çıkarttığı ve Nietzsche'nin Zerdüşt'ünün tanrının ölümü çıkarımına ulaşırken öncül olarak kullandığı ahlâki buyruk, kendi kendini tanrılaştırmaktır, ama Zerdüşt'ün dayanıklılık testi, kendi kendini tanrılaştırma buyruğunu yerine getirmesi için, insanın kendini akıl almaz bir kandırmacaya kaptırmasının, devasa bir yalana inanmasının gerektiğini gösterir.

Zerdüşt ebedi dönüş denilen kozmik kurguya, sahte ve aşağılayıcı bir gerçeklik kazandırarak ebediyetle bir beraberlik kurar. Onun oluş meseli güzel değildir ve geçiciliği meşrulaştırmaz. Zerdüşt kefarete ulaşmayı hayal eder ve güya ebediyetin sevgisini kazanarak bu hayalini gerçekleştirir; görkemi ve şeylerin nihai terkibi ile ilgili kategorik açıklamaları ve inananlara vaat ettiği büyük kutlu kefaret açısından, bütün bunlar Nietzsche'nin Platon'unkinden daha Platoncu bir aşkınlık özlemi ve inancını açığa vurur. Ancak Nietzsche'nin sanatı ve kitabının baş kahramanına bahşettiği entelektüel vicdan sayesinde, insan Zerdüşt'ün ebediyetle yaptığı barışta daha büyük çaplı bir sahtekârlığı, sahte bir aşkınlığı, büyük bir felsefî hileyi, kozmik boyutlara varan, mütehakkim bir "ne yardan ne serden geçme" arzusunu görebilir.

Zerdüşt, doğru bilmeye dayanan doğru yapmanın en yüce ve en kapsamlı biçiminin tanrısal bir hâkimiyetle aynı şey olduğunu gösterir. Yaratıcılık etiğini ve bu etiğin insanın kendisini tanrılaştırarak

insanlık durumunu aşmasını isteyen aşağılayıcı ahlâki buyruğunu, insanlık durumu hakkındaki bir yorum doğurur; Zerdüşt ise mutlak hâkimiyetin imkânsız olduğunu ortaya çıkararak, bahsedilen yorumu yeniden değerlendirmek için pratikte gereken saiki ve kuramsal meşruiyeti sağlar.

VIII
Aşırı uçlardan geri çekilme: *Böyle Buyurdu Zerdüşt* (IV. Kısım)

IV. Kısım, yani *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün son ve en uzun bölümü, Zerdüşt'ün yaratıcılık etiğine ve bu etiğin insanoğullarından kendilerini tanrılaştırmalarını isteyen yüce talebine pek az ekleme yapar-mış gibi durur. Nietzshe *Zerdüşt*'ün IV. Kısmının, kitap bitirildikten sonra, "görkemli bir final" işlevi görmesi için eklendiğini ve *Zerdüşt* ve onu takip edecek diğer eserler arasında bir bağlantı parçası olduğunu yazdı.[1] Halbuki IV. kısım Zerdüşt'ün en iyi yaşamla ilgili açıklamaları hakkındaki kavrayışı zenginleştirir. Çünkü onun böyle bir farsın içine düşmesi, kısmen yeni etiğinin koyduğu üstin-

1. Bkz. Franz Overbeck'e 22 Şubat 1884 tarihli mektup, M içinde, s. 220-221; Karl von Gersdorff'a 12 Şubat 1885 tarihli mektup, M içinde, s. 235, ve Carl Fusch 'a 29 Haziran 1888 tarihli mektup, M içinde, s. 304.

sanla ilgili talepleri karşılamayı veya bu taleplere uygun yaşamayı başaramamış olmasından kaynaklanır. Nietzsche'nin gözünde, bir felsefeyi sınamanın zahmete değer ve bir şeyler kanıtlayan tek yolu, insanın ona uygun yaşayıp yaşayamayacağını sınaması olduğundan (ES 8, s. 187), Zerdüşt'ün sürdürdüğü yaşam türünü onun ebediyetle yaptığı utanç verici barışı göz önünde tutarak incelemek yerinde olur.

IV. Kısım Zerdüşt'ü sağlıklı, dürüst bir tin keşfetme veya yaratma konusunda umudunu kaybetmiş, zavallı bir öğretici olarak, kendini hastalıklı ve acı çeken tinlere duyduğu yeni bir ilgiye kaptırırken gösteren bir tür giriş bölümü işlevi görür. Bilhassa "yüce insan"ın örneklendirdiği patoloji ilgisini çekmeye başlar. İhtirası kavrayışını aşan ve eleştirel yetenekleri yaratıcı güçlerinin önüne geçen ve haddini aşmanın kurbanı olan bu yüce insan; kültür, siyaset ve dinin çağdaş tezahürlerindeki bayağılığın, ikiyüzlülüğün ve sefil memnuniyetin ayırdına varır. Oysa yüce insan kendine yüce bir yaşam şekli yaratma gücünden yoksundur; sözüm ona doğru olan içgörüsünün sonucunda, yüce insan o çağın kuvvetten düşürülmüş bir başka mağduru olur. Yüce insan "çağının eksikliklerinin acısını, daha az yüce insanlardan daha fazla çektiği" (ES 3, s. 145) için, en az son insan kadar, Zerdüşt'ün şiddetle eleştirdiği modern yazgının bir çocuğudur.

IV. Kısım, vaktinden önce yaşlanan Zerdüşt'ün yüce insanlarla olan tuhaf, gerçeküstü karşılaşmalarını anlatır; bu bölüm, Zerdüşt'ün toplum dışına itilmiş insanlar, fiziksel engelliler ve grotesk uyumsuzlar onuruna verdiği tuhaf bir ziyafet üzerinedir. Bu bölümde çok fazla parodi ve kara mizah vardır; asıl önemli soru Zerdüşt'ü böyle bir toplantı düzenleyip, yüce insanların alçaltıcı tavırlarına ortak olmaya neyin ittiğidir. Aslında Zerdüşt daha önceki halinin bir gölgesi, diğer gölgelere yardıma koşan ve kendini onlara sevdirmeye çalışan bir gölge gibi durur. IV. Kısım, insana bahis üzerine dövüşen, yıldızı sönmüş, zaferle dolu günlerinin solgun bir görüntüsü olan, darbe ardına darbe alıp sadece yıkılmaz gururunun yardımıyla ayakta kalabilen bir boksörü anımsatan acıklı bir manzara sunar. Yüce insanlara karşı bir ev sahibi rolü üstlenen Zerdüşt, üs-

tinsan veya bir peygamber olarak değil, kendi kesin yargılarının onu benimsemekten alıkoyduğu müphem bir aşkınlık nosyonu adına, mevcut sosyal ve siyasi düzenlemelere marazi bir düşmanlık besleyen bizatihi bir tür yüce insan olarak sunulur.[2]

Merhameti alt etmiş olmakla övünen Zerdüşt, eşeğe tapınma ayininde yüce insanlara eşlik eder ve istenceden de olsa bir süreliğine bütün bütün bir dindara dönüşür. Dolayısıyla en etkileyici olan, Zerdüşt'ün geçici bir süre kurbanı olduğunu itiraf ettiği ve arkadaşlarının ve takipçilerinin tutsaklığından kurtulamadığı sarhoş şarkılarından sonunda vazgeçmesidir (Z IV "İşaret"). Zerdüşt'ün takındığı yeni vakar, tüm yüce insanların eşit yüceliklere ulaşmadığını açığa çıkartır. Nietzsche, Zerdüşt'ün destanını bu yeni vakarın iyi bir yaşam konusundaki göndermeleri henüz gün ışığına çıkmadan bitirse de, ben *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin bakış açısının, özgür tinin bakış açısının bu yeni vakarı vücuda getirdiğini öne süreceğim.

IV. Kısmın açılış manzarasında, Zerdüşt'ün şeytanla yaptığı ve III. Kısımda tamamlanan korkunç pazarlığın bedeli doğrudan görünür hale gelir; onun görünürde atlattığı rahatsızlıktan ve ebediyetle yaptığı sözlü barıştan bu yana, saçlarına ak düşer ve bedeni sararıp solar.[3] Damarlarında bal dolaştığını söyleyerek övünse de, vücudu içten içe çürüdüğünü çarpıcı bir biçimde sergilemektedir. Genelde ona dalkavukluk eden hayvanları bile onun "korkunç bir durum"da gözüktüğünü fark ederler (Z IV "Bal Adağı").

Zerdüşt'ün acıklı hali IV. Kısmın ortaya çıkardığı o çok önemli dönüşümü işaret eder. İnsan ırkının arasına döndüğü giriş kısmından bu yana aşırı uçlara, en üstün insana ve en aşağılık insana yoğunlaşmışken, artık vasat tiplerin onu büyülediğini, dünyanın "dipsiz zengin deniz"inde, yani "rengârenk balıklar ve yengeçlerle do-

2. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de Nietzsche üstinsanı, sıradüzenin en üstünde yer alan, doğasından gelen bir zayıflığa sahip bir tipi tanımlayan bir övgü terimi olarak kullanarak, bakış açısında bir değişiklik sergiler. Bkz. örn. BGE 62, 212, 228, 256, 269, 274.

3. Nietzsche ruhsal yozlaşma ile fiziksel anlamda kötüleşme arasındaki bağlantıyı vurgulamıştır. Bkz. TI "Mevsimsiz Bir Adamın Mücadelesi" 20, Lou Salomé'a 2 Temmuz 1882 tarihli mektup, M içinde, s. 185; Rohde'ye 15 Temmuz 1882 tarihli mektup, M içinde, s. 187; EH I 6; EH III, Z üzerine, 4; ve Gİ 43, 47.

lu deniz"de bir balıkçı olmak istediğini dile getirir (Z IV "Bal Adağı"; Matta 4:19 ile karşılaştırınız). "İnsan denen balığı avlamaya çıkanların en sivri dillisi" olmakla övünen Zerdüşt, insanı aşan şeylerden zımnen vazgeçmiş gibi durur: Üstinsan, "kutsal bir 'evet'"demek, istencini kendi kendisinin kanunu yapmaya duyulan ihtiyaç, " yüce şeylere hükmetme" yükümlülüğü, zamandan kurtulma özlemi, ebediyeti sevme ve onun efendisi olma istenci. Yılmadan üstinsanı aradıktan sonra, Zerdüşt artık "insan dünyası(nı), insan denizi"ni incelemeye, "insan denen balığın en tuhafını avlamak" için "en iyi yem"ini kullanmaya yönelmiştir (Z IV "Bal Adağı").

Oysa "insan denen balığın en tuhafı" olan yüce insan üstinsanla bağlantılıdır. Her yüce insan bir mükemmeliyet arayışçısı olduğu için, üstinsan IV. Kısımda sadece uzaktaki bir hayal gibi görünür. Bununla birilikte artık yerine getirilmemiş bir vaat ve ulaşılmamış bir hedef olarak değil, yalanlanmış bir vaat ve ona ulaşmaya çalışanlarla acımasızca alay eden bir hedef olarak. IV. Kısmın özel katkısı, Zerdüşt'ün yaratıcılık etiğine uygun yaşamaya çalışan kişilerin pratikte düştükleri acı durumlara ışık tutmasıdır. Bu kişiler arasında Zerdüşt de yerini alır.

A. YÜCE İNSANLAR

Ağır bir mutluluğun altında ezilen ve artık amirane bir tavırdan yoksun olan Zerdüşt ebediyetle yaptığı sözde barıştan bir süre sonra, dağından inme vaktinin yakın gelecekte gelmeyeceğine, dolayısıyla öğretisini artık sadece onun bulunduğu yüksekliklere tırmananlara açıklayacağına karar verir. İlk ziyaretçisinin gelmesi uzun sürmez. Mağarasının önünde düşünceye dalmış bir halde otururken, kendi gölgesinin yanında gördüğü bir gölge ile kendine gelir (Z IV "Acı dolu çığlık"). İkinci gölge, tıpkı II. Kısımda olduğu gibi Zerdüşt'ün ilgisini çeken kötü haberlerle gelen, büyük bir üzüntüsünün habercisi kâhine aittir. Nefes nefese kalmış gibi konuşan kâhin Zerdüşt'ü uyararak, yakında "büyük keder ve hüzün dalgala-

rı"nın onu sürükleyip götüreceğini söyler. Yalnızca Zerdüşt'ün tehlikeli duygusal karmaşası hakkındaki kehaneti değil, onun Zerdüşt'ün bulunduğu o ana kadar çıkılması imkânsız gözüken yüksekliklerdeki salt varlığı bile Zerdüşt'ün artık kendi bölgesinin hâkimi olmadığını işaret eder. Dağının etrafına çizmeye çalıştığı kutsal sınırlar (Z III "Eski ve Yeni Tabletler Üzerine" 19) aşılmıştır.

Zerdüşt ve kâhin konuşurlarken, insanın kanını donduran acı dolu bir çığlık, yani yüce insanın çığlığı Zerdüşt'ün mağarasını çevreleyen dipsiz uçurumlarda yankılanır. Bu çığlık, kâhinin "merhamet"in (insanların acılarıyla ilgilenmenin) Zerdüşt'ün son günahı ve sınavı olduğunu ilan etmesi ve Zerdüşt'ün de onu onaylaması için bir fırsat yaratır. Dehşete kapılan, belki de yaratıcı istencini kullanarak dünyayı kefarete ulaştırma çabalarına eşlik eden çok sayıda korku nöbetini ve dehşet verici kâbuslarını hatırlayan Zerdüşt, kâhin "ne bir mutluluk madeni veya hazine odası ne de mutluluğun yeni altın damarları" (Z IV "Acı Dolu Çığlık") var diye, onun yaşadığı yükseklikleri aşağılarken sabırla dinler. Kâhinin ona yönelttiği suçlamalara itiraz etmez: Tanrının ölümüyle doğan boşluğu doldurmayı başaramamıştır ve arzuladığı ve yeni etiğinin ondan talep ettiğine inandığı o altın, ışıl ışıl parlayan mutluluğu kendine yaratamamıştır.

Fakat kâhinin konuşmasını bitirirken, "her şey aynı, hiçbir şey zahmete değmez, her arayış beyhude ve artık kutsanmış adalar da yok" diye belirttiği görüşünü var gücüyle yalanlar. Bu umutsuzluk dolu kehanete karşı, kutsanmış adaların gerçekten varolduğunu cesurca onaylar. Tıpkı giriş kısmında tanrının ölümünü ilan eden çatlak ses olması gibi, Zerdüşt şimdi de kutsal bir diyarın varlığına inanan son kişidir. Solgun bedeninin çarpıcı bir kanıtını sunduğu gibi, yere yığılacak kadar kötülemesine ve yoğun hayal kırıklıklarının etkilerine rağmen, Zerdüşt insan yaşamının kutsal bir amacı olduğuna duyduğu inanca inatla sarılmaktadır. Ama sabit fikirli bir şekilde kendini bu inanca adamaktan vazgeçmiştir. Bunun yerine, onun bölgesine dalan, kefarete ulaşamamış yüce insanın güvenliğini sağlama sorumluluğunu üstlenir.

Zerdüşt yüce insanı aramaya çıkmasının üstünden bir saat bile

geçmeden, üzerine yükler bağlanmış bir eşeğe binen, göz alıcı kıyafetler içinde iki krala rastlar (Z IV "Krallarla Görüşme"). Kaba bir şekilde yüksek sesle bir eşeğin nasıl iki kralı taşıyabileceğini sorar kendine. Krallar, görgü kurallarının bu utanç verici sorun hakkında alenen konuşmaktan onları alıkoyduğunu belirtir: Zerdüşt'ün nezaketten yoksunluğunu fark eden ama buna şaşırmayan krallar kaçmaya çalıştıkları şeyin görgü kuralları ve geleneksel nezaket olduğunu açıklarlar. Krallar, soyluların "yapmacık tavırlar içindeki süslü, makyajlı ayaktakımı"ndan bir farkı olmadığı dekadant toplumdan kaçmaktadırlar. Ahlâki ayrımlar yapma yetisinin zayıflaması, onların toplumsal sınıf mefhumlarına aykırı gelmeye başlamıştır. Onların krallıklarında "artık hiç kimse hürmet göstermeyi bilmez."

Zerdüşt gibi krallar da ayaktakımının yükselmesinden dolayı hissettikleri tiksintiyle canlarından bezmiştir. Yine Zerdüşt gibi onlar da yüce veya en yüce insanı aramaktadırlar. Kendilerinin kim olduğundan veya aradıkları kişinin doğasından açıkça habersiz olan krallar, toplumun son umudu olduğuna inancıyla, yüce insanı tahta çıkartmayı istemektedirler. Açıkça görüldüğü gibi siyasi yönetim için fazla arınmış olan üstinsanın kralların reform planlarında yeri yoktur, ama Zerdüşt kralları çok basit hedefler peşinde koştukları gerekçesiyle azarlamaktan kaçınır ve onlara sadece üstinsanı dünyaya getirmekle meşgul olmalarını öğütlemez. Eskiden kralla karşı tamamen ilgisiz olduğunu itiraf etse de, kralların bilgeliğinden duyduğu memnuniyeti dile getirerek ve onları mağarasına misafir olmaya davet ederek insanların dünyasına duyduğu yeni bağlılığı sergiler.

Zerdüşt'ün yoluna devam ederken, boylu boyunca uzanmış ve bataklıklı bir vadinin gölgelerinde kaybolmuş huysuz bir adamın üzerine yanlışlıkla basmasıyla tuhaflıkların dozu daha da artar (Z IV "Sülük"). Kimin suçlu olduğu ve kimin kimin bölgesini işgal ettiği konusunda bir karışıklık yaşanır. Zerdüşt'ün bölgesinin hâkimiyeti tartışmaya açıktır. Kolları sülüklerin ısırıkları yüzünden kan içinde kalmış grotesk bataklık sakini, kendisini "ruhen vicdanlı" olarak tanıtır ve "büyük vicdan sülüğü" olarak adlandırdığı Zer-

düşt'ün onun ustası olduğunu iddia eder. Ruhen vicdanlı, katı ve dar kapsamlı bir entelektüel vicdanı kendisinin özel erdemi yaparak Zerdüşt'ü takip ettiğini söyler. Fakat Zerdüşt'ün yeni dostu için, kesinlikle özdeşleştirilen bilgi, tüm farklılıkları ortadan kaldıran bir tür delicesine cesarettir:

> Yarım yamalak bileceğine daha çok şeyi, hiç bilme daha iyi! Başkalarının gözünde bir bilge olacağına, kendi başına bir ahmak ol daha iyi! En temeline iniyorum; ister büyük olsun ister küçük, ne fark eder? İster gökyüzü ister bataklık olmuş, ne gam? Avuç içi kadar temel yeter de artar bana, gerçekten bir zemin veya temel olduktan sonra. Avuç içi kadar bir temel, insanın üzerinde duracağı. Bilimin vicdanında ne büyük vardır ne de küçük. (Z IV "Sülük")

En yüce ve en sefil arasındaki ayrımı kaldıran ebedi dönüş öğretisi gibi, bilimin vicdanı da insana hükmeden bir itki düzeyine çıkarıldığı zaman her tür ahlâki farklılığı yok eder. Bu yüzden karşı koyamadığı kesin bilgi arayışının yalnız insan topluluklarını değil, aynı zamanda temel insan onurunu da feda etmeye zorladığı ruhen vicdanlı gerçekten de Zerdüşt'ün öğrencisi gibi durur. Buna uygun olarak Zerdüşt ona dostça davranarak bu akşam yemeğinde "aziz misafir"i olması için davette bulunur.

Derken Zerdüşt "tüm dünyanın terk ettiği ve yüzüstü bıraktığı bir insan gibi, acıklı hareketlerle durmadan etrafına bakınan" (Z 4 "Büyücü"), yere kapaklanmış, kasılıp kıvranan yaşlı bir adama rastlar. Toplumdan tamamen kopmuş, ölümcül bir azap gibi yalnızlığın acını çeken yaşlı büyücü kendine gelmeye başladığında umutsuzluk dolu bir şiir okur. Şiiri, merhametsiz, gizemli, isimsiz bir tanrının oyuncağı ve kurbanı olarak çektiği işkenceyi anlatır. Şiirin gurursuzca açığa vurduğu kendine acıma duygusundan tiksinen Zerdüşt sonunda kendine hâkim olamayıp, adama vurmaya başlayarak, onun bir yalancı, sahtekâr ve günahkâr bir büyücü olduğunu söyler.

Richard Wagner için hazırlanmış şeffaf bir maske işlevi gören büyücü,[4] uzun zamandır kalabalıkların ortasında yüce kişileri can-

4. Nietzsche Wagner'a "yaşlı büyücü" (WO 3) diyerek göndermede bulunur. Ek

landırmak istediğini ama sonunda yüceliği sanatsal anlamda temsil etmenin kendi kendini yüceleştirme görevinden bir kaçış yolu olduğunu fark ettiğini itiraf eder. Büyücünün yüceliğe duyduğu bu arzu ve yüceliğe ulaşmaktaki başarısızlığını itiraf etmesi onun Zerdüşt'ün saygısını kazanmasını sağlar. Gelgelelim, bu itirafın kendi kendini yüceleştirme yükümlülüğünden bir başka kaçış yolu olduğunun farkına varmayan büyücü dalkavukça bir tavırla Zerdüşt'ü aradığını söyler, çünkü onun "gerçek, doğru, sade, özü sözü bir, baştan aşağı dürüst bir adam, bir bilgelik kaynağı, bir bilgi azizi, yüce bir insan" (İbid, 2) olduğuna inanmaktadır. Ama Zerdüşt böyle büyük bir başarıyı hemen reddeder. Zerdüşt bir kez bile yüce bir insan görmediğini ve alaycı bir şekilde ancak bir ahmağın hâlâ yüce ve sefili birbirinden ayırabileceğine inanacağını söyleyerek, III. Kısmın sonundaki tiksintiye karşı görünüşte kazandığı zaferin hileli bir zafer olduğu yorumunu destekler.

Zerdüşt'ün karşılaştığı bir sonraki insan, dini bir sima, uzun boylu siyah giyinmiş bir adamdır (Z 4 "Emekli"); Zerdüşt adamın avurtları çökük, solgun yüzünün "rahipler kabilesi"nden insanlara benzediğini hemen fark eder. Akraba olduğunu kabul ettiği (Z 2 "Rahipler Üzerine") bir rahibin kendi bölgesinde ne aradığını merak etmesi tuhaftır. Yaşlı adama beddua eder ve ona görünmeden geçmeye çalışır. Ama yaşlı adam onu görür ve akrabalıklarını hemen açığa vurur.

Zayıf rahip bir arayıcıdır,[5] görünüşe göre ormandaki azizle özdeşleştirdiği "son dindar insan"ı aramaktadır; yani Zerdüşt'ün, mutlu ibadetini tanrının öldüğünü söyleyerek bozmak isteyemediği azizi (Z Giriş 2). Kendini "son papa" olarak adlandıran yaşlı adam bir zamanlar tanrıya inandığını ve son saatine kadar ona ibadet ettiğini açıklar. Tanrıya duyduğu inancını kaybeden ama dindarlığı gücünden hiçbir şey kaybetmeyen yaşlı adam, ormandaki azizi boşu boşuna arayıp durmuş ve sonunda onun da öldüğünü öğrenmiş-

olarak bkz. Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, çev. David E. Green (New York: Columbia University Press, 1991), s. 180-181.

5. Zerdüşt'ün "en yalnız kişinin görüsü"nü açıkladığı kişiler (Z III "Görü ve Bilmece Üzerine") ve Nietzsche'nin delisi de buna dahildir (ŞB 125). Ek olarak bkz. İKÖ 42, 210.

tir. Azizin ölümüyle birlikte dindarlık, yani tanrıya ibadet etme anlamındaki dindarlık da dünya yüzünden silinmiştir. Ne var ki, dindarlık artık tanrıya ibadet etme anlamına gelmese de, tanrının yokluğunda kefarete ulaşma çabası olarak varlığını sürdürmektedir. Muhtemelen ebediyete hükmederek veya onu severek kefarete ulaşmaya uğraşan Zerdüşt'ün insanüstü çabalarını duymuş olduğundan, son papa Zerdüşt'ün "tanrıya inanmayanların en dindarı" olduğunu iddia eder (Z IV "Emekli"). Zerdüşt bu unvana karşı çıkmaz. Aslında son papanın Zerdüşt'ü yasal varisi olarak görmesi ve Zerdüşt'ün, yani son papanın doğru bir şekilde kavradığı gibi bir dindarlık âşığının, son papanın kutsallığa veya kefarete duyduğu hatalı ama güçlü özlemini takdir etmesiyle iki adam arkadaş olurlar.

Tanrının ölümünü yaşlanmanın ve güçten düşmenin getirdiği doğal bir sürece bağlayarak açıklayan son papanın aksine, Zerdüşt tanrının ölümüne kendi kişisel açıklamasını getirir. Bu sefer o tuhaf çıkarımını tekrar edip, tanrının bir kurgu olması gerektiğini, çünkü Zerdüşt'ün gururunu zedelediğini (Z II "Kutsanmış Adalarda") söyleyerek, tanrıyı ölüme sürükleyenin ona duyulan kıskançlık değil onun merhameti olduğunu açıklar, çünkü Zerdüşt'e göre tanrı kendi yaratısını yüzüne gözüne bulaştırmış ve yaratısından bu beceriksizliğinin acısını çıkartmıştır. Zerdüşt'e göre bu, "damak zevkine karşı işlenmiş bir günah"tır. Dindarlıkta da bir damak zevki vardır; ve şöyle denilmiştir en sonunda: "Yere batsın *böyle* bir tanrı! Hiç tanrı olmasın daha iyi, kendi kaderini kendin çizmek daha iyi, bir ahmak olmak, kendi kendinin tanrısı olmak daha iyi."

Önünde diz çökebileceği şeye onu çeken dindarlığının yozluğunu sergileyen son papa Zerdüşt'ün konuşmasını bir tanrının konuşmasına benzeterek över. Aslında, papa Zerdüşt'ün sözlerinin etrafa eski tanrının güzel kokusunu yaymasından dolayı o kadar büyülenmiştir ki, onun dindarlığının kutsal ve günahkâr olanı bir tuttuğunu anlayamaz. Zerdüşt'ün dindarlığından kaynaklanan ahlâki buyruk ("bir inanan olmaktansa, bir ahmak veya tanrı ol") Zerdüşt'ün bizzat korumaya çalıştığı, tinler arasındaki sıralamayı yerle bir eder. Çünkü kendi kendini hor görmenin bir ifadesi ("bir ahmak ol") in-

san gururunun en büyük ifadesinden ("bir tanrı ol") farksız tutulduğunda, asalet veya hâkimiyetten geriye pek az şey kalmış olur.

Zerdüşt son papanın tanrının ölümü hakkında yaptığı açıklamayı düzeltse de, yaşlı adamın, Zerdüşt'ü tanrıyı inkâr etmeye itenin dindarlık ve onu iyinin ve kötünün ötesine geçirenin dürüstlük olduğu yorumunu onaylar. Aslında son papa Zerdüşt'ü bir dindarlık timsali ve dolayısıyla da tam anlamıyla tanrı-tanımaz denilemeyecek biri olarak görmeye başlar: "Sen ne kadar en tanrı-tanımaz insan olmak istesen de, senin yanında mahrem, kutsal ve güzel kokusunu alıyorum kadim kutsamaların: Zevk ve hüzün veriyor bu bana"(Z IV, "Emekli"). Bu tasvire Zerdüşt "Amin" diyerek onay verir; rahiplerle akraba kanı taşıdıklarını teyit edip, "tüm dindarları sev(diğini)" söyler ve hararetle "son papa"ya mağarasının yolunu gösterir.

Karşılaşıp, konuştuğu insanlardan büyülenen ve sayelerinde üzerine yeni bir canlılık gelen ve artık mükemmellikten uzak her şeye duyduğu tiksintinin tutsağı olmaktan kurtulan Zerdüşt neşe içinde yoluna devam eder. Bu neşeli ruh hali içerisinde aniden suratsız sarp kayalıkları ve korkutucu ıssızlığıyla, ona topal ve insanı topallaştıran cücenin huzurunda an ve zaman görüşünü oluşturduğu "ne bir çimenliğin, ne de çalılığın neşe kattığı" (Z III, "Görüler ve Bilmece Üzerine") dağ yolunu hatırlatan "ölüm diyarı"na (Z IV "En Çirkin İnsan") girer. İki yeraltı diyarını birleştiren simgeler belirir. Çobanlar Zerdüşt'ün girmiş olduğu bu vadiyi, ölmek için buraya gelen ölümcül, kalın, yeşil yılanlardan ötürü Yılanın Ölümü diye adlandırmışlardır: Zerdüşt'ün cüceyle yaptığı görüşmenin hemen ardından gelen boğulan çoban görüsünü hatırlatan güçlü bir benzerlik. Üzücü bir "*déjà vu*" duygusuyla donakalan Zerdüşt "karanlık bir hatıraya" dalar (Z I, "En Çirkin İnsan"). Üzerine çöken ve onu olduğu yere çivileyen büyük bir ağırlık, yerçekiminin tininin geri döndüğünü anlatır ve "tarif edilmesi imkânsız" bir yaratık karşılar onu: "En çirkin insan", tıpkı topal cüce gibi bilmecelerle meydan okur ona, "Şahitlikten alınacak intikam nedir?" ve "Ben kimim?" diye sorar.

İçine dolan merhametin taarruzunu savuşturan Zerdüşt en çirkin

insanın bilmecesini çözerek onu, yani tanrının katilini tanır. Onu tanıması, en çirkin adamı intikam güdüsünün onu canice saldırısına nasıl zorladığını itiraf etmeye teşvik eder:

> Fakat, ölmek *zorundaydı*: Her şeyi gören gözlerle görüyordu; insanın derinliklerini ve en diplerdeki köşelerini, tüm gizli rezilliğini ve çirkinliğini görüyordu. Merhameti utanmak nedir bilmiyordu: En kirli kuytularına sokulmuştu. Bu en meraklı, aşırı sokulgan, aşırı merhametli varlık ölmek zorundaydı. Her yaptığımı gördü: Böyle bir şahitlik karşısında ya öcümü almaya ya da kendimi yaşatmamaya ant içtim. Her şeyi, *insanı bile* gören bir tanrı: Böyle bir tanrı ölmek zorundaydı! İnsan böyle bir şahidin yaşamasına göz yumamaz. (ibid)

En çirkin insanın izlediği yolu kendinkinden ayrı tutsa da, Zerdüşt de tanrıyı reddetmesinin nedenini gurura, tanrı ve tanrıların istence getirdikleri sınırlamaların onurunu kırmasına katlanamamaya bağlar (Z III "Kutsanmış Adalarda"). Her iki gururlu insanın düşünce tarzı da, intikam tininin kutsal olana duyulan inancın yaratılmasında oynadığı rolün yanı sıra, aynı inancın yıkılmasındaki payını kanıtlar.[6] Diğer bir deyişle, aşkınlığa iten güdünün kökünü kazımaya iten güdü de intikam tininin güçlü bir biçimidir.

