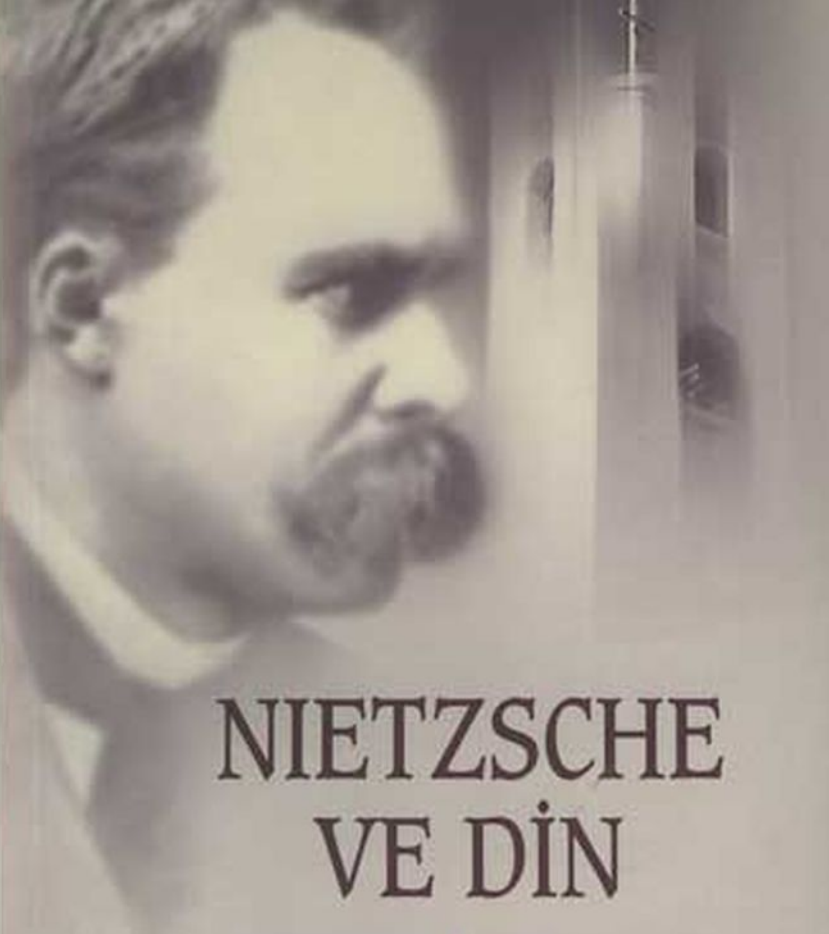


NIETZSCHE VE DİN

AHMET DEMİRHAN • FRIEDRICH NIETZSCHE
MARTIN HEIDEGGER • BRIAN D. INGRAFFIA
MICHEL HARR • NED LUKACHER

2. Baskı

GELENEK

FİLOZOFLAR VE DİN


GELENEK

NIETZSCHE VE DİN

Ahmet Demirhan
Friedrich Nietzsche
Martin Heidegger
Brian D. Ingraffia
Michel Harr
Ned Lukacher

Gelenek Yayıncılık: 6
Filozoflar ve Din: 1
Nietzsche ve Din
Edisyon: Ahmet Demirhan
Tercüme: Ahmet Demirhan
Kapak Tasanmı: Ramazan Erkut
Baskı: Kurtiş Matbaası Matbaası
Türkçe Birinci Basım: Eylül 2002
İkinci Basım: Ekim 2002
ISBN: 975-8719-20-3
© Gelenek Yayıncılık San. Ve Tic. Ltd. Şti.
Adres: Nevbahar Mahallesi, Millet Cad.
Güney Apt. No: 31/3 34300 Fındıkza-
de/Fatih/İST.
Tel: (212) 633 46 13 (pbx)
Faks: (212) 588 40 19
e-mail: gelenek@gelenek.com.tr

Ahmet Demirhan, Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu. Gazetecilik ve televizyonculuk yaptı. Halen Rotterdam Erasmus Üniversitesi'nde felsefe öğrenimi görmekte ve çeviri çalışmalarını sürdürmektedir.

İÇİNDEKİLER

Sunuş

Giriş
Nietzsche'ye Sınır Çizmek
Maske, Sahne ve Oyun: Nietzsche ve "Erdem Ulumaları"
Ahmet Demirhan *13*

1
Nietzsche ve **"Dinsel Hayat"**
Dinsel Hayat
Friedrich Nietzsche *35*

2
Nietzsche ve Batı Metafiziği
Nietzsche'nin Sözü: "Tanrı Öldü"
Martin Heidegger *59*

3
Nietzsche ve Hristiyanlık
Nietzsche'nin İstihzası: "Aşkınlığın Reddedilmesi"
Brian D. Ingraffia *109*

4
Nietzsche'nin Arayışı
Nietzsche ve İlahi Olanın Dönüşümü
Michel Harr *183*

5
Nietzsche ve Zaman Kapanı
Küllerle Oynamak: Nietzsche'den Derrida'ya
Ned Lukacher *207*

İndeks *229*

Giriş
Nietzsche'ye Sınır Çizmek

Maske, Sahne ve Oyun: Nietzsche ve "Erdem Ulumaları"

Ahmet Demirhan

Harabat ehliyiz mestaneyiz biz
Alemin nadanı biganeyiz biz
Vahdet şarabı içmek istersen
Bizden iç meyhaneyiz biz

Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözü ile Mansur'un "Ene'l Hak"ı arasında nasıl bir ilişki kurulabilir?[1] Mümkün müdür bir ilişki kurmak, onları aynı düzleme yerleştirmek; sanki aynı şeyi söylüyorlarmışcasına, ya da farklı şeyi aynı ruh hali (ruh hali: Nietzsche'nin kendisini gerçek "psikolog" olarak sunmasının en büyük dayanağı, ama aynı zamanda da kendi kendisine kurduğu kapan: *Stimmung*) içinde bildiriyormuşcasına veya farklı şeyi farklı hallerle ifade ediyormuşcasına değerlendirmek mümkün mü? Aynı şeyi söylemek, farklı şeyi aynı ruh hali içinde söylemek ve farklı şeyi farklı hallerle söylemek elbette ki aralarında kalın hatlar bulunduğu varsayılabilecek, birbirinden hayli uzak şeyler; ama nedir ki Doğulu bir figür olan Zerdüşt'ü kendisine sözcü seçmiş olduğu söylenebilecek Nietzsche ile başka bir Doğulu figürü yanyana getirmek, her şeyden önce Nietzsche için bize bir şeyler söylemeli. Çünkü buradaki Zerdüşt de, Doğulu olsa da, Nietzsche'nin Zerdüşt'ü.

Bu Mansur'u tali bir unsur kılmaz kesinlikle; tam tersine, Nietzsche'ye hakkını vermenin, Nietzsche'nin söyleminde ya da Nietzsche üzerine söylemlerde karşımıza çıkan kavramların daha geniş bir topografyada değerlendirilmesi gerekir. (kavramlardan bahsettik gerçekten kavram mıdır

bunlar? "Nietzsche'nin, neredeyse kavramlardan vazgeçtiğine bile inanılabilir. Oysa ... muazzam ve yoğun kavramlar ...yaratır. Ancak işe kanştınlan kavramsal kişilikler onda asla ima edilmiş olarak kalmazlar. Ortaya çıkmalarının kendiliğinden bir kaypaklık içerdiği doğrudur, öyle ki pek çok okur Nietzsche'yi bir ozan, bir keramet taslayıcı, ya da bir mitos yaratıcısı gibi düşünür. Ne ki, kavramsal kişilikler, Nietzsche'de ...mitoscul kimlikleştirmeler olmadığı gibi, tarihsel kişiler, edebi veya romanesk kahramanlar ... değildir. ...Nietzsche Dionysos haline -gelirken, aynı anda Dionysos da filozof haline- gelir".[2] Bunun önemi, zımmi kıyaslamamızın, Nietzsche'nin salt kendi içinde, kendi "kavramsal kişiliği"nde kalmamasını sağlayacak olmasında yatıyor her şeyden önce. Çünkü bu, yukarıda değinilen, ama ileride daha ayrıntılı olarak açığa çıkacağı üzere, Nietzsche'nin kendi kendine kurduğu bir kapan; belki de kişiliğin Latince dillerindeki karşılığı olan *persona*'nın Orta Çağlarda hakim olan anlamıyla bir "maske".[3] Nietzsche'nin bu "kapan"ına yakalandığımız an, yalnızca onun tahripkar söylemine de yakalanmakla kalmayız, ama ayağımızın altındaki toprak da kaymaya başlar. Öyleyse, böyle bir zımmi kıyaslamanın gereği ortada: Bize her an bir geri çekiliş imkanı sağlarken, toprağın, topos'un yerli yerinde kalmasını sağlamak.

Neden önemli bu alan, bu topos? Her şeyden önce, Nietzsche'nin kendini içinde bulduğu ortam ile bu ortamdan kalkarak düşüncesi içinde oluşturduğu ortam açısından; kendini içinde bulduğu ortam:

> Çünkü erdem ulumaları,
> ey sevgili kızlar,
> herşeyden çok
> tutkusudur Avrupalının, açlığıdır Avrupalının!
> İşte ben de buradayım ya,
> Avrupalıyım ya,
> başka şey gelmez elimden, tanrı yardımcım olsun!
> Amin![4]

diyen; ya da:

> Hristiyanlık bizi antik kültürün mirasından etti, daha sonra da, bir kez daha Müslüman kültürün mirasından etti. İspanya'nın harika Magribi kültür dünyası, *bizim* için, temelde, Roma ve Yunanistan'dan daha akraba, bizim duyum ve beğenimize daha yakın olan bu dünya, ayaklar altında ezildi (bunların ne tür ayaklar olduğunu söylemeyeceğim), niye? Çünkü soylu, erkekçe içgüdülerden kaynaklanıyordu, çünkü yaşama Evet diyordu; hem de Magrip yaşamının nadide ve rafine hoşluklarıyla![5]

diyerek bir kıyaslama yapabilen bir "biz"in ortamı; hem de Nietzsche için vurgulu bir biçimde, italikle yazılacak kadar ("*bizim* için") önemli olan bir "biz" ortamı. Bu noktanın altının çizilmesi ("*bizim* için") şunun için önemli: Nietzsche'nin polemiklerini, kızgınlığını, öfkesini; şenlik arayışını, keyifli arzular içinde olma isteğini, şen bir ruh halinde bulunma koşuşturmacasını "aydınlatan" ve her şeyden önce o Tann'nın öldüğü ilan edilirken parlayan sabah ışıklarını [6] yeryüzüne gönderen "güneş"inin bütün dünyayı aynı anda aydınlatamadığını vurgulamak için.

Nietzsche'nin güneş imgesini kullanması, Plato'nun mağara allegorisine bir kinaye olarak görülmüştür hep. Pazar yerine koşuşturan deli, Tann'nın öldüğünü ilan edip "Öldürdük onu -siz ve ben. Hepimiz onun katilleriyiz" dedikten sonra "Ama bunu nasıl yaptık? Denizi nasıl içebiliriz ki? Bütün ufku silmek için bu süngeri kim tutuşturdu ki elimize? Yeryüzünü güneşinden ayınrken ne yapıyorduk ki bizler?" diye sorar.

Heidegger, Nietzsche'nin burada yalnızca Kopernik sonrası evren algılayışına bir gönderme olmadığını belirtir; bunun yanında "Yeryüzünü güneşinden ayırırken insanların ne yaptıkları, Avrupa tarihinin son üçyüz elli yılında söylendi" [7] diyerek Nietzsche'nin "güneş" imgesinin topografyasını aydınlatır. Benzer şekilde, Fransız feministi ve psikanalisti Luce Irigaray, Nietzsche üzerine yazdığı ve onun düşüncesini su imgesi etrafında ele aldığı Nietzsche'nin Deniz Aşığı adlı kitabında Nietzsche'ye şöyle sorar: "Güneş? Hangi güneş? ... [S]enin ışığın gölge yapıyor. Öğle vaktinde bile. Görülmediğinde bile. Senin öğle vaktin dünyanın öteki tarafını, ve içini, ve denizlerin dibini karanlıkta bırakıyor".[8]

Nietzsche'nin bu "biz"inin izini sürmek için, Heidegger'in rehberliğine, onun "Yeryüzünü güneşinden ayınrken insanların ne yaptıkları, Avrupa tarihinin son üçyüz elli yılında söylendi" cümlesinde ifade bulan göndermesine ihtiyacımız yok aslında. Çünkü bizzat Nietzsche, bu "biz"in kim olduğunu kendisi söyler: "Avrupalıyım ya,/başka şey gelmez elimden". Öyleyse sorumuzu şu şekilde sorabiliriz: Niye Nietzsche için Avrupalı olmak önemlidir? Elinden gelmeyen bu "başka şey" de nedir? "Erdem ulumaları"?

Dionysos Dithyramboslan'ndan alıntıladığımız dizeler, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te yeniden karşımıza çıkar (belki de durum tam tersidir: *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te karşılaştığımız dizeler, *Dionysos Dithyramboslan*'nda karşımıza çıkmaktadır); Nietzche aslında *Dionysos Dithyramboslan*'nda yer alan başka iki şiire daha Zerdüşt'te yer verir. Tam da deliliğinin sınırında bir sırada yazılan şiirleri, Nietzsche'nin tam olarak tasarladığı hangi kitaba almayı düşündüğünü kestirmek güç.. (Ancak bir tahmin olabilecek bir yargı, bu yazının başlığını oluşturan üç kelimede aranabilir belki de.) Zerdüşt'le aynı dönemde yazıldıkları için, Zerdüşt'ün Türküleri adını vermeyi düşün-

düğü *Dionysos Dithyramboslan*'ndaki şiirler, Deleuze ile Guattari'nin kullandığı ifadeyle, Zerdüşt ile Dionysos "kavramsal kişilikler"i arasında gidip gelir; ama hakim "kavramsal kişilik" Zerdüşt'tür.

Nietzsche'nin bu dizeleri ile *Zerdüşt*'ün *Dionysos Dithyrambosları*'ndaki şiirlerden üçünün de yer aldığı "Dördüncü ve Son Bölümü"ndeki şiirlerden ilki *Dionysos Dithyrambosları*'nda "Ariadne'nin Yakınması" adlı şiirdir. Şiiri, dile getiren Büyücü'dür. Bu bölümde Zerdüşt, daha önceki çabalarından uzak, mağarasında vaktini [9] harcarken ve kitabın başında yurdunu terkedip dağlardaki mağarasında geçirdiği on yıldan sonra söylediği "pek çok bal toplamış bir arı gibi, bilgeliğimden usandım" dediği balının artık damarlarında olduğunu söylerken, "ben eserim için çırpınıyorum" der, kendisine mutlu olup olmadığını soran hayvanlarına. Sonra da onları bal toplamaya gönderir: Çünkü "bal sungusu sunacaktır"; ancak onlar gittikten sonra "bal sungularından söz açmam salt kurnazlıktı, evet yararlı bir delilikti! ... Ne sunması! Ben bana verileni har vurup harman savururum" der. (s. 239-41.) Artık kurnazlık, bunu kendi kendine yaptığı bu söyleşide bir kez daha dile getirir. Oysa *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te çok geçen bir kelimedir bal ve hepsinde paylaşmayı içerir. Örneğin, "Gönüllü Ölüm Üzerine" bölümünde Zerdüşt'ün, insanın ne erken ne de geç ölmemesi gerektiğini, tam vaktinde ölmesi gerektiğini belirten ve İsa'nın erken öldüğünü, eğer kendi yaşına gelseydi kendi öğretisinden kendisinin vazgeçeceğini vurgulayan konuşmasında, "ölümünüz insana ve yeryüzüne karşı işlenmiş bir günah olmasın" dedikten sonra "budur gönlünüzün balından istediğim" denir (s. 84). Yine "Acıyanlar Üstüne"de, kim olduklarını bilmediğimiz "dostları"na (Hayvanları mı, yoksa metnin bu bölümlerinde karşımıza sık sık çıkan yine kim olduklarını bilmediğimiz "öğrencileri" mi? Belli değil) yaptığı bir konuşmada, Zerdüşt, "Yazgım yoluma hep sizin gibi dertsizleri çıkartsın, kendileriyle umut ve yemek ve bal bölüşebileceğim kişileri!"der. (s. 97) Başka bir örnek, "Zehirli Örümcekler Üzerine" bölümünde bulunabilir: bu zehirli örümcekler, öc besleyip eşitlik vaazları verenlerdir. Zerdüşt, onların adalet hakkındaki konuşmalarına bakılmaması gerektiğini söyler; çünkü "gönüllerinde eksik olan bal değildir yalnızca" (s. 110). İşte Zerdüşt havyanlarını "bal sunacağım" diyerek bal toplamaya yollayıp "kurnazlığı"na ve "hınzırlığı"na gülerken, kendimizi aslında kitabın en parodik bölümünde bulduğumuzu hissederiz. Çünkü artık herkesle paylaşma, kendinde olanları başkasına verme, başkasında olanları kendiyle paylaşma anlamındaki "bal" konusunda bile, hem de hep dostu olmuş hayvanlarına dahi "kurnazlık" ve "hınzırlık" yapabilmektedir. Ancak salt bir parodi olarak ele almak da yanlıştır bu bölümü; çünkü burası Nietzsche'nin geçirdiği son "dönüşüm"ün izlerini sunar bize.

Bu bölümde "bal"ını paylaşmaya gelen misafirleri vardır Zerdüşt'ün; ilk gelen de daha önceden de karşılaştığı falcıdır; yıllardır öğretisini yaymaya çalıştığı "üst-insan"ın değil "yüksek insanlar"ın "yardım çığlıkları"nı haber verir Zerdüşt'te ve sonra birbiri peşisıra kral, bir papa, en çirkin adam, vicdanlı, kendi isteğiyle dilenen dilenci, gezgin dökülürler Zerdüşt'ün yanına. Zerdüşt, bunlarla karşılaştıkça, herbirini de mağarasına yollar.

Hem *Zerdüşt*'te ve hem de *Dionysos Dithyramboslan*'nda yer alan şiirlerden ilki, büyücünün göründüğü bölümde okunur. Zerdüşt onu gördüğünde önce deli gibi elini kolunu sallaya sallaya koşuşturup durmaktadır; sonra yere, karnı üstüne yıkılır. Zerdüşt, onun "yüksek insan" olduğunu zannederek, bu yalnız ve ihtiyar adama yardım etmek ister, ancak boşunadır; ne ayağa kalkabilmektedir ve ne de Zerdüşt'ü farkedebilmiştir. Bu haldeyken, *Dionysos Dithyramboslan*'ndan "Ariadne'nin Yakınması"nı söylemeye başlar. Aslında şiirin tamamı zikredilmez Zerdüşt'te. *Dionysos Dithyramboslan*'ndaki versiyona göre şiiri Ariadne söylemektedir ve şiirin sonunda çakan bir şimşeğin peşinden "zümrüt güzelliğiyle" Dionysos görünür ve Ariadne'nin "yakınması"na cevap verir:"

> Aklını başına topla, Ariadne!
> Küçük kulakların var, benim kulaklarım var sende:
> bir akıllıca söz sok onların içine!-
> Kişi kendini sevecekse, kendinden nefret etmesi gerekmez mi önce?...
> Labirentinim ben senin...