En çirkin insanı hor görmekte de, sevmekte de usta[7] olarak belirten Zerdüşt giriş bölümünde sunduğu konuya geri döner ve insanın kendi kendini hor görmesinin bir tür yücelik anlamına gelip gelmediğini ve en çirkin insanın o aradığı yüce insan olup olmadığını merak eder. Fakat karşılaştığı öteki tuhaf kişiler de, onları yalnız çağdaşlarını değil, kendi kendilerini de hor görmeye zorlayan büyük ve hüsrana uğramış bir sevgi beslerler. Eğer büyük bir nefreti temel alan büyük bir sevgi yüce insanın işaretiyse, o zaman Zerdüşt artık bir süredir hep yüce insanlarla karşılaşıyor demektir.

En çirkin insanla karşılaşması kasvetin izini taşırken, bir sonra karşılaştığı insan, İsa'yı temsil ettiği pek gizlenemeyen gönüllü di-

6. Benzer şekilde Nietzsche *Güç İstenci*'nde Hıristiyanlığın bizzat doğurduğu ve büyüttüğü dürüstlük erdemini en sonunda öldürdüğünü iddia eder (Gİ 1-3, 5). Ek olarak bkz. Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, s. 368-373.
7. En çirkin insanın çirkinliği ve muğlak yüceliği akla Nietzsche'nin Sokrates'ı tarif edişindeki kararsızlığı getirir (PA "Sokrates Sorunu"; TD 13).

lenci, onda şefkat ve hafif bir alay etme arzusu uyandırır (Z IV, "Gönüllü Dilenci"). Manzara soğuk ve karanlık yeraltından, güneşli bir kır manzarasına dönüşür. "Etrafta dolaş(an) bilinmedik yoldaşlar ve kardeşler" sezen Zerdüşt'ün üzerine bir canlılık gelir. Ama etrafa baktığında, şaşkınlık veya hoşnutsuzluk belirtisi göstermeksizin, rahatlamasının ve kendini iyi hissetmesinin kaynağının bir daire oluşturup, büyük bir şevkle bir vaizi dinleyen bir inek sürüsü olduğunu keşfeder. Sürünün çobanı olan gönüllü dilencinin, o büyük tiksintinin benzer bir kurbanı ve Zerdüşt gibi, dünya üzerindeki mutluluğun arayıcısı olduğu anlaşılır.[8] "Dağdaki hatip" zenginlerin onda yarattığı hayal kırıklığının onu nasıl fakir ve mazlumlara ittiğini ve derken fakir ve mazlumlardan duyduğu tiksintinin de onu nasıl ineklerin öğreticisi olmaya ittiğini anlatır. Tıpkı Zerdüşt gibi gönüllü dilenciye göre de, hor görmekte usta olmanın yol açtığı sonuç, en yüce ve en sefil insan arasındaki ve sonunda da geviş getiren hayvanlarla insanlar arasındaki ayrımı yitirmektir. Kendi bölgesi boyunca yankılanmış olan acı dolu çığlığın kaynağını bulduğuna gene ikna olmayan Zerdüşt gönüllü dilenciyi mağarasına davet eder ve araştırmasını sürdürür.

Kısa bir an için kendi yalnızlığının sessizliğine dalan Zerdüşt bir gölge, kendi gölgesi olduğunu sonradan anladığı bir gölgeyle hızla kendine gelir. Fakat dağlarında gezen tuhaf istilacılar tarafından birdenbire rahatsız edilen ve "krallığı(nın) artık *bu* dünyaya ait" olmadığından yakınan (Z IV "Gölge") Zerdüşt hemen arkasında onu takip eden gölgesinden kaçmaya başlar. Aslında, Zerdüşt'ün krallığı bir süredir insanların dünyasına açık durumdadır; uzak oluşunun getirdiği egzotik havayı kaybettikten sonra, insanca, pek insanca bir yer haline gelmiştir.

Zerdüşt sonunda bu kovalamacaya bir son verip, gölgesiyle yüzleştiğinde, karşısında ince, kara kuru, çökmüş bir yaratık görür: Azimli bir ebediyet arayışçısı. Gölge kendi istenciyle, yasaklanmış ve tiksindirici olana cesurca göğüs gerdiğini, insanların eskiden

8. Nietzsche'nin İsa'yı dünyadaki ve zamanın içindeki ebediyeti arayan bir kişi olarak, kefareti öteki dünya temelinde yorumlayan, Paul'ün kurduğu örgütlü Hıristiyanlıktan ayrı tuttuğu D 27-37'ye bkz.

içinde güvenlik ve yücelik buldukları her kaleyi, "tüm sınır taşlarını ve putları" yerle bir ettiğini, gelgelelim sonunda eli boş, hatta daha kötü bir durumda döndüğünü açıklar. Zerdüşt'ün gölgesinin acı dolu çığlığı kâhinin umutsuz kehanetinin yankısı gibidir: "Hiçbir şey gerçek değil, her şey mübah." Hakikate duyduğu sevgiyle harekete geçse de, gölgenin arayışı aşağılamayla biter: "Çok sık hissetti doğrusu hakikat soluğunu ensesinde: Arkasını döner dönmez yapıştırdı tokadı yüzüme." Zerdüşt'ün ağıtını tekrar eden gölgesi inanma ve (insanın kendisine duyduğu sevgi de dahil olmak üzere) sevme yetisinin, edindiği bilgi yüzünden tükendiğini açıklar. Zerdüşt'ün "en iyi gölge"si, yuvasız ve kalbi kırık, açtığı tüm ufukların hayali olmasından korkar bir halde sertçe Zerdüşt'ün, ebediyet fikrinin ta kendisine ihanet ettiğini ilan eder.

Gölgenin sergilediği bu dürüst tavır karşısında Zerdüşt onu daha fazla tanımazlıktan gelemez. Gölgenin ona ait olduğunu hüzünle kabul etmesi, gölgesinin maruz kaldığı tehlikelerin en büyüğünü açığa çıkartmasıyla bağlantılıdır. Gölgesiyle bir özgür tin olduğu için gurur duyar, ama gölgesinin baştan çıkma tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu söyleyerek onu (ve dolaylı olarak gölgenin sahibini) uyarır; baştan çıkıp, insanı bitap düşüren o inançsızlığını bozma ve dürüstlük veya entelektüel bilinç tarafından kazanılan ve korunan hayvani özgürlüğü, bir hayalin teklif ettiği rahatlatıcı tutsaklığa değişme tehlikesiyle karşı karşıyadır: "Senin kadar huzursuz olanlara bir hapishane bile en sonunda mutluluk verici bir fikir gibi gelecektir. Hiç suçluların hapiste nasıl uyuduğunu gördün mü? Huzur içinde, yeni güvenliklerinin tadını çıkartarak uyurlar. Dikkat et de, dar görüşlü bir inanç (merhametsiz ve sert bir hayal) en sonunda seni tutsak etmesin! Çünkü ne kadar dar görüşlü ve katı ne varsa hepsi seni baştan çıkartır, ayartır artık" (ibid). Muhtemelen en dar görüşlü, katı ve sert olan, en uç boyutlardaki tutsaklığı teklif eden şey, en fazla baştan çıkartan ve ayartan şeydir.[9]

Zerdüşt'ün gölgesi siyaset, bilim ve ilim, sanat, felsefe ve din de

9. Ebedileştirme istencinin muğlak mahiyeti için bkz. ŞB 370. Zerdüşt'ün kendi gölgesine yönelttiği uyarı aynı zamanda, geçmişe tutsaklığının farkına varan istencin gazap saçacağını, onu kavramaktan yoksun olanlara patlayacağını ve kendini ahmakça kurtarmaya mahkûm olacağını ilan ettiği meşum sözlerini hatırlatır (Z II "Kefaret Üzerine").

dahil olmak üzere çeşitli alanlarda mükemmeliyeti arayan yüce insanlar grubuna katılmak üzere geri döner. Özetleyici bir konuşma olan "Yüce İnsanlar Üzerine"nin yardımıyla, insan Zerdüşt'ün yeni yoldaşlarının kapsamlı bir portresini çizebilir. İlk olarak Zerdüşt gibi yüce insan da hor görmekte ustadır: İnsanların ahlâk ismini verdiği toplu yalanlar onda tiksinti uyandırır. İkinci olarak, Zerdüşt gibi, yüce insan da hürmete değer bir nesne bulma özlemi duyan, sevmekte usta biridir. Üçüncü olarak, hem iyi insanlardan şiddetle tiksindiği için, hem de hürmete değer bir nesne bularak veya kendi kendini o hale getirerek yüceliğe erişme çabalarından bir sonuç elde edemediği için giderek kendini daha fazla hor görmesinden kaynaklanan, adına tiksinti denilen iki misli bir yabancılaşmanın acısını çekmektedir. Dördüncü olarak, hor görmesi onu toplumdan uzaklaştırır, ama yalnızlığın içinde gelişmek için gerekli güçten yoksundur. Zerdüşt'ün zihninin yüce insanla meşgul olması, onun en yüce tipi öğretme ve yaratma konusundaki yorucu çabalarının ardından yüzünü insanlığa döndüğünü ifade eder. Her ne kadar IV. Kısımdan önce iki uç tiple, üstinsan ve son insanla ilgilense de, yeni dostları kısmen üstinsanı kendine gaye edinmiş, kısmen de son insanın kudretsizliğini paylaşan arada kalmış tiplerdir.

Yüce insanları ağır yenilgiler olarak görse de, Zerdüşt onların umutsuzluklarına bir çözüm seçeneği sunar. Onları yüreklerini rahatlatmaya ve iyi dans etmeyi öğrenmeye zorlar, çünkü öğrettiği gibi, intikam, tinin hafifliği ve neşesiyle alt edilir: "Kahkahayı kutsal ilan ediyorum; siz yüce insanlar gülmeyi *öğrenin*!" (Z IV "Yüce İnsanlar Üzerine" 20, ek olarak 15). Fakat pazaryerinde insanlarla ve gezileri sırasında havarileriyle yaşadığı başarısızlıklar gibi, bilgeliğini yüce insanlara dağıtmakta da başarısız olur: Onlara doğru şekilde gülmeyi öğretmekten acizdir (Z IV "Uyanış"); ne de onlar kendi başlarına gülmeyi öğrenebilirler. Aslında, Zerdüşt onların yozluklarının şerefine bir kutlama düzenler. Zerdüşt'ün ziyafetindeki eşeğe tapınma ayininin gösterdiği gibi, en derinlerdeki inançlarına acıklı bir şekilde ihanet etmek, alenen aşağıladığı ve hor görmeyi sürdürdüğü türden davranışlarda bizzat bulunarak kendini küçük düşürmek yüce insanın belirleyici özelliğidir.

B. EBEDİYETTEN GERİ ADIM ATMA VE ASLANIN DÖNÜŞÜ

Zerdüşt'ün yüce insanların şerefine verdiği ziyafet bir eşeğe tapınma ayinine sahne olur. Zerdüşt'ün vaktinden önce boy gösteren anlık iyimserliğine rağmen, yüce insanlar tiksindirici davranışlarına geri dönerler. Zerdüşt'ün büyük bir mutluluk içinde kesin yargısını "Tiksinti yüce insanlardan geri adım atıyor" ve yüce insanlar nekahet dönemine girdi, diyerek dile getirmesinin ardından çok geçmeden misafirlerini "çocuklar gibi diz çökmüş, yaşlı kadınlar gibi imana gelmiş, eşeğe tapınırken" bulur (ibid. 2). Tıpkı pazaryerinde insanlar onu sağır kulaklarla ve donmuş kalplerle dinlediği zaman hayrete kapıldığı gibi, şimdi yüce insanların tekrar imana gelmiş olmalarını hayret içinde izlemektedir.

Fakat yüce insanlar yalnız değildirler. Zerdüşt de, görünüşe göre, bu tiksindirici davranış karşısında tiksinme yetisini kaybeder. Kendi taş tabletlerini kırıp, puta tapan dindarların ortasına atlayarak "bizzat kendi de anırır, hem de eşekten daha yüksek bir sesle" (Z IV "Eşek Bayramı"; BGE 269 ile karşılaştırınız). İnsanların tam ortasında, eşeğe tapanlar tarafından etrafı çevrelenmiş bir halde, suçlarcasına her bir yüce insanı nasıl olup da bir tanrıya, özellikle gülünesi bir tanrıya tekrar inanmaya başladığı konusunda sorgular. Kendi kendiyle alay eden ve yumuşak başlı çeşitli cevaplar, yüce insanları mükemmeliyeti aramaya iten gerilimin aniden boşaldığını ifade eder. Yüce insanlar, diye sakince ilan eder Zerdüşt, dindar küçük çocuklara dönmüş ve Hıristiyan cennetine uygun hale gelmiştir. Belki bu acı manzarayı ılımlılıkla karşılama nedenlerinden biri ("bu tür şeyleri sadece nekahetteki kişiler uydurur" (Z IV "Eşek Bayramı" 3) kendi nekahet dönemini ve o sırada kendi için uydurduğu utanç verici teselliyi hatırlamasıdır. Belki de koşulsuz yaratıcı sembolü (Z I, "Üç Başkalaşım Üzerine") olarak kullandığı çocuğun kutsal oyununu oynamadaki başarısızlığıyla, önemli bir rol oynadığı eşeğe tapınma ayininde tezahür eden tinin çocuklaşması arasında bir bağlantı görür.

Yeni bayramların gerekli olduğunu ve şimdi yüce insanların tin-

lerinin ona hafiflemiş göründüğünü söyleyen Zerdüşt kendi kendini dahil etmekten çekinmediği bu alçaltıcı ayini onaylar gibi gözükmektedir:

> Bu geceyi ve bu eşek bayramını unutmayın, siz yüce insanlar. *Bunu* benimle beraberken uydurdunuz ve ben bunu iyi bir işaret olarak görüyorum: Bu tür şeyleri sadece nekahetteki kişiler uydurur.
> Ve bunu, bu eşek bayramını tekrar kutlayacağınız zaman kendi adınıza kutlayın ve benim adıma da kutlayın. Ve *beni* anarak. (Z IV "Eşek Bayramı" 3)

Zerdüşt eşek bayramını nekahetteki kişilerin bir uydurması olarak nitelendirerek, kendisinin ebediyete olan aşkına ve ebediyetle yapmayı başardığı veya nekahetteyken yaptığını uydurduğu barışa şüphe düşürür. Eşek bayramını kendi adıyla birleştirerek, Nietzsche'nin delisinin tanrının ölümüne gösterilecek uygun tepki olduğunu ilan ettiği kefaret bayramlarına ve kutsal oyunlara alaycı bir göndermede bulunur. Zerdüşt'ün istencini kendi kendisinin kanunu haline getirerek kendi dünyasını kutsama arayışının cisimleştirdiği aşkın yüksekliklere duyulan özlem, eşeğe tapınmanın aşağılayıcı derinliklerine doğru uzanıyormuş gibi durmaktadır.

"Sarhoş Şarkısı", IV. Kısımdaki konuşmalar arasında tek başına ebedi dönüşe adanmış gibi durur ve Zerdüşt'ün ebediyet yorumu şerefine yaptığı kısa kutlamayı mümkün kılan akılcı kriterlerin esasen çözülmeye başladığını işaret eder. Yüce insanlar onun sarhoş şarkısıyla ve şarkının insanın kendine duyduğu sevginin, ebediyetin, tekerrürün ve "her şey(in) ebediyete dek aynı" kalması olasılığının verdiği haza düzdüğü yeni övgüyle kendilerinden geçerler. Aklın kısıtlamalarından hakkıyla, içgörüye ulaşarak değil, sarhoş olarak kurtulmuşlardır ve her ne kadar anın kesin önemini yok eden bir ebediyet görüşünü utanmadan benimseseler de, yüce insanların ısrarla Zerdüşt'ün onlara dünyayı nasıl seveceklerini öğrettiğini söylemeleri bu gerçeği açıklar.

Rahatlama, huzura kavuşma ve yeryüzünde kendini evindeymiş gibi hissetme, yüce insanların eşeğe tapınma ayininden sonraki duygularını tarif eder (Z IV "Sarhoş Şarkısı" 1). Kendi kendilerin-

den aldıkları bulaşıcı tatmin hissi Zerdüşt'ü bile etkiler, çünkü onlara büyük bir sevgi beslediğini itiraf eder. Yüce insanların mutluluğu, en çirkin insanın dile getirdiği bir varsayımdan kaynaklanır: Bu varsayıma göre yüce insanlar Zerdüşt'ün öğretisinin önemini kavramış ve nitekim Zerdüşt'ün onlara öğrettiği gibi, dünyayı sevmeyi öğrenmişlerdir. Fakat rahatlamış ve sıkıntıları hafiflemiş hisseden, ama hâlâ en az eskisi kadar çirkin olan en çirkin insanın varsayımı sadece, Zerdüşt'ün etiğini çabucak bir slogana indirgemenin, öğretisini bir laterna şarkısına döndürmenin ne kadar kolay olduğunu kanıtlar. Dahası, en çirkin insanın varsayımına rağmen, Zerdüşt "dünyanın anlamı" hakkında dürüstçe konuşan sesle, boşu boşuna "nihai duvarlar"ın ve "ebediyete uzanan duvarlar"ın arkasına kaçmak (Z I, "Öteki Dünya Üzerine" ve "Armağan Verme Erdemi Üzerine" 2) arasında bir tezat kurar. En çirkin insan ve arkadaşları Zerdüşt'ün öğretisinin üzerine inşa edildiği temeldeki gerilimden tamamen habersiz görünürler. Dünyayı sevme ve ebediyete kucak açma emirlerinin, Zerdüşt'ün bağdaştıramadığı veya entelektüel vicdanını feda etmeksizin uzlaştıramadığı aşırı uçları ifade ettiğinin farkında değildirler.

Fakat tatlı bir şarap denizinde yüzen yüce insanlardan hiçbiri, nesneleri oldukları gibi görebilecek bir ruh halindeymiş gibi durmaz pek. Nekahet ateşiyle vücutlarına sıcak basan yüce insanlardan "her biri kendi usulünce minnettarlıklarını, saygılarını belirtmek, onu kucaklamak ve ellerinden öpmek üzere Zerdüşt'e koştular" (Z IV "Sarhoş Şarkısı"). Yüce insanlar sanki o bir mesihmişçesine çocukça davranışlar sergileyerek Zerdüşt'e yaltaklanırken, Zerdüşt'ün görünüşe bakılırsa terk etmiş olduğu havarilerinin tipik özelliği olan dalkavukluk seviyesine inerler. Tanrılaştırılan eşeğin de kutlamalara katılması önerisiyle son halini alan bu manzara, Zerdüşt'ün onay verdiği bu nekahet duygusunun bir tür bıkkınlığı, ne reddedilebilen, ne de tekrar gözden geçirilebilen katı ideallerin yumuşamasını temsil ettiği çıkarımını kuvvetlendirir.

Zerdüşt önünde sergilenen bu manzara karşısında bir anlığına sersemler. "Biraz kendine geldi(kten)" sonra (ibid. 2) aniden bir içgörüyle sarsılır. Sihirli bir şekilde onun gece yarısı kazandığı bilge-

lik, cüceyle yaptığı yüzleşmenin aniden boğulan çoban görüsüne dönüşmesine fon oluşturan o manzarayı hatırlatan ("Köpekler uluyor, ay parlıyor" (ibid. 2) eski kâbusları uyandırır. Hem kefareti hem de mahkûmiyeti temsil eden ebedi dönüş de Zerdüşt'ün düşüncelerinde tekrar dile gelir. Gelgelelim, Zerdüşt akıllara zarar bilgisini şu anki arkadaşlarıyla paylaşma fikrini ciddiye almaz bile: "Gece yarısı kalbimin şu an neler düşündüğünü söylemektense ölürüm, hemen ölürüm daha iyi!" (ibid. 4)

Her ne kadar Zerdüşt ne hatırladığını gizlese de, hatırladıklarının onun üzerinde bıraktığı etki hemen kendisini göstererek, keskin bir eleştirelliği harekete geçirir ve konuklarından ağır bir şekilde soğumasına neden olur. Sadece birkaç saniye önce yüce insanlara "sevgi dolu düşünceler" beslemekteyken, şimdi tatminsizliği telafisi mümkün olmayan boyutlara ulaşır: "Ah! Ah! Yeterince yükseklere uçmadınız mı hâlâ? Dans ettiniz; ama bir bacak eninde sonunda bir bacaktır, kanat değil. Siz iyi dansçılar, tüm eğlence sona erdi: Şarap, sirkeye dönüştü, tüm kadehler kırılacak kadar narin artık, mezarlar dile geldi. Demek hâlâ yeterince yükseklere uçmamışsınız" (ibid. 5). Yüce insanları katı kriterlerle yargılayan Zerdüşt sonunda acımasız bir hükme varır: Dünyayı sevmeye başlayınca yüce insanlar dünyevileşmişlerdir. Yüceleşmelerini ve yüceliğin farkına varmalarını sağlayan can alıcı yetilerini veya duyularını kaybetmişlerdir: "Siz yüce insanlar, kokuyu almıyor musunuz? Gizlice bir koku yayılıyor, ebediyetin ıtırı ve kokusu" (ibid. 6).[10] Gündüzü, yüce insanların en rahat ettiği zaman dilimini, "salak, kaba ve ahmak" (ibid. 7) olduğu gerekçesiyle reddeden Zerdüşt, onun yerine dünyanın efendiliğinin arınmış tinlere, "herhangi bir günden daha aydınlık ve yoğun olan en bilinmedik, en güçlü gece yarısı tinlerine" (ibid. 7) ait olduğunu öğretir. Bu tür bir hâkimiyet, "dünyanın efendisi" unvanı üzerine yapılan daha önceki tüm hak iddialarının gasp edilmesini gerektirir. Bu tür bir hâkimiyet insanın kendisini tanrı yapması demektir.

Fakat yüce insanlar bu talebi anlamazlar. Acı acı çınlayan söz-

10. Nietzsche koku duyusunu felsefi bir duyu kabul eder. Bkz. EH I 1, 8; III, TD 2 üzerine ve D 1 üzerine; ve IV 1.

leriyle Zerdüşt yüce insanları (onu en ayan beyan, en samimi ve kendini adamış halde takip edenleri) onun en derinlerdeki ihtiyaç ve arzularına karşı sağır olmakla suçlar. Kendisini ifade etmek için son bir çaba harcar:

> "Git! Uzaklaş, ıstırap!" diye yalvarır ıstırap. Ama tüm acı çekenler yaşamak ister, olgunlaşabilmek, neşelenebilmek ve arzulamak için; daha ilerisini, daha yüceyi, daha parlağı arzulamak için. "Varisler istiyorum": Böyle der tüm acı çekenler; çocuk istiyorum ben, *kendimi* istenciyorum."
> Oysa neşe, varis veya çocuk istencez: Neşe kendini ister, ebediyeti ister, tekerrürü ister, ebediyete dek aynı olan her şeyi ister. (ibid. 9)

Fakat Zerdüşt'ün acı çekme etiği ile neşe etiği arasındaki ayrımı kararlı bir özeleştiriyi doğurur, çünkü III. Kısmın sonunda ebediyetle görünüşte barış yaparken, aslında onunla olan beraberliğinden bir çocuğunun olacağını ummuştur (Z III "Yedi Mühür"). Fakat ebediyete duyduğu aşk, artık ebediyet dışında her şeyi arzuluyor olduğu gerçeğiyle bağdaşmaz. Zerdüşt'ün çocuk sahibi olma arzusunun ebediyet arzusunun yerine geçemeyecek bir alternatifi olduğunu düşündüğü göz önünde bulundurulursa, final konuşmasında "çocukların[ın] doğumu[nun] yakın" olduğunu ilan ederek umut dolu bir nokta koyuşu, onun yaratıcılık etiğinin kalbinde yatan ebediyet arzusunu yeniden değerlendirmeye başladığının bir alametidir (Z IV "Alamet").

Hayvanlarının III. Kısımda vardıkları sonucun aynısına ulaşan Zerdüşt ebedi dönüşün getirdiği neşeyi doğrudan doğruya, ahlâki veya doğal farklılıkların ortadan kaldırılmasına bağlar:

> Kokuyu almıyor musunuz? Tam şu anda dünyam kusursuz bir hal aldı; gece yarısı aynı zamanda bir öğle vaktidir artık; acı aynı zamanda neşe, beddualar bir kutsama, gece güneştir; uzaklaşın, yoksa öğreneceksiniz: Bir bilge aynı zamanda bir ahmaktır da.
> Hiç "Evet" dediniz mi tek bir neşeye? Ey dostlarım, o zaman *tüm* ıstıraplara da evet demiş oldunuz. Her şey iç içe geçmiştir, birbirine kilitlenmiştir, büyük bir aşkla bağlanmıştır, eğer bir kere de olsa tek bir şeyi iki defa istencişseniz, eğer "Sen beni çok mutlu ediyorsun, mutlu-

luk! N'olur biraz daha kal!" demişseniz, o zaman her şeyi geri istemiş oldunuz...
Siz yüce insanlar, öğrenin bunu: Neşe ebediyet ister. Her şeyin ebediyetini, derinliği, derin ebediyeti ister. (Z IV "Sarhoş Şarkısı" 10, 11).

Uç noktaların iç içe geçtiği tepe taklak, kökten eşitlikçi bu dünyada (ebedi dönüşün bakış açısından görüldüğü şekliyle dünyada) en yüce aslında en sefilden ayırt edilmez haldeymiş ve sonuç olarak da en yüce insan tipinin de diğer tiplerden bir fazlalığı yokmuş gibi durur.

Zerdüşt, insanı vakurlaştıran bu sonuç üzerinde durmaz. Bu, onun bu sonucu önemsemediği anlamına gelmez. Takipçilerini sarhoş etmekten ve kendisi de katılarak, o aşağılayıcı eşeğe tapınma ayinlerini teşvik etmekten sorumlu olan Zerdüşt, ne onların körüklenmiş özlemlerini yatıştırma, ne siyasi yaşama tekrar katılmaları için onları hazırlama zahmetine katlanır. Sabah yeni bir vakar ve gururla, akşamdan kalma olan konuklarını terk eder. Eskiden olduğu gibi, final konuşmasında tanrının ölümünü ilan edişini, üstinsanı vahyedişini, yaratıcılık etiğini dile getirişini ve kendi kendini tanrılaştırma çabalarını içeren rüyadan veya düşünsel deneyden uyanır.

Zerdüşt'ün final konuşması doğrudan giriş bölümündeki konuşmasına göndermede bulunur ve tazelenmiş umutlarla şekillendirilen yeni bir başlangıç önerir. Her ne kadar ilk konuşmasında kıskançlık ve acı dolu bir muhtaçlıkla güneşe hitap etse de, bu sefer sabah güneşi üzerinde parlarken, gururlu bir rahatlık içinde konuşarak, uygun yol arkadaşları olmadıkları gerekçesiyle yüce insanları reddeder. "Tin"in üç dönüşümünden ikincisi (ve tinin yeni değerler yaratma yetisinden yoksun olduğu hal) olan (Z I "Üç Başkalaşım Üzerine") aslanın zuhuru Zerdüşt tarafından "çocukların[ın] doğumu[nun] yakın" olduğunun, günün çiçeğe durduğu gibi varislerinin de onu beklediğinin alameti olarak yorulur (Z IV "Alamet"). Gelgelelim, Zerdüşt'ün kendi sözlerine göre çocuklarla ilgilenmek, bu çocuklar doğru ve uygun çocuklar olsa bile, acı çeken birinin, kendisi neşe ve mükemmeliyete kavuşamamış birinin çığlığının

alametidir (Z IV, "Sarhoş Şarkısı" 9; İKÖ 296 ile karşılaştırınız).

Dahası, Zerdüşt'ün aslanın, yani aşkınlığın en yüce olmasa da en asil imgesinin bakış açısını benimsemesi; onun "gece yarısı kalbi"nin "karanlık bilgeliği"ne sırt çevirdiğini, çocuğun kutsal evet'ini telaffuz etme arayışından vazgeçtiğini, kutsal oyunlar veya kefaret bayramları uydurma sorumluluğundan istifa ettiğini, ebediyete hükmetme ihtirasından feragat ettiğini ve kendi istencinin gücüyle gereklilikleri ebedileştirerek kendi kendini tanrılaştırma vazifesinden geri adım attığını ifade eder.[11] Bilgeliğinin bu buyruklarına kulak asmaz, çünkü bilgeliğinin ona dayattığı bu imkânsız görev için gerekli güçten yoksun olduğunu öğrenmiştir. Belki bu yoksunluğun bir utanç kaynağı olmadığını da. Her ne şekilde olursa olsun, Nietzsche Zerdüşt'üne edindiği bu yeni bilgiyi hayatın içinde sınama fırsatı vermez.

Her ne kadar Nietzsche Zerdüşt'ün yüce şeylere hükmetmeye ve ebediyetin efendisi olmaya yönelik tehlikeli çabalarını sürdürse de, bundan sonra Zerdüşt'ten çıkarttığı dersleri sakince özümseyerek, bu çabalarla kendisi arasında saygılı bir mesafeyi koruyacaktır. Güç istenci, ebedi dönüş, tanrının ölümü, üstinsan, son insan veya yaratıcının yolu bir daha asla onun kitaplarında etraflı bir incelemenin konusu olmayacaktır. Ahlâkın kozmik bir desteği olmadığına dair değişmez inancını ve arzular, tinler ve yaşam şekilleri arasında bir sıradüzen olduğuna dair eşit derecede yıkılmaz inancını korusa da, kutsal oyunlar uydurma çabasından sağduyulu bir şekilde vazgeçecektir. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin cesur, süslü, zarif ve değerli kükremesini, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'nin ciddi psikolojik çözümlemelerini ve 1888'in o defolu mücevherini mümkün kılan şey, bu geri adım atış, boyun eğiş, uzlaşma veya asil yalan, hiçliği istemektense, asaleti istemeyi tercih eden bir tinin ifadesidir.

11. Deleuze *Zerdüşt*'ün sonuç konuşmasında en yüce amacına ulaştığının kanıtlarını bulur, ama Zerdüşt'ün, tinin büründüğü en yüce biçim olan çocuktan vazgeçtiğini göremez. Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, çev. Hugh Tomlinson (New York: Columbia University Press, 1983), s. 192.

IX
Bilme etiği:
İyinin ve Kötünün Ötesinde

Nietzsche'nin belki de en güzel kitabı olan *İyinin ve Kötünün Ötesinde* hak etmediği bir kayıtsızlıkla karşılanmıştır. Bu kayıtsızlığın, kitaba gösterilen aşikâr ilgi ve rağbetle boy ölçüşmediği söylenemez. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de kullanılan dilin göz alıcı zarafetini, adına Platonculuk denilen tek bir hata üzerinden Batı'yı kavrama ve eleştirme çabasının şaşırtıcı cüretkârlığını ve onun "modern fikirler"i deşip çözümlemesine damgasını vuran dikkat çekici neşeyi, bir geleceğin filozofu öngörüsüyle yeni ve daha asil bir insanlık yetiştirme çağrılarının coşku veren pervasızlığını kim inkâr edebilir ki? Gelgelelim, âlimlerin bir kitaba atfettikleri önemin ölçütü, kitabın kendisine coşkun methiyeler düzülmesini ve adının coşkuyla anılmasını teşvik edebilmesinden ziyade, sürekli bir eleş-

tirel düşünümü kışkırtabilmesiyse, o zaman insan, Nietzsche'nin öğretisinin temel bir ifadesi olarak *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin saygıyı hak etmediği sonucunu çıkartmalıdır.

Bilimciler en gözde bölümlerinden hevesle istifade etseler de, pek azı *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'yi düzenli bir bütün olarak inceleme görevini üstlenmiştir.[1] Bu görevden kaçınmaları, Nietzsche'nin "Geleceğin Felsefesini Açış" altbaşlıklı kitabının bir plan, birleştirici bir argüman veya kapsamlı bir amaçtan yoksun olduğu şeklindeki dile getirilmemiş varsayıma dayanırmış gibi durmaktadır. Sonuç, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'ye Nietzsche'nin düşüncesine bir giriş ve tepeden bir bakış, çeşitli biçemlerin sunulduğu bir sergi, özlü sözlerin, sloganların, sansasyonel iççgörülerin ve konuşmaya bir nokta koyan fikirlerinin ustaca bir özetiymiş gibi davranılmaya başlanmasıdır.

Bu önyargı Nietzsche'nin kendi yargısıyla taban tabana zıttır. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin yayımlanmasından kısa bir süre sonra eski bir meslektaşı olan tanınmış tarihçi Jakob Burckhardt'a yazdığı bir mektupta Nietzsche yeni kitabı hakkında şunları söyler: "*Zerdüşt*'le aynı şeyleri söylüyor: Sadece farklı, epey farklı bir şekilde."[2] Bu söz, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin en yüce insan tipini ve temel kavram olarak ebedi dönüşü ele aldığını ima eder. Gelgelelim, Zerdüşt'ün öğrettiklerine damgasını vuran uç öğretiler (tanrının ölümü, üstinsan ve son insan, ebediyet aşkı) *İyinin ve Kö-*

1. İki önemli istisna, Leo Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy* içindeki (Chicago. University of Chicago Press, 1983) "Note on the Plan of Nietzsche's *Beyond Good and Evil* ve Alexander Nehamas, *Reading Nietzsche* içindeki (New York: Oxford University Press, 1988) "Who Are 'The Philosophers of the Future?: A Reading of *Beyond Good and Evil*", ed. Robert C. Solomon ve Kathleen M. Higgins. Her iki makale de geleceğin filozofunun kişiliğinin belirlenmesine büyük önem atfeder. Strauss *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin Nietzsche'nin doğayı ve aklı reddetme hırsı ve onlara olan büyük bağımlılığı arasındaki Nietzsche'nin üstesinden gelemediği gerilimi cisimleştirdiğini belirtir (s. 177, 183). Tam tersine Nehamas, Nietzsche'nin kendi yargılarının kişisel ve deneysel niteliğine sürekli dikkat çeken bir anlatıcı sesine biçim verip perspektivizm üzerine dogmatik olmayan ifadeler sunarak kafa karışıklığının üstesinden geldiği yorumunda bulunur. Birbirine zıt görüşler arasındaki çözülememiş ihtilafı vurgulayan Strauss Nietzsche'nin kitabındaki çelişkili bakış açılarına, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'yi sadece perspektivizm açısından inceleyen Nehamas'tan daha fazla saygı gösterir.
2. Burckhardt'a 22 Eylül 1886 tarihli mektup, M içinde, s. 255.

*tünün Ötesinde'*de açıkça tartışılmaz.

Zerdüşt ve *İyinin ve Kötünün Ötesinde'*nin arasındaki bağıntı hakkında yayıma hazırlanan tek açıklamasında (*Ecce Homo*'da *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'yi kısaca tekrar gözden geçirdiği açıklamasında) Nietzsche iki eserin amaç ve odaklandıkları nokta açısından nasıl birbirinden ayrıldığını vurgular. *Zerdüşt* onaylayıcı bir kitapken, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* eleştireldir. *Zerdüşt* öncelikli olarak bir karşı ideal yaratmaya adanmışken, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* "her türlü temel açıdan bir modernite eleştirisi", özellikle "modern bilim, modern sanat ve modern siyaset" eleştirisidir. *Zerdüşt* Nietzsche'nin en ileri görüşlü kitabıyken, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* en yakındaki ve yüzeydekilere odaklanır (EH III, İKÖ üzerine 1-2).

Nietzsche'nin bu zıtlığa dikkat çekmemiş olmasına rağmen, Zerdüşt kendi iyi insanlarını görmenin yol açtığı tiksinti nöbetlerinden dolayı acı çekip güçsüz düşerken, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* bu tiksintinin belirtilerini tanımlar ve çözümler, ama onları sergilemez.[3] Genele bakılacak olursa, bu zıtlıklar Nietzsche'nin, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'ye damgasını vurmuş olan işlenmişliğin ve ketumluğun, onun *Zerdüşt*'ü yazarken girdiği ıstırap verici dayanıklılık sınavının açtığı yaraların "iyileşme"sini ve Zerdüşt'ün öğretisini keşfe çıkarken benimsediği tanrısal bakış açısını terk edişini, ki bunu sadece ima etmiştir, ifade ettiği görüşündeki ısrarına uygundur.

Bu yönelim ve amaç farklılıkları, iki kitaba şekil veren farklı bakış açılarının tek ve aynı gözün bakış açısı olduğunu ima eder ve Nietzsche'nin en yüce tip üzerine araştırmaları hakkında yeterli bir görüş edinebilmeleri için, her bir bakış açısının diğer bakış açısının düzeltmelerine ihtiyaç duyduğunu öne sürer.[4] *Böyle Buyurdu Zerdüşt* Nietzsche'nin en uzak görüşlü kitabıysa ve *İyinin ve Kötünün Ötesinde* en yakındakine odaklanıyorsa, o zaman insan belki her bir eserin kendine özgü bakış açısının ötekinin abarttığı veya gizlediği

3. Bkz. örn. İKÖ 203, 224, 263, 269, 270, 282.

4. *Zerdüşt* ve *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin aynı şeyi farklı şekillerde ele aldığını belirten ifade Nietzsche'nin nesnelliğin "tek bir nesne" üzerine farklı bakış açılarını toplama ve sentezlemeden oluştuğu şeklindeki ifadesini anımsatır.

bir konuya nasıl odaklandığı hakkında düşünümde bulunarak, basiretli bir görüşe, uzak görüşlülük ve yakın görüşlülük kutupları arasındaki orta noktaya ulaşabilir.

Aslında, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* ve *Böyle Buyurdu Zerdüşt* tek bir gözün insan mükemmeliyetinin doğası üzerine farklı bakış açılarını sunar. Bu bakış açıları kozmos hakkındaki bilginin ve insanoğlunun gerçek veya hakiki ihtiyaçlarını kavramanın insan mükemmeliyetinin temeli olduğunda mutabıktır. İyinin gayri meşru, felsefi açıdan kısır veya siyasi açıdan anlamsız olup olmadığı hakkında sorular yönelten modern siyaset felsefesinin ciddi sınırlamalarına ve katı kısıtlamalarına muhalefet ederken iki bakış açısı birbirine bağlanır. En üstün insan tipi ve ihtiyaçların, tin türlerinin ve yaşam şekillerinin sıradüzeni hakkında farklı açıklamalar sunarak birbirlerinden ayrılır gibi dururlar, çünkü Zerdüşt'ün en büyük umudu üstinsanın zuhuruna bağlıyken, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de Nietzsche ufkun tam ötesinde geleceğin filozofunu tahayyül eder. Zerdüşt üstinsanın muştucusu ve habercisiyken, Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'yi "bir özgür tin" olarak yazar. Her ne kadar "yüce insan" her iki eserde boy gösterse de, Zerdüşt'ün arkadaşlık ettiği yüce insanlar patetik soytarılarken, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de yüce insanlar yeni filozofların değerli habercileri olarak tasvir edilir. O zaman, üstinsan ve geleceğin filozofu aynı kişi midir, yoksa iki farklı kişi mi? Nietzsche eğer çok farklı bir şekilde söylüyorsa, *Zerdüşt*'te söylediği şeyin aynısını gerçekten *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de söyleyebilir mi?

Aslında, her iki eserin bakış açısından da, en yüce tip, doğru bilmeye dayanan doğru edimle meşgul olarak hem felsefede, hem de sanatta mükemmelliğe erişmiş bir insandır. Hem üstinsanın hem de geleceğin filozofunun, en kapsamlı gereklilik biçimlerini istençlerinin boyunduruğu altına alarak, özgürlüğe kavuştuğu varsayılır. Fakat insan mükemmeliyetinin doruğu üzerine temelde mutabık olmalarına rağmen, iki kitap insan mükemmeliyetinin doruğuna ulaşmanın mümkün ve cazip olup olmadığını farklı bakış açılarından ele alır. Her ne kadar *Böyle Buyurdu Zerdüşt* tanrısal bir hâkimiyet kurmanın gerekliliğini ilan edip, bunun imkânsızlığını açığa çıkart-

sa da, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* kendi kendini tanrılaştırmaya giderek daha çok ihtimal verir, derken nedenini pek de açıklamadan bütün umutlarından vazgeçer.

Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de düşüncesindeki uçların çekişmesini alt ettiği veya uzlaştırdığı izlenimini verir, ama aslında kitabı büyük bir ustalıkla sorundan uzak durur. Bu durum, insanın dikkatini kitabın başarısından, yani özgürlüğün hangi açılardan bilgiye dayandığını açığa çıkartarak özgürlüğün iyiliğini görünür kılma başarısından başka yöne çeken talihsiz bir yanılsamayı besler. Nietzsche aşırı uçları arka planda kalmaya zorlar, özgür tinlerin sıradüzendeki ayrıcalıklı konumlarını vurgular ve *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin son bölümünde asaleti asil bir tinin kendisi hakkında sahip olduğu bilgiyle özdeşleştirir. Bu yolla Zerdüşt'ün dördüncü kısmının sonunda öne sürülen varsayımı daha da ötelere taşır: Bu varsayıma göre, yaratıcı istencin menzilini ama aynı zamanda da sınırlarını anlayan yüce tip, istencini kendi kendisinin kanunu yapmanın beyhude arayışında çabalayan en yüce tipten daha üstündür.

Nietzsche'nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'ki felsefi keşiflerinin özü Kant'ın aydınlanma düsturunda başarıyla ifade edilir: *Sapere Aude*! Bilge olmaya cüret edin![5] Fakat Nietzsche filozofun ne bildiği konusunda Kant'tan ayrılır. Nietzsche'ye göre felsefe cesarete dayanır, çünkü filozofun gün ışığına çıkardığı ve onu özgürleştiren hakikatler çirkin ve ölümcüldür. Cesaret, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'ki ahlâki erdemlerin zirvesidir ve hakikati sevmek de örnek bir cesurca davranıştır. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin kapsamlı argümanını kavramanın bir yolu, Nietzsche'nin felsefeyi kahraman-bireyselciliğin en yüce şekli olarak görerek, kahraman-bireye düzülen Romantik övgüyle, filozofun Platoncu anlamda yüceltilmesini birleştirdiğini düşünmektir.

5. Immanuel Kant, "What's Enlightenment?", *Kant's Political Writings*, ed. Hans Reiss (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), s. 54.

Nietzsche'nin meşhur kesin yargılarından biri, büyük bir felsefenin işaretinin, onu yaratan kişinin ahlâki ve ahlâk-dışı amaçlarıyla var edilmesi ve geliştirilmesi olduğu yönündedir (İKÖ 6). Bu yargıyla tutarlı olarak, I. Kısımda geçmişteki filozofların önyargılarına yönelttiği saldırılar, onun felsefi keşiflerini yönlendiren ve onun bakış açısına göre, geleceğin felsefesinin temelini oluşturacak olan ahlâki amaçlarını veya önyargılarını açığa vurur. Geçmişteki felsefecilere karşı geliştirdiği argümanlarının genelde zayıf, çoğunlukla yukarıda bahsedilen işareti taşımayan, dev boyutlarda karikatürize etmeye dayanan ve nadiren bir onay belirtme mecburiyeti hisseden bir argüman olmasına rağmen, Nietzsche'nin insan mükemmeliyeti ile ilgili önyargıları veya kesin yargıları hakkında açığa çıkardıkları açısından yine de büyüleyici ve önemlidir. Nietzsche'nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'deki bakış açısını diğerlerinden farklı kılan, ne felsefi öğretilerin istence dayandığı ve çıkarların rasyonelleştirilmesini ifade ettiği fikri (uzun bir şeceresi olan yaygın bir kanı), ne de onun felsefesinin ispatlama mecburiyeti duyulmayan kesin yargılar tarafından yönlendirildiği gerçeği (hiç de yeni olmayan bir durum) değil, onun kesin yargılarının kendine özgü mahiyeti ve içeriğidir: Önyargıların değerini belirleyen bir sıradüzenin var olması, geçmiş felsefelerin zayıflığı ifade eden önyargılarla lekelenmiş olduğu ve geleceğin felsefesine yön verecek önyargıların hakikate cüret ve cesaret etmekten ve ona duyulan aşktan kaynaklanması.

İyinin ve Kötünün Ötesinde'nin ilk kısmı Nietzsche'nin en güçlü felsefe tarihi tartışmasını sunar: Antik filozoflara, modern bilim insanlarına, Spinoza'ya, Descartes'e, Kant'a ve ötekilere yöneltilen eleştiriler, zayıflıklarına rağmen, zorlu itirazlar getirir ve daha önceden incelenmemiş zayıf noktaları açığa çıkarır. Oysa, Nietzsche öncelikli olarak felsefi öğretileri çürütmekle değil (İKÖ 18, 21), bu öğretileri destekleyen ahlâki ve ahlâk-dışı amaçları keşfetmekle ilgilenir.

Aslında Nietzsche hiçbir açıdan geleneksel bir felsefe tarihi âlimi değildir. Metinleri araştırmaz, nadiren eserlerin yaratıcılarının

adını zikreder, bir fikri farklı açılardan incelediği çok enderdir ve alternatif açıklamaları neredeyse hiç göz önünde bulundurmaz. Asıl mesele, Nietzsche'yi eleştirdiği felsefi tutumları karikatürize ettiği için tenkit etmek ya da onun ele aldıklarını sözüm ona çürütüşündeki kusurların üzerinde ısrarla durmak değil, onun felsefe tarihine bir "gerçek tarihçi"[6] kimliğiyle yaklaştığını kavramaktır. Sanatın, ahlâkın ve dinin ahlâki önemini netleştirmek için geçmişi yeniden kurduğu veya şiirleştirdiği tarihlerinde olduğu gibi, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de bir gerçek tarihçi olarak, felsefenin ahlâki önemini, yaşam için değerini kavrayabilmek uğruna, felsefe tarihini kesin bir şekilde kavrama çabasını feda eder.

Nietzsche'nin özel kritisizmini tartışmayacağım. Onun yerine, ona göre felsefeyi sakat bırakan büyük bir önyargının, yani felsefenin bizatihi ne olduğuyla ilgili o önyargının üzerinde duracağım. Felsefe, yaygın olarak varsayıldığı gibi felsefe profesörlerinin ve âlimlerinin yaptıkları şey değildir. Nietzsche'nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin önsözünü başlattığı hayal kırıcı hipotezi ("Hakikati bir kadın gibi görmek –peki ya sonra?") hakikate duyulan arzuyu bir tür aşk olarak görerek, Platon'un ve Aristoteles'in felsefesiyle ortak bir zemin yakalar. Klasik felsefe, filozofun hakikat aşkının uzun süren bir mantık evliliğine mi, yoksa duygusal bir âşığın yakıcı tutkusuna mı daha yakın olduğu konusunu karanlıkta bırakırken,[7] Nietzsche, Platon ve Aristoteles'le mutabık olarak, doğru şekilde kavranan felsefenin, hakikate duyulan aşk, ayırt edici bir işaret, insani arzuların gerçek ve belki de en görkemli şekli olduğunu öne sürer.

Hakikatin bir kadın, tutkulu arzuların ele geçirilmesi zor nesnesi olduğunu varsayarak Nietzsche hakikat aşkının kolayca veya

6. Bkz YZ 6 ve ilerisi, 1. Bölüm.

7. Nietzsche hakikatin tutkulu aşkı doğuracağını belirtirken, Yunanca sevgi (*philia*) ve bilgelik (*sophia*) kelimelerinden oluşan "felsefe" terimi filozofun bilgelik sevgisini, tensel, erotik sevginin (*eros*) tersine bir arkadaşın sevgisinin (*philia*) karakteristik özelliği olan düşkünlük ile bir tutar. Ancak klasik siyasi felsefe her iki görüşü de yakından tanır. Felsefe, Aristo'nun klasik dostluk görüşünün doruk noktası olarak ortaya çıksa da, Sokrates'in Diyotima'nın konuşmalarını bir araya getirmesine bakılırsa felsefe, erotik aşkın, sevgi ya da güzel bedenlerin *eros*'u olarak başlayan güzellik bilgisini oluşturan aşkın mükemmel halidir. Bkz Aristo, *Nikomakhos'a Etik* 1155a-1172a15; Platon, *Symposium* 201d-212a [*Symposion: Şölen*, çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yay., 2000].

yaygın biçimde tatmin edilmediğini ima eder. Filozoflar beceriksiz âşıklar ve yeteneksiz sevgililer olmuşlardır, çünkü *eros* (sevgi) açısından yetersizdirler. Eros yetersizliği, hantal, dogmatik bir şekilde felsefe yapılmasına neden olur. Oysa Nietzsche'nin, dogmacılığın eros yetersizliğinin bir belirtisi olduğu şeklindeki kendi varsayımı, hızla gerçeğin dogmatik bir ifadesine dönüşür: Hakikat bir kadındır ve "kesin olan tek şey bu kadının kendine gönlünü kaptırmak için izin vermediğidir" (İKÖ Önsöz).

Oysa dogmacılık Nietzsche'nin kitabında mutlak bir kötülük değildir. Felsefi dogmacılık tarih boyunca boş inançlardan ve önyargılardan beslenmiş olsa da, bin yıl boyunca bir vaadi beraberinde taşıyarak hakikat aşkını canlı tutmuştur. İnsan kalbine "ebedi talepler"i (*ewigen Forderungen*) yerleştirmiştir.[8] Fakat hakikat zannedilen hataların altında ezilen felsefe şu ana kadar büyük vaadini yerine getirmeyi başaramamıştır. Tıpkı felsefeyi veya bilgelik aşkını bilime veya gerçek bilgeliğe dönüştürmeyi kendine gaye edinmiş Hegel gibi, Nietzsche de "uyanıklık halinin ta kendisine erişerek" felsefenin vaadini yerine getirmeyi gaye edindiğini ilan eder.[9] Bunun için "Platon'un *saf tin*'i ve *iyi*'yi uydurması gibi... bu ana kadar yapılmış olan en kötü, en uzun ömürlü ve en tehlikeli tüm hataları..." (İKÖ Önsöz) düzeltmek gerekmektedir. Bu korkunç hata "hakikati baş aşağı çevirmeyi ve tüm hayatın temel koşulu olan *bakış açısını* inkâr etmeyi" (ibid) içermiştir.[10] Fakat eğer hakikat baş aşağı çevrilebiliyorsa onun öncelikle aşağıya çevrilecek bir başının olması gerekir. Platoncu hataya karşı savaşmak, hakikatin düzeltilmesini gerektirdiği için, hakikatin doğasının getirdiği bir görünüş ve duruşa sahip olduğunu ima eder. Bu yüzden Nietzsche bakış açısının tüm hayatın temel koşulu olduğunu, bakış açısı ve hayat arasındaki bağıntı üzerine doğru bir bakış açısına izin veren bir seyir

8. Buna uygun olarak, İsa'nın "ebedi yaşam"ı (*ewige Leben*)ve "ebedi ceza"yı (*ewigen Strafe*) vaat eden öğretisi gibi felsefe de Nietzsche'ye göre esasen ebediyetle ilgilidir. Bkz. *Lutherbibel* Matta 25:46.

9. Bkz. Hegel, *Phenemonology of Spirit, çev. A. V. Miller,* Önsöz, s. 3-4.

10. Nietzsche Platon'u, Marx'ın Hegel'in felsefesinin diyalektiğe karşı işlediği suçun aynısıyla, yani hakikate aynı onursuzluğu aşılamakla suçlar. Bkz. Marx, *Kapital,* 2. Almanca baskıya sonsöz, *Marx-Engels Reader* içinde, ed. Robert C. Tucker (New York: Norton, 1978, s. 301-302.

noktasından bakarak belirtir.

Hakikatin ayaklarının tekrar yere basmasını sağlama ve onun gururunu onarma mücadelesini sanki kendi mücadelesiymişçesine benimseyen Nietzsche sadece Platon'a değil, aynı zamanda Platonculuğun Avrupa'yı fetheden biçimi olan Hıristiyanlığa da karşı çıkarak hakikatin onurunu savunur. Hıristiyanlığa karşı verilen mücadele yeni devasa olasılıklar doğurmuştur; "Avrupa'da, daha önce yeryüzünde eşi benzeri görülmemiş muhteşem bir tinsel gerilim yaratmıştır." Nietzsche'nin sadece tüm hataların en kötüsü, en uzun ömürlüsü ve en tehlikelisinden felsefeyi ve onun Hıristiyanlık'taki siyasi ifadelerini sorumlu tutmadığına, "bu kadar gergin bir yayla en uzak hedefleri bile vurabiliriz artık" derken aynı zamanda en büyük umudunun kaynağı olarak da felsefeyi gördüğüne dikkat edin.[11] Kendisini de aralarında gördüğü "iyi Avrupalılar ve özgür, çok özgür tinler"in görüş sahasına yeni giren bu en uzak hedef geleceğin felsefesidir.

En uzak hedefi vurma konusunda büyük bir hırsa kapılan Nietzsche neşeyle, hakikat istencinin "bizi pek çok maceraya sürükleyece[ğini]" ilan eder (İKÖ 1). Bu pervasız hakikat istenci "tüm filozofların şu ana kadar saygıyla bahsettikleri o ünlü doğruculuğun" ta kendisidir (İKÖ 1). Hakikat istencinin bir önyargı olduğu hakikatini ilan ederek Nietzsche hakikate sırt çevirmez, bilakis ona olan sadakatini sergiler ve tam da tüm filozofların üstünlük kurmaya çalıştıkları alandaki üstünlüğünü ilan eder. Hakikat istencinin insanı sürüklediği tehlikeli maceralar öncelikle cüretkâr sorular sormaktan oluşur. En cüretkâr sorularsa hakikat istencinin kökeni ve hakikate duyulan arzunun değeriyle ilgilidir.[12] Neşeyle hakikatin değeri

11. Tanrının ölümünde insan tini için benzeri olmayan bir felâketin yanı sıra insanların kendilerini tanrı yapmaları için dev bir fırsat da gören delisi ve üstinsanı tanrının ölümüne verilecek tek değerli tepki olarak sunan Zerdüşt'ü gibi Nietzsche de *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de çığır açan bir ruhani krizden anıtsal bir dönüm noktasının doğduğunu görür.

12. Nietzsche hakikatin değerini sorgulamaya cesaret eden kişiyi trajik kahraman Oedipus ile karşılaştırır. Onun Oedipus'i Sfenks'in bilmecesini çözerek bilgeliğe ulaşır ve "doğanın kendi kişiliğinde çökmesi"nden dolayı acı çeker (TD 9). *Tragedyanın Doğuşu*'nda Nietzsche bilgeliğe ulaşmanın sonucunun toplumsal ve siyasi yaşamda hüküm süren en temel yasakların korkutucu bir şekilde ihlâl edilmesi olduğunu vurgulamıştır.

sorununun "bir tehlike, belki de ondan daha büyüğü bulunmayan bir tehlike içerdiğini" ilan ederken (İKÖ 1; Z Giriş 2 ile karşılaştırınız) Nietzsche hakikat uğruna tüm tehlikeleri göze almış bir halde ileri atılır.

Hakikatin değerini belirlemek için metafizikçilerin temel inancını, "*karşıt değerlere duyulan inancı*" (İKÖ 2) sorgular, ama karşıt değerlere duyulan inancı sorgulamak değerler hiyerarşisi fikrinin kendisine saldırmakla karıştırılmamalıdır. Daha cüretkâr ve dikkatli bir düşünce, yaşamın daha yüce, daha temel bir değerinin hakikat, diğerkâmlık ve tevazudan ziyade, aldatmacaya, bencilliğe ve şehvete yüklenmesi gerektiği içgörüsünü doğurabilir. Aslında, Nietzsche karşıt değerlere duyulan inancı sorgulamanın, önyargıların alt edilmesini ve hangi değerlerin yüce ve temel olduğunun doğru olarak belirlenmesini sağlayacağı umudunu teşvik eder. Geleneksel olarak kötülenen tutku ve değerlerin, geleneksel olarak saygı gösterilenlerden daha yüce bir değere sahip olma olasılığı "tehlikeli bir 'belki'"dir; ve tahayyül ettiği yeni filozof ırkı "her açıdan, o tehlikeli 'belki'nin filozofları" olacaktır (İKÖ 2).

Yeni filozoflar felsefi düşünmeyi gerçekten olduğu gibi kavramalıdır. Buna uygun olarak Nietzsche yüzeysel görünümün altını araştırarak, felsefi düşünüşün, mantığın hükümran emirleriyle yönetildiği iddiasının aksine, içgüdülerle yönlendirildiğini keşfetmiş olmakla övünür (İKÖ 3). Ayrıca mantık da gizli değerlendirmelere, örneğin "salt görünüm 'hakikat'ten daha az değerli" olmalıdır (İKÖ 3), türünden değerlendirmelere dayanır. Geleneksel değer biçmeleri "önplancı değer biçme" olarak adlandırarak, yüzeyin derinlikle olan ilişkisi hakkındaki geleneksel görüşün yüzeysel olduğunu ve görünüm ve hakikatin karşılaştırmalı değeriyle ilgili şu ana kadar hüküm süren değerlendirmenin yanlış olduğunu ima eder. Buna rağmen, Nietzsche görünüm ve gerçekliğe biçilen geleneksel değerleri tersine çevirerek onların arasındaki geleneksel ayrımı kanıtlamış olur. Eski metafizik hakikatlerin faydalı olmasına karşın sonuçta "sadece önplancı bir değer biçme" olabileceğini söyleyen tehlikeli içgörü, hakikatin istenç, faydalılık veya insanoğlunun ihtiyaçları tarafından belirlenmediğini söyler: "'Şeylerin ölçüsü' sade-

ce insan değildir" (İKÖ 3). Nietzsche'nin eleştirel argümanı, geçmişteki filozofların neyin faydalı olduğuna ilişkin geleneksel inançları ahlâki buyruklar olarak sadece rasyonelleştirdiklerini savunur; bu argümanın ardında yatan geleneksel varsayım, faydalı inancın, neyin faydalı olduğuna ilişkin doğru inançtan veya gerçek bilgiden temelde farklı olduğu varsayımıdır.

Benzer bir şekilde, "bir yargının yanlışlığı bizim için zorunlu olarak o yargıya karşı çıkmak demek değildir" (İKÖ 4) şeklindeki görüşü, hakikat ve görünüm arasında kanıtlanılabilir bir ayrım olduğunu önvarsayar. Bir inancın değerini, ne ölçüde "hayatı desteklediği, hayatı koruduğu, türleri koruduğu ve hatta yeni türler yetiştirdiği"ne bakarak belirlemek, Nietzsche'nin önerdiği gibi, insan tininin ve benliğin arzu ve özlemleri hakkında tamamen doğru yargılarda bulunmayı, sosyal ve siyasi yaşamın birbiriyle yarışan biçimlerinin avantaj ve dezavantajlarının tam olarak değerlendirilmesini, türlerin doğru sınıflandırılmasını ve yaşamı destekleyen inançlarla, yaşama ket vuran inançların birbirinden düzgün ayrılmasını gerektirir. Sonuç olarak, Nietzsche'nin okuru yapmaya davet ettiği gibi, mantığın ve matematiğin birer kurmaca, en vazgeçilmez yargıların tam da en yanlış yargılar ve hakikat dışının yaşamın vazgeçilmez bir koşulu olduğu sonucunu çıkartmak demek, matematiğin ve mantığın haksız iddialarının içyüzünü kavramak, doğru yargıları yanlışlarından ayırabilme yetisini onaylamak ve yaşamın vazgeçilmez koşullarını tanımlamak demektir.

Bırakın şeyler hakkındaki hakikate insan aklının nüfuz edemeyeceğini öğretmeyi, sürekli dilin şaşırtmacalarının ve müphemliğinin gölgesine sığınan Nietzsche septik olmayan bir görüşe, yani hakikatin anlaşılabilir olduğu, yaşamı tükettiği ve türleri yok ettiği görüşüne dayanan bir bilme etiği geliştirir. Yanlış yargılar yaşama hizmet etse de, yanlış yargıların yaşamda oynadıkları rolle ilgili doğru yargılar felsefi yaşama hizmet eder. Her ne kadar yanlış yargılar türlerin yaşamı için faydalı ve belki de vazgeçilmez olsa da, bu tür vazgeçilmez yargıların yanlış olduğu bilgisi, türlerin en önemli üyelerinin değerli ama tehlikeli bir kazancıdır. Nietzsche yaşama muhalefet eder ve hakikat dışının insan ilişkilerinde oyna-

dığı role ilişkin tehlikeli hakikati açığa çıkarmak uğruna en büyük tehlikeleri göze alır.