Nedir Ariadne'nin yakınması? Niye Dionysos ondan aklını başına toplamasını istemektedir? Niye bu bölüm yoktur *Zerdüşt*'te? Michel Harr'ın da dikkat çektiği gibi[10], Ariadne'nin yakınmasında "Tanrı'yla ...tersine dönmüş ilişkinin *sahnelenmesi*" söz konusudur. Çünkü şiirde "bulutların arkasındaki avcı"ya bir sesleniş vardır; önce "zalim"dir bu avcı, "işkence" etmektedir, "eziyet"ten ve "acı vermekten" haz duymaktadır; ama "gece yarılarında" usul usul sokulmakta, sıkıştırmaktadır; hatta "çok yaklaştın yanıma" bile denmektedir bu "avcı" için. Bu eziyeti, sıkıntı vermesi, işkencesi yanında "kıskanç" olduğu için de kovulur bu "avcı":

> Git! Defol!
> o merdiven de niye?
> içeri mi girmek istiyorsun,
> yüreğime tırmanmak,
> en mahrem
> düşüncelerime tırmanmak?

Utanmaz! Tanınmaz! Hırsız!
Ne çalmak istiyorsun?
niye işkence etmek istiyorsun?
sen -Cellat Tanrı!

Ancak şiirin sonuna doğru, Harr'ın sözünü ettiği tersine dönme yaşanır. Bu kez "yakınma" kaçan, uzaklaşan avcıya ("cellat Tanrı"ya) geri dönmesi içindir:

Kaçıyor!
Bu kez o kaçıyor,
tek yoldaşım,
en büyük düşmanım,
tanınmazım benim.
Cellat-Tanrım benim!...
Hayır!
gel geri!
bütün işkencelerinle birlikte geri gel!
Bütün gözyaşlarım
sana akıyor,
yüreğimin son alevi
seni aydınlatıyor
Gel, geri gel
tanınmaz Tanrım benim! Acım benim!
Son mutluluğum...

Zerdüşt tam bu noktada Büyücü'nün sözünü keser; onun yalancı olduğunu söyler ve "rol yaptığını" vurgulayarak onu bir güzel pataklar. Büyücü de Zerdüşt'ün eleştirisini kabul eder, "ruhun pişmanını oynadım" der. Nedir bu rol ve neden Ariadne'nin yakınması, birden "ruhun pişmanı", "bütün ruhuyla tövbe" eden birinin parodisine dönüşmüştür? Hem de bir zamanlar Zerdüşt'ün icat ettiği bir söz olan "ruh pişmanı"nın parodisine? Neyin rolüdür bu? Burada *Dionysos Dithyrambosları*'nda tam da Dionysos'un çakan bir şimşeğin peşisıra gelip Ariadne'yi aklını başına toplaması için uyardığı yerde kesilen bu şiir ile onun Zerdüşt'te yaşlı bir büyücü tarafından parodileştirilmesi arasında, eğer sadece metin içre kalacaksak, elimizde sahneye konan bir oyun dışında pek bir şey yoktur. Hangisini "sahih" kabul edeceğimiz konusunda pek fazla veri de.

Belki de, metnin bize sağladığı bu veriyi yedeğimize alıp, şiirde başka dikkat çekici izler olup olmadığına bakmak gerek. Şiirin daha başında "yakınma" dile gelir: "Kim ısıtır, kim sever beni daha?/ Sıcak eller uzatın bana!

yürek mangalları uzatın bana". Bir "yakınma" vardır burda, ama niyedir, belli değil. Sadece "sarsılmış"lık, "bilinmeyen ateşlerle" yanıp yakılma vardır ve bir de bir türlü yakasını bırakmayan bir şey, "Adlandırılamaz! Açıklanamaz! İğrenç" bir "Düşünce"; ancak nedense, bir kaç dize sonra bu şeye; bu "adlandırılamaz", "açıklanamaz", "düşünce"ye, ad da verilir, açıklaması da yapılır. Verilen ad, Tanrıdır: "sen ey tanınmaz -Tanrı". Bu tuhaf, kendi kendisiyle çelişen adlandırılamazın adlandırılmasını, ne Grek tanrılarına ne de Hristiyani Tanrı'ya uygulanması mümkün olan bir "açıklama" izler. Sürekli vurmakta, yüreği parçalamaktadır bu tanrı; körelmiş oklarla sürekli işkence etmektedir; acı duymaktan haz almaktadır; öldürmek değil, yalnızca eziyet etmektedir. Ama aynı zamanda soluğu duyacak, yüreği dinleyecek kadar da yakındır. Bu nedenle kovulur. Ancak bütün bu şikayet ve kovma edimlerinde, kendi kendine bir acıma sezilir hep: Bu işkenceci tanrının karşısında kırılan gurura karşın onun sevgisi istenir. Yalnızların en yalnızı olduğu için, ısıtacak, sevecek kimsesi yoktur. Ancak bu sevgi aslında "buz"dur ("buzunu ver ah! yedi kat donmuş buz") ve "düşmanları özlemeyi öğretir"; ancak bu sevgi adına "yedi kat donmuş buz" veren tanrı da, "zalim düşman"dır aynı zamanda. İşte kaçma, Harr'ın sözünü ettiği tersine dönme, bu tanrının kendisinin istenmesinden sonra gerçekleşir.

Hem *Dionysos Dithyramboslari*'ndaki versiyonu (yani yakınmanın Ariadne'nin olmasını ve bir şimşek çakışından sonra Dionysos'un görünüp Ariadne'ye "aklını başına toplaması"nı söylemesini) ve hem de *Zerdüşt*'te büyücünün kendinden geçmiş bir halde delicesine koşturduktan sonra yere düşüp bu şiiri Zerdüşt'ün önünde sahnelemesini göz önüne alırsak, her iki bağlamı da içerebilecek nasıl bir yorum getirilebilir bu şiire? Yine Harr'ın "Tanrı'yla ...tersine dönmüş ilişkinin sahnelenmesi" ifadesini kullanırsak, her iki bağlamda da kullanılan Nietzsche'nin şiiri, aslında başka bir tersine dönme ilişkisi içerir. Şiir içinde yaşanan tersine dönmenin dışında, bizzat o şiiri yazanda yaşanan bu tersine dönmeyi görmek için yine Harr'ın Nietzsche'de Dionysos'un geçirdiği değişime ilişkin yorumuna bakmakta fayda var. Harr, özellikle *The Birth of Tradegy*'de bir Grek tanrısı olarak sunulan Dionysos'un, Nietzsche'nin ilerki yıllarında içkinleşmiş bir vecdi tecrübede kendisini hissettiren ilahilik anlamını kazanmaya başladığını belirtiyor.[11]

Dolayısıyla, bu bizzat şiirde yaşanan tersine dönme, aslında zaten yaşanmış bir tersine dönme içinde gerçekleşmektedir. Nietzsche'nin kendi yalnızlığında, gidip gelen, kaçıcı, varken yok olan, Heidegger'in daha sonralarn "Mutlak Tanrı'nın geçip gitmesi" adını vereceği bir tecrübedir, ilahi olanın algılanmasında yaşanan bir tecrübe [12]. Dolayısıyla şiiri, adından yola çıkarak "Ariadne"nin; Minos'un boğasını öldürmek üzere Girit'e gelen Theseus'a

aşık olan, ona "labiretten" kurtulmasını sağlayacak yolu öğreten, sonra da Theseus'la birlikte kaçarken Noksas'ta terkedilen, çaresiz bir halde beklerken Dionysos tarafından çaresizliğinden kurtarılan Ariadne'nin "yakınması" olarak okumak, bizi yanlış noktalara götürür; özellikle Nietzsche'nin kendisi için yanlış noktalara götürür. Şiirin adı "Ariadne'nin yakınması" olsa da, şiirde geçen "avcı", "cellat", "düşman" gibi isimler nedeniyle ve onların hiç de Dionysos için uygun olan isimler olmaması nedeniyle, şiirde sözü edilen tanrının Dionysos olmadığı bellidir. Şiir, Nietzsche'nin, bir maske arkasında, Zerdüşt'te kendisini büyücü olarak gösteren bir maske arkasında, kendi tecrübesinin, kendindeki bir dönüşümün bir dile gelişidir.