Tam aksine, en azından Nietzsche'ye göre tam aksine, onun felsefi selefleri ve çağdaş rakipleri hakikatin değeriyle ilgili tehlikeli soruları, bırakın aramayı, görmeyi bile başaramayarak hakikate ihanet ederler. "Doğruculuk problemine uzaktan da olsa değinildiği zaman" filozofların sergilediği masum ve çocuksu yalancılığı kınar (İKÖ 5). Çıkar gözetmeyen bir akıl namına sarf edilen erdem dolu sözlere ve takınılan dindar tavırlara rağmen, Nietzsche'ye göre hakikat konusundaki asıl sorun, felsefi görüşlerin tipik olarak sadece tebdil-i kıyafet içindeki önyargılar olmasıdır. Filozoflar, "bu isimle çağırdınız zaman içerleyen avukatlar ve daha çok da, 'hakikat' diye adlandırdıkları önyargılarının hilekâr sözcüleridir" (İKÖ 5).

Felsefe tarihinin, önyargıların rasyonelleştirilişinin hikâyesi olduğunun keşfi, bir önyargı değil bilgidir. Bu bilgiyi ahlâki bir erdem, "vicdani cesaret" mümkün kılar (İKÖ 5). Buna uygun olarak, Nietzsche'ye göre bazı Hıristiyanlık biçimlerinde olduğu gibi, entelektüel hata ahlâki kusurdan kaynaklanır. Bilgi edinmek için pratikteki bir gereklilik olarak sadece cesareti bir kenara ayıran Nietzsche bilginin korkutucu mahiyetini ima eder. *Vicdani* cesarete göndermede bulunarak, bilgi güzel veya faydalı olduğu için değil, onu edinmek bir tür ahlâki buyruk olduğu için tehlikeli araştırmasına devam ettiğini vurgular.

Felsefenin ahlâka dayanması gibi, filozofun ahlâkı da "onun doğasının (*Natur*) en derinindeki güdülerin *birbirlerine* göre nasıl bir sıradüzen (*Rangordnung*) oluşturduklarını" doğru bir şekilde ifşa eder (İKÖ 6). Felsefe aracılığıyla "insanoğlunun temel güdüleri" üstünlük iddiasında bulunur: "Her biri *sadece kendini*, varoluşun en yüce amacı ve tüm diğer güdülerin meşru efendisi olarak temsil etmek ister. Çünkü her güdü efendi olmak ister—ve *o tinin içinde* felsefe yapmaya çabalar" (İKÖ 6). Tinin içinde yaşanan ve herkesin herkese karşı olduğu bu savaşta bir güdü, yani felsefe geride kalanlara baskın çıkar, çünkü felsefe "en tinsel güç istenci"dir (İKÖ 9). Hem her güdünün yönetmeye olan doğal yatkınlığını veya yönetim

üzerindeki hak iddiasını, hem de tinin sayısız güdüsünü yönetmeyi kimin hak ettiğini felsefe belirler. Üstün bir hâkimiyet biçimi olarak felsefe aynı zamanda, bir tin türü ve bir yaşam tarzı belirler. Filozofun "ahlâkı, *onun kim olduğuna* belirli ve kesin bir biçimde şahitlik eder: Yani onun doğasının en derinindeki güdülerinin birbirlerine göre nasıl bir sıradüzen oluşturduklarına" (İKÖ 6). Bu yüzden, Nietzsche tinin yapısının ve bir felsefenin ardında yatan ahlâki amacın anlaşılabilir olduğu varsayımından hareketle, filozofu sıradüzenin en üzerinde yer alan ete kemiğe bürünmüş bir ahlâk olarak sunar.

Felsefe ve karakter arasındaki sıkı bağ, Nietzsche'nin haklı olarak psikolojiyi neden "yine, temel sorunlara (*Grundproblemen*) giden yol" (İKÖ 23) olarak gördüğünü açıklayabilir. Temel sorunlar öncelikle ahlâkın temelleri ve tinin karakteriyle ilgilidir (İKÖ 23; 45 ile karşılaştırınız).[13] Cesaret yeni psikoloğun temel önkoşuludur, çünkü bu psikoloğun peşine düştüğü bilginin doğası ölümcüldür.[14] "Sağlam ve sağlıklı bir vicdan"ı olan bu psikolog bile, ahlâkın değerini doğru kavradığında tüm tahammülünü tamamen yitirecektir.

Elde edilmesini öğütlediği yeni ve korkutucu bilgiyle hali hazırda karşılaşmış olduğunu belirten Nietzsche temel sorunlara giden yolun, o ana kadar adına ahlâk denilen şeyi sadece terk etmek değil aynı zamanda yok etmek anlamına da geldiğini açıklar. Ahlâk korkunç bir ölümün pençesinde acı çekmekte olsa da, henüz her şey sona ermemiştir: Anlak veya entelektüel dürüstlük, diye vurgular, çıkması gereken o korku dolu yolculuğa henüz başlamamıştır bile. Aslında entelektüel vicdanın korunması için ahlâkın veya geleneksel ahlâkın feda edilmesi gerektiğini ima eder. O zaman anlak o yüce göreviyle uğraşmakta, yani "temel sorunlar"ı keşfetmekte özgür olacaktır. Kısaca geleneksel ahlâkı alt etmek, bilme etiğinden doğan buyruklarla meşrulaştırılmıştır.

13. *İyinin ve Kötünün Ötesinde* üzerinde çalışırken Nietzsche hayatının anlamının bilmekten ibaret olduğunu belirtmiştir. Bkz. Overbeck'e 17 Ekim 1885 tarihli mektubu, M içinde, s. 248, ek olarak bkz. EH Önsöz 3.

14. Nietzsche 23. Bölüm kadar 1. Bölümde de Almanca *"wagen"* kelimesinin değişik şekillerini cesaret etmek, cüret etmek veya tehlikeye atılmak anlamında tekrar tekrar kullanır.

Psikoloji, yani "derinlikler"in önyargısızca ve korkusuzca keşfedilmesi, Nietzsche'nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin 1. Kısmındaki son sözlerine göre, bir kere daha "temel sorunlar"a giden yoldur (İKÖ 23; 45 ile karşılaştırınız). 2. Kısım olan "Özgür Tin", özgürlüğün bu temel sorunlardan biri olduğunu açığa çıkartır, ama geleneksel veya siyasi anlamdaki özgürlüğün değil. Nietzsche'ye göre özgürlük hem ahlâki erdeme, hem de entelektüel erdeme dayanır, gelgelelim ne siyasi yaşamın içinde uygulanır, ne de siyasi yaşam aracılığıyla elde edilir. Bu Nietzsche'nin özgürlüğe getirdiği açıklamanın siyasi göndergelerden yoksun olduğu anlamına gelmez. Tam aksine, özgürlüğü tuhaf bir şekilde felsefe ve hâkimiyetle özdeşleştirmesi, siyasi özgürlüğün özünde yasal kölelikten farksız olduğu bir değerler sıradüzenini ifade eder: Her ikisi de, özgür tinin bulunduğu ve siyasetin üzerinde yer alan yüksekliklere hükmetmenin getirdiği bir bakış açısından bakıldığında birbirine denk tutsaklık biçimleridir.

Nietzsche'nin özgür tini kimdir? Erdemleri nelerdir ve onu geleceğin filozofu olmaktan ne alıkoyar? Bunlar gelişigüzel veya tesadüfi sorular değildir, daha ziyade *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de bizzat Nietzsche tarafından sorulur, çünkü özgür tin sadece hayranlık uyandıran bir karakter, öne çıkan bir sima veya "yüce insan" değil, Nietzsche'nin kendisini de aralarında saydığı insanları anlatan bir insan tipidir.[15] "Bilgi arayışı dindarlığı" ile (İKÖ 105) dolu bir özgür tin olarak yazan Nietzsche'nin özgür tine getirdiği açıklama, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin yazıldığı bakış açısına ve bu "Geleceğin Felsefesine Giriş'ini doğuran ahlâki ve ahlâk-dışı amaçlara

15. Önsözün sonunda Nietzsche kendisini, ruhani büyüklüğün önceden görülmemiş fırsatlarıyla karşılaşan "özgür, çok özgür ruhlar"ın küçük, büyük özenle seçilmiş bir grubuna dahil eder. Kendisini 2. kısmın sonunda bir özgür ruh olarak tanımlayarak, özgür ruhların, kendileri de özgür ruhlar ve aynı zamanda daha da fazlası olacak olan geleceğin filozoflarının muştucuları ve habercileri olduğunu belirtir (İKÖ 44). Yine 3. Kısmın sonunda kendini özgür ruhlar arasında sayarak filozofun görev ve sorumluluklarını ayırt etme konusunda avantajlı olduğunu söylediği özgür tinin bakış açısını sunar (İKÖ 61).

ışık tutma vaadinden dolayı ikinci kısımda daha büyük bir önem kazanır.[16]

İkinci kısım özgürlüğün insana fazlasıyla sunulduğu şeklindeki neşeli bir yorumla başlar (İKÖ 24). Fakat, bu "neredeyse algılanması imkânsız özgürlük", tuhaf bir basitleştirme ve tahrifat pahasına elde edilir. Bu özgürlük, bir bilgi türüne dayanır, bizatihi "katı, granitten bir cehalet temeli" (İKÖ 24) üzerinde yükselen bilimsel bilgiye. Bilimi yönlendiren bilgi istencini zevk veren yalanlar ürettiği gerekçesiyle onaylamayan Nietzsche bilimin sonucunda elde edilen özgürlüğün, ne kadar zevk verici ve hayata hizmet etmeye ne kadar uygun olursa olsun, onursuz bir özgürlük olduğunu, çünkü "tamamıyla yapay" ve "uygun bir biçimde tahrif edilmiş" bir dünyayı temel aldığını belirtir. Özgürlük bu yüzden kendi görünüşünden farklıdır ve özgür tinlerin özgürlüğün temellerini daha doğru kavramaya ihtiyaçları vardır.

"En ciddi olana", "ciddi bir söz"le hitap eden Nietzsche özgürlüğü kendini hakikate adamaya bağlar (İKÖ 25). Her ne kadar "filozofları ve bilginin dostlarını" "'hakikat uğruna!' acı çekme"yi (İKÖ 25) gerektiren şehitlik mertebesi karşısında baştan çıkmamaları için uyarsa da, yine de hakikatin özgürlük ve yalnızlığa uygun olanlar için, aranmaya değer olduğunu söyler. Bilimsel bilgi cehaleti besleyerek hayata hizmet ederken, felsefi bilgi bileni topluma yabancılaştırarak hayatı baltalarmış gibi gözükür. Bilim insanının, yani Nietzsche'nin bakış açısından bir cehalet âşığının kaderi zevk veren bir tutsaklıkken, filozof, yani Nietzsche'nin deyişiyle bir hakikat âşığı, görevine sadık kalarak ıstırap verici bir özgürlüğe ulaşır. Bu sadakat siyasi yaşamdan sağgörülü bir şekilde çekilmenin eşlik ettiği, tüm öğretilere yöneltilmiş ölçülü bir septisizmden oluşur.

Bununla birlikte, insan mükemmeliyeti ve siyasi yaşam arasındaki gerilim pratikte evrenseldir: "Her seçkin insanoğlu", "sürü,

16. Nietzsche aynı zamanda *İnsanca, Pek İnsanca*'yı da özgür tinin bakış açısından yazmıştır. *İyinin ve Kötünün Ötesinde* olduğu gibi, *İnsanca, Pek İnsanca*'da da özgür ruh bir öğretiyle değil, bir sorunla, yani "sıradüzen" sorunu aracılığıyla tanımlanır (İİ Önsöz 7). *Deccal*'de de Nietzsche kendi genel bakışını bir özgür tinin bakış açısıyla özdeşleştirir ve özgür tini entelektüel erdem temelinde tanımlar (D 13).

kalabalıklar ve büyük çoğunluk" tarafından tehdit edilmektedir (İKÖ 26). Ne var ki, "seçkin insanoğlu" olan özgür tin toplumdan kaçmaz, onun yerine diğer insanların ortasında "içgüdüsel bir şekilde, bir kale ve mahremiyet alanı yaratmaya çabalar." Toplumun içinde yaşayabilmesi için özgür tinin maskeler takma sanatında bir usta olması gerekir. "En yüce ve istisnai anlamda bir bilen" olan özgür tinin, kalesinden çıkmaya sevk edilmesi ve doyumsuz merakını tatmin etmek amacıyla ötekilerle girdiği neredeyse tiksindirici bir ilişkiye katlanmaya zorlanması muhtemeldir. Gelgelelim Nietzsche, "*vasat* insan üzerine yapılacak uzun ve ciddi bir inceleme"nin, filozofun eğitiminin, her ne kadar nahoş olsa da, gerekli bir parçası olduğunu iddia eder (İKÖ 26).

Özgür tin, vasat insan üzerine yapacağı zorunlu incelemede kinik tinin yardımını alır (BGE 26). Kinik bayağılığını dürüstçe ilan eden bayağı bir tindir, ama bayağı bir şekilde kendi deneyimlerinden, insan davranışlarının ardında yatan saf güdülerin açlık, cinsel arzu ve kibir olduğu çıkarımına ulaşır. Kinik, hatalı ve kötü niyetli bir şekilde tüm insanları akıllı hayvanlara veya karmaşık makinelere indirger. Kısıtlı sayıdaki deneyimlerine dayanan hatalı genellemesine ve yaygaracı öfkesine karşın, kinik "bilgi âşığı"nı (*Liebhaber der Erkenntnis*) insanoğullarının aşağılık ve ortak yanları hakkında bilgilendirir. Öfkeleri yüzünden işkence çeken ahlâkçılar geleneksel ahlâkın bakış açısından kinik insandan daha üstte bir sıralamaya sahip olsa da, Nietzsche onları çok aşağılara yerleştirir, çünkü özgür tinin bilgi arayışına çok az yardımda bulunurlar; insan onlardan çok az şey öğrenir, çünkü "hiç kimse öfkeli biri kadar çok *yalan söylemez*" (İKÖ 26).

Cüretkârlığın ve özgür tinli bir düşüncenin ödülü olan bağımsızlık ne siyasi düzen tarafından verilir, ne de onun tarafından geri alınır, ama bu tür bir özgürlük her şeye rağmen bir hak sorunudur. Bu özgürlüğe uygun kişiler "pek azdır; bu, güçlünün bir ayrıcalığıdır (*Vorrecht*)", ama bağımsızlığı aramayı özgürce seçmiş güçlü bir tin "en iyi hak"kı (*Rechte*) kullanarak bile olsa, "bir pervasızlığa cüret eder." Gerçek özgürlüğe giden yol bir yön kaybını, insanın kaderi üzerindeki kontrolünü yitirmesini beraberinde getirir, onu

zoraki bir inzivaya iter, korkunç bir vicdan azabına yol açar ve insanın ötekilere ilelebet yabancılaşmasına neden olur (İKÖ 29).

Ne var ki, özgürlükle beraber insanın omuzlarına binen korkunç yük Nietzsche'nin özgürlüğün değerinden şüphelenmesine veya insanların bilgi ve özgürlük elde etme yetilerini ölçüt alarak yüce ve bayağı insan tipleri arasında bir ayrım gözetmenin mümkün olup olmadığını sorgulamasına neden olmaz. İnsanların bilgi edinme konusundaki farklı yetileri, onun içrek ve dışrak (İKÖ 30) arasında belirlediği ayrımın kaynağıdır: Bu ayrım temelde siyasi değil, ahlâki bir ayrımdır. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'deki içrek ve dışrak, özünde dış veya siyasi bir anlamı ve iç veya felsefi bir anlamı olan çok katmanlı bir yazıyı anlatmaz, daha ziyade görmekte, değer biçmekte, ölçmekte ve yargılamada kullanılan iki temel bakış açısını yansıtır.[17] Aslında Nietzsche'ye göre içrek ve dışrak arasındaki ayrımın kaynağı iki temel insan tipidir. Her birinin nüfuz edebilecekleri içgörünün derinliği ve görürken, değer biçerken ve ölçerken sahip oldukları bakış açılarının yüceliği bu iki insan tipi arasındaki ayrıma dayanır. Yüce insanın içgörülerinin bayağı insanı zehirlemesi ve sıradan insanların erdemlerinin "belki de bir filozoftaki kusurları ve zayıflığı işaret edebilmesi", Nietzsche'nin evrensel kriterlerin varlığına inanmadığı anlamına gelmez. Tam aksine, Nietzsche'nin gözünde yüce ve bayağı tipleri tanımlayan farklı bakış açıları neyin yüce ve neyin bayağı olarak kabul edileceğini belirleyen evrensel kriterleri ifade eder.

Yüce tinlerin yüce görevleri vardır. Ahlâkı alt etmek "tinin canlı mihenk taşları olarak, bugünün vicdanları arasında en temiz, en dürüst ve aynı zamanda en bedbaht olanların" görevidir (İKÖ 32). Ahlâkı alt etmek vicdanın sesini susturmayı gerektirmez. Tam aksine, Nietzsche giriş bölümünün başında yaptığı gibi okurdan kış-

17. Başka bir yerde Nietzsche bir şekilde farklı bir görüş sunar. Temize çektiği ama yayımlamadığı yazısı "Yunan Devleti"nde Platon'un "gizli öğretisi" olarak saydığı şeyi över ve mükemmel devlet anlayışını ve hedefini düzeltir. Platon'un, mükemmel devletin görevinin dâhileri eğitmek olduğu görüşünün doğru olduğunu düşünse de, genel dâhi kavramına "bilgeliğin ve bilginin dâhisi"nin yanında sanatçıları da dahil etmediği için Platon'a kibar bir dille sitem eder (TE 1, *Der Griechische Staat, s.* 776-777).

kırtıcı bir hipotezi göz önünde bulundurmasını isterken vicdanının sesini dinlemektedir (İKÖ 36). Septisizmin ve dogmacılığın tuhaf bir karışımı olan bu hipotez, arzuların, tutkuların ve itkilerin gerçekliği dışında hemen her şeyin gerçekliğinin yadsınmasını gerektirir. Vaat edilen ödül, "dünyanın sadece bir yorumu ve tefsiri" olarak fiziğin sunamadığı şeyden, yani dünya hakkında yapılacak kapsamlı bir açıklamadan daha az olmayacaktır (İKÖ 14).

Gelgelelim, ortada bir ödül olmasa bile, dünyayı insanoğlunun gerçek itkilerine göre açıklamaya çalışmak, diye ilan eder, "yöntemin vicdanı" tarafından talep edilmektedir. İnsanoğlunun itkilerinin gerçekliğinden yola çıkıp dünya hakkında kapsamlı bir açıklama yapmak "yöntemin ahlâkı"ndan da kaynaklanan bir buyruktur. Bu felsefi sorgulama ahlâkı veya bilme etiği, insana gerçek varsaymasını emrettiği itkilerden daha temeldir ve Nietzsche'nin düşün deneyinin gerçek temellerini oluşturur; bu deneyin sonucunda Nietzsche dünyada iş başında olan temel yetinin güç istenci olduğu çıkarımına ulaşır. Nietzsche'ye göre insanı temel insan itkilerini gerçek farzetmeye ve dünyayı istencin bir eserine dönüştüren indirgemeci bir sorgulama yapmaya zorlayan şey, yöntemin vicdanı veya ahlâkıdır. Bu yüzden güç istenci en azından burada, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* sunulduğu şekliyle özgür tinin kendi istencinin bir ifadesi değil, daha ziyade otoriter bir etik görüden kaynaklanan kaçınılmaz bir akıl yürütmedir. Nietzsche güç istencini kendi istencinin bir ifadesi değil, kendi aklının bir çıkarımı, özgür tinin istencini kısıtlayan "yöntemin vicdanı"ndan kaynaklanan bir çıkarım olarak görür (İKÖ 36).

Bilme etiği, insanoğlunun aldığı hazzı veya insanoğlunun gelişimini hakikatin bir ölçütü olarak tesis etmeyi katiyetle yasaklar, ama bu tür ölçütlerin hepsine eşit düzeyde bir düşmanlık beslemez. Buna uygun olarak, Nietzsche "Bir şey son derece zararlı ve tehlikeli olmasına rağmen, aynı zamanda doğru da olabilir" (İKÖ 39) hipotezine mümkün gözüyle bakar. Ahlâki açıdan ele alırsak, hakikatin zayıflatıcı, hatta ölümcül olduğu varsayımından hangi sonuç çıkabilir? Nietzsche belirleyici bir karakter testi tahayyül eder:

> Evet, varoluşun temel mahiyetini (*Grundbeschaffenheit des Daseins*) öğrenenlerin iflah olmaması da varoluşun bir özelliği olabilir: Bu durumda tinin gücü, tinin güç bela ne kadar "hakikat"e katlanabildiğine bakılarak ölçülmelidir: Veya daha açık bir şekilde söylemek gerekirse, hakikatin ne kadarını yumuşatma, gizleme, tatlılandırma, anlamsızlaştırma ve tahrif etme *gereği* duyduğuna bakılarak. (BGE 39)[18]

Nietzsche varoluşun temel mahiyeti hakkındaki bilginin ölümcül olduğu görüşünü bir hipotez olarak sunsa da, tinin gücünün, ne kadar hakikate katlanabildiğine bakılarak ölçülebileceği hipotezi, ancak varoluşun temel mahiyetinin veya felsefenin iyi olduğu varsayımından çıkarılabilir.[19] Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin daha ilerideki bir bölümünde felsefeyi, yaratıcılık, hükmetmek ve kanun koymakla özdeşleştirir (İKÖ 211). Buna rağmen özgür tini tartışırken, insanın istencini dünyaya dayatmasının yüce bir insan tipinin ayırt edici başarısı olması hakkında söyleyecek pek az sözü vardır. Onun yerine "Özgür Tin" başlıklı kısım boyunca insan yüceliğinin mihenk taşının ve özgürlüğün temelinin, yapmak veya yaratmak değil, insanın tinini ağırlığı altında ezecek hakikatleri keşfetmesini ve onlara katlanmasını sağlayan yeti olduğunu söyleyerek eski duruşuna geri döner.[20]

Özgür tin her şeyin iç yüzüne açıkça nüfuz etse de, aynı kolaylıkla ona nüfuz edilmez. Bilge bir tin olan özgür tin, asıl kimliğini

---

18. *Hakikat* kelimesini tırnak içine alarak Nietzsche terim hakkındaki kuşkularını belli eder, ancak daha da önemlisi, bu can alıcı noktada bu kelimeyi kullanmadan araştırmasını yapamayacağını açığa çıkartır. Bazen *hakikati* tırnak içine alır, geneldeyse buna ihtiyaç duymaz, şu anda incelenen bölümün daha ilerideki kısımlarında olduğu gibi (birkaç ilave örnek için bkz. İKÖ Önsöz, 1, 43, 44, 48, 81, 202, 210, 220, 261). Tırnak işaretlerine seyrek başvurması bir kararsızlık, *hakikat* kavramını kullanmaktan vazgeçme isteğine eşlik eden, özgür ruhların hakikatten vazgeçmesinin imkânsızlığını dolaylı yoldan onaylanmasını yansıtırmış gibi durmaktadır.

19. *İyinin ve Kötünün Ötesinde* ve *Güç İstenci*'nde bir hipotez olarak sunsa da, Nietzsche "Bir ruh hakikatin ne kadarına *katlanabilir*, ne kadarına *cüret edebilir*?" sorusunun onun için "gerçek [*eigentliche*] değer kriteri" haline geldiğini söyler (Gİ 1041).

20. Bilmenin "özgür ruhlu filozof"un hayatında yüceltildiği sonucu, Nietzsche'nin hayranlıkla "son büyük psikolog" olarak adlandırdığı Stendhal'e atfettiği ve filozofun başarılı bir bankacıyla ortak özelliği olan her şeyin içyüzünü görebilme yetisi hakkındaki bir gözlemle güçlendirilir (İKÖ 39).

kendi dostlarından bile saklamak için sürekli maskeler takarak "kendini gizleyen insan"dır (İKÖ 40). Maskeler aynı zamanda "sarfettiği her bir kelime, attığı her bir adım, yaşadığına dair verdiği her işaret hakkında sürekli yapılan hatalı, yani *sığ* yorumlar nedeniyle" onun etrafında kendiliğinden oluşur (İKÖ 40). Mutlak yalnızlık bu yüzden bağımsızlığın veya özgürlüğün temel özelliğidir. Bu Nietzsche'nin bahsettiği, kimin özgürlüğe uygun olduğunu belirleyen genelde olumsuz tanımlayıcı özelliklerle tamamen tutarlıdır: İnsanın ülkesine, sevgilisine veya dostuna saplanıp kalmaması veya bağımlı olmaması ya da kendi merhamet duygusunun, bilime duyduğu arzunun veya kendi erdeminin tutsağı olmaması (İKÖ 41).[21] Görünüşe bakılırsa bir özgür tinin, özgürlüğün ona dayattığı ağır fedakârlıkların karşılığında kazanmayı bekleyebileceği tek ödül, varoluşun temel mahiyeti hakkında bilgidir.

Özgür tinin bilgisi veya özgürlüğü, insanoğlunun muktedir olduklarının en yücesi değildir. En yüce olan her şey, "yeni bir filozof türü"nün zuhur etmesini beklemektedir (İKÖ 42-44). Bu geleceğin filozoflarının tipik özelliği, girişikleri tehlikeli deneylerdir. Muhtemelen "'hakikat' dostu" olacaklar ve büyük ihtimalle "kendi hakikatleri"ni seveceklerdir, ama Nietzsche'nin ısrarla belirttiği gibi, "kesinlikle dogmacı olmayacaklardır" (İKÖ 43; Nietzsche'nin ilk kullanışında *hakikat* kelimesini tırnak içine aldığını, ama ikincisinde bundan vazgeçtiğine dikkat edin). Nietzsche bu sözleriyle filozofların hiçbir inancı doğru kabul etmeyeceklerini değil, kendi doğrularının "herkesin hakikati" olmasında ısrar etmekten kaçınacaklarını kasteder. Gelgelelim Nietzsche'nin dogmacılık anlayışı bırakın tüm görüşlerin eşitliğini veya önemini savunan ve tüm ayrımları ortadan kaldıran bir öğretiyi ifade etmeyi, bilakis aşırı aristokratik bir görüşten kaynaklanır: Bu görüşe göre en yüce içgörülerin sesine kulak vermeye ve bu içgörüler doğrultusunda yaşamaya sadece "yüce insan tipi" uygundur (İKÖ 30).

Nietzsche geleceğin filozoflarının kendilerine "benim yargım *benim* yargımdır; başka kimsenin buna kolay kolay hakkı (*Recht*)

21. *İnsanca, Pek İnsanca*'daki özgür ruh da özgürlüğünü siyasi yaşamın dışında ve üzerinde kazanan bir münzevidir (İİ 638).

yoktur" (İKÖ 43) diyeceğini tahmin eder. Bu söz tüm hakikatlerin eşit olduğu anlamına değil, insanlar arasında en yüce hakikati kavrama yetisi ve hakkı bakımından radikal bir eşitsizlik olduğu anlamına gelir. Ortada çok sayıda bakış açısı bulunsa da, Nietzsche için çeşitli hakikatlerin önemini ve bu hakikatleri arayanların değerini belirleyen tek bir sıradüzen vardır. Nietzsche bu pasaja dikkat çeken Alexander Nehamas'ın ima ettiği gibi, hakikatin tek ve evrensel olduğunu inkâr etmez,[22] üstün bir bireyin en yüce ve en kapsamlı hakikatlerin yapısını ve gerektirdiklerini herkesin fark ettiğinde ısrar etmesi için hiçbir sebep olmadığını açıklar. Yaygın, rağbet gören görüşler (sıradan erkek ve kadınların neyin iyi olduğuna dair inançları) özgür tinlerin ve geleceğin filozofunun iyi olarak gördükleri şeylerle yarışacak konumda değildir, çünkü "yaygın olabilen her şeyin daima pek az değeri vardır" (İKÖ 43). Filozofun hakikatinin üstünlüğü, Nietzsche'nin görüşüne göre, salt bir görüş değil, zorunlu ve evrensel bir görüştür: "En sonunda, olduğu ve her zaman olmuş olduğu gibi *olmalı*: Yüce şeyler yücelere, derinlikler derin olanlara, incelikler ve ürpertiler arınmış olanlara ve kısaca nadir her şey nadir olanlara ait olmayı sürdürecek" (İKÖ 43; TI "Almanların Eksiklikleri" 5 ile karşılaştırınız). Geleceğin filozoflarının yargılarının ahlâki ve entelektüel üstünlüğü, onların, filozofların en tepede olduğu bir sıradüzenin varlığını bilmelerinden kaynaklanır ve bu bilgi yaygın görüşün ufkunun ötesindedir.

Her ne kadar özgür tin yeni filozofun muştucusu ve habercisi (İKÖ 44) olarak kalsa da, özgür tinin (*der Frei Geist*) özgürlüğünün ve "yanlışlıkla özgür tin zannedilenler"in, yani özgür düşünce-lilerin (*Freidenker*), demokratların, "'modern fikirlerin' usta savunucuları"nın (İKÖ 44) oluşturduğu karşı tarafın özgürlüğü arasında bir uçurum mevcuttur. Özgür düşüncelilerin, aristokratik siyasi yaşamı tüm acıların ve talihsizliklerin kaynağı olarak görmeye "do-

22. Nehamas, *Nietzsche: Edebiyat Olarak Hayat* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), s. 33. Eric Blondel Nietzsche'nin "bir dilbilimcinin mükemmel duyması"nın sıradan insanlara ve yapay sorunlara karşı kalıcı biçimde sağır olmasına yol açtığını belirten algılama ile ilgili öğretisindeki aristokratik eğilimleri açığa çıkartır. Blondel, *Nietzsche: The Body and The Culture*, çev. Séan Hand (Stanford: Stanford University Press, 1991), s. 100-106.

ğuştan meyil"li olmaları kendi tutsaklıklarını ifşa eder. Nietzsche, demokratların siyasi yaşam yorumunda, Platon'un hakikate karşı işlediğini iddia ettiği suçun aynısını keşfeder, çünkü bu yorum "hakikati büyük bir mutlulukla baş aşağı etme" yolarından biridir (İKÖ 44; ek olarak bkz önsöz, 48, 62, 220). Maddi zenginliği yaygınlaştırmayı, rahatlığı ve güvenliği güvence altına almayı, evrensel bir eşitlik yaratmayı ve en karakteristik özellikleri olarak acılara son vermeyi isteyen demokrat, özgür düşünceliler, insan tiplerinin sıradüzenine karşı kördürler ve dolayısıyla da cehalete mahkûmdurlar.

Nietzsche'nin bakış açısından, demokrat, burjuva iyilik nosyonlarının desteklenmesinin korkutucu yanı, sadece insanoğlu hakkında yapılan demokrat yorumunun yanlış olması değil, daha ziyade tıpkı Sokrates'in yaptığı gerçekliğin kuramsal yorumu ve Hıristiyanlık'taki dünyanın dini yorumu gibi, demokrat yorumların da özgür tinlerin nefes aldığı havayı zehirleyerek, sıradüzenin üstlerinde yer alan insanları sakatlamasıdır. Maddi refahla değil yoklukla, rahatlık ve güvenle değil korku ve dışlanmayla, eşitlikle değil kölelikle, acılara son verilmesiyle değil "insanın içindeki kötü, korkunç, zorbaca ne varsa, hepsi"nin serbest bırakılmasıyla ve mutlulukla değil "şerefte veya parada veya memuriyette veya duyguların coşkunluğunda pusuya yatan bağımlılığın cazibesine duyulan kin"le (İKÖ 44) eğitilir ve yüceltilir özgür tin. Nietzsche, yüce tipin çıkarlarından üstte bir çıkar, onun haklarını sınırlandıran hiçbir hak görmez ve onu her şeyden üstte tutar. Bu bir hesaplama değil prensip sorunudur. Tarihlerinde, *Zerdüşt*'te ve düşüncesinin genelinde hep olduğu gibi *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de de, siyasette neyin iyi ve neyin kötü olduğunu yargılamakta kullanılacak tek kriter, Nietzsche'ye göre o şeyin insanlıktaki en yüce olanı destekleyip desteklemediğidir. Onun ahlâki amacının özünü kavramanın bir başka yolu da en iyi insanoğlunun doğal hakkının, siyasi hakkı belirleyen tek etmen olduğunu görmektir.

Özetle özgür tin boş hayallerden azade, siyasal bağlardan bağımsız ve sevginin ve dostluğun zincirlerinden kurtulmuş olması ve sertliği ve kurnazlığı ve sağgörüsü sayesinde varoluşun temel mahiyeti hakkındaki doğru ama ölümcül bilgiye ulaşan kişidir. Özgür

tin neredeyse tüm geçmiş filozoflardan daha fazla felsefeyle ilgilidir.[23] Her tür pratik bağımlılık "*mutlak yalnızlığın* kadim dostu, kıskanç kan kardeşi" (İKÖ 44) olan özgür tinler için zehirleyicidir. Tinin özgürlüğü ve yalnızlığı arasındaki bağ olumsal durumların değil, bilme etiğinin bir sonucudur ve Nietzsche'nin ilan etmemesine rağmen, çizdiği yalnız başına yaşayan özgür tin portresinin sert siyasi imaları vardır: Eğer tüyler ürpertici bilgi yalnızca saf ve katışıksız tek özgürlük türü değil, aynı zamanda bahsedilmeyi hak eden tek özgürlük türüyse, siyasi özgürlük ve geleneksel kölelik arasında anlamlı bir fark yok demektir. Nietzsche özgürlüğün taleplerini o kadar büyük hale getirir ki, tüm çeşitliliğiyle özgürlük bir tutsaklık diyarına sürgüne gönderilir.

B. NIETZSCHE'YE GÖRE GELECEĞİN FİLOZOFU KİMDİR?

İyinin ve Kötünün Ötesinde'nin ilk iki kısmı özgür tin ve geleceğin filozofu arasındaki bağıntıyla ilgili büyük bir bilmece sunar. Eğer özgürlüğün temeli bilgiyse ve özgür tin bir bilense, o zaman onu bir geleceğin filozofu yapmak için özgürlüğüne ve bilgisine ne eklenmelidir? Nietzsche'nin özgür tin açıklamasında belki de yoklukları en çok göze batan çarpıcı özellikler, yaratıcılık ve istençtir. Her ne kadar özgür tin dünyayı güç istenci temelinde kavramayı deneyerek felsefi bir deney yapmakla yükümlü olsa da (İKÖ 36), onun özgürlüğü, istencini dünyaya dayatmasına veya yeni değerler yaratmasına dayanmaz. Tam aksine Nietzsche geleceğin filozoflarının sadece bilen değil, aynı zamanda yaratıcı, hükmedici ve kanun-koyucu da olduklarını ilan eder (İKÖ 211). Peki ama "gerçek filozoflar" (*eigentlichen Philosophen*) kime veya neye hükmedeceklerdir (İKÖ 211)? Ne yaratacaklardır? Kimin için yaratacaklardır? *Zerdüşt*'te olduğu gibi *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de de en yüce tip kendi özgürlüğünün koşullarını yaratmak, en yüce şeylere hükmetmek ve gereklilikleri kendi kanunlarının hükmü altına almakla yükümlüdür.

23. Ek olarak bkz. Gİ 465.

Özgürlük ve yaratıcılık arasındaki bağ, Nietzsche'nin dinin özünü tanımladığı "Dini Varlık" başlıklı III. Kısımda belirmeye başlar. Bir tür dini varlık olan özgür tin Nietzsche'nin çağında asil dindarlığın timsali olarak görülebilir, çünkü bir zamanlar insanoğlu geride kalan her şeyi tanrı uğruna feda edecek kadar kendilerini ona adamışken, şimdi bilme etiğinin her türlü aşkın tesellinin feda edilmesini istencesi, aynı tutkulu adanmışlığın işareti olabilir. Fakat özgür tinin dindarlığı azizlere daha çok yakışacak türden bir başka fedakârlığı dayatarak, nihayetinde tanrının kurban edilmesini ister (İKÖ 53-55).

Özgür tinin ve onun genelde olumsuz edimlerinin, fedakârlıklarının ve inkârlarının ötesinde daha da yüce bir insan tipi vardır. Nietzsche "dindar varlık" başlığı altında "en yaşam dolu, canlı ve hayatla barışık insan" tipini, "ebediyete kadar tekrar *etmiş ve edecek* olan ne varsa" hepsini onaylamakla kalmayıp, aynı zamanda hararetle isteyen insan tipini sunar (İKÖ 56).[24] Gereklilikleri ebedileştirmeye duyduğu ihtiyacı gerekli kılan bu en yüce tip, Nietzsche'nin öne sürdüğüne göre, "*circulus vitiosus deus*" ile, yani tanrı olan kısır döngü veya kısır döngü olan tanrı ile özdeştir. Nietzsche böylelikle en yüce tipin dünyayı, iyiye ve kötüye gönderme yapmaksızın, olduğu gibi onaylama ihtirasının dini mahiyetini, gerekliliğin tanrılaştırılmasının ardında yatan korkunç cüretkârlığı işaret etmiş olur. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'teki yaratıcılık etiği gibi, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'deki bilme etiği de tanrı olma talebini doğurur.

Dindar insan en iyi anlamda, dünyanın doğru ama ölümcül mahiyetini açıkça görmüş olmasına dayanarak dünyayı tahrif eden ve

24. Heidegger bu pasajın, Nietzsche'nin ebedi dönüş öğretisinin üçüncü ana sunumu olduğunu söyler. Heidegger'in sınıflandırmasına göre, ilk sunum ŞB 341'de, ikincisi ise bir bütün olarak *Zerdüşt*'te bulunur. Bkz Martin Heidegger, *Nietzsche*, 2.cilt, çev. David Farrell Krell (San Fransisco: Harper and Row, 1984), s. 63-69; ek olarak 19-27, 32-36. Heidegger'in sınıflandırması faydalıdır ama dışladığı şey nedeniyle biraz zorlamadır: *Doğuş*'taki Dionysosca trajik bilgelik anlayışı (TD 7), *Yararlar ve Zararlar*'daki tarih-üstü dayanak noktası ve gerçek tarihçinin faaliyetleri (UD 1, 6, 10) ve *İnsanca, Pek İnsanca*'daki özgürlük, zorunluluk ve sorumluluk arasındaki ilişki üzerine yapılan araştırma (İİ 39, 91, 15-107, 133, 588; GG 33).

yaşamı gerçekte olduğundan daha güzel hale getiren yüce bir tür sanatçıdır (İKÖ 59). Varoluşun bu yolla kapsamlı bir şekilde yeniden biçimlendirilmesi, dünyanın baştan ayağa yeniden yaratılması ve tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi Nietzsche'yi, dindar insanın "en üst sırada yer alacak şekilde sanatçıların arasına dahil edilebileceğini" öne sürmeye teşvik eder (İKÖ 59). Bilginin, yaratıcılığın ve dindarlığın bu birliği, üstün tipin aynı zamanda hem filozof, hem de sanatçı ve aziz olduğu anlamına gelir.[25]

Nietzsche, "geleceğin filozofu" unvanını bir tek, doğru bilmeye dayanan doğru edimi yaparak bilmeyi ve yapmayı birleştiren insan tipi için kullanır. Filozof [veya Nietzsche'nin altıncı kısım boyunca değişik şekillerde adlandırdığı gibi "hakiki filozof" (*der rechte Philosoph;* İKÖ 205), "gerçek filozof" (*wirklichen Philosophen*; BGE 211), "asıl filozof" (*die eigentlichen Philosophen*; İKÖ 211)] en yüce efendidir (İKÖ 9). Peki ama neyi yönetir? Nietzsche birer felsefe timsali olarak, "tinsel açıdan görkemli, muhteşem münzeviler" olarak tanımladığı o antik Yunanlıları, Heraklitos, Platon ve Empedokles'i anar (İKÖ 204). Kusursuz bir inzivaya çekilme konusundaki muhteşem ayrıcalıklarını kullanarak insan ilişkilerinden kendini çeken bu filozofların aksine, modern dünya "ustalık isteyen görevler üstlenme ve felsefe ustası olma" (İKÖ 204) hakkından mahrum acıklı şarlatanlar, âlimler sunar. Tevazu kisvesine bürünen bir küstahlıkla, bu modern soytarılar felsefeyi bir bilgi kuramına, kendi kendini zayıflatan ve "bir türlü eşiği aşamayan ve kendinden onu aşma hakkını (*Recht*) *esirgemeye* bilhassa özen gösteren" (İKÖ 204) bir tür epistemolojiye indirgerler. Modern felsefenin erdemli bir şekilde kendi hakkından feragat etmesi, felsefenin egemenlik hakkını gizler.

Fakat aynı soru tekrar karşımıza çıkar: Filozof neyi yönetir? Nietzsche en yüce siyasi yönetim biçimleriyle, düzenli bir toplumda pek az kişinin üstlenebilmesi mümkün hale gelen "yönetim görevler"ini (İKÖ 61) birbirinden ayırdığı gibi, hükmetme türlerini de

25. Bu, Nietzsche'nin daha önceki, "doğanın mükemmelleştirilmesi"nin üç tür dâhinin, filozofun, sanatçının ve azizin yetiştirilmesinden oluştuğu görüşüne tekabül eder (ES 5, 6).

birbirinden ayırır. Cesare Borgia, Alkibiades, Sezar, Alman İmparatoru II. Frederick ve Napolyon'u takdir edip (İKÖ 197, 200), bu "yırtıcı hayvanlar veya yırtıcı insanlar"ı sağlıklı insan tipleri olarak görüp özgür düşüncelilerden ve demokratlardan üstte tutsa da, özgür tinler ve geleceğin filozofları onların da üstünde yer alırlar. Siyasi yöneticiler yönettikleri kişilerin kesinlikle üzerinde sıralanırlar, ama hükmedilme ihtiyacı kadar başkalarına hükmetme ihtiyacından da azade olanlar en üst sıradadır, çünkü en yüce şeylere hükmetmek için özgürdürler. Siyaset, yüce tipin rahatlığını sağlamak için gerekli olabilir ve Nietzsche "büyük siyaset"in modern demokrasinin yaydığı istenç hastalığını ortadan kaldırmak için gerekli hale geldiğine inanır, ama insan mükemmeliyetinin doruğuna bu tür politikalar uygulanarak ulaşılamaz.

Nietzsche'nin coşkulu "büyük siyaset" (İKÖ 208) öngörüsünün, septisizmin çeşitleri (zayıfın hastalıklı demokratik septisizmi (İKÖ 208) ve güçlünün "insanca septisizmi") üzerine düşünümlerinin arasında ortaya çıktığına ve kanlı ve anıtsal bir "büyük siyaset"in zuhur etmesini tam da "bir başka ve daha güçlü bir septisizmin gelişmesini destekleyebileceği" için (İKÖ 209) umduğuna dikkat edin. Başka bir deyişle, onun "büyük siyaset"e olan düşkünlüğü, siyasetin, büyüklüğün sergilendiği bir forum olduğu kesin yargısından değil, tine aristokratlığını geri kazandırmak için geniş çaplı savaşların ilan edilmesi gerektiği çıkarımından kaynaklanır.

Filozof veya geleceğin filozofu, Nietzsche'nin tahayyül ettiği aristokrasinin doruk noktasıdır. En açık anlamıyla filozof bir "tümleyici insan", nesnel âlimin aksine bir hedef, bir sonuç ve bir gündoğumudur. Aslında varoluşunu meşrulaştırdığı için bir ilk neden, dolayısıyla kerameti kendinden menkul bir neden, özgüvenli ve üstün bir efendi olan bütünleyici insan veya yeni filozof, bir tür kendi kendini yaratmış tanrıdır (İKÖ 207). Nietzsche bu aşırı çıkarımından önce tereddüt etse de, filozofun hâkimiyetinin tümleştirici özelliğinde ısrar eder:

> *Oysa gerçek filozoflar (Die eigentlichen Philosophen) hükümdar ve yasa koyucudurlar: "Böyle olacak!" derler.* Öncelikle insanın Nereye

> ve Niye'sini belirlerler ve bu yolla tüm felsefe emekçilerinin, geçmişi alt etmiş herkesin onların yolunu hazırlayan emekleri emirlerine amade olur. Yaratıcı elleriyle geleceğe uzanırlar ve olan ve olmuş olan ne varsa hepsi onlar için bir alet, bir araç, bir çekice dönüşür. Onların "bilme"leri *yaratma*, yaratmaları kanun koyma ve hakikat istençleri—*güç istencidir*. (İKÖ 211)

Nietzsche bu yolla geleceğin filozofunun tipik özelliği olan bilme ve yapmanın birlikteliğinin içeriğini olmasa da biçimini ortaya koyar. Birisini gerçek filozof olarak tanımlamaya yarayan biçimsel kriteri belirledikten sonra kendi kendine bu tür filozofların günümüzde veya geçmişte olup olmadığını veya olmasının gerekip gerekmediğini düşünür.

Nietzsche geliştirdiği, geleceğin filozofu görüşünde herhangi bir kusur bulunduğunu onaylamaktan kaçınsa da, telaşla, önceden sezilmeyen ama belirgin bir geri adım atar ve filozofun bir hükümdar ve kanun-koyucu olduğu fikrinden vazgeçer. 210. Bölümde filozofların eleştirmenler olduğunu söyleyerek, ama birer hükümdar ve yasa koyucu da olmaları nedeniyle içlerinde bir eleştirmenden daha fazlasını barındırdıklarını da 211. Bölümde açıklayarak, 212. Bölümde eleştirel düşünceyi felsefi görevin merkezine oturtur. En azından geçmişte filozof unvanını hak etmiş olanlar "kendi çağlarının kara vicdanları olmada, görevlerini, onların zor, zoraki, kaçınılmaz görevlerini, ama nihayetinde de görevlerinin büyüklüğünü fark etmişlerdir" (İKÖ 212). Yaratmanın, hükmetmenin ve bilmenin geleceğin filozofunun kişiliğinde harmanlanmasıyla ilgili en açık ifadesinin hemen ardından (İKÖ 211) filozofu tekrar, daha önceden sadece daha alt sıralamada yer alan bir mükemmeliyet olarak tanımladığı bir eleştirmen olarak görmeye başlar.

Nietzsche filozofların eleştirmenliğin ötesinde bir görevi olduğunda ısrar eder elbet. Geleneksel erdemi beslediğini keşfettikleri ikiyüzlülük, cehalet ve zayıflık yüzünden filozoflar daima "insanın yeni bir yüceliğini... onun azametine giden çiğnenmemiş bir patika" (İKÖ 212) aradı. Erdemin bir konuda uzmanlaşmayla denk tutulduğu modern çağda geleneklere muhalefet etmek bütünlüğe

ulaşmak için didinmek demektir. Modern çağda filozof "herkesin değerini ve sıradüzendeki yerini bile, ne kadar ve kaç sayıda şeyi üzerine alıp, onlara katlanabildiğine, sorumluluklarını *nereye kadar* genişletebildiğine göre belirler" (İKÖ 212).

Fakat tek bir bireyin sorumluluklarını nereye kadar genişletebildiğini belirleyen, ahlâki, doğal veya pratikteki sınırlar var mıdır? Nietzsche'nin olumlu cevap vermeyi başaramaması, onun nesnel ve anlaşılabilir ahlâki ayrımların varlığına inancını sarsmaz: "Nihayetinde tinin halleri arasında ve bu hallere tekabül eden sorunlar arasında bir sıradüzen vardır" (İKÖ 213). Sıradüzen, "şeylerin kadim kanunu" tarafından desteklenir (*Urgesetz der Dinge;* İKÖ 213) ve bu kanun modernizm öncesinin doğal hiyerarşi ve doğa kanunu nosyonları gibi görünürde insan istencinden bağımsız ve insan eylemleri üzerinde bağlayıcıdır. "Şeylerin kadim kanunu" sadece daha üst sıralamada yer alanların daha üst sorunları kavrayıp baş edebileceğini kesinliğe bağlar. En üst sorunlarla baş edebilmek içinse insanın "felsefe hakkına (*Recht*)" ve erdeme ihtiyacı vardır. 6. Kısmın sonunda Nietzsche'nin filozofun erdemlerinin güzel ve mest edici görüsünü sunarak, bu erdemlerin uygulanacağı yaşam şeklini sunmaktaki veya bu yaşamı sahnelemekteki başarısızlığını gizlemesine izin verilmemelidir.

D. ASİL NEDİR?

İyinin ve Kötünün Ötesinde'nin 7-9. Kısımları, 6. Kısmın sonundan bu yana olduğu gibi, felsefeyi; hükmetme, kanun koyma ve yaratmaktan ayırmayı sürdürür. Nietzsche kavradığı şekliyle bilgi ve özgürlüğün en büyük taleplerinden geri adım atar ve buna uygun olarak *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de 6. Kısımdan sonra bir daha geleceğin filozofuna gönderme yapmaz. Felsefeyi en yüce faaliyet olarak övmeyi ve filozofu en yüce insan tipi olarak görmeyi sürdürse de, 7-9. Kısımlarda tarif ettiği filozof, sahip olduğu bilgi sayesinde ve yüzünden gereklilikleri kanununun hükmü altına alan ve değerler yaratan yeni bir tür filozoftan daha çok, özgür tini, cesur

bir bileni anımsatır. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin son üç kısmında Nietzsche yüce tiple, yani gereklilikleri kendi kanununun hükmü altına almanın neden ahlâki bir buyruğa dönüştüğünü kavramaya başlayan özgür tinle, en yüce tip, yani kendini tanrısal bir efendi ve yaratıcı yaparak özgür tinin kavradığı ahlâki buyruğu yerine getiren geleceğin filozofu arasında 1-6. Kısımlarda geliştirdiği ayrımı bulanıklaştırır. Ama, bilgi, özgürlük ve efendilik arasındaki eşitliğin niye değiştirilmesi gerektiğini, neyin onu en yüce tipten geri adım atmaya zorladığını veya istencinin niçin tini yönetmeye layık olmadığını ne açıklar ne de gösterir.

7. Kısım "Erdemlerimiz"de Nietzsche geleceğin filozofuna sırt çevirir ve daha doğrusu geleceğin filozofunun büyük ölçüde kendi geçmişinin bir devamı olduğunu gösterir. Sürekli birinci çoğul şahıs kipi kullanarak tartıştığı erdemlerin kendi erdemleri, özgür tinin erdemleri olduğunu vurgular (İKÖ 214, 227, 230). Özgür tinin erdemleri arasında tehlikeli bir merak, temiz bir vicdan, tarih duyusu, daha yüce bir merhamet, tinselleşmiş bir acımasızlık ve dürüstlük bulunur. Bu erdemler ya temelde entelektüel erdemlerdir ya da bilgiye ulaşmaktaki işlevleri yüzünden Nietzsche tarafından övülürler. Aynı zamanda yükümlülükler de bu erdemlere eşlik eder. Onun geleneksel ahlâk eleştirisinin sefahat düşkünlüğü veya Hedonizmden kaynaklandığı şeklindeki akılsızca çıkarımla alay eden Nietzsche, "ahmakların ve görünüş"ün aksine, bir ahlâk karşıtı olarak geleneksel ahlâka veya sürü ahlâkına, daha sert yükümlülükler ve daha yüce görevlerin adına karşı çıktığını ısrarla belirtir (İKÖ 226).

Fakat Nietzsche kendi kendine erdemler üzerinde hak iddia etme yetkisi mi vermiştir? Bununla birlikte, erdemler hakkında konuşmak geleneksel ahlâkı, kavrayışı kısıtlayarak ve tehlikeli sorular sormayı haddini aşmak olarak göstererek erdemin koruyuculuğuna özenen eski moda temiz vicdan nosyonunu çağrıştırır. İyi bilindiği gibi, erdemle vicdan, Nietzsche'nin zayıflatıcı önyargılar olarak eleştirdiği geleneksel nosyonlara ve metafizik prensiplere bağlıdır. Nietzsche pek çok bakımdan geleneksel ahlâka gerçekten muhalefet etse de, geleneği reddedişini geleneğe borçlu olduğunun

farkında olmaktan gurur duyar. Özgür tinler radikaldir, ama onların kendileri hakkında bilgi edinme ihtiyaçları bu radikalliği gözler önüne serer ve onun sınırlarını ifşa eder. En azından "bir açıdan" özgür tinler "değerli halefler", "temiz bir vicdana (*gutem Gewissen*) sahip son Avrupalılar"dır (İKÖ 214). Nietzsche geleneksel ahlâkın etkisi altında hareket eden büyükbabasının kuşağındakiler gibi vicdanın otoritesini tanır ve onun emirlerine uymaya çalışır. Fakat Nietzsche'nin kavradığı şekliyle "temiz vicdan" ve ona hizmet eden erdemler, onu ahlâkın geleneksel yorumunu reddetmeye zorlar. Temiz vicdanın yakında her yerde ortadan kaybolmasından korksa da (İKÖ 214), geleneksel ahlâktan kopuşu, kendi hesabına göre ve gerçekten de, geleneksel ahlâkı temel alır ve kısmen de onun devamıdır.

Geleneksel olarak saygı duyulan "dürüstlük" özgür tinin erdemleri arasında baş sıradadır. Nietzsche kendini "son Stoacılar"ın arasına yerleştirir, çünkü Nietzsche'nin en çok sahiplendiği erdem olan dürüstlüğün mükemmelliği, cesaret, merak ve "en tinsel güç istenci"nin yanısıra sertlik ve katılık da gerektirir (İKÖ 227). Dürüstlük, gevşeyen ve miskinleşip dürüstlüğün kendisi hakkında dürüst olmaktan vazgeçen, dürüstlüğün erdem olduğunu kanıtlayan yetersiz delilleri kendi kendilerinden saklayanların elinde bir kusura dönüşme tehlikesi içindedir. Başka bir deyişle dürüstlük, özgür tinleri dürüstlüğün bir erdem olduğuna hükmetmenin bir bilgi sorunu değil, bir görüş veya önyargı sorunu olduğunu onaylamaya zorlar. Nietzsche'nin hem dürüstlüğü bir erdem olarak düşünmenin bir önyargı olduğunu onaylaması, hem de bu önyargının kendi ayırt edici özelliği olduğunu kabul etmesi onun dürüstlüğünün bir işaretidir.

Bilen veya özgür tin "bir acımasızlık sanatçısı ve yontucusu"dur (İKÖ 229).[26] Bu dürüstlüğünün, onu kendi tinini disiplin altına almaya zorladığı anlamına gelir: Böylece sert, iğrenç ve başka türlü olmalarını tercih edeceği hakikatleri kabul edecektir. Bu yüzden, filozofun bilgiyi edinebilmesi ve ona katlanabilmesi için tinini acımasızca biçimlendirmesi veya disiplin altına alması gerekti-

26. Bu tür bir dürüstlük aynı zamanda soykütükçünün de erdemidir (AS I 1).

ğinden, yaratmanın bilmeye dayanması gibi, bilme veya felsefe de yaratmaya dayanmalıdır. Acımasızlığın özgür tinin kimliğinde tinselleştirilmesi aşırı dürüstlüğe dayansa da, acımasızlıktan bahsetmek dürüstlükten bahsetmekten daha tercih edilebilir bir durumdur. Dürüstlük bir erdem olmadığı için değil, yaygın kullanım sonucu bu terim ve benzerleri bayağılaştığı için:

> Bunlar güzel, parlak, şıngırtılı, neşeli sözlerdir: Dürüstlük, hakikat aşkı, bilgelik aşkı, bilgi uğruna fedakârlık, doğrucunun kahramanlığı: Bütün bu sözlerin insanın gururunu kabartan bir yanı var. Fakat biz münzeviler ve dağ sıçanları çok uzun bir süre boyunca, bir münzevinin vicdanın bütün mahremiyetinde bu tantanalı söz kalabalığının da, o aldatıcı söz kalabalığının, saçmalığın ve bilinçsiz insan gururunun altın tozunun bir parçası olduğuna ve bu dalkavukçu boyanın ve makyajın altında *homo natura*'nın (insan doğasının) temel metninin yeniden fark edilmesi gerektiğine ikna ettik kendimizi. (İKÖ 230)

Bilenlerin ve filozofların erdemlerini tanımlamak için gündelik dilde kullanılan yaygın kelimeleri reddetmeyi bir vicdan sorunu haline getiren Nietzsche bu kelimelerin adlandırdıkları erdemleri hem uygular, hem de tekrar onaylar.

Nietzsche'nin kendi kendine koyduğu yasaklar aslında sınırlıdır. Gündelik dil tarafından bayağılaştırılan o asil kelimeleri kullanmaktan kaçınmasına rağmen, geleneğin kutsadığı kelimeleri (dürüstlük, hakikat aşkı, bilgi uğruna fedakârlık, hak, yükümlülük, asalet, erdem vb.) en çok benimsediği düşünce ve eylem prensiplerini anlatmak için fazlasıyla kullanır. Ahlâki ve entelektüel erdemlere duyduğu derin bir saygıyla, erdemleri tanımlamak için yaygın kelimeler kullanmayı kendine yasaklasa da, onun argümanının iç yapısı ve retoriğinin dış biçimi, olmaksızın ne düşünebildiği ne de yaratabildiği geleneksel terim ve nosyonlara olan bağımlılığını kanıtlar.

Buna rağmen, özgür tinler zarif, şatafatlı ifadeleri küçümseyerek, acımasız ve aşırı dürüstlüklerinin onlara verdiği göreve yoğunlaşabilmekte daha da özgür olurlar. Görevlerinin merkezinde "insanı doğaya geri taşı[mak]" yatar (İKÖ 230) Bu görev, insanoğlunun

doğasına doğrudan bakabilmek ve onu gerçek haliyle görebilmek için öncelikle "şu ana kadar *homo naturanın* o ebedi temel metninin üzerine (*ewigen Grundtext*) karalanmış ve boyanmış aşırı coşkulu yorumlar"ı (İKÖ 230) silip atmaya dayanır. Nietzsche bu ana kadar insan doğası üzerine yürüttüğü araştırmada geldiği noktanın onu "Peki ama neden bilgi edinmeli?" sorusunu tatmin edici bir şekilde cevaplamaktan aciz bıraktığını kabul eder (İKÖ 230). Bu yüzden bilgi veya incelenmiş bir yaşama kendini adamak özgür tinin bir önyargısı olarak kalır. Nietzsche'nin bilginin iyiliğinin temelleri hakkındaki bilgiden yoksun olduğunu bilmesi gerçeklere *pathos* kazandırır: Bilgi Nietzsche'nin en fazla özlem duyduğu şey, onun felsefi araştırmalarının hedefi ve bildiği kadarıyla en büyük ihtiyaçtır.

Aslında Nietzsche'ye göre asil neyse, felsefe de odur. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin 9. ve son bölüm başlığı olan "Asil nedir?" sorusunu yönelterek modern felsefe geleneğinden köklü bir kopuş başlattığına dikkat edilmeli. Yaklaşık Thomas Hobbes'un çağından bu yana asilin ne olduğu sorusu resmen ve gayri resmi olarak arka plana itilse de, pratikte siyaset felsefesinin kapsamından asla tamamen çıkartılmadı. Modern siyaset felsefesinin önemli bir kolu insani bir iyinin varlığını reddeder veya daha ılımlı olan kolu insan aklının iyinin ne olduğunu belirlemek için yetersiz olduğunu ilan eder ve bir diğeri, siyaseten, en iyisinin iyi yaşamla ilgili soruları bir kenara kaldırmak olduğu sonucuna varır. Genel eğilim yurttaşların yönetime karşı kullanabilecekleri hakları ve ondan talep edebilecekleri yetkileri titizlikle incelemek ve böylece bu hak ve yetkilerin sağladığı özgürlüklerin en akıllıca nasıl ifa edileceğini sorgulamayı önceden bertaraf etmek ve çoğunlukla engellemektir. Asilin ne olduğu sorusunu yönelterek Nietzsche, insan mükemmeliyetinin veya mükemmelliğinin, felsefi incelemelerin ana konusu olmasa da, uygun bir konusu olarak gören geleneğin ve modernizm öncesi felsefenin tarafında yer almış olur. Hatta Nietzsche asil olanın "eylemler" veya "işler" veya asil olana duyulan arzu ve hatta sosyal statü veya aristokrat soya dayanmadığını, asil olanın asil tinin ken-

disi hakkındaki bilgisi olduğunu ilan ederek geleneksel kullanımı reddeder.

Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin argümanının dayandığı kesinlikle müphem bir ifadeyi tekrarlayarak asil olanı açıklamaya başlar. Geliştirdiği güç istenci hipotezi (İKÖ 9, 13) Nietzsche'yi asil olanın istenç tarafından icat edildiği görüşüne ortak eder. Gelgelelim, Nietzsche'nin her yerde öğrettiği gibi, insan ne isterse istesin, istenç ahlâkı üretir ve özgürlük ve asil olan bunu kavrayabilmeye bağlıdır. *İyinin ve Kötünün Ötesinde* asil olanın yaratıldığı görüşüyle, keşfedildiği görüşü arasındaki temel ihtilafı alt edemez, ama Nietzsche'nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin en uzun bölümü olan 260. Bölümde (*Soykütük*'te çok daha geniş yer kaplayan) ahlâkın kökenini ele aldığı tartışmasında, bu uçların çekişmesini önplana çıkarması bir düşünür olarak onun kendi asaletinin bir işaretidir.