Zerdüşt'te yer alan *Dionysos Dithyrambosları*'ndaki diğer ikinci şiir, *Dionysos Dithyrambosları*'nda ilk şiir olan "Sadece Deli! Sadece Şair!", Nietzsche'nin *Zerdüşt*'e aldığı ikinci şiirdir. Ancak bu kez sahne değişmiştir: Zerdüşt, artık misafirleriyle mağarasındadır. Onları "üst insanlar" olarak mağarasına kabul etmiştir ve onlarla birlikte İsa'nın son akşam yemeğini andırırcasına "akşam yemeği"ndedir ("bal sungusu" mu? Hem de "İsa'nın eti ve kanı" niyetine yapılan ayinlere inat, Zerdüşt'ün damarlarında dolaşan "bal"ın ikram edilişi?). Burada Zerdüşt onlara "yüksek insanlar" konusunda bir nutuk çekmektedir. Bir müddet sonra mağaranın havası ağırlaşır ve Zerdüşt, kendi kendisine bu "yüksek insanlar"ın iyi kokmadığını ve dışarının havasının bu insanlardan daha iyi olduğunu söyleyerek, yalnızlık günlerinde en iyi arkadaşları olan kartal ile yılanı özlemeye başlar; ardından hemen kendisini mağaranın dışına atar. Bu noktada sözü yaşlı büyücü alır ve "gitti" der; Zerdüşt üzerine bazı sözler eder: Onun kendisine "bir azizin güzel bir maskesi" gibi göründüğünden bahseder. Sonra da ikinci şiiri okumaya başlar. Bu ikinci şiir, "bezginlik şarkısı" adını alır Zerdüşt'te:

> Hakikatin yavuklusu -sen ha? diye alay ederlerdi-
> hayır! bir şair sadece!
> bir hayvan, kurnaz yırtıcı sürüngen,
> yalan söylemesi gereken,
> bilerek isteyerek yalan söylemek zorunda,
> av arzusunda,
> elvan elvan maskelenmiş,
> kendine maske,
> kendine av
> bu ha -hakikatin yavuklusu?...
> Sadece deli! Sadece şair!
> Sadece parlak parlak laf eden,

deli maskelerinden dışan renkli renkli konuşan,
yalancı söz köprülerine tırmanan,
yalandan gökkuşakları üstünde
kalp gökler arasında dolanıp duran, sürtünüp duran-
sadece deli! sadece şair!...

Büyücü'nün "bir azizin güzel bir maskesi", burada, yine büyücünün ağzından okunan bu şiirde, "hakikatin" sahte, maskelenmiş, yalan söyleyen "yavuklusu"na dönüşür. Şiirde en çok geçen kelimelerden birisidir "maske" ve "yalan(cı)"dır. Bunun yanında, *Dionysos Dithyramboslan*'ndan *Zerdüşt*'e alınan ilk şiirin "Tanrı'yla ... tersine dönmüş ilişkinin sahnelenmesi"nin yaşanması gibi, bu "melankoli şarkısı"nın da "maske" ve "yalan(cı)" kelimelerinin sıklığı yanında, dikkatleri üzerine bir yönü de vardır: Şiir, havanın kararmasıyla birlikte yeryüzünü "avutur"casına kaplayan çiyle birlikte "bir zamanlar"a yapılan bir göndermeyle başlar; "susamışlık" zamanlarıdır bu, bir "yanıp tutuşma" zamanları. Bir özlemden daha çok, sadece bir hatırlatma gibidir bu gönderme. Oldukça sakin ve "yumuşak" bir girişi vardır şiirin. Çiy bile, "avuntuyla yumuşamış" olsa da, "yumuşak patikler" giyer, görülmemek, işitilmemek için. Sadece "kem gözlü akşamüstü güneşinin bakışları"ndan söz edilir; ancak şaşırtıcı bir biçimde "kör edici kor bakışlar"dır bunlar. Şaşırtıcıdır, çünkü akşam güneşinin ışıkları olsa olsa ölgün, soluk ve cılız olur; ama "acı vermekten haz duyar" yine de bu ışıklar. Bu acıdan alınan haz ve akşamüstü güneşinin insana oldukça tuhaf gelen, gözleri kör eden bakış imgelerine rağmen, sakinlik ve yumuşaklık bozulmaz. O kadar sakindir ki bu giriş, gönülle yapılan bu sohbette susanan şeyin ne olduğunun hiç anılmadığı bile hemen gözden kaçacak gibi durur. Ardından, yukarıda alıntıladığımız bölüm başlar. Burada gönülle sohbet sakinlikten çıkıp, "bir zamanlar" yaşanan, neye olduğu söylenmeyen bu susamışlığın başkalarınca "hakikatin yavuklusu" diye alay konusu edilmesine hafif bir siteme dönüşür ve ardından sükunet birden patlar; ama, ilginçtir, alay konusu edilmeye dönük değildir bu patlama; kendine dönüktür: "Kendine maske,/kendine av". Daha ilginç olan, başkalarınca dile getirilen "hakikatin yavuklusu" sözüne sitemden daha ağırdır bu kendine dönüklük. Öyle ki sükunet anındaki çiyin yumuşaklığıyla "kurnaz yırtıcı sürüngen/bir hayvan"ın ya da "uzun uzun dik uçuruma, kendi uçurumuna bakan kartal"ın "kuzuların üzerine çullanma"sı, "kutluca alaycı, kutluca şeytani, kutluca kan emici/yırtıcı yırtıcı, sinsi sinsi, yalancı yalancı gezin"mesi arasındaki karşıtlık, bu patlamanın şiddetiyle, tıpkı "susamışlık"ın nesnesinden söz edilmemesinde olduğu gibi, hemen kaçıverecekmiş gibi durur. Ancak şiirin dönüşümü burada bitmez:

ben de öyle düştüm bir kez
hakikat çılgınlığımdan aşağıya,
gün özlemimden aşağıya,
günden yorgun, ışıktan bıkkın
-aşağıya, akşama, gölgeye çöktüm
bir hakikatten
bağrı yanık, susamış
-anımsıyor musun hâlâ, anımsıyor musun, sıcak gönül,
nasıl susadığını?-
sürülmüştüm
tüm hakikatten!
Sadece deli! sadece şair!...

Buradaki dönüşüm hepten şaşırtıcıdır; çünkü "maske"ler takınmış, "yalancı yalancı gezin"en, "yırtıcı", "sinsi", vahşi hayvanlar gibi "kan emici" havadan eser kalmaz, şiirin "gönül"e "sen" diye seslenen gizli bir birinci tekil şahıstan doğrudan birinci tekil şahısa bu dönüşmesiyle. Sanki buradaki "ben", bıkmış ve tükenmiş birisidir; en ilginci, gizli birinci tekil şahsın alay edilen "hakikatin yavuklusu" olması, burada "bir hakikatten/bağrı yanık, susamış" bir halde sunulmasıdır. Yine de daha patlamanın yaşanmadığı, sükunetin hakim olduğu bölümde "susamışlık"ın nesnesizliği ile buradaki "bir hakikatten/bağrı yanık, susamış" olma arasında hiç bir ilişki (bir hakikat ilişkisi) yoktur; çünkü "ben", hakikatten sürülmüştür, hakikat ona yasaklanmıştır; sadece deli, sadece şairdir. Eğer bir ilişki aranacaksa, bu ilişki, "susamışlığın" nesnesiz olması ve ardından "maskeler"le dolaşılması, "yalancı yalancı" gezinme, vahşi hayvanlar kadar yırtıcı olma arasında aranmalıdır. Nesnesini bilen bir "susamışlık" niye maskeye, yalana, yırtıcılığa ihtiyaç duysun ki? (Mansur'un kulakları çınlasın!)

Nietzsche'nin deliliği, hakikatten sürülmüşlüğü bütün şairler için mi dile getirdiği sorusu akla geliyor burada. Yoksa kendi içinde birtakım "kavga"ların, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* adlı kitabının altbaşlığı olan Bir Kavga Yazısı'nın da gösterdiği gibi, birilerine ya da bir şeylere karşı giriştiği "kavga"nın mı sonucudur? [13] Bu soruya aslında "maske", "sahne" ve "oyun" bağlamında metin incelemelerinin nihayetinde yapacağımız genel değerlendirmede bir cevap bulabileceğiz.

Büyücü şiiri okumayı bitirir bitirmez, bizi başka sürprizler de beklemektedir. Nietzsche *Zerdüşt*'te "bu şarkıyı söyledi büyücü" dedikten sonra, "orada bulunanların hepsi de, kuşlar gibi, onun kandırıcı ve bezginlik verici şehvetli ağına düştüler" der. Yine bir sahneye koyma söz konusudur. Ama bu kez "ruhta pişman" bir sahneleme değil, şehvetli bir sahneleme söz

konusudur. Ancak birisi vardır büyücünün ağına düşmeyen: Vicdanlı. Hemen atılır vicdanlı ve büyücünün şarkısını söylerken çaldığı arpı elinden kaparak, "Hava! Biraz temiz hava girsin! Zerdüşt girsin" diye bağırır. (Farkedileceği üzere, tam bir sahneleme mantığı söz konusudur burada.) Büyücü'nün "sakin ol! İyi bir şarkıdan sonra uzun bir sessizlik iyi gelir" yönündeki çabalarına aldırmaz ve "sen bilinmez arzulara ve çöllere ayartılmış, sen yanlış kişi, haşin kişi. Heyhat ki senin gibi birisi konuşsun ve Hakikat hakkında gürültü çıkartsın" diye bağırır. Onun mahkumluğa geri çağırdığından bahseder; ondan en çok hoşlananların, tehlikelere doğru yola çıkanlar değil, bütün yolların en yanlışına gidenler olduğunu belirtir ve "sendeki böyle bir özlem gerçekse, bana yine de imkansız görünüyor" der. Çünkü korkudur insanın asli ve temel duygusu; korkuyla her şey, asli günah ve asli erdem açıklanabilmektedir. Kendisinin erdemi olan "bilim" de, üstün insanları güvenlik arayışına ve Zerdüşt'ü aramaya iten neden olan korkudan gelişmiştir.

Vicdanlı tam bunları söylerken, Zerdüşt içeri girer ve bu kez vicdanlının söyledikleri tersine çevrilir: Her şey korkudan değil, cesaretten kaynaklanmaktadır. Zerdüşt'ün bu tersine çevirmesi üzerine oradaki herkes "Zerdüşt" diye bağırır ve ihtiyar büyücünün de, vicdanlının konuşmasının yol açtığı büyü de bozulur. Nitezsche, Human, All Too Human'da sergilediği "bilimsel", pozitivist tutumu bu şekilde parodileştirerek ve hakikatten sürülmüş bir biçimde, kendi maskeleriyle ve yalnızlığıyla bir kez daha kalakalır.

Dionysos Dithyrambosları'ndan *Zerdüşt*'e alınan üçüncü şiir, tam Zerdüşt temiz hava almak için yeniden dışarı kaçmak üzereyken başlar: *Dionysos Dithyrambosları*'ndaki "Çölün Kızları Arasında" adlı şiirdir bu ve bu kez şiiri söyleyen gezgindir. Önce bir giriş yapar gezgin; Zerdüşt'e "gitme" der:

> Bizi erkekçe yiyeceklerle, güçlü sözlerle besledin:
> yemek sonrası tatlı yerine yumuşak kadınsı ruhların üzerimize çökmesine izin verme.
> Çevresindeki havayı sert, açık kılan bir sen varsın! Seninle, senin mağarandaki kadar temiz hayayı daha yeryüzünde nerede buldum ki?

Daha sonra bir anısından bahseder. Bir zamanlar "ihtiyar Avrupa'nın en uzağında", çölün kızları arasında düzdüğü bir türkü okuduğunu, burada onu tekrar etmelerine izin verilmesini ister. Ama daha hiç kimse bir şey söylemeden arpı kapar ve türküsünü söylemeye başlar:

> Hop!
> Şenlikli!
> yakışık alan bir başlangıç!

afrikalıca şenlikli!
bir aslana yaraşan
ya da kükreyen bir ahlak şempazesine...
-ama size göre hiç değil,
siz sevgili dostlara,
benim, palmiyeler altındaki bir Avrupalının,
dizlerinin dibinde oturmasına
izin verilen. Sela.

Oruç Aruoba, bu şiirin açık bir parodi olduğunu belirtir.[14] Ona göre, Nietzsche burada, "Ferdinand Freiligrath adlı bir 'şair'in, 'çöl'den esinlenen şiirlerindeki 'kum gibi sarı arslan', 'kükremek', 'vaha', 'evsahibinin kızları', 'palmiyeler altında' gibi imgelerini" kullanarak onu parodileştirmektedir. Böyle olsa bile (ki bu, Nietzsche'nin yukarıda adı ele aldığımız şiirlerini de, diğer metinlerini de aynı gözle okumamızı ve onların nelerin parodisi olduğunu tespit etmeye çalışmamızı meşrulaştıran bir şeydir), kendi içinde şiir ne söylemektedir?

-oturuyorum burada, bu temiz havayı koklaya koklaya,
cennet havası gerçekten,
ışıklı, hafif bir hava, altın bezeli,
böylesi temiz hava
ancak aydan düşmüş olabilir,
rastlantı sonucu mu acaba
yoksa burnubüyüklük yüzünden mi?
eski ozanların anlattıkları gibi.
Ama ben Kuşkulunun kuşkuları var bu konuda,
Avrupa'dan
geldim ya işte,
bütün evkadıncıklarından daha kuşkuludur o.
Tanrı islah eylesin!
Amin.

Şiirde ilk dikkati çeken şey, kendisine Zerdüşt'ün gölgesi diyen gezginin temiz havadan bahsetmesidir. Mağaranın kirlenen havasının tam zıddı bir durum. Zerdüşt de bu nedenle ikide bir temiz havaya, açık havaya çıkar. Hava, özellikle temiz ya da "açık" hava, Deleuze'ün yorumlamasına göre, Nietzsche'nin "ruhun ve bilincin, özün ya da kavramların içşelliğinden" kurtulmasını sağlayan şeydir.[15] Deleuze göre Nitezsche böylece felsefenin ilkesini oluşturan her şeyden kaçınmanın yolunu bulabilmekte ve en önemlisi, "düşünce ve yazıyı dışla doğrudan ve dolaysız bir ilişki üzerine temel-

lendir"ebilmektedir. Dolayısıyla Nietzsche'nin metinlerindeki özdeyişler, dahası bunların birbirinden kopuk kopuk olması, aslında "güç gösterileridir; her biri diğerinin dışında kalan bir güçler sıralaması. Özdeyişler hiç bir anlam taşımaz, hiç bir şey göstermezler, ne gösterilenleri ne de gösterenleri vardır". Bu da "Nietzsche'yi yorumlama diye bir sorun" olmaması anlamına gelir. Nietzsche'nin metinleriyla ancak komplo kurulur, yorumlama sorunu yerine bir entrika sorunu vardır: "Onun hangi güçle, hangi akıntıyla oraya sızmayı başardığını, o enerji akımını bulup çıkarmak", Nietzsche'yi yorumlamak yerine başvurulması gereken stratejidir.

Deleuze'ün Nietzsche'yi kendi "göçebe düşünce" anlayışına göre okumasının haklı gerekçeleri var elbette; ama bu tür okumanın sınırları da var. Örneğin, Nietzsche'nin, Deleuze'ün adlandırdığı şekliyle felsefeden kaçınmasına ve buna gerekçeler sunmasına kendisinin yaptığı şahitlik var elimizde:

> ...büyük filozofların ... bir saflığı vardır: kendilerinden söz ettiklerinin bilincinde değiller -aslında yalnızca kendileri söz konusu olduğu zaman bile "gerçeğin" söz konusu olduğunu ileri sürerler. ...Düşünüldüğünde çok daha fazla dil vardır: Ve insan arzu ettiğinden çok daha fazla kendisini ele verir. Şeyler nasıl da dile gelir! -ama her zaman o kadar az dinleyici vardır ki, insan itiraflar savurduğu zaman boşluğun içinde gevezelik yapmanın dışında hiç bir şey yapamaz ... Boşluğun kulaklarının olmaması çok üzücü değil midir? [16]

Dolayısıyla, Nietzsche'nin düşüncesinde "dışarı"sı ağırlıklı bir yer oynar; Deleuze bu konuda haklı. Ancak bu "dışarısı" Nietzsche'den ne kadar bağımsız? Ona "Nietzsche'nin dışarısı" demek, yine de bu "dışarı"yı ona içkin kılmak olmasa bile ona ait kılmak anlamına gelmez mi? Nietzsche'nin özellikle sağlığı bozulduktan sonra sık sık gezdiği ve bunun sağlığına iyi geldiği bilinen bir gerçek. Düşüncelerini, özellikle de son yıllarında tuttuğu notları ve yazdığı kitapları bu gezileri sırasında çala kalem aldığı notların temize çekilmesiyle oluşturduğu da. Mesela İsviçre'de bir göl kıyısında dolaşırken karşısına çıkan kocaman bir kayanın onda yepyeni düşüncelere, hatta Zerdüşt'ün "Dördüncü ve Son Bölümü"nde "hayvanları"nı "bal toplama"ya gönderirken onlara "ben eserim için çırpınıyorum" diye belirttiği üzere, hayatının eseri olacak bir öğretiye, ebedi dönüş öğretisine yol açtığı da biliniyor. Öyleyse, bütün bunları gözönüne alarak, "Çölün Kızları Arasında" şiirini nasıl yorumlayabiliriz?

Sanırım burada metnin dışına, hem *Zerdüşt*'te ve hem de *Dionysos Dithyramboslar*'nda yer alan bu şiirin dışına çıkıp, Nietzsche'nin başka bir metnine, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin "İkinci Ana Bölüm"ü olan "Özgür

Ruh"da yer alan 42-44. bölümlerde dile getirilen "geleceğin felsefecileri"ne işaret etmek gerekiyor.[17] Çünkü:

> Şaşırtıcı gerçekten!
> İşte oturuyorum burada,
> çöle yakın, ama şimdiden
> ne kadar uzağında çölün,
> hiçlikteyken bile daha da çorak:
> işte yuttu
> bu ufacık vaha beni
> -açtı esneyerek
> o sevilesi ağzını,
> ağızlann o en güzel kokulusunu:
> düştüm ben de içeri,
> aşağıya, ta dibe -sizin aranıza,
> siz sevgili dostlar! Sela.