Nietzsche'ye göre iki temel ahlâk tipi vardır: Efendi ahlâkı ve köle ahlâkı. Daha gelişmiş kültürlerde ve bazen de " aynı insanda, tek bir tinde bile" bu iki ahlâkın aynı anda var olmasına rağmen (İKÖ 260), her birinin temel özelliklerini tanımlamak mümkündür. Nietzsche *Soykütük*'te olduğu gibi, iki temel tip arasındaki ayrımın insan tinindeki sağlık ve çürümeye dayandığını bulur. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de filozoflar üzerine yaptığı daha önceki tartışmasında olduğu gibi, kendine özgü doğa tiplerini belirleyen temel güdülerin dış işaretinin ahlâk olduğunu iddia eder. Bu yüzden, efendi ahlâkına giriş yaparken şöyle ilan eder: "Hâkim grup 'iyi'nin ne olduğunu belirlerken, tinin yüce, gururlu halleri ayrımları oluşturacak ve sıradüzeni belirleyecek şekilde yaşantılandı. Asil insan [*Der vornehme Mensch*], bu yüce, gururlu hallerin tam zıddını dışa vuran insanlardan kendini ayırır: Onları aşağılar" (İKÖ 260).

Efendi ahlâkını hâkim kılan, bu ahlâkın yönetenler tarafından oluşturulması değil, tinin yüce, gururlu hallerini dışavurması, yüceltmesi ve siyasi yaşam içinde kurumlaştırmasıdır. Bu, tinin yüce, gururlu hallerinin efendi ahlâkının oluşturulmasından önce de var olduğu anlamına gelir. Sonuç olarak efendi ahlâkının kutsadığı "iyi" ve "kötü" (asil insan tarafından insanca veya toplumsal yol-

larla kurulan, değerlerin sıradüzeni) insan tininin sağlığını ve asaletini belirleyen siyaset öncesi sıradüzeni ifade eder ve onun tarafından kutsanır. Bu yüzden Nietzsche'nin antik Yunan asillerinin kendilerini doğrucu olarak gördüğünde ısrar etmesi hayati bir önem taşımaktadır (İKÖ 260; GM I 5 ile karşılaştırınız). Nietzsche'nin açıklamasına göre, öznel düşünceleri veya algıları ne olursa olsun, antik Yunanlılar doğrucudur: Çünkü Yunanlıların ahlâki değerlerinde ifade edilen sıradüzen, kendi tinlerinin sıradüzenini, yani hem efendi hem köle ahlâkının oluşturulmasından önce de varolan sıradüzenin bizatihi bir ifadesi olan yüce sıradüzeni ifade eder.

Asil insanın doğruculuğu Nietzsche'nin ona atfettiği yaratıcılık biçimiyle tutarlıdır. Asil insan "değerler yaratarak", "ilk olarak her şeye belli bir yücelik atfeder": Bu yaratıcılık, eşsizliğin kendisinin dışavurumundan ziyade, asil olanın neredeyse bir taklididir (İKÖ 260). Öyle, asil ahlâkı kendi benliğini dışavurmanın bir biçimidir: "Kendisinin bir parçası olarak gördüğü her şeyi över; bu tür bir ahlâk kendi benliğini yüceltmek demektir" (İKÖ 260). Peki ama övülen hangi benliktir ve yüceltilen özellikler nelerdir? Asil insanın benliğinin kesin özellikleri vardır. "Güçlünün erdemleri" bağışlanmıştır ona: Cesaret, güç fazlası, sertlik, bencillik, merhamete duyulan şüphe, çağa ve geleneğe saygı, insanların temelde eşitsiz ve kişinin sadece dengi olan insanlara karşı yükümlü olduğuna dair kesin bir yargı, derin bir dostluğa ve kendine layık düşmanlara duyulan ihtiyaç (İKÖ 260). Efendi veya asil ahlâkı asildir, çünkü asil tinin kendi benliğinin dışavurumu olarak, asaleti taklit eder veya ona ayna tutar ve onu yüceltir. Asil insanın efendi ahlâkına biçim vermesini sağlayan sanatı, neyi nasıl öveceğini belirleyen kavrayışını temel alır (İKÖ 260). Asil insan tipinin değerleri yaratan kişi olması, onun neyin asil olduğunu belirlediği anlamına gelmez: Bu, asil insanın tinin asaletini pratiğe döken insan geleneklerini (dil, inançlar ve kurumlar) oluşturması demektir.

Efendi ahlâkında olduğu gibi, köle ahlâkının da niteliğini belirleyen etken siyasi sınıf değil, köle insanın tininin baskın hallerinin veya onun itkilerinin sıradüzendeki yeridir. Buna uygun olarak, her ne kadar köle ahlâkı başlangıçta yönetilenler tarafından yaratılsa

da, köle ahlâkının kendine özgü değerlendirmeleri tinin bayağının ve zavallılığının yaratıcılığını ifade eder, hak etmeyeni yüceltir ve asaleti aşağılar (BGE 260). Köle ahlâkı bir tür faydacılıktır, çünkü kölenin zayıflığını telafi eden ve acılarını azaltan özelliklere değer yükler. Asil ahlâkı gibi köle ahlâkı da yaratıcı bir eylem içerir, ama yaratıcılığın her türü eşit değildir. Gücü dışa vurduğu ve övdüğü için iyi olan asil adamın yaratıcılığının aksine, köle insanın yaratıcılığı kötüdür, çünkü tinin hastalıklı hallerini ifade eder veya zayıfı güçlendirme görevi üstlenir. Güçlü ve sağlıklı olanlar asaleti ahlâkileştirirken, acı çeken ve zayıf olanlar köleliği ahlâkileştirir.

Asil insan ve köle insan Nietzsche'nin özgür tiniyle karşılaştırıldığında tam olarak nerede yer alır? İncelemeler asil insanın tamamen özgür olmadığını ve köle insanın da tamamen cahil olmadığını ve özgür tinin her ikisiyle de akraba olduğunu açığa çıkartır. "Asil insan değerleri belirlerken *kendisi*ne başvurur" (İKÖ 260) ama bu, kısmen yanlış bir yorumlamaya dayanır, çünkü asil insan, cehalet ve doğal gerekliliklerin onun istencini prangaya vurduğu sayısız şekli fark etmeyi başaramaz. Köle insan da kısmen haklıdır veya asil insandan daha doğrucudur, çünkü onun özgürlüğü gerçeğe dökmesini sağlayacak bir ahlâk aramasının nedeni gerçekte özgür olmadığını fark etmiş olmasıdır.

Bu yüzden asil ahlâkını köle ahlâkından ayıran "son bir temel farklılık" vardır. Köle ahlâkı "*özgürlüğe* duyulan özlem"le tanımlanır (İKÖ 260). Özgürlük, ama doğru bir şekilde kavranılan özgürlük, özgür tinin en belirgin başarısı olduğu için, Nietzsche özgürlüğe duyulan özlemi köle ahlâkıyla eşitleyerek köle ahlâkının asil ahlâkına kıyasla hangi bakımdan daha üstün olduğunu ve aslında hangi açıdan bilme etiğiyle bağlantılı olduğunu açıklar. Asil insan doğrucu olmasına rağmen, onu tutsak eden insanlık durumunun özelliklerinden habersizdir. Köle insan tutsaklık hakkında bilgili olsa da, özgürlüğü gerçeğe dökme konusundaki kendi yetisi hakkında yalan söyler. Yüce bir asalet, asil insana damgasını vurmuş olan doğruculuk ve hürmet ile, kölelerin özgürlük hakkında bildiklerini ve ona duydukları özlemi birleştirir.

Aslında, Nietzsche'nin asil ahlâkındaki gizli zayıflığı ve köle

ahlâkındaki gizli gücü kavrayışı *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin son pasajlarında övdüğü daha yeni, yüce bir asaleti örneklendirir. Çoğunlukla siyasi bir unvan olarak düşünülse de, asalet Nietzsche'ye göre özünde belirli bir tin türünü anlatır. "Bencillik asil tinin doğasında vardır"(İKÖ 265).[27] Asil tin bencilliğinin veya kendini sevmenin "şeylerin kadim kanunu"ndan (*Urgesetz der Dinge*) kaynaklandığını düşünmeye ve bu kadim kanunu "adaletin ta kendisi" olarak (*Gerechtigkeit selbst*; İKÖ 25) adlandırmaya yatkındır. Asil tin her ne kadar kendi gayelerini daha değersiz tinlerin çıkarlarından üstün tutsa da, sıralamada kendine denk olanların "kendi haklarına eşit haklarına" saygı gösterir (İKÖ 265). Asil tinin bencilliği, eşsiz ve tek olanı değil, genelde sıradüzenin üstlerinde yer alan tinlerin oluşturduğu bütünü ifade eder. Kendine denk olanları tanımak ve onlara saygı göstermek asil tinin bencilliğinin bir işaretidir, çünkü kendine denk olanları överken asil tin kendinde sıradüzenin üstlerinde yer alan ne varsa onurlandırmış olur. Asil tin bu saygı türünün "tüm sosyal ilişkilerin doğasında bulunduğuna ve dolayısıyla şeylerin doğal durumunun bir parçası olduğuna" (*naturgemassen Zustand der Dinge*; İKÖ 265) inanır. Şeylerin doğal durumunda asil tin yüce bir bakış açısı yakalar: "*Kendini belli bir yükseklikte olarak görür*"(İKÖ 265).

Asil tin kendine denk olanlara saygı göstermeye hazırsa da, asalet nadir ve fark edilmesi zor olmayı sürdürür. Ortada belli işaretler vardır, çünkü "bir insanın değerleri, onun tininin *yapısı* hakkında bir şeyleri ve nerede uygun yaşama koşulları bulduğunu, onun gerçek ihtiyacını ifşa eder" (İKÖ 268; ek olarak bkz İKÖ 6). Ama değerlerin yorumlanması gerekmektedir. Her ne kadar değerleri sıradan deneyimleri ifade eden sıradan insanlar birbirlerini kolayca fark etseler de, değerleri nadir deneyimleri ifade eden yüce insanlar birbirlerini yanlış anlamaya veya hiç fark etmeden geçip gitme-

27. Bu yüzden Deleuze Nietzsche'nin genel anlamda bencilliği reddettiğini, çünkü bencilliğin istencin kötü bir yorumuna ve egonun gerçekliği hakkında hatalı bir varsayımına dayandığını aşırı derecede basitleştirir. Bkz. Gillez Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, çev. Hugh Tomlinson (New York: Columbia University Press, 1983), s. 7-8. Daha ziyade ve karakteristik bir şekilde Nietzsche asili bencilliğin basit biçimlerinden ayırmaya çalışır.

ye daha yatkındırlar (BGE 268).

Aslında, yüce tini yozlaştıran şey yönetmektir (BGE 269). Sıradan insanların oluşturduğu kalabalıklar devlet adamı, fatih veya kâşifte büyük bir insan görürken, bir psikolog veya tini araştıran biri onda yüce bir insan tipinin yozlaşmasını görür. Ötekiler, sanatçılara ve filozoflara, onların büyük eserlerinde açıkça kendini belli eden büyüklüğü yansıtmanın ayartıcılığına karşı koyamazlarken, Nietzsche tini araştıran biri olarak acı hakikati tahmin edip, çok sık olarak büyük eserlerin, onları yaratanların kırgın tinlerini, gerçekleşmemiş hayallerini, kindarlıklarını ve kibirliliklerini ifade ettiğini söylemişti (İKÖ 270). Bu yüzden onun düşüncesi üzerine yapılan estetik yorumun aksine, büyük bir edebi eserin yaratılmasının asil tinin ne yerini doldurabildiğini ne de onu dışavurduğunu, ama çok sık olarak asil tinin yozluğunu belli eden aşikâr bir işaret olduğunu bizzat Nietzsche söyler.

Eylemler asaleti kanıtlayamaz, çünkü eylemlerin sırrına vâkıf olunamaz. Ne de edebi veya ilmi eserler asaleti kanıtlayabilir, çünkü çok sık olarak bu eserler asil olana duyulan arzu ve ihtiyaçtan doğar. Aksine, zaten asil olan asil tin asalet aramaz. Elbette Nietzsche bu inanışa önce "inanç" diyerek, ardından da bu dini tanımlamayı tersine çevirip "asil tinin kendisi hakkında sahip olduğu temel bir kesinlik, aranılması veya bulunması veya muhtemelen kaybedilmesi imkânsız bir şey"den bahsederek, onun kuramsal statüsü hakkındaki belirsizliği açığa vurur (İKÖ 287). Asil tinin inancının düşünsel statüsü ne olursa olsun, asaletin kök anlamı Nietzsche için asil tinin kendinden kaynaklanan bir yücelik ve şeref taşıdığını öngören kesin yargıdır.

Bu temel düşünceyi Hıristiyanlık'tan ödünç aldığı terimlerle ifade eder: "*Asil tin [die vornehme Seele] kendisine hürmet [ehrfurcht] gösterir*" (İKÖ 287). *Ehrfurcht* saygı ve huşunun veya korkunun birlikteliğini işaret eden ve güçlü bir dini tınısı olan bir kelimedir. Aslında Nietzsche tanrı hakkındaki bilginin dindar bir Hıristiyan'ın tininde uyandırdığı tutkuyu, kendi doğasıyla ilgili bilginin asil bir tinde uyandırdığı tutkuya çevirir. Asil tinin işareti onun kendini tanrılaştırması değil, kutsal kabul etmesidir. Bu yüzden Ni-

etzsche'nin düşünce yaşamının daha önceki dönemlerinde, temel siyasi erdem olan adaleti yaygın anlamından farklı olarak, kendisini öncelikle hakikat arayışı ve hakikate tapmada açıkça belli eden bir eğilim olarak görmesi gibi (YZ 6; GN II 11 ile karşılaştırınız) şimdi de siyasi erdemlerin en yücesi olan asaleti, hürmet gösterilmeyi hak eden bir tini olan insanın kendi hakkında bilgi sahibi olması olarak görür.

Asaleti sıradüzendeki en yüce tinin kendisi hakkındaki bilgisi olarak yeniden tanımlayışıyla tutarlı bir şekilde 289. Bölümden 296. Bölüme kadar, 9. Kısmın son bölümlerinde ve *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin tamamında, kitabın açıkça başlangıcını oluşturan ve sonuna kadar da onu işgal eden sorulara geri döner: Filozof kimdir ve onu ayıran nedir? Filozof daha temel düşüncelerini ve görüşlerini gizlemek için kitaplar yazan bir münzevidir (İKÖ 289; 204 ile karşılaştırınız). Filozof hem kendi görüşlerine bir haksızlık etmekten korktuğu, hem de acı veren düşüncelerinden korumak istediği insanlara şefkat duyduğu için, yanlış anlaşılmayı tercih eder (İKÖ 290). Filozofun sahip olduğu bilgiden dolayı çektiği acı, sıradan insan güruhunun çektiği acıdan daha büyüktür, ama sıradan insan güruhu çektiği acılar için merhamet dilenirken, filozof bir şen bilimi benimser (İKÖ 293). Filozoflar en derin acıları şen kahkahalarla birleştirirler ve bir yandan felsefe yaparken bir yandan da "bir üstinsan ve yeni bir yola" gülümseyen geleceğin tanrılarını anımsatırlar (İKÖ 294).

Nietzsche bu üstinsan veya tanrısal filozofu Dionysos'la (İKÖ 295) özdeşleştirir. Bu "gönül dilinden anlayan deha" insanların tinlerini sınayabilir ve karşılaştığı her kim olursa olsun onun tinini yüceleştirebilir. Nietzsche bu "baştan çıkarıcı tanrı"nın "son havarisi ve onun dinine kabul edilen son insan" olduğunu iddia eder. "Sayısız kutsi görkemli erdem adı" kullanarak Dionysos'a olan hayranlığını gösterme konusundaki çekincelerini ifade etse de, onun "keşifçi ve araştırmacı cesareti", "cüretkâr dürüstlüğü", "doğruculuğu" ve "bilgelik aşkı" yüzünden Dionysos'u övmenin cazibesine kapılmaktan kendini alamaz (İKÖ 295). Aslında Nietzsche bu tür "sayısız kutsi görkemli erdem adı"nı *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de öz-

gür tinleri ve geleceğin filozofunu övmek için kullanır. Gündelik kullanımın yol açtığı yozlukları nedeniyle (İKÖ 295, 230) felsefeyi övme görevi için tamamen yetersiz olsalar da, bu mükemmeliyet anlatan terimler hâlâ felsefeye hakkını vermek için mevcut en yeterli araçların arasındadır. Üstinsan ve tanrısal filozoflar bu tür kelimeleri belki kullanmayacak olsalar da, böyle gerçekten yüce kişilikleri önceden görenler, yani Nietzsche gibi özgür tinler, onlar olmadan yapamazlar.

Nietzsche okuruna, düşünmenin kitap yazmaktan farklı olması gibi, felsefenin de felsefeyi övmekten farklı olduğunu hatırlatarak *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'yi bitirir. Aynı zamanda hem neşeli, hem de hüzünlü bir sesle, yazmanın (düşünmenin sonuçlarını sabitlemenin ve kaydetmenin) düşünmekten daha değersiz bir eylem olduğunu belirtir.[28] Kitap yazan özgür tinler yüce şeylere hükmetmez veya onları yaratmaz veya ebedileştirmez. Dolayısıyla tam anlamıyla değersiz değildirler, çünkü "yazıl*abilen* şeyleri ebedileştiren" kişilerdir. Bu tür özgür tinler "yaşayamayanları ve daha uzaklara uçamayanları—sadece zavallı ve boş şeyleri!" ebedileştirirler (İKÖ 296; 39 ile karşılaştırınız). Özgür tinin pratikteki en tipik faaliyeti olan bilgi arayışının sonuçlarını kaydetme, onun bildiklerine dayanmasına rağmen, sıradüzende bu bilgilerin altındadır. Nietzsche gibi kitap yazan özgür tinler doğru bilmeye dayanan doğru edimin en yüce biçimini olmasa da, bir biçimini yerine getirirler. Bu edim siyasetin çok üzerinde, ama Nietzsche'nin en yüce tipe verdiği şu görevin yerine getirileceği yüceliklerin altında bir yerde gerçekleşir: Zorunluluğu ebedileştirerek kendini tanrı yapmak.

E. SONUÇ

Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'yi bir özgür tinin bakış açısından yazar. Özgür tinin özgürlüğü, yaptıklarından, yarattıklarından veya istediklerinden değil bildiklerinden kaynaklanır. Gelgele-

28. Platon'un Sokrates'ini, yazmanın düşünmenin altında yer alması üzerine: *Phaedrus*, 274c-276 ile karşılaştırınız.

lim, özgür tin özgürlüğünü yetersiz görür ve özgürlüğünü tamamlama zorunluluğunu kavrar; bu kavrayışın ötesine geçip, yaratarak, hükmederek ve kanun koyarak özgürlüğünü tamamlamaya çalışır. Oysa geleceğin filozofundan değerler yaratmasını ve gereklilikleri kendi kanununun hükmü altına almasını talep etmek, tin veya benlik içerisinde aklın değil, istencin baskın olduğunu ve bu hakikati ve onun yaşam için önemini kavramanın tek gerekli şey olduğunu anlatan o sözümona bilgiye dayanır. Böyle bir bilgi Nietzsche'ye göre, başarabilecek insanların, gerekliliklere hükmederek mutlak hâkimiyet kurmalarını gerekli kılar. Gerekliliğe hükmetmek veya onu kendi kanununun hükmü altına almak, doğru bilmeye dayanan doğru edimin en yüce şeklidir.

Gereklilikler üzerinde hâkimiyet kurmak Nietzsche'nin düşüncesindeki aşırı uçların çekişmesine getirdiği formel çözümdür. Ama Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de bu sadece sözlere dökülmüş olan çözümün ötesine geçmeyi başaramaz, "insanın bu çözüme uygun bir biçimde nasıl yaşayabileceğini" veya böyle bir formülün neden onu hayata geçirmeye çalışanlara kafa tuttuğunu açıklamaz. Bu, bir siyaset felsefecisinin "siyasi hakların gerçek prensiplerine" dayalı bir toplumda genel yasalara itaat etmenin bireysel özgürlüğü koruduğunu ve aslında akladığını, ama özgürlük ve itaat arasındaki o inanılması-pek-zor beraberliği mümkün kılan koşul, uygulama, kurum ve inançları tanımlamayı başaramadığını söylemesine benzer. Veya bir şairin genç âşıkların aşklarını vücuda getiren sevgiyi betimlemeden, güzel mısralarına kendini katmak zorunda olmasına benzer: "Cömertliğim deniz kadar sınırsız / Sevgim onun kadar dipsiz; ne kadar veriyorsam sana / Sahip oluyorum o kadarına, her ikisinin de sonu gelmiyor çünkü." Nietzsche'nin geleceğin filozofu imgesi onun bilgi, özgürlük ve hâkimiyetle, yani en yüce tipten talep edilen özellikleri belirleyen ve bu insan tipini tanımlayan sadece söze dökülmüş, ama bu taleplerin karşılanıp, karşılanamayacağını veya görevin başarılıp, başarılamayacağını göstermek konusunda pek az şey yapan bir çözümle ilgili fikirlerinin varsayıma dayalı, ütopik bir uzantısıdır.

Bu tür bir yaşamın formel mahiyetini çağrıştırmak için çarpıcı

kelimeler kullansa da, Nietzsche yasa-koyucu filozofun yaşamının neye benzeyeceğini söylemez. Zerdüşt'ün üstinsanının aksine, Nietzsche geleceğin filozofunu "bir felsefeye yöneltilebilecek tek mümkün ve bir şeyler kanıtlayan eleştiri"yle yüzleşmeye, "yani insanın o felsefeye uygun bir şekilde yaşayıp, yaşayamayacağını görmeye çalışma"ya (ES 8, s. 187) zorlamaz. Oysa *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, entelektüel vicdana kendine özgü bir yolla destek verir, çünkü Nietzsche'nin özgür-tinli septisizminin, Nietzsche'nin dogmatik aşırılıklarını açığa çıkartan ve gözler önüne seren o felsefi septisizmin görkemli bir örneğini sunar bu kitap.

Her ne kadar 6. Kısımda geleceğin filozofu üzerine tefekkürünün doruk noktasındayken yeni filozofun yaşamının mahiyetine ışık tutmayı başaramasa da, Nietzsche'nin bilme ve yapma üzerine yaptığı açıklama, ister özgür tinin bakış açısından, isterse geleceğin filozofunun bakış açısından olsun, ona göre özgürlüğün prensipte siyasi yaşamda başarılı veya başarısız olmakla hiçbir ilgisi olmayan bir tür entelektüel veya ahlâki mükemmeliyet olduğunu gösterir. Bundan çıkartılacak siyasi sonuç, insan mükemmeliyetinin zuhur etmeye başladığı ulvi yüksekliklerden (yani Nietzsche'nin savunulmaya değer gördüğü tek bakış açısından) bakıldığında, aşağıda uzak vadilerdeki siyasal özgürlük ve yasal köleliğin, bırakın birbirinden ayırt edilebilmeyi, fark bile edilemediğidir.

Sonuç

Bazıları kendi zincirlerini gevşetemez, buna rağmen dostlarını kurtarabilir.

Zerdüşt

Sistemden duyduğu ünlü hoşnutsuzluğunu koruyan Nietzsche hiçbir yerde sistematik bir siyaset bilimi ihtiyacı geliştirmez veya böyle bir ihtiyacı onaylamaz. Düşüncesi, siyaset felsefesinin klasikleşmiş herhangi bir gelenek veya janrında sınıflandırmaya kafa tutuyormuş gibi durabilir. Aristoteles'in siyasi rejimlerin bekasının veya yıkılmasının nedenleri üzerine yaptığı detaylı araştırmayla boy ölçüşecek bir çözümleme de sunmaz; onun kendini Makyavelli gibi, yönetme sanatının kurnaz bir öğrencisi olarak gördüğünü kanıtlayacak bir delil de yok elimizde; modern insan, modern fikirler ve modern siyaseti öfkeden gözü kararacak kadar sertçe aşağılaması, Hegel'in devlet bilimini, modern çağın getirdiği yeni siyasi biçimlerin doğasında olan rasyonel yapıyı dile getirme gayreti olarak

kavramasının antitezidir.

Bununla birlikte, siyaset felsefesi tarihindeki başlıca düşünürler, ne kadar çeşitli amaçları ve ne kadar ayrı tarzları olursa olsun, siyasetin ana konularını açıklamak için etiği etraflıca araştırmayı gerekli görmüşlerdir ve Nietzsche eşine az rastlanır bir azim, ısrar ve amaç bütünlüğüyle etik veya doğru davranışın mahiyetiyle cebelleşmiştir. Nietzsche siyaset felsefesi geleneğiyle tamamen mutabık olarak, siyasetle ilgili yargılarını, insanların özünde olan ve onları diğer varlıklardan ayıran şeye, yani Nietzsche'nin terimiyle insan doğası hakkındaki bir kavrayışa dayandırmıştır. Gelgelelim geleneğin büyük kısmına karşı çıkarak, en yüce yaşamın siyasetin üzerinde ve ötesinde bir yaşam olduğunu öğretir. Nietzsche'nin etiğinin açığa kavuşturulması ve bu etiğin gerektirdiği üzere siyasetin karalanması, doğrudan siyaset felsefesinin yetki alanına giren bir görevdir.[1]

Nietzsche her ne kadar sistemden hem nefret edip, hem de yoksun olsa da, onun en yüce insan tipinin karakterini aydınlatma girişimlerine istisnai bir amaç ve uygulama birliği damgasını vurmuştur. Bu birlik onun düşüncesinin bizatihi temellerindeki aşırı uçlar arasındaki çekişme veya çatışmadan kaynaklanır. Düşüncesini kısmen, ahlâkın insanlar tarafından yaratıldığı veya istendiği temel varsayımıyla, arzuların, tinlerin ve yaşam şekillerinin anlaşılabilir ve bağlayıcı bir sıradüzeninin varlığına duyduğu yıkılmaz kesin yargısı arasındaki her yanı sarmış çözümsüz bir gerilim oluşturur. Elbette Nietzsche'yi bilgiyi erdem ve tefekkürü en yüce insan faaliyeti olarak kabul eden, eski moda bir Platoncu olarak tanımlamak yeterli olmaz. Gelgelelim modern ve postmodern kendini yaratma idealinin asri müdafisi de doğru bir tanım değildir. Aslında, hem bilmek, hem de yapmak, Nietzsche'nin gözünde bir erdemdir ve onun felsefi araştırmalarında belirleyici bir yeri vardır.

Bir formüle indirgeyerek söylemek gerekirse, Nietzsche en yüce tipin doğru bilmeye dayanan doğru edimde bulunması gerektiği görüşünü savunur. Bu formül veya talep, kozmosun metafizik yapı-

1. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik 1094a20-28; Politika* 1323a13-17 ile karşılaştırınız.

sı ve insanoğlunun gerçek veya hakiki ihtiyaçlarının sıradüzeni hakkında kesin yargılardan kaynaklanır ve ahlâki bir buyruk doğurur: Yüce şeylere hükmetme, ebediyet üzerinde hâkimiyet kurma, gereklilikleri kendi kanununun hükmü altına alma, kısaca bir tanrı olma buyruğu. Fakat Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te gerçekleştirdiği düşünsel deneyin açığa çıkardığı gibi, bir tanrı olmak insanoğlu için imkânsızdır. Nietzsche'nin büyük başarılarından biri, bir tanrı olma ihtirasının nasıl ve niçin yaratıcılık etiğinden kaynaklandığını ve bu ihtirasın nasıl ve niçin hüsranla sonuçlandığını göstermiş olmasıdır.

Nietzsche'nin tarihleri bizatihi doğru bilmeye dayanan doğru edimin bir biçimidir. Bu, onun düşünce yapısının bütünlüğünü ifade eder, çünkü tarihi kullanışı onun tarihin doğru kullanımı için yazdığı reçeteye uygundur. "Gerçek tarihçi" Nietzsche'nin *Tarihin Yaşam İçin Yararları ve Zararları*'ndaki açıklamasına göre, sahip olduğu doğru metafizik bilgisinin ışığında veya insanoğlunun gerçek veya hakiki ihtiyaçlarını doğru kavramış olması sayesinde, insan mükemmeliyetini öğretmek için tarihten çıkarttığı hammaddeleri kullanarak sanat eserleri yaratır. Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu, Ahlâkın Soykütüğü Üstüne* ve *Deccal*'de yaptığı da budur. Ama yaratıcılık Nietzsche'nin tarihlerinde övülmekten çok örneklendirilir. Yazdığı tarihler bizatihi doğru bilmeye dayanan doğru edim örnekleridir; metafizik bilgisine ve insanoğlunun gerçek veya hakiki ihtiyaçlarının sıradüzeni hakkında bir kavrayışa uygun olarak yazılmış eğitici şiirleri örneklendirirler. Buna rağmen, tarih yazma en yüce edim şekli değildir, çünkü yapanı özgürlüğe kavuşturmaz. Gerçek tarihçi insan mükemmeliyetinin taleplerini dile getirir ama yerine getirmez. Nietzsche *Böyle Buyurdu Zerdüşt* ve *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de en yüce yaşamın gerektirdiklerini, yani doğru bilmenin en temel şekline dayanan doğru edimi yerine getirmenin en kapsamlı yolunu, alabildiğine yetkin bir şekilde bizzat araştırır.

Ben *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün Nietzsche'nin kendisinin de söylediği gibi, onun yazılarının en derini ve en uzak görüşlüsü[2] ol-

2. Bkz. TI "Mevsimsiz Bir Adamın Mücadelesi" 51, EH Önsöz 4; EH III 1, 4, ve Z 6 üzerine; Overbeck'e yazılmış 11 Şubat 1883 teslim tarihli ve Knortz'a 21 Haziran 1888 tarihli bir mektup, 1888, M içinde, s. 207,299.

duğuna inanıyorum. *Zerdüşt*'te Nietzsche onun en yüce insan tipi hakkındaki kavrayışının ahlâki, siyasi ve felsefi imalarını diğer eserlerinde olduğundan daha uzlaşmaz bir tavırla araştırır.[3] Zerdüşt'ün ilan ettiği yeni etik, tanrının öldüğü bilgisine dayanır. Bu temelden, Nietzsche yaratıcı istenci kökten özgürleştirmenin ve güçlendirmenin bir zorunluluk olduğu sonucunu çıkartır. Nietzsche'nin sistemleri ve sistematik düşünceyi reddederken söylediği yavan sözlere rağmen, Zerdüşt insanoğlunu tüm pratik ve insani bağlardan kurtarmanın yollarını ararken, erdem, devlet, romantik aşk ve dostluğu sistematik bir şekilde yeniden değerlendirir. Nietzsche'nin yeni etiği, güç istencinin üzerinden gerekliliklerin her türlü izini silmek için insani bağlılıklardan tamamen sıyrılmayı talep eder. İstencin onayını kutsal bir beyanata dönüştürmeyi amaçlayan Zerdüşt'ün fantastik hayali, giderek engellenmesi imkânsız, mutlak bir özgürlük veya özerklik arayışına dönüşmeye başlar. Fakat bu hayal asla gerçekleşmeyecektir. Zerdüşt, geçmişin bugün ve gelecek üzerindeki göz açtırmayan istibdadının yaratıcı istencin koşulsuz özgürlük arayışına engel olduğunu görerek kendine gelir.