Kitab-ı Mukaddes'in "Mezmurlar" bölümünü andırır "sela"lanyla bu şiir, Nietzsche'nin kendi sınırlarına geldiğinin ve kendisinin de "sevgili dostlan" arasına, "erdem ulumaları"na aç "Avrupalılar" arasına düştüğünün göstergesidir. Pierre Klossowski, bunu "uçurum" kelimesiyle ifade eder: "İşte kariyerinin yirmi yılının vardığı yer: Uçurum".[18] Dolayısıyla her şey kendi içinde olup bitmiştir. Deleuze'ün Nietzsche'de bulduğu "dışarı"sı bile Nietzsche'nin kendi içindeki bir "dışarı"sıdır. Nietzsche'nin Tanrı'nın öldüğünü söyleyen delisi de, Zerdüşt'ü de Dionysos'u da; filoloji çalışmalarıyla başladığı daha sonra antik Grek dönemine hayranlığa dönüştüğü, ardından Hristiyanlığı reddiye biçimini ladığı, pozitivist bir dönemden geçtiği arayışları da, bu sırada yazdığğı eserleri de ancak kendi içindeki gel-gitlerin yansımalandır ve bunlann hepsi, tam da deliliğininin sınırında bitip tükenmiştir: Nietzsche "hiçlik"le kalakalmıştır. *Zerdüşt*'e alınmayan *Dionysos Dithyramboslan*'ndaki son şiir olan "Varlığın Yoksulluğu" şöyle başlar:

> On yıldan beri-,
> tek bir damla bile düşmedi üzerime,
> tek bir nemli esinti, tek bir sevgi çiyi
> *-rahmetsiz* bir toprak...
> Şimdi bilgeliğime diyorum,
> cimrileşme bu kıraçlıkta:
> sen ol ak kendi kendine, çiy ol düş kendi kendine,
> yağmur ol yağ kendi sararmış bozkırlanna
> Bir zamanlar kovmuştum

bulutları dağlarımdan,-
bir zamanlar buyurmuştum
"Açılın, ışık gelsin, ey Karartıcılar!" diye.
Şimdiyse ayartmaya çalışıyorum, geri dönsünler diye:
karartın çevremi memelerinizle!
-sizi sağmak istiyorum
ey yükseklerin akinekleri!

İşte Nietzsche'nin sınır: hep kaçıp kurtulmaya çalıştığı, "karartıcılar" dediği, "çorak hakikatler" dediği şeylere "son on yıldır" muhtaç hale gelmiştir. Ancak bu sınır, hem düşüncesinin ve hem de deliliğin tam eşiğindeki kendi tecrübesinin sınır olan bu sınır, Derrida'nın "Nietzsche'nin paradoksları" adını verdiği şeye denk düşer [19]. Nietzsche, kötüleyip durduğu evangelist ve mesiyanik bir beklentinin, hatta vaadin içine düşer ve "geleceğin felsefecileri"nden söz etmeye başlar. Kimdir bu geleceğin felsefecileri? Onlar, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de yukarıda belirttiğimiz bölümlerde vurgulandığı üzere, "özgür ruhlu" olacaklardır, ama en çok da "yalnızlığın korkunç dostları olmak, en derin, en gece yarısı gibi, en öğlesel yalnızlığın" dostları olmak durumunda kalacaklardır; ancak yine aynı kitabın bu kez "Yedinci Ana Bölümü" olan "Erdemlerimiz" (evet, "erdem ulumaları" mı?) bölümünde, "biz yarından sonraki günlerin Avrupalıları", "yirminci yüzyılın ilk çocukları" ya da "son Avrupalılar" dediği "dedeleri"yle "aynı saç örgüsünü takan" ya da "kendini saklama sanatını" (maske?) iyi kullananlardan farklı olacaktır bu "özgür ruhlu"lar. Onlar "ah! Bir bilseniz nasıl da yakın, pek çok yakın -gelmesi başkalarının" cümlesiyle ifade edilen yakın bir geleceğin özgür ruhluları olacaktır.

Bu noktada Heidegger'in "Nietzsche'nin Sözü: Tanrı Öldü" makalesinde üzerinde uzun uzadıya durduğu "tamamlanmamış nihilizm" ile "tamamlanmış nihilizm"e değinilebilir. Çünkü bizzat Nietzsche tarafından öngörülen bu mesiyanik beklenti ya da yine Derrida'nın ifadesiyle hem vaad eden hem de tehdit eden, vaad ederken tehdit eden beklentinin bir unsuru, "tamamlanmış nihilizm"e denk gelebilir. Ancak bu neyi değiştirir ki? Daha tamamlanmamış bir şeyden tamamlanmış olarak bahsetmek vaad değil de nedir? Bu açıdan, Heidegger'in Nietzsche'yi biraz "geveleyerek" yorumladığını da gözden kaçırmamamız gerekmektedir.

Asıl soru, özellikle Mansur'u da göz önüne alan bir metnin asıl sorusu şudur: Onların da, o "özgür ruhlular"ın da, "İşte ben de buradayım ya, /Avrupalıyım ya,/başka şey gelmez elimden, tanrı yardımcım olsun!" demeyeceğini bize ne garanti edebilir? Değil mi ki ortada bir oyun var, bir sahneleme söz konusu, böyle bir şeyi kim garanti edebilir?

Öyleyse, "maske"ye, "sahne"ye ve "oyun"a ne anlam verilmeli Nietzsche çerçevesinde. Harr'ın alıntıladığı "artık hiç bir şeyi kalben benimsemeyeceğiz, yüce ilahilik ve kurtancı olarak maskeyi seçeceğiz" cümlesi ne demek? Ya da yine *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'ye, bu sefer 40. bölüme dönersek:

Derin olan maskeyi sever, en derin olan hele tasvirden ve benzetmeden nefret eder. ... Maskenin ardında yalnızca hile yok -hilede bir çok iyilik var. ...her derin ruhun çevresinde bir maske durmadan büyür, her sözcüğün, her adımın verdiği yaşam işaretinin sürekli yanlışlığı, yani sığlığı sayesinde.

Neden bu maskeye gerek var? Deleuze ile Guattari'nin aslında bütün Batı felsefe tarihine şamil kıldığı "kavramsal kişilikler" Nietzsche için birer maske mi? O Dionysoslar, Zerdüştler, *Zerdüşt*'teki o herkes, Şen Bilim'de hatta pazar yerine koşuşturan o deli, hatta delinin öldüğünü söylediği "tanrı"? Neyin maskesi?

> Orta çağ felsefesinde ... ilahiyatçıların ilgilendiği birey değil, *persona* idi ve onun da tanımı Ortaçağ boyunca son derece soyut kaldı. "*Persona*, ayrıştırılamayan akılcı özdür" (ya da "akılcı doğanın bölünmez bir birim halindeki özüdür" *-persona est ranitonalis naturae individua substantia*): Boethius'un ...bu tanımı[na] kendi şartlarını ekleyen, hatta alternatif tanımlar getiren bazı düşünürler de vardı. *Persona*'nın bölünmez ve ayrışmaz yapısı, o zamanlar *persona* sözcüğü için geçerli olan etimolojide de vurgulanmaktaydı: *Per so una* (kendi içinde bileşik) ... [İ]lahiyatçılar ..., çoğunlukla, hatta tümüyle Tanrı'dan, yani *persona divina*'dan söz etmektedirler; çünkü düşüncelerinin merkezinde yer alan Yaratılış değil, Yaratıcı'dır. İlahi özde var olan kişiler (*personae*), Tanrı'nın üçlü yapısı (*res personae una substantia*; üç kişi -bir öz) ve İsa'nın biri insani öbürü tanrısal olmak üzere ikili tabiatı üzerine tartışmaların temel unsuruydu.[20]

Bu uzun alıntıda anlatılanları Nietzsche'ye uygularsak (ve Mansur'u, ataları Zerdüşti olan [21] Mansur'u bir kez daha hatırlarsak), daha ondokuzuncu yüzyılda bile Avrupa'da "birey" (*fert*) tanımının şekillenmediğini; postmodern olduğu söylenen içinde yaşadığımız dönemde de aynı sorunun devam ettiğini söyleyebiliriz. Zaten *persona* olan bir *persona*'yı başka persona'larla değiştirip durma süreci devam edip gitmektedir.

Harr, Nietzsche'deki ilahi olanın dönüşümünü ele aldığı dikkat çekici makalede, ilahi olanın yakalandığı vecd anlarının (ama, Nietzsche için, aynı zamanda keyif anlarının, coşkunluk anlarının, haz anlarının, hatta acı ve ızdırap anlarının) geçip gitmesine gönderme yaparak, sözünü şöyle tamam-

lar: "Paradoksal 'trajik keyif' meselesi, dünyayla kutsal bir bağlantıyı, en güçlü anlamıyla bir *re-ligio*'yu, tapınma ve dogma olmaksızın -akaidsiz bir inanç olarak- yüceltir". Bu Nietzsche'de ilahi olanın ilah olmadan yaşanması anlamına gelir; ilah olmadan, ama maskelere ve bu maskeler nedeniyle belirli bir sahneye koymaya ve oyuna başvurmak durumunda kalan bir tecrübedir bu. Nietzsche için "ilah" ölmüştür. Ancak, Maskelerin arkasında hep bu ilahî bir arayış da vardır. *Zerdüşt*'ün son bölümündeki üç şiir de bu arayışı yansıtır; ama hemen parodileştirerek bir taraftan da onu uzaklaştırmaya çalışır. Avrupa'nın "erdem ulumalan" ortasında, ilaha gönülde açılabilecek bir yer kalmamıştır. Nietzsche'nin Hristiyanlıkla bu kadar uğraşmasının nedeni, onun, insanın kendi gönlündeki arayışa cevap verebilecek bir ilah kavrayışından yoksun olması ve kendini ahlakla avutması, maskelemesidir. Derrida, İbrahimiyi (hem Kitab-ı Mukaddes'in "Abrahamic"ini ve hem de İslami vurguyu içeren "İbrahimi"yi) de irdelediği bir makalesinde, Kant'ın Hristiyanlığı ahlaki bir din ve "düşünümsel (reflective) bir din" olarak kategorize etmesini ele alırken, şöyle der: "["Düşünümsel dinde] kişinin ahlaki olarak davranabilmesi için, Tann yokmuş gibi ya da artık kurtuluşumuzla ilgilenmiyormuş gibi edimde bulunması gerekir. ... sanki Tann bizi terketmiş gibi edimde bulun[mayı gerektirir]." Sonra da şunu sorar: "Bu, Hristiyanlığın, eğer Tutkunun figürlerinin hayli ötesinde, bu dünyaya, olgusal tarihe, Tann'nın ölümüne katlanabilirse, yalnızca ahlaki çağrıya ve ahlaka, kendi Hristiyani çağrısına cevap verebileceğini söylemenin başka bir yolu değil mi? Hristiyanlığın Tann'nın ölümü olması, böylece Kant tarafından Aydınlanma'nın modernliğine bildirilmeyecek midir ve hatırlatılmayacak mıdır?" Ona göre, tam da bu nedenlerle, "Yahudilik ve İslam belki de, dünyamızın Hristiyanileştirilmesinde, Tann'nın ölümüne, Tann'da ölüme işaret eden her şeye direnen iki monoteizm ... Grek-Hristiyan, Pagan-Hristiyan Avrupa'nın merkezine hâlâ uzak olan, Tann'nın ölümüne işaret eden bir Avrupa'dan kendisini yabancılaştıran ...iki monoteizm olacaktır".[22]

Bu anlamda Nietzsche'yi, ilahsız bir ilahiliği yaşamak için çırpınan Nietzsche'yi anlamak, ama sınırlannı da görmek daha kolay; sözünü ettiği "erdem ulumalan"nı da.

1. Metin ilerledikçe görüleceği üzere, bu soruyu ortaya atmanın amacı gerçek Nietzsche ile gerçek Mansur arasında bir kıyaslama yapmak değil. Her şeyden önce soru'nun, sorunlu olduğu iddia edilebilir; öncelikle, her iki cümlenin söylediği şeylerin farklılığı açısından; ikinci olarak, aradaki muazzam mesafe açısından, hem zaman açısından mesafe ve hem de bu cümlelerin ifade ediliş tecrübesi açısından mesafe; son olarak, kullanılan kavramların kıyaslanıp kıyaslanamayacağının ortaya koyduğu muğlaklık açısından. Ancak, belki de tam da bu nedenlerden dolayı, metinde bu iki şahsiyet ve onların ifade ettikleri cümleler arasındaki ilişkinin bir analizi yapılmayacaksa da, en azından metnin zımni olarak böyle bir ilişkinin mümkün olup olmadığı meselesini ekseriyetle göz önünde bulunduracağı da hatırlatılmalı. Bunun bize ne fayda sağlayacağı, nasıl bir kavrayış tarzı önümüze koyacağı merak edilmeye değer.
2. G. Deleuze ve F. Guattari, *Felsefe Nedir?*, çev. T. Ilgaz, (Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1992), s. 63. Bu, üzerinde durulmayı hak eden bir mesele. Özellikle ona hiç değinmese de Mansur'u da göz önünde tuttuğunu iddia eden bir metinde. Çünkü kavramsal kişilikler, "kavramsal" olsalar da her şeyden önce "kişi"ye bağlı. Ancak kişi nedir? "Yüz" mü, "söz" mü, "edim" mi? Kişinin neyi kavramsallaşıyor "kavramsal kişilikler"de?
3. "Yunan-Roma döneminde "kişi" kavramı yoktu henüz. Yunanca *prosopon* ve Latince *persona* terimleri, tiyotroda kullanılan bir maskeyi belirtiyordu. Maske ise elbette kişi olmadığı gibi, üstelik muhtemelen tam da onun zıddıdır." Aron Guryeviç, *Ortaçağ Avrupası'nda Birey*, çev. İlknur Igan-Zeynep Ülgen (AFA Intermedia, İstanbul, 1995) s. 100. Bu noktada, genel anlamıyla Batı'da ve özelde de Nietzsche'nin ilk dönem eserlerinden olan *The Birth of Tragedy*'de "Grek tanrıları"nı algılamasıyla *persona*'nın bu anlamı arasında nasıl bir ilişki kurulabileceği, araştırılmaya değer. Grek tanrıları ile *persona* arasındaki ilişki için Guryeviç, şöyle bir gözlemde bulunuyor: "Antik Çağ'da hiç bir bireysellik bilinci olmadığı anlaşılmaktadır. İnsanlar, birey olma bilincini taşımıyor ve pagan tanrılarını da bu ışık altında düşünmüyordu: Onları birer birey olmaktan çok, şu ya da bu gücün kişileşmiş hali olarak kabul etmişlerdi. Birey, kişisel niteliği olmayan bir üstün güce tabiydi; bu güç kaderdi ve insanlar ona karşı koyacak konumda değildi" (s. 101). Nietzche'nin Grek tanrılarını anlamasının anahtarı, "Tanrılar beşeri hayatı bizzat onu yaşayarak meşrulaştırdı -şimdiye kadar icat edilmiş tek tatmin edici teodise" cümlesidir belki de (bkz. *The Birth of Tragedy*, çev. Francis Golfing, *The Genealogy of Morals* ile birlikte basım (Doubleday Anchor Book, New York, 1956), s. 30). Ancak o zaman bu tanrıların hangi "surette" göründüklerini sormak da en az onların beşeri hayatı meşrulaştırmaları kadar meşrudur.
4. F. Nietzsche, *Dionysos Dithyrambosları*, çev. Oruç Aruoba, (Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları, İstanbul, 1988), s. 39. *Dionysos Dithyrambosları*'ndan alıntılarda daha çok bu çeviriden yararlandım. Ancak *Zerdüşt*'te de yer alan üç şiirin çevirisinde, A. Turhan Oflazoğlu'nun *Böyle Buyurdu Zerdüşt* çevirisi (Asa Yayınlan, Bursa, 1999) ile internette Gutenberg Project'te yer alan Thomas Common'un yaptığı İngilizce çeviriden de yararlandım.
5. *Deccal*, çev. Oruç Aruoba, (Hill Yayın, İstanbul, dördüncü baskı, 2001), 60.bölüm. Burada bu alıntıya yer vermemizin tek nedeni, Nietzsche'deki "biz" vurgusunu gös-

termektir. Yoksa herhangi bir kıyaslama yapılması amaçlanmıyor. Öte yandan, bu, G. Stauth ile B. S. Turner'ın ifadeleriyle "Nietzsche'nin İslam karşısındaki duygudaşlığı"nın bir göstergesi olsa da, yine onların belirttiği gibi İslam ve Budizmin Nietzsche'nin elinde "hayatın nevrozu olarak dine kötek çekerken ihtiyaç duyduğu sopa" olduğunu hatırlamak gerek. Bkz. G. Stauth ile B. S. Turner, *Nietzsche'nin Dansı: Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklılık ve Şiddet*, çev. Mehmet Küçük (Ark Yayınevi, Ankara, 1995), s. 153.

6. Nietzsche'nin sinin elinde yanan bir fener olduğu halde pazar yerine koşturduğu ve bağıra bağıra Tanrı'yı aradığını söylediği saat. Nietzsche'nin *Şen Bilim*'de geçen bu ünlü pasajı, derlemede yer alan Heidegger'in "Nietzsche'nin Sözü: Tanrı Öldü" makalesinde alıntılanmaktadır.
7. Bkz. Heidegger, "Nietzsche'nin Sözü: Tanrı Öldü". Bu derleme içinde.
8. Luce Irigaray, Nietzsche'nin Deniz Aşığı, çev. İsmail Yerguz (Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000), s.13.
9. Aslında *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün "zaman" açısından, Nietzsche'nin hayatının son yıllarını harcadığı "aynı olanın ebedi döngüsü" öğretisi çerçevesinde ele alınacak bir "zaman" açısından analizi, ilginç sonuçlar ortaya çıkarabilir. Örneğin daha kitabın ilk sayfalarında Zerdüşt'ün otuz yaşına geldiğinde "yurdunu ve yurdunun gölünü" terkedip dağlara çıktığını ve orada "on yıl" kaldığını öğreniriz. Zerdüşt'ün bu on yıl sonunda bir tan vakti kalkıp güneşin karşısına geçerek söylediği "öndeyiş"te, güneşe, "ben olmasaydım, kartalım ve yılanım olmasaydı" "ışığından ve yolculuğundan bıkardın" diye seslendiğini okuruz. Bu öndeyişten sonra öğretisi öğretmek için insanların arasına katılmaya karar veren Zerdüşt, yola çıkar; önce ermişle karşılaşır, sonra orman kıyısındaki kente varır, ip cambazının seyretmek için toplanan halka öğretisi konusunda nutuk çeker vs. Daha sonra sık ormanda çektiği uzun bir uykudan sonra uyanır ve içine bir ışığın doğduğunu söyleyerek kendine yeni görev biçer: Bundan boyle sözünü halka değil, dostu olanlara öğretecektir. "Güneş tam tepedeyken gönlüne" bunları söylerken, başının üstünde tiz bir çığlığın geldiğini duyar ve gözlerini sesin geldiği yere çevirir. İşte o anda daha kitabın ilk sayfasında (bkz. A.T. Oflazoğlu çevirisi, s. 23) "kartalım ve yılanım" dediği iki hayvanı görür; kartal yılanı kapmış havalanmıştır; ancak havada öyle bir görüntüleri vardır ki yılan kartalın boynuna dolanmış, "bir av değil, dost gibi" sarılmıştır. İşte Zerdüşt o zaman bu iki hayvana "benim hayvanlarım" der ve onları "dost" beller (s. 34) Bu Zerdüşt'ün "batışı"nın da başlangıcıdır. Dolayısıyla, bu örnek ve kitaptan bulunabilecek benzeri bir çok örnek, kitabın örgüsünde olağan zaman algısından hayli farklı bir zaman algısının olduğunu göstermektedir bize. Ancak nasıl farklı, merak etmeye değer. Ayrıca Zerdüşt'ün "batış"ının ne demek olduğu da. Bu arada niye Zerdüşt'te bazı ayrıntılara çok fazla yer verdiğim merak edilebilir; bunun nedeni, onların Nietzsche'nin hayatıyla belirli çakışmalar içermesi; onun *Stimmung*'unu ortaya sermesidir. Bir kez daha hatırlatılmalıdır ki hem Zerdüşt ve hem de burada yine ayrıntılı olarak üzerinde durduğum *Dionysos Dithyrambosları* Nietzsche'nin deliliğine yakın bir dönemde yazılmıştır. Bunu söylerken, kesinlikle Nietzsche'nin delirmesiyle bu eserler arasında bir ilişki kurmaya çalışmıyorum; olsa olsa, bu eserler Nietzsche'yi delirmekten kurtarmıştır; bu konuda bkz. Ned Lukacher'in derlemede yer alan "Küllerle Oynamak" adlı makalesi.