Ancak yaratıcı istenç, zincirlerini zorlayıp, zamanın efendisi olarak kendini ondan kurtarmanın yollarını arar. Ebedi dönüş öğretisi, istence, anın efendisi olarak geçmişe ve geleceğe hükmetme gücü verebilmek için Zerdüşt tarafından yaratılmış, metafizik bir kozmos yorumu olarak ortaya çıkar, ama gerekliliklere hükmetme sorununa getirdiği çözüm tutarsız ve işlevsizdir. Eğer ebedi dönüş öğretisi kozmosu doğru tanımlıyorsa, o zaman anın üzerinde istençte bulunmak hem geçmiş hem de gelecek üzerinde hâkimiyet kurulmasını gerektirirdi; gelgelelim, anın üzerinde istençte bulunmak tam da ebedi dönüşün tanımladığı koşullar altında tamamen imkânsız hale gelir.

Ebedi dönüşe damgasını vuran kuramsal kusurlar hikâyenin sadece bir kısmı. Zerdüşt'ü bu kusurlu öğretiyi benimsemeye zorlayan ahlâki amaçlar, bu öğretinin etrafında yaşanan gerilim dolu gelişmeler tarafından görünür hale getirilir, çünkü Zerdüşt ebedi dö-

3. Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, çev. David E. Green (New York: Columbia University Press, 1991), s. 258 ile karşılaştırınız.

nüşü, onun sadece kefarete ulaşmak için uygulanacak bir savaş taktiği değil, kalbine ve aklına intikam tini tarafından sızdırılan zehirli bir efsane de olduğunu açığa çıkartan koşullar altında benimser. Zerdüşt'ün ebediyete söylediği süslü ve abartılı aşk şarkısında ne Dionysos'un tininin vahşi ve ilkel coşkunluğundan, ne de katı ve asil filozoftan bir parça vardır. Yozlaşmış ebedi dönüş öğretisi onu, aşağılayıcı bir taşkınlık hali ve geçici bir kefaret duygusuyla dolu bir tek an uğruna, sevdiğiyle yaptığı sahte barışla bilgeliğine ihanet etmeye iter.

Benim okumamda Zerdüşt'ün kefareti yalnızca hatalı ve düzmece değildir, nihayetinde Zerdüşt de bu kefareti hatalı ve düzmece olarak görür. Zerdüşt yalnızca ebedi dönüş öğretisinin önemini belirlemeye çabalarken değil, aynı zamanda ebediyete duyduğu, kendini ele veren şehvete teslim olduktan sonra da, entelektüel vicdanının susturulması imkânsız, inatçı sesi, onun bedenini ve tinini acımasızca cezalandırır. Zerdüşt'ün ebedi dönüşü dile getirme ve cesaretle karşılama konusunda harcadığı muazzam çaba, onun üzerinde fiziksel ve duygusal bir zarara yol açar, ama (Nietzsche'nin belirttiği ve Zerdüşt'ün tiksintisinin ve korkaklığının ortaya koyduğu gibi; Gİ 55) öğreti içrek bir şekilde yaşamı reddettiği ve korkunç olduğu için değil, neredeyse taban tabana zıt bir sebepten. Bile isteye hataya kapılıp, zamanın üzerinde hâkimiyet, metafizik teselli ve acılardan kefaret sunan bir öğreti olarak gördüğü, onu güçsüz düşüren bu öğretinin cazibesinden kendini kurtaramaması ona büyük bir ıstırap verir. Onu yaratıcının yolundan doğan buyruğu yerine getirerek ebediyete hükmetmeye zorlayan şey, kendi tininin içindeki yalandan duyduğu tiksintidir. IV. Kısımda bedeninin yaşlanmasına neden olan ve onun bu farsın içine düşmesini başlatan şey, ebediyetle yaptığı utanç verici barıştan dolayı onun kara vicdanı veya entelektüel vicdanın verdiği azaptır.

IV. Kısım Zerdüşt'ün tanrısal bir hâkimiyeti öğretme ve elde etme çabalarına bir nokta koyar. Yüce insanlarla ilgilenmesi onun kendine çok farklı bir yön belirlediğini açığa çıkartır. Yüksekliklerdeki ve yeraltındaki şeyleri tek başına araştırmayı, cennetlerde fırtınalar estirmeye ve dipsiz çukurlarla yüzleşmeye çabalamayı ve

yüce insanlarla karşılaşmak için insanların dünyasına geri dönmeyi bir kenara bırakır: Yaralı tinler hor gördükleri bir dünyayı alt etmekten veya reddetmekten acizdirler. Sonunda Zerdüşt yüce insanlara geleneksel siyasi yaşamı alt etme fikrini tekrar gözden geçirmeyi ve bu yaşamı aşağılamalarının gerekçelerini tekrar değerlendirmeyi öğretmeksizin onları terk eder. Zerdüşt'ün yüce insanları karşılaştıklarında bulundukları durumdan daha aşağılayıcı bir durumda terk etmesi, hem onların ne kadar incinmiş olduklarını, hem de Zerdüşt'ün bir öğretici olarak ne kadar kısıtlı yetenekleri olduğunu gösterir. Bu arada Zerdüşt'ün pedagojik başarısızlıkları kadar, onun kendini tanrılaştırma etiğinin tutarsızlığı ve işe yaramazlığını da gözler önüne sermiş olması, Nietzsche'nin başarısının işaretidir.

Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde'*nin bir modernite eleştirisi sunduğu kadar, bir yandan da "mümkün olduğu kadar az modern olan" bir tür mükemmeliyeti işaret ettiğini ısrarla belirterek, kitabı bir uç nokta olarak tanımlar (EH III, İKÖ 2 üzerine). Peki ama ne tür bir uç noktadır bu? *İyinin ve Kötünün Ötesinde, Zerdüşt*'ten daha güzeldir; bunun nedeni kısmen *İyinin ve Kötünün Ötesinde'*de Nietzsche'nin düşüncesindeki aşırı uçların çekişmesinin iç mantığına, kendisini açığa vurma izni vermemesidir. Fakat güzelliğinin bizatihi kaynağı *İyinin ve Kötünün Ötesinde*' yi *Zerdüşt*'ten daha az derin ve daha az uzak görüşlü bir eser yapar.

Nietzsche felsefeyi geçmişte yanlış yollara sevk eden önyargıları açığa çıkartarak, *İyinin ve Kötünün Ötesinde'*de onu geleceğe uzanan doğru yöne oturtmayı amaçlar. Tıpkı Zerdüşt'te özgürlüğün, yaratıcılığın hayati bir önkoşulu ve sonucu olarak doğması gibi, *İyinin ve Kötünün Ötesinde'*de özgürlük, özellikle yanlış ve teselli edici inançlardan azade olma anlamındaki özgürlük, felsefenin temeli ve ödülü olarak belirir. Tinde aranan temel şartlar olan felsefe ve özgürlük, çirkin hakikatlerle yüzleşme cesaretine dayanır. Fakat *İyinin ve Kötünün Ötesinde'*de yüzleşilmeyen büyük bir hakikat vardır: En yüce tip, yani geleceğin filozofu zorunlu olduğu halde gerekliliği kendi kanununun hükmü altına alamaz. En sonunda Nietzsche ihtiyatlı bir şekilde, geleceğin filozofuna dayattığı yüce talepten, özgür tinin yönelimiyle daha uyumlu bir insan mükemmeli-

yeti nosyonuna, yani asil tinin kendisi hakkındaki bilgiye doğru geri adım atar.

Nietzsche'nin "özel kelimeler ve gözde öğretiler"in ardına konulan "her bir küçük soru işareti"ni (İKÖ 25) kutsayan özgür tinli septisizminin bakış açısından bakıldığında, insan *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'den daha derin ve daha uzak görüşlü bir kitap olduğu sonucunu çıkartmalıdır. Çünkü her ne kadar her iki kitap da metafizik bilgisinin ve insan doğasının, nasıl üstün bir hâkimiyet elde etmeye yönelik ahlâki buyruğu doğurduğunu gösterse de, kendini bir tanrı yapmak isteyen insanın ihtiyaç duyduğu koşulsuz özgürlüğü sağlayan köle yalanını canlı bir şekilde sergileyen şey, Zerdüşt'ün konuşmaları ve edimleridir. Ne var ki, aynı bakış açısından ama farklı bir bakımdan ele alındığında, *İyinin ve Kötünün Ötesinde, Zerdüşt*'ten üstündür, çünkü hakikatin aldatıcı ve gizemli (hakikat bir kadındır) olduğu kesin yargısıyla, hakikatin çirkin ve zehirleyici (tanrı öldü) olduğu inancı arasında salınıp duran *İyinin ve Kötünün Ötesinde* özgür tinli septiğin sorgulayıcı özelliğinin daha zengin bir örneğini sunar: Bu septiğin kişiliğinde dürüstlük özel bir erdem (İKÖ 227, 230), hâkim tutku hakikat arzusudur (İKÖ 1) ve varoluşun temel mahiyeti üzerine yapılan tehlikeli ve coşku veren araştırmada vicdan ve cesaret birleşir (İKÖ 1, 5, 23, 39, 224). Öz ve biçim bakımından ayrılsalar da, Nietzsche'nin en uzak görüşlü ve en özgür tinli kitapları, onun tarihlerinin yanı sıra, düşüncesini oluşturan aşırı uçların çekişmesine eleştirel bakış açıları getirir.

A. ERDEM VE ÖZGÜRLÜK

Her ne kadar erdem antik siyaset felsefesinin ana konusu olsa da, modern siyaset felsefesinin baskın konusunun özgürlük olmaya başladığı, beylik bir laftır. Fakat bu değerli öncül Nietzsche'nin en büyük ihtirasını kavramayı engeller. En azından, geçmişe hükmetme zorunluluğunu kabul eden Zerdüşt ve *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de sunulan ve gerekliliği kendi kanununun hükmü altına alma-

nın yollarını arayan geleceğin filozofu için özgürlük bir erdem, en yüce erdeme erişmenin önkoşulu ve erdemin ödülüdür. Platon ve Aristo gibi Nietzsche'ye göre de, erdem ve insan mükemmeliyeti temel sorundur ve modern felsefenin önemli bir kısmı gibi Nietzsche için de özgürlük baskın konudur.

Nietzsche'nin yaratıcılık etiği onun düşüncesindeki antik ve modern arasındaki belirleyici çatışmayı ifade eder. Nietzsche, tipik modern bir kökten özgürlük nosyonu aracılığıyla düşünür, ama aynı şeyi ahlâki ve entelektüel erdem temelinde ve onlarla sınırlandırılarak da yapar. Isaiah Berlin'in o ünlü tanımıyla pozitif özgürlükler adını verdiği kavramın bir türevini, yani "insanın kendi kendisinin efendisi olmasına tekabül eden" bir özgürlük biçimini onaylar.[4] Düşünümünün doruk noktasında Nietzsche'ye göre, istenci, köleleştirildiği ve tutsak düşürüldüğü sayısız yoldan kurtarmaya adanmış bir yaşam, iyi yaşamdır. Bu insan mükemmeliyeti kavrayışı, istence şart koşan gereklilik şekillerini tanımak ve onlara hükmetmekten oluşur.

Nietzsche'nin topyekûn özgürlük ve mutlak hâkimiyet hayali, modern felsefenin, özgürlüğü insanın kendi koyduğu kanunlara itaat etmesi olarak kavrama eğiliminin, o güçlü eğilimin ışığı altında incelenmelidir. İnsanın kendi koyduğu kanun, özgürlükle zorunluluk arasındaki çatışmanın doğurduğu soruna getirilen tipik modern bir çözümdür. Zorunluluklar üzerinde istençte bulunarak veya onları kendi kanununun hükmü altına alarak özgürlüğe kavuşma yönündeki modern çabada üç kilometre taşı vardır: Siyasal özgürlük olarak kavranan özgürlük, özerklik olarak kavranan özgürlük ve yaratıcılık olarak kavranan özgürlük.

İlk kilometre taşı toplumsal sözleşme kuramıyla belirlenmiştir. Çok genele bakılacak olursa, özgürlük Hobbes, Locke ve Rousseau'nun toplumsal sözleşme kuramlarında siyasal özgürlükle, insanın bizzat yetki verdiği,[5] rıza gösterdiği,[6] veya oluşturduğu[7] mede-

4. Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", *Four Essays on Liberty* içinde (Oxford: Oxford University Press, 1969), s. 131-134.
5. Thomas Hobbes, *Leviathan*, 17. ve 21. Bölümler.
6. John Locke, *İkinci Araştırma*, 15., 112., 119., 121., 122. Kısımlar.
7. Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, I. Bölüm, 6. Kısım.

ni kanunlar altında yaşamasıyla özdeşleştirilir. Hobbes, Locke ve Rousseau siyasi zorunluluğu ahlâkileştirerek zorunlulukla özgürlüğü uzlaştırır.

İkinci kilometre taşı, en güçlü ifadesini Kant'ın pratiğe dönük felsefesinde bulur. Kant'ın bakış açısından, doğal zorunluluk yasası, istence dışarıdan şartlar dayattığı müddetçe, siyasi özgürlük veya medeni kanunun çerçevesi içinde gerçekleşen sayısız eylem, köleliğin biraz fazlası anlamına gelir. Özgürlüğün odağını siyasetten ahlâka kaydıran Kant, özgürlüğü özerklikle ve insanın kendi kendine koyduğu ve evrensel kabul ettiği ahlâk yasasına saygı göstererek hareket etmesi olarak tanımlar.[8]

Nietzsche özgürlüğü insanın kendi koyduğu kanunlara itaat etmesi olarak kavrama yolunda daha da ileri gider.[9] Özgürlüğü, en azından düşünümünün doruğunda, yaratmanın en kapsamlı şekli, yani en yüce ve en inatçı gereklilik biçimleri olan zaman ve ebediyete hükmederek yaşadığın dünyayı yaratma olarak yorumlar. Nietzsche'nin gereklilikleri kendi kanununun hükmü altına alma gö-

8. Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals,* çev. H.J. Paton (New York: Harper and Row, 1964, s. 98-113. kısmen olumsal, kısmen de ampirik ve insanoğlunun eğilim ve ihtiyaçları (yani siyasi yaşamın daha büyük bir bölümü) temelinde göreli olanı, tutsaklığın kapsamına sokan Kant tarihin uysal cumhuriyetçi kurumların lehinde hareket etmeye yatkın zorunluluk yasaları tarafından belirlendiği hipotezini öne sürerek bunu telafi eder. Kant, "Idea for a Universal History with Cosmopolitan Purpose" ve "Perpetual Peace. A Philosophical Sketch", *Kant's Political Writings* içinde, ed. Hans Reiss (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), özellikle s. 50-53, 108-114. Hegel ve Marx tarihi nesnel kanunlarla sağlanan ilerleme olarak ele alma konusunda Kant'ı izlerler. Üçü de, özgürlüğü tarihi zorunlulukları ahlâk haline getirerek ve dayandırarak destekler.

9. Heidegger Nietzsche'nin en yüce hedefini kendi yasalarını kendi koymanın arındırılması açısından da anlamlandırır. Martin Heidegger, *Nietzsche,* 3.cilt, çev. Joan Stambaugh, David Farrel Krell ve Frank A. Kapuzzi (San Fransisco: Harper and Row, 1987), s. 224-240; 4.cilt, çev. Frank A. Kapuzzi (San Fransisco: Harper and Row, 1982), s. 90, 136-138. Ancak, Heidegger Nietzsche'nin kendi yasalarını kendi koymayı uç noktalara taşıyışını hakikat ve kesinlik kriterlerini belirleyen Kartezyen egonun ışığı altında ele alır.
Diğer düşünürler, Nietzsche'nin temel özleminde Kantçı bir yön bulmuşlardır ama Nietzsche'nin Kantçılığının mahiyeti ve önemi konusunda birbirlerinden ayrılırlar. Bkz. ör., Bernard Yack, *The Longing for Total Revolution* (Berkeley: University of California Press, 1992), s. 310-311, 317-318, 348-349, 355-356, Mark Warren, *Nietzsche and Political Thought* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987), s. 116-126; ve Robert B. Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem* (Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, 1991), s. 80-116.

rüşünü, Kantçı özerkliğe ve sosyal sözleşmedeki siyasi özgürlüğüne bağlayan ortak özgürlük biçimi (insanın kendi koyduğu yasaya itaat etmesi) temel bir farkı gizlememelidir: Nietzsche'nin özgürlük görüşünün bakış açısından, hem Kantçı özerklik, hem de sosyal sözleşmedeki siyasi özgürlüğü, kölelik biçimleri gibi durur; çünkü ikisi de, benliği, ne yarattığı ne de hükmettiği güçlerin merhametine bırakır.

Modern siyaset felsefesindeki özgürlüğün üzerinde ısrarla durma ve onu insanın kendi koyduğu yasalara itaati olarak kavrama eğiliminin gerekçesi nedir? Başlangıçtan beri, modern felsefede insan istencinin dışından gelen otoriter normatif kriterler fikrini bir kenara itme eğilimi vardı. İlk başta, akıl yaşamın rehberliğini somut ve akla yatkın bir temele oturtmak için doğa ve dinin hayatın rehberi olma iddialarını çürütmekle görevlendirildi. Nihayet akıl kendi otoritesinden şüphelenmeye başladı ve en sonunda da özgürlüğün üzerindeki tek meşru kısıtlama olarak geriye sadece gerekliliğin çeşitli biçimlerini bıraktı.

Bu süreç, zorunluluğu ahlâkileştirme yolunda sarf edilen müteakip çabalarla gizlendi veya yavaşlatıldı. Zorunluluğun nasıl tanımlanacağı ve ne ölçüde alt edilebileceği konularında farklı görüşler belirdi. Modern düşüncenin, bağlayıcı ahlâki kriterleri tahttan indirmekteki başarısı, zorunluluğa hükmetmenin mümkün olması halinde, bunu yapmaktan kaçınmak için ortada hiçbir neden olmadığı anlamına geliyordu. Aslında, zorunlulukları hâkimiyet altına almak ve bu hâkimiyetin sınırlarını genişletmek bir tür yükümlülük ve zorunluluk bile olabilir, çünkü yapılacak seçim nihayetinde hükmetmek veya hükmedilmek seçenekleri arasında olacaktır. Hükmetmediğin sana hükmeder ve dolayısıyla keyfi olarak özgürlüğünü ve gücünü törpüler.

Her ne kadar kendini güvence altına almanın gerekliliğine boyun eğse de, toplumsal sözleşme kuramı siyasi zorunluluğa hükmetme aracılığıyla sınırlı bir tür özgürlüğe giden yolu gösterir. Kant her ne kadar doğal zorunluluğa boyun eğse de, akılcı ve evrensel bir ahlâk yasası oluşturma yoluyla özgürlüğe giden yolu gösterir. Seleflerinin aksine Nietzsche yaratıcılık etiği üzerine düşünü-

münün doruk noktasında, özgürlüğe herhangi bir sınırlandırma getirilmesine tahammül etmeyecektir. Zorunlulukları istencin kontrolü altına alarak özgürlüğü güvence altına alma ihtirası tipik bir modern ihtirastır; bu ihtiras Nietzsche'nin en yüce şeylere hükmetmenin, ebediyeti hâkimiyet altına almanın ve en kapsamlı ve en boyun eğmez zorunluluk biçimlerini kendi kanununa boyun eğdirmenin mümkün olduğu koşulları tanımlamaya çabalamasına yol açar. Bu çaba Nietzsche'nin kitaplarında muazzam boyutlara ulaşsa da, başarısızlıkla sonuçlanır. Dolayısıyla, yaratarak veya zorunlulukları kendi yasana boyun eğdirerek özgürlüğe ulaşma çabalarının zorunlu olup olmadığı sorusu belirir: İnsanlığımızı tanrılara dönüşerek ispatlamak zorunda mıyız?

B. YENİ BİR YÖNELİM

Nietzsche'nin felsefesi en yüce hedefine ulaşmakta başarısız olur, ama insanoğlunun tanrı olmasının imkânsızlığını ve en iyilerin bile kendilerini tanrı yapmak zorunda olmadığını anlatacak bir şekilde başarısız olur. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, ahlâkın yaratıldığı, keşfedilmediği kesin yargısını temel alan ve "kendini hakikate adamış insanın", "gerçeğin, güzelliğin ve iyiliğin ebedi hedefi"ne ulaşma gayretlerinin kökenini araştıran, özgür ve cüretkâr bir düşünsel deneyi temsil eder (kız kardeşine mektup 11 Haziran 1865, M. İçinde s. 7). Bana göre *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün, tipik modern bir gaye olan, gerekliliklere hükmederek özgürlüğü hayata geçirme gayesini güden yılmaz ve uzak görüşlü bir çaba olarak özel bir yeri vardır. Aynı zamanda kasıtlı veya kasıtsız, bu gayenin eşi benzeri görülmemiş bir eleştirisini sunar.

Zerdüşt'ün kendini hem pratikteki hem teorideki bağlardan, yani kendi kavrayışına göre istenci tutsak eden bağlardan kurtarmayı başaramaması, yetersiz bir felsefi tahayyül gücünün sonucu değildir. Aslında Nietzsche'nin başarısının gerçek ölçütü, bilmek ve yapmak arasındaki uyuşmazlığı kırılma noktasına taşımış olmasıdır. Fakat bu uyuşmazlığa indirilecek son darbe bir türlü gelmez.

Aslında, Nietzsche'nin öğretisi, ulaştığı doruk noktasında yıkılır. Dümdüz, tiz bir notaya çıktığında çatlayan muhteşem güzellikte bir sesin tersine, Nietzsche'nin durumunda çatlayan ses değil, müziğin ta kendisidir. Dünyadaki düzenin kaynağının güya yalnızca insan istencinin abartılı iddialarında, duygusal dışavurumlarında, gelişigüzel arzularında, kişisel beğenilerinde ve hatta esinlenilmiş yaratılarında yattığı keşfedildikten sonra, Zerdüşt'ün girdiği ağır dayanıklılık sınavı sayesinde Nietzsche için en önemli (üst ve alt, asil ve bayağı, iyi ve kötü arasındaki) ayrımların varlığını daha fazla koruyamayacağını anlarız.

Zerdüşt'ün paha biçilmez mirası yaratıcılık etiği açısından en iyi yaşamın ulaşılması imkânsız bir yaşam olduğunu öğretir. Hepsi bu da değil. Daha önceden vurgulamış olduğum gibi, Zerdüşt'ün ebediyete hükmederek kendini bir tanrı yapma ihtirası, Nietzsche'ye göre "en yüce erdem olarak doğruculuğu önerdiği" (EH IV 3) için bir örneği daha olmayan kendi öğretisine ihanet etmeye iter onu. Gelgelelim, Nietzsche Zerdüşt'ün yalanlarıyla ilgili hakikati sergileyerek, kendi hakikat aşkına ve entelektüel vicdanın emirlerine duyduğu bağlayıcı saygıya sadık kalır.

Zerdüşt'ün konuşmaları ve edimleri yaratıcı istenci benliğin veya tinin tartışmasız hükümdarı pozisyonuna yükseltme çabalarının üç önemli sonucunu canlı bir şekilde betimler. İlk olarak istenci tahta çıkartmak insani duyarlılıkları öldürür, sadece zorunlulukların, tutkuların ve sevginin kıskançlık ve nefretten doğduğunu öğrettiği için değil. İstencin mutlak özgürlüğe duyduğu doyurulması imkânsız açlığın mutlak tahakküm kurmaktan ayırt edilmez hale gelerek, her türlü dostluğu tamamen araçsal bir ilişkiye indirgeyip, en sonunda diğer insanların arkadaşlığından alınan tüm hazların reddedilmesini talep eder. İkinci olarak, yaratıcı istencin yüceltilmesi otoriteye, sınırlandırmalara ve biçimlere karşı ayrım gözetmeyen bir başkaldırı doğurur: İstenci sınırlayan ne varsa tahammül edilemez bir "Yapmayacaksın"ı temsil eder. Son olarak, yaratıcı istencin doğurduğu mutlak özgürlüğün gerekliliğine duyulan inanç, bireyleri ve toplumsal ve siyasi düzenlemeleri imkânsız denecek kadar yüksek kriterlerle değerlendirmeyi teşvik eder.

Sonuç, bir sıradüzeni korumak değil, yok etmektir: Zerdüşt'ün gülünçlük derecesinde ateşli vaatleri ve mest edici imgeleri, ışığı altında en yücenin ve en sefilin zorunlu olarak aşağılıktan da beter gözüktüğü ütopik fantezileri temsil eder. Zerdüşt'ün etiğinin *pathosu*, onun Nietzsche'nin en değer verdiği şeyleri reddetmeye ve yıkmaya zorlanmasıdır. Fakat yaratıcılık etiğinin insanlık dışı ve bayağı sonuçlarını keşfetmek, bırakın Nietzsche'nin felsefi araştırmalarının zorlu meydan okumasını alt etmeyi, onun görüşlerini çürütmekle bile karıştırılmamalıdır.

Tanrının ölümünün (insan istencinden bağımsız, doğal, rasyonel veya vahiyle bildirilmiş bir düzenin genel anlamda reddinin) önemini kavramak ve ona uygun bir tepki vermek Nietzsche'nin düşüncesinin temel görevidir. Fakat Nietzsche tanrının ölümünün işaret ettiklerinin (doğa, akıl ve vahyin içi boş putlar olduğunun sonunda ortaya çıktığının) doğru olduğunu nereden bilir? Onun düşüncesinin içerisinde bu görüşün statüsünü ele alırken, insan bu görüşün öne sürüldüğü argüman bağlamı kadar, onun doğru ama ölümcül öğretisinin çeşitli ifadelerini emanet ettiği insanların karakterlerini de iyi incelemelidir.

Doğuş'ta yarı tanrı Silenus kaba kuvvetle gizli bilgisini itiraf etmeye zorlanırken, trajik sanat Silenus'un bilgeliğinin zorunlu olarak gerektirdiği metafiziği açığa çıkartan ve ona yüce bir biçim kazandıran sanat olarak sunulur. *Soykütük*'te ahlâkın kökeni üzerine etkileyici psikolojik faraziyeler, yanıltıcı bir şekilde belgelere dayalı olaylar olarak sunulur. *Deccal*'de Nietzsche, gerçekliği tahrif ettiği ve bir tin doktorunun yücelmiş bakış açısından ele alınırsa, insanlığı yozlaştırdığı gerekçesiyle Hıristiyanlığı var gücüyle lanetler. Zerdüşt tanrının öldüğünü ilan ettiğinde onu bu devasa vargıya götüren mantığı göstermez. Fakat samimi bir anında tanrı veya tanrılara duyulan inancı, ilâhi güce duyduğu kıskançlıktan dolayı reddettiğini itiraf eder (Z II, "Kutsanmış Adalarda") ve Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin giriş bölümünde, hakikatin bir kadın, dolayısıyla da aldatıcı ve gizemli olduğunu kurgulasa da, bilgi, özgürlük ve hâkimiyet üzerine yaptığı çözümleme, tanrının öldüğünü

veya varoluşun temel mahiyetinin bilinebilir ve ölümcül olduğunu önvarsayar.

Özetle, Nietzsche'nin tanrının ölümüne gösterdiği temel kanıtlar tanrılardan gelip zorla kabul ettirilen vahiyler; efsane kabilinden tarihler, acı tiradlar, kehanet görüleri, tiksinti veren kâbuslar; felsefe tarihi ve ahlâk üzerine şüpheli faraziyeler ve kozmosun temel yapısı üzerine mutlak ifadelerden oluşur. Aklın küçümsenmesine, metafizik bilgisi üzerinde küstah bir hak iddiası eşlik eder ve bu küçümseme tanrının ölümünün sunulduğu sima ve biçimlerde cisimleşir. Sonuç olarak, huzursuzluk yaratan bir şüphe ve insanı özgür kılan bir ihtimal belirir: Yaratıcı istencin kökten yüceltilmesini gerekli kılan sözde gerçek (tanrının ölümü) özünde farazi bir gerçek midir? Nietzsche bir dogmacılığın yerine bir başkasını mı getirmiştir? Nietzsche, Silenus'un ifşaatının, delinin sözlerinin, peygamberin görülerinin, cücenin ayartmalarının ve kendi polemiğinin kabul edilmesinin sonucunda ortaya çıkan yozlaşmayı zekice çağrıştırır. Peki ama bunu yaparken, bize, tanrının ölümünü kabullenmenin, insanı güçsüz düşüren bir efsaneye gözümüzü kırpmadan inanmak anlamına gelip gelmediğini araştırmamız için mükemmel nedenler mi sunmuştur?

Çok geniş bir anlamda (insan istencinden bağımsız dışarlıklı bir ahlâk düzeninin reddedilmesi olarak) yorumlanan tanrının ölümü Nietzsche'nin düşüncesinin temelini oluşturduğu halde, Nietzsche daha önceden öne sürdüğüm gibi, sözümona ölmüş olan ve güya onunla birlikte ortadan kaybolan insan doğasıyla ilgili geleneksel kesin yargıların mihmandarlığını üstlenen tanrıya bağlanan şeylerin (hakikat, bilgelik, tin, istenç, hak, erdem, adalet, doğa, sıradüzen, asalet, felsefe) vazgeçilmez gölgesine mütemadiyen sığınır. Bu bağımlılığın Nietzsche'nin asla tam olarak kurtulmayı başaramadığı ve yanlış yerde ortaya çıkan bir nostalji olarak kavranılabileceğini umanlar da var. Nihayetinde bu mazeret geçersiz, çünkü bu mazeret Nietzsche'nin düşünüşünü doğuran ve yönlendiren ahlâki amacı yanlış tanımlar. Nietzsche'nin düşüncesinde, perspektivizmle ilgili spekülasyonlarından, faillikle ilgili düşüncelerinden, yaratıcı istence düzdüğü övgülerden daha esas, sıradüzen ve azınlığın ayrı-

calıkları hakkındaki kesin yargıdan daha asli ve tanrının ölümünden bile temel olan şey, Nietzsche'yi tanrının ölümüyle yüzleşmeye ve bu ölümün iyi yaşam için ahlâki ve siyasi önemini araştırmaya iten entelektüel vicdandır.

Nietzsche'nin istencin üstün olduğu faraziyesini sorgulamak, onun felsefesinin en mütemayil olduğu dogmacılık biçimlerine itiraz etmektir. Oysa bu tür bir sorgulama, düşüncesinin sınırlarının ötesindeki kriterlere başvurmaya dayanmaz, çünkü tanrının öldüğü faraziyesinin, çok geniş bir açıdan anlamlandırılan bu temel faraziyenin, tüm korkunç ve korkutucu imalarıyla birlikte fazlasıyla tartışmalı hale gelmesi, Nietzsche'nin özgür tinli septiğinin bakış açısına zıt değil, uygundur. Nietzsche'nin alışılmadık meydan okuyuşu karşısında, doğanın, mantığın veya vahiylerin ahlâki ve siyasi kriterleri sunduğunu onaylayan düşünüşü sadece temiz bir vicdanla incelemekle yetinmeyebiliriz: Bu tür bir düşünüşü entelektüel vicdanın taleplerine uygun biçimde de incelemeliyiz.

Nietzsche özgür tinle; uçsuz bucaksız, meçhul denizlere açılmak zorunda kalan bir maceracı arasında karşılaştırma yapar. Eğer bu tehlikeli, sonu belirsiz maceraya, bunu gerektiren durumun ağırlığının tamamen farkında olarak atılırsak, Nietzsche'nin mirasına sadık kalmış oluruz. Nietzsche'nin septisizmi tarafından disiplin altına sokulmuş ve sonuç olarak onun dogmacılığından şüphe duymaya başlamış olarak, tek başına tuhaf ve düşlenmemiş ufuklara doğru denize açılmaya mahkûm olduğumuz için bu yalnız denizciden daha da sonu belirsiz bir maceraya atılacağız. Nietzsche'nin baştan çıkarıcı sorularıyla yüzleşmiş olmanın getirdiği cesaretle ve onun sorgulanabilir kesin yargıları tarafından yola getirilmiş olarak, kendimizi ve etrafımızdaki dünyayı daha parlak, daha keskin gözlerle göreceğiz. Nietzsche'nin cesur araştırmaları sayesinde gözlerini merakla açan bizler her şeye hazırlıklı olmalıyız: Hatta, kimbilir, kutsal ve unutulmuş toprakları tekrar keşfetmeye bile.

Dizin

A
acı çekme 162, 163, 166, 318
adalet 25, 27, 70, 71, 133, 134, 135, 136, 147, 262, 267, 291
Âdem ve Havva 262
adil insan 25, 70, 135, 147
aforizmalar 57, 139
ahlâk 19, 20, 21, 22, 23, 26, 27, 56, 57, 61, 84, 85, 100, 111, 115, 116, 135, 147, 159, 190, 193, 228, 230, 234, 235, 287, 296, 313, 332, 333, 337, 350, 353, 355, 363
ahlâk etiği 147, 148
ahlâk ontolojisi 112
ahlâk tini 261
ahlâk tipi 353
ahlâk yasası 370, 371
ahlâkçı 23
ahlâki 86, 229, 298
ahlâki buyruk 308
ahlâki erdem 76
ahlâkın ahlâkı 84
ahlâkın değeri 109
ahlâkın gerçek tarihi 109
Ahlâkın Soykütüğü Üstüne 39, 56, 58, 78, 108, 320, 364
ahlâk-karşıtı 38, 85, 161
ahlâk-karşıtı ahlâk 262
aile 223
akıl 33, 35, 49, 371
akıl düşmanlığı 42
alışkanlık 117
Alkibiades 346
Alman düşüncesi 223
Alman eğitimi 158
Alman idealizmi 160
Alman kültürü 103
Alman Protestanlığı 179
Almanya 73, 104
Alter, Robert 28
amel 126, 127, 128, 129
amil 126, 128, 129, 242
amok koşusu 69
Amos 250
an 281, 282, 283, 284, 365
ana hükmetmek 284
anıtsal tarih 65, 66, 113
antagonizm 57
antik dünya 179
antik felsefe 25, 65
antik Hindu Mani 172
antik metafizik 21
antik tarih 66
antik Yunan 74, 75, 120, 178, 354
anti-metafizikçi 44
Antonius 270
Apollon 86, 88, 90, 93, 105
Apollonca yaratıcılık 87
Apolloncu sanatçı 87, 90, 91
Arendt, Hannah 231
Aristofanes 125
aristokratik 120, 157, 200, 241, 340, 341, 346
Aristoteles 42, 60, 75, 91, 92, 97, 114, 124, 142, 147, 220, 221, 232, 233, 248, 327, 362, 369
arzular 23, 24, 28
asalet 25, 118, 119, 120, 121, 128, 147, 178, 320, 357, 358
asil 120, 352, 353
asil ahlâkı 114, 124, 130, 147
asil insan 121, 123, 124, 128, 354, 355
asil tin 28, 356, 357

asil ve bayağı 25, 373
aşk 185, 247, 249
aydınlanma 19
azınlıktakiler 179, 244
azizler 41, 249, 345

B
bağımsızlık 140
bakış açısı 328
Batı metafiziği 31
Batı'nın son metafizikçisi 30
bencillik 356
benlik 25
Berlin, Isaiah 369
bilge olmaya cüret 325
bilgelik 25, 27, 79, 81, 93, 97, 98, 100, 102, 194, 270, 295, 318, 320, 329, 337
bilgi 35, 224, 225, 226
bilim 74, 83, 104
bilim insanı 335
bilimin anlamı 143
bilimler 68
bilme etiği 331, 338, 344
bilme ve yapma 31, 372
bir ahlâk-karşıtının etiği 85
Bir Özeleştiri Denemesi 105
bir polemik 108
bir tanrı olma 43
birinci doğa 67, 73
biz bilenler 109
biz felsefeciler 109
Blondel, Eric 22, 31, 58, 341
Borgia, Cesare 178, 179, 180, 346
Böyle Buyurdu Zerdüşt 24, 34, 39, 40, 47, 77, 146, 164, 187, 188, 190, 191, 193, 217, 218, 221, 252, 254, 255, 256, 276, 295, 297, 298, 300, 324, 344, 364, 368, 372
Brandes, Georg 206
Buda 162, 167, 173, 175, 178
Budizm 57, 152, 162, 163, 164, 172, 179
Burckhardt, Jakob 322
büyücü 306, 307
büyük siyaset 346
büyük tarihçiler 72

C-Ç
cemaat 223
cennet 236, 237, 238
cennet ve cehennem 211
cesaret 333
Clark, Maudemarie 35, 118, 151
Connolly, William 23
cüce 281-285, 287, 290, 294
çağdaş bir dogmacılık 22
çileci ideal 139, 140, 141, 144, 146, 148
çocuğa dönüş 230
çocuk 231, 232, 233, 247, 287, 318-320
çoğunluk 244

D
dâhi 247
Dannhauser, Werner 150
Darwin 203
Deccal 39, 57, 58, 59, 78, 88, 100, 106, 113, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 161, 162, 165, 178, 180, 185, 199, 364, 374
değer 29
değer vermek 240, 241
değerlerin sıradüzeni 130
Deleuze 34, 113, 320, 356
deli 43, 155, 229, 288
demokrasi 19, 84, 220
demokratlar 276, 342, 346
Derrida, Jacques 30, 37, 192
Descartes 115, 326
Detwiler, Bruce 56, 200, 202, 220
Devlet 107, 124, 177, 197, 221, 241
devlet 137, 245, 296
diğerkâmlık 117
dilin belirlenemezliği 151
din 100, 161, 162, 193, 235, 267, 301, 344, 371
din etiği 161, 169
dindar varlık 344
dindarlık 44, 193, 308, 309
dini inanç 56, 88
dinler 143, 152, 153, 162, 180, 287
Dionysos 86, 88, 90, 93, 97, 105, 106, 358, 366
Dionysosca coşku 83, 208, 232, 260
Dionysosca insan 95
Dionysosca trajik bilgelik 94, 148
Dionysoscu sanatçı 87, 91-93, 163, 237
dipsiz düşünce 288, 289
Diyotima 247, 327
dogmacılık 328
doğa 25, 27, 28
doğa bilimcileri 157
doğal zorunluluklar 25
doğru kültür 76
doğru okuyucular 154

doğruculuk alışkanlığı 146
Doğuş 81, 82, 83, 85, 86, 98, 99, 103, 105, 106, 107, 151, 161, 180, 374
dostluk 223, 245, 248-251, 296, 373
Dostoyevski 242
dürüst bir yalan 143
dürüstlük 190, 237, 238, 350, 351
dürüst tanrı-tanımazcılık 146

E

ebedi dönüş 29, 31, 34, 47, 95, 105, 106, 164, 165, 188, 191, 204, 215, 222, 233, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 274, 276, 277, 282, 289, 290, 291, 293, 295, 296, 297, 298, 306, 317, 319, 320, 322, 344, 365, 366
ebedi tekerrür 106
ebedi zorunluluk 46
ebediyet 185, 282, 283, 284, 290, 292, 294, 295, 322
ebediyet yorumu 285
Ecce Homo 33, 34, 37, 109, 185, 254, 323
efendi ahlâkı 353, 354
ego 236, 237, 238
Eğitimci Olarak Schopenhauer 193
eleştirel tarih 66, 67, 113
Empedokles 345
en çirkin insan 309, 310, 316
en iyi yaşam 23, 38, 81, 84, 85, 373
en üstün insan 324
en yalnız kişinin görüsü 280, 286, 287, 307
en yüce güç ve görkem 129, 138
en yüce insan 322
en yüce tip 324, 325, 363
engerek 261, 262, 281
entelektüel bir taraf tutma 82
entelektüel dürüstlük 159, 169, 170, 179
entelektüel erdemler 76
entelektüel vicdan 41, 42, 43, 45, 48, 133, 143, 144, 145, 223, 260, 298, 366, 376
ephexis 170
Epikür 178
erdem 25, 27, 76, 234, 235, 236, 239, 248, 266, 267, 368, 369
eros 328
erotizm 246
estetik Sokratizm 100
estetik yorum 80
eşeğe tapanlar 314
eşek bayramı 315
eşitlik 291, 292
etik 22, 363
Euripides 100, 276
Euripidesci drama 98, 99
evlilik 247, 249
ezeli acı 91

F

fanatizm 171
Farabi 172
farklılıklara saygı 23
Faust 43, 62
fayda 117, 118
felsefe 28, 41, 43, 69, 70, 81, 83, 93, 104, 145, 187, 190, 193, 325, 327, 329, 333, 339, 343, 348, 351, 352, 359
felsefe tarihi 31, 326, 327, 332
felsefe ve şiir 100
felsefenin kanunu 69
felsefi erdem 76
filozof 28, 41, 98, 325, 328, 335, 341, 345, 346, 347, 348, 358
filozoflar ve bilginin dostları 49
fizikçi 46
fizyologlar 157
Foucault, Michel 55, 56, 109, 110, 111
fragmanlar 57
Frederick, II. 346
Freud'un habercisi 241

G

Gadamer, Hans-Georg 231
Gast, Peter 109, 177
geleceğin filozofu 39, 40, 72, 78, 181, 192, 247, 324, 340, 343, 345, 346, 349, 361, 367
gelenek 223, 243, 349
geleneksel ahlâk 45
geleneksel dil 28
Genç Marx 234
genel ahlâksızlık 155
gerçek bir ahlâk tarihi 120
gerçek erkek 246
gerçek filozof 140, 345
gerçek filozof-doktor 157
gerçek tarihçi 70, 72, 74, 78, 181, 327, 364
gerçek yaşam 73
Goethe 43, 60, 62
gölge 311, 312
gönüllü dilenci 311
görelilik 55
Granier, Jean 36

güç filozofu 40
Güç İstenci 33, 38
güç istenci 29, 35, 105, 155, 188, 272, 284, 298, 320, 338
güçlü ve sağlıklı 141
gülme 313
günah 204

H

hak 25, 135, 136
hakikat 25, 26, 43, 71, 80, 140, 143, 160, 169, 170, 249, 282, 327, 328, 329, 331, 332, 339, 340
hakikat bir kadındır 368
hakikat istenci 272
hakikat ve sanat 31
hakikate ulaşmak için didinmek 70
hakikatin değeri sorunu 146
hakikatin kutsallığı 145
hâkimiyet 136, 137
haklar 27
hakların eşitsizliği 175
Haries, Karsten 280
hastalıklar 81, 155, 199
hastalıklı ve zayıf 141
hastalıklılar ve sağlıklılar 142
Haşhaşiler 144
hayal yoluyla kefaret 90
hayat hijyeni 74
hayatın kuralı 74
hayır ve şer 124, 129
Hedonizm 349
Hegel 175, 223, 328, 362, 370
Heidegger 22, 29, 30, 31, 32, 47, 55, 84, 207, 256, 257, 258, 278, 283, 344, 370
Helenistik 53, 62
Heraklitos 345
heykel sanatı 86, 91
hınç 122, 127, 134, 142, 148, 162, 257, 258
Hiperboryalılar 154, 157
Hıristiyanlık 19, 22, 44, 57, 78, 84, 85, 86, 111, 112, 115, 116, 122, 126, 138, 143, 145, 146, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 157, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 167, 168, 170, 172, 178, 179, 203, 204, 205, 211, 220, 226, 235, 249, 250, 268, 274, 276, 295, 310, 329, 357
Hobbes 75, 117, 239, 291, 352, 369, 370
Hollingdale, R.J. 204
hor görme 313
hukuk 223, 241, 243
hukukun bekçileri 179
huzursuzluk 207
hükmetme 371, 372
hükümran birey 131
hümanizm 257, 258

I-İ

Incipit Tragoedia 47
idealist 190
iffet 140
ikinci doğa 67
ilerleme 156
ilim ve kritisizm 69
inanç 169
inançsızlık 265
İncil 125, 165, 204, 232, 233, 289, 292
İngiliz faydacıları 117
insan failliği 151
insan mükemmeliyeti 20, 21, 24, 27, 39, 85, 94, 98, 133, 147, 149, 151, 154, 156, 160, 161, 324, 326, 335
insan özgürlüğü 25
insan sevgimiz 200
insan sevgisi 156, 199
insan tipleri 28
İnsanca, Pek İnsanca 254, 335
insanların eşitliği 19
intikam 134, 268, 269, 276
intikam tini 256, 257, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 267, 284, 285, 289, 296
ironi 28, 29
İsa 57, 152, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 172, 173, 175, 178, 179, 199, 204, 208, 292, 310, 311
İsa'nın havarileri 286
İslamiyet 178
istencin istenci 233
istenci yüceltme *pathosu* 48
istenç 25, 27, 33, 36, 48, 222, 233, 275, 276, 277, 282, 284
işçiler 176, 177
iyi 113, 117, 118, 119, 120
iyi "iyi" 121
iyi nedir 155
iyi ve kötü 25, 28, 124, 129, 296, 353, 373
iyilik ve kötülük 240
İyinin ve Kötünün Ötesinde 24, 39, 40, 41, 77, 78, 104, 105, 129, 167, 181, 189, 192, 195, 251, 252, 302, 320-327, 334, 337-339, 342, 343, 344, 348, 349, 352, 353, 356, 358-361, 367, 368, 374

J-K

Jaspers, Karl 84
kadının özgürleştirilmesi 19
kâhin 303, 304
kahraman-birey 325
Kant 25, 83, 90, 158, 159, 219, 325, 326, 370, 371
Kant'ın ahlâk felsefesi 158, 159
Kantçı felsefe 22, 158
Kantçı özerklik 371
kaos 22
kapitalizm ve liberal demokrasi 243
kara vicdan 131, 133, 134, 136-138, 148
karnavallar 92
kast sistemi 172, 175, 176
Kaufmann, Walter 32, 202
kefaret 268, 274, 275, 276, 277, 282, 285, 287, 288, 290, 294, 295, 298, 366
kefaret bayramları 43
kefarete ulaştıran insan 139
Kefarete Ulaştıran'ın psikolojisi 165
Kendini bil! 75
kendini kandırma 143
kendini tanımlaştırma 224, 230, 253, 255, 273, 298, 308
kendini yapma 41
kendini yaratma 45, 76, 80, 137
kesin yargılar 171
Kierkegaard 165, 214
kitap 359
Kleopatra 270, 293
koku duyusu 317
komşu sevgisi 250
Komünist Manifesto 153
köle ahlâkı 111, 112, 114, 122, 124, 127, 129, 129, 147, 353, 354, 355
köle insanlar 99, 121, 123, 124, 125, 209
köle isyanı 127
kötü 120, 124
kötü nedir 155
kuram insanı 276
kuramsal bilgelik102
kutsal oyunlar 43
kutsal ve dünyevi 230
kültür 301

L

Lampert, Laurence 37, 188
Leviathan 291
lirik şair 91
Locke 369, 370
Löwith, Karl 24, 25, 151, 165, 200, 223, 274
Lucretius 178
Luther 170, 171, 292

M

Machiavelli 247
MacIntyre, Alasdair 31, 56, 117
Magnus, Bernd 38
mağara alegorisi 92, 94, 196
Makyavelli 362
Mani dini 57, 152, 177
Mani düzeni 172, 173, 174, 178
Mann, Thomas 105
Marx 153, 243, 328, 370
merhamet 157
metafiziğin ölümü 151
metafizik 25, 31, 223
metafizik düşünür 30
metafizik inanç 145
metafizik teselli 94, 292
metin 35
Mevsimsiz Düşünceler 59
Meysenbug, M. von 19
Midas, Kral 88
modern 362, 363
modern ahlâk 157
modern devlet 241, 243, 244, 248
modern felsefe 80
modern insan 68, 69, 71, 75, 76
modernite 19, 28, 59, 155, 367
modernite eleştirisi 323
mutlak özgürlük 373
mutluluk nedir 155
mükemmellik 48
münzevi 245, 249, 262, 340, 345, 351, 358
müzik 86, 91, 92, 93, 102
müzik yapan bir Sokrates 103, 104

N

Napolyon 346
Nehamas, Alexander 21, 22, 33, 34, 36, 55, 56, 58, 75, 80, 112, 113, 151, 322, 341
Neo-Nietzscheci 41
nesnellik 70, 71
neşe etiği 318
Nietzsche: Edebiyat Olarak Hayat 21, 23
Nietzsche'nin delisi 21, 43, 44, 88, 93, 105, 203, 211, 219, 229, 265, 271, 298, 307, 315
Nietzsche'nin düşünce yapısı 24, 28, 202
Nietzsche'nin erdemi 159

Nietzsche'nin felsefesi 372
Nietzsche'nin İsa'sı 168
Nietzsche'nin septisizmi 376
Nietzsche'nin soykütüğü 110, 111, 121, 125, 127, 147, 149
Nietzsche'nin tarihleri 58, 59, 181, 364
Nietzsche'nin temel görüşleri 29
Nietzsche'nin yazıları 34, 35
nihilizm 24, 29, 55, 105, 157, 162, 188, 235, 264

O-Ö

Oedipus 97, 98, 104, 329
okuma 35
okuma sanatı 169, 179
Olimpos tanrıları 88, 89, 90, 93
otorite 373
Overbeck, Franz 297
Ölümsüz Dişil 295
özerklik 131, 370
özgür düşünceliler 341, 342
özgür tin 27, 334, 336, 339-344, 346, 349, 350, 351, 355, 359, 360, 376
özgürleşmiş birey 132, 140
özgürlük 334, 335, 337, 355, 367-372
özne 25

P

Pangle, Thomas 220
Paul 167, 311
pazaryeri 205, 206, 210, 211, 212, 241, 245, 258, 313, 314
per defectum 101
perspektivizm 22, 33, 36, 55, 151, 152, 170, 322, 375
Physis 77
Pindar 154
Pippin, Robert 219, 257, 258
Platon 44, 70, 73, 75, 81, 92, 94, 97, 102, 107, 124, 143, 145, 147, 158, 177, 196, 197, 204, 221, 260, 298, 327, 329, 337, 342, 345, 359, 369
Platonculuk 19, 30, 41, 246, 321, 363
Plutarkhos 72
polemikçi 150, 151
Politika 220
postmodern 363
postmodern yorumlar 41
pozitif özgürlük 369
Prometheus 98, 104
Protestan rahip 158
Putların Alacakaranlığı 151

R

radikal perspektivizm 118
radikal tarihselcilik 118
rahipler 172, 173, 209, 267
Raskolnikov 242
Reading Nietzsche 37
Rée, Paul 84, 294
Robespierre 171
Rhode, Erwin 165
Roma İmparatorluğu 178
romantik aşk 223, 245-248, 296
Rorty, Richard 44
Rosen, Stanley 41, 154
Rousseau 75, 114, 117, 171, 219, 369, 370
Rönesans 178, 179
ruh 25
ruhban aristokrasisi 121
ruhban insan tipi 121, 159, 164
ruhen vicdanlı 305

S-Ş

Saint-Simon 171
Salomé, Lou 220, 294
sanat 41, 79, 80, 81, 82, 83, 91, 92, 93, 95, 96, 102, 104, 137, 153, 161, 162
sanat eseri 80, 86
sanatçı 41, 345
sanatın doğuşu 82
sarhoş 315
satir 94, 237
satirler korosu 95, 96, 97
Savonarola 171
Schacht, Richard 42
Schopenhauer 25, 83, 146
septisizm 171
serbest şiirsel kurgu 65
Sezar 346
Shakespeare 125
Shapiro, Gary 151
Silenus 88, 89, 90, 93, 94, 374, 375
Silenuscu bilgelik 100, 105
sinsi teoloji 158
sıradüzen 25, 28, 41, 48, 147, 152, 175, 320, 332, 333, 335, 341, 348, 354, 374, 375
siyasal özgürlük 369
siyaset 296, 301
siyaset felsefesi 20, 21, 352, 362, 363, 368, 371
siyasi düzen 172, 173, 177, 178

siyasi özgürlük 371
siyasi yaşam 147, 222, 226, 234, 241, 244, 252, 334, 335, 367
siyasi zorunluluk 223
Sokrates 29, 42, 70, 81, 83, 86, 100-103, 106, 107, 121, 160, 177, 194, 197, 214, 236, 247, 260, 276, 310, 327, 342, 359
Sokratik 61, 75, 81, 83, 98, 100
sol görüşlü Kantçılar 221
son bilgi idealisti 144
son dindar insan 307
son insan 202, 209, 210, 291, 313, 320, 322
son modern ve ilk postmodern filozof 20
son papa 307, 308
son Stoacılar 350
Sophokles 97
sorumluluk 131
sosyal Darwinci 157
sosyal ve siyasi yaşam 221
sosyalist demagoglar 276
sosyalizm 19
soykütüğü 109
soykütük 55, 56, 110, 111, 115, 116, 130, 149
Soykütük 57, 59, 78, 88, 100, 105, 106, 110, 112, 113, 114, 119, 123, 130, 139, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 161, 180, 199, 209, 257, 353, 374
soykütükçü 145, 146, 350
söz verme hakkı 131, 132
Spinoza 297, 326
Stendhal 339
Strauss, David 115, 165
Strauss, Leo 24, 37, 322
Strong, Tracy 36, 58, 80, 112, 123
suç ve ceza 241
Şans 287
şen bilim 42, 358
Şen Bilim 22, 42, 43, 45, 46, 47, 145
şeylerin özü 57
şiir 96, 113, 161, 165

T

tamamlanmamışlık 206, 207
Tan Kızıllığı 38
tanrı olma 44, 202, 265, 344, 364, 372
tanrının ölümü 21, 22, 23, 24, 29, 43, 98, 105, 112, 146, 155, 187, 196, 201, 202, 204, 211, 216, 229, 236, 258, 265, 271, 273, 298, 304, 308, 309, 319, 320, 322, 368, 374, 375, 376
tanrı-tanımazcılık 138
tanrıya inanmayanların en dindarı 308
tarantula 281
tarih 58-63, 68, 71, 73, 112, 113
tarih duyusu 116, 117
tarih hastalığı 74
tarih yazımı 58
tarihin üç saf türü 64
Tarihin Yaşam İçin Yararları ve Zararları Üzerine 39, 53, 59, 60, 64, 74, 75, 77, 89, 105, 106, 107, 111, 114, 119, 151
tarihselcilik 55
tarih-üstü insan 64
Taylor, Charles 28, 41, 112
tefekkür 82, 92
tembellik 155
temel sorunlar 333, 334
temiz vicdan 350
teolog içgüdüsü 56
teologlar 157, 158, 160, 169, 172, 173, 209
tevazu 140, 160, 163
The Prince 247
Thiele, Leslie Paul 41, 75, 188, 220
Thrasymachus 124
tiksinme 314
tin 25, 27, 223-233, 238, 239
tin görüngübilimi 223
tinin çocuklaşması 314
tinin sağlığı 147
Toplu Eserler 35
toplumsal sözleşme 369, 371
tragedya 86, 94, 95, 96, 98, 102, 106, 107
tragedya korosu 94
Tragedyanın Doğuşu 39, 56-59, 78, 79, 81, 100, 103, 105, 113, 121, 329, 364
tragedyanın doğuşu ve ölümü 81
trajik bilgelik 102, 105
trajik bir kültür 104
trajik içgörü 94, 105
trajik sanat 103
tutkular 239
Tüm Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi 150

U-Ü

ulus-devlet 243
üniversite profesörleri 276
üst ve alt 373
Üst-Hiperboryalılar 154
üst-hukuk 135, 136
üstinsan 39, 40, 44, 72, 78, 104, 181, 189,

PETER BERKOWITZ

Hoover Institution'da araştırmacı, George Mason Hukuk Okulu'nda hukuk doçenti. George Mason'dan önce Harvard'da dokuz yıl yönetim üzerine dersler verdi.

Akademisyen olarak modern toplumlarda hukuk, etik ve politikanın karşılıklı etkileşimi üzerinde çalışmalarını sürdürüyor. Son dönem araştırma projeleri klasik ve modern liberal ilkeler ile demokratik kendi kendine yönetimde bireysel erdemin rolü arasındaki ilişki ve etkileşim üzerinedir. İki kitabı vardır: *Nietzsche: The Ethics of an Immoralist* (1995; *Nietzsche: Bir Ahlâk Karşıtının Etiği*, çev.: Ertürk Demirel, Ayrıntı Yayınları, 2003) ve *Virtue and the Making of Modern Liberalism* (1999). İlk kitabıyla 1995 yılında Harvard Üniversitesi'nde yeni yazarlara verilen yılın en iyi kitabı ödülü olan Thomas J. Wilson ödülünü almıştır. *Giving Liberalism Its Due* (Princeton University Press) isimli kitabı yayımlanmak üzeredir. Aynı zamanda *Rediscovering Liberalism* üzerine çalışmaktadır.

Ayrıntı Yayınları, Nietzsche üzerine yapılmış incelemelerden oluşan üçlemesini tamamlıyor: Nietzsche'yi politik bir düşünür olarak irdeleyen *Kusursuz Nihilist* ve sanat felsefesini inceleyen *Edebiyat Olarak Hayat*'tan sonra şimdi de ahlâk felsefesini tartışan *Nietzsche: Bir Ahlâk Karşıtının Etiği*'ni yayımlıyor...

Nietzsche hakkında yapılan yorumlar, onun felsefesinin öğeleri kadar birbirinden farklıdır. Yapıtlarının büyüleyici güzelliği, ironisi ve simgeleri, okurun ve yorumcunun bilgi, metafizik, etik ve sanat alanlarındaki arayışında yolunu bulmasını zorlaştırır.

Peter Berkowitz, *Bir Ahlâk Karşıtının Etiği*'nde Nietzsche'nin felsefesindeki sistemli gerilimi ortaya çıkartıyor. Nietzsche'nin başlıca kitaplarını incelikli bir tahlile tabi tutarak, perspektivizmin veya varlık sorununun Nietzsche'yi açıklamaya yetmediğini gösteriyor. Nietzsche'nin felsefesinin doruk noktasında hakikat-sanat, bilmek-yapmak, zorunluluk-özgürlük ikiliklerinin çekişmesinin yattığını ileri sürüyor. Berkowitz'e göre, ahlâkın insan istencinin bir yaratısı olduğu varsayımından yola çıkan Nietzsche, uç görüşlerinin çekişmesini doruğa taşırken, kendi felsefesinin iki ucunun çarpıştığı bir savaş alanında kalmıştır. Ahlâktan kurtulan insan, en iyi yaşamı nasıl yakalamalıdır? Zorunluluklara nasıl boyun eğdirilebilir? Üstinsan, hatta tanrı olmak mümkün müdür? İnsanoğluna yeni bir görev vererek onu nihilizmden kurtarmak isteyen Nietzsche, Zerdüşt'ü niye yenilgiye uğrattı? Berkowitz, insan istencini yücelten Nietzsche'nin yaratıcılık etiğini kemiren iç çelişkiyi de açığa çıkartıyor. En yüce insan mutlak istenciyle doğruyu bilip gerçekleştirmelidir, ama istenç mutlaksa doğru yoktur, sadece istencin yansımaları vardır. En iyiye ulaşmak isteyen insanoğlu, artık "hakikatı" nasıl bulabilir?

Bu kitapta Nietzsche'nin baştan çıkarıcı sorularıyla yüzleşenler, onun meçhul denizlere açılan maceracı metaforunda kendilerinden bir parça bulacaklar. Bütün değerlerin yerinden oynamaya başladığı günümüzde, "Nasıl yaşamalı?" sorusuna cevap arayanlar, öncelikle kendi kesin yargılarına saldırma cesaretini göstermelidirler. Berkowitz'in dediği gibi Nietzsche okuru, gözlerini merakla açtığı sürece her şeye hazırlıklı olmalıdır; hatta kim bilir, kutsal ve unutulmuş toprakları tekrar keşfetmeye, baş döndürücü yüksekliklere çıkmaya ya da ürkütücü derinliklere inmeye...



"Yakın tarihte basılan en ilginç ahlâk ve siyaset felsefesi kitaplarının şaşırtıcı bir bölümü Nietzsche üzerine yapılan yorumlardan oluşuyor. Bu yorumlar arasında Peter Berkowitz'in kitabı öne çıkıyor. Kitap tüm kesin yargıları sorgulayarak Nietzsche'nin daha önce hiç bilmediğimiz yanlarını fark etmemizi sağlarken, bizzat Nietzsche'yi de sorguluyor."

Alas

"Berkowitz'in iddialarını net bir biçimde sunan bu kapsamlı kitabın entelektüel

C

24.00

AYRINTI•İNCELEME
ISBN 975-539-381-1
9 789755 393810