10. Bkz. Michel Harr, "Nietzsche ve İlahi Olanın Dönüşümü"; derleme içinde.
11. Bkz. "Nietzsche ve İlahi Olanın dönüşümü", derleme içinde.
12. Heidegger'in Contributions to Philosophy: From Enowning'teki "The Last God" adlı bölüme bkz., çev. Parvis Emad ve Kenneth Maly, (Indiana University Press, Blomington & Indianapolis, 1999), s. 285-293. Heidegger'in bu konudaki görüşlerinin bir değerlendirmesine dair bkz. Jeff Owen Prudhomme, "Mutlak Tanrı'nın Geçip Gitmesi", Ahmet Demirhan'ın derlediği *Heidegger ve Teoloji* içinde (İnsan Yayınları, İstanbul, 2002), s. 169-180.
13. *Ahlakın Soykütüğü Üzerine: Bir Kavga Yazısı*, çev. Ahmet İnam (Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990. İngilizcesi için bkz. *The Birth of Tragedy* ile birlikte basım, çev. Francis Golfing.
14. Bkz. Aruoba'nın *Dionysos Dithyrambosları* çevirisinin sonuna eklediği "Çevirenin Notları" bölümü, s. 115. Aruoba, bu yargısını, C.A. Miller'in Nietzsche-Studien dergisinin 1973 yılında yayınlanan 2. sayısındaki "Nietzsche's 'Daughters of the Desert: A Reconsideration" adlı yazısına dayandırmaktadır.
15. Gilles Deleuze, "Göçebe Düşünce", çev. Seniha Akar, *Dün ve Bugün Felsefe* içinde, 1. Kitap, 1985, s. 231.
16. Nietzche'nin Mayıs-Haziran 1885 tarihinde tuttuğu notlardan aktaran Pierre Klosowski, *Nietzsche ve Kısırdöngü*, çev. Mukadder Yakupoğlu, (Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1999), s. 18-19. Klosowski, ağırlıklı olarak Nietzsche'nin son on yılında tutuğu notlara dayanıyor. Kitabın Türkçesinde Nietzsche'nin bu notlarından yapılan alıntılar sürekli olarak KSA diye zikrediliyor. Ancak KSA'nın ne olduğuna dair herhangi bir bilgi, nedense, verilmemiş. Bu kaynak, Giorgi Colli ile Mazzino Montinari'nin derlediği *Kritische Studienausgabe* (15 cilt, Münih/Berlin, Walter de Gruyter, 1988) olmalı.
17. Bkz. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam (Ara Yayınlan, İstanbul, 1989).
18. Nietzsche ve Kısır Döngü, s. 325.
19. Ned Shacker'in "Küllerle Oynamak" makalesine bkz.
20. Aron Guryeviç, *Ortaçağ Avrupası'nda Birey*, s. 105-106.
21. Bu konuda bkz. Henry Corbin, *İslam Felsefe Tarihi*, çev. Prof. Dr. Hüseyin Hatemi (İletişim Yayınları, İstanbul, 1986), s. 197.
22. Derrida, "Faith and Knowledge: The Two Sources of "Religion" at the Limits of Reason Alone", çev. Samuel Weber, Gil Anidjar'ın derlediği ve Derrida'nın "din" konusundaki makalelerinden oluşan *Acts of Religion*'un içinde (Routledge, New York & Londra, 2002), s. 50-51. Derrida'nın Harr'ın "dünyayla kutsal bağlanma" dediği ve (Latince "din" anlamına gelen) *religio* kelimesini bir yenidenliği vurgulayacak şekilde *re-ligio* şeklinde yazmasını, Derrida'nın aynı makalede ancak Latince konuştuğunu, Hristiyanlıkla iç içeleştiğini ve bu nedenle Hristiyanlığın dışında olanlann kendi dinlerini ifade etmek için kullanmaktan sakınacaklannı ifade ettiği *religion* kelimesine dair analiziyle incelemek ilginç olabilir. Ancak bu, burada girişilemeyecek kadar aynntılı bir mesele olarak önümüzde durmaktadır.

1
Nietzsche ve Dinsel Hayat

Dinsel Hayat

Friedrich Nietzsche

108

Şansızlığa karşı iki yönlü mücadele. Başımıza bir şanssızlık geldiğinde, bu şansızlığın üstesinden, ya sebebini ortadan kaldırarak ya da duygulanımız üzerindeki etkisini değiştirerek, yani şansızlığı faydası daha sonra ortaya çıkabilecek bir iyi diye yeniden yorumlayarak gelebiliriz. Din ve sanat (metafiziksel felsefe de), kısmen (örneğin, "Çünkü Rab sevdiğini azarlar, ve kabul ettiği her oğulu döver" akidesinin yardımıyla)[1] tecrübeleri yorumlama yolumuzu değiştirerek, kısmen de (trajik sanatın başlangıç noktası olarak kabul ettiği) acıdan, genelde de histen haz alarak duygulanımızı değişiklik oluşturmaya çabalar. Kişi yeniden yorumlamaya ve meşrulaştırmaya ne kadar çok meyilliyse, şansızlığın sebepleriyle o kadar az yüzleşecek ve onları o kadar az ortadan kaldırabilecektir. (Örneğin, baş ağrısı için kullanılan) anlık teskin edici ve uyuşturucu da, daha ciddi acıda onun için yeterlidir. Dinlerin ve bütün uyuşturucu sanatların kuralı ne kadar azalırsa, insan şanssızlığın gerçek yok edilmesiyle o kadar dürüstçe yüzleşir - kuşkusuz, bu trajik şairler için çok kötü (burada trajedi için pek fazla malzeme yok, çünkü amansız, görünmez kader alanı çok daha azdır) ama rahipler için daha da kötüdür (çünkü şimdiye kadar beşeri şanssızlıkların uyuşturulmasıyla beslendi onlar).

109

Bilgide keder. Rahiplerin -bizden İyi'yi talep eden, her bir eylemin, her bir an'ın, her bir düşüncenin muhafızı ve şahidi olan, bizi seven ve her şanssızlıkta bizim için en iyisini isteyen bir Tanrı olduğu şeklindeki- yanlış iddialarını nasıl memnuniyetle benimseyebiliriz ki; bu iddialar, bu hatalar kadar sıhhatli, huzur verici ve yatıştırıcı olan hakikatlerle nasıl memnuniyetle değiştirilebiliriz ki! Ama böyle hakikatler yok; en azamisiyle, felsefe bu hatalara başka metafiziksel kurgularla (onlar da temelde hakikat değildir) mukabele edebilir. Ancak trajik olan şu ki, kalplerimizde ve kafalarımızda hakikatin sağlam yöntemine bir kez sahip olursak, artık dinin ve metafiziğin bu dogmalarına *inanamayız* ve ne var ki, diğer yandan da insanlığın gelişimi bizi o kadar narin, o kadar duyarlı ve o kadar kırılgan yapmıştır ki, devaların ve tesellilerin en kuvvetlisine ihtiyaç duyarız -böylece de kişinin kabul ettiği hakikatten ölümüne vazgeçmeyebileceği gibi bir tehlike ortaya çıkar. Byron bunu şu ölümsüz dizelerle ifade etti:

> Keder bilgidir: çok bilenler
> ölümcül hakikate en çok matem tutanlardır
> bilgi ağacı hayat ağacı değildir.[2]

Böyle endişelerin, en azından ruhun en kötü saatlerine ve karanlığa gömülmesi için, Horace'nin şen hoppalığını hayal etmekten ve onunla birlikte kendine şunu söylemekten daha iyi bir çaresi yoktur:

> quid aeternis minorem
> consilis animum fatigas?
> cur non sub alta vel platano vel hac
> pinu jacentes. [3]

Kuşkusuz, herhangi bir hoppalık ya da melankoli, romantik bir geri çekilme ya da kaçıştan, herhangi bir biçimiyle Hristiyanlığa yaklaşımdan daha iyidir; çünkü bilginin halihazırdaki durumuna bakıldığında, *entelektüel bilinci*ni umutsuzca kirletmeksizin ve kendisini başkalarına terketmeksizin Hristiyanlıkla meşgul olunamaz. Bu acılar belki yeterince sıkıntı verici, ancak acı olmadan insanlığın lideri ve eğitimcisi olunamaz; önder olmaya çabalayan ve berrak vicdana sahip olamayana lanet olsun![4]

110

Dinde hakikat. Aydınlanma sırasında, insanlar dinin önemine adil davranmadı, bunda şüphe yok. Ancak Aydınlanma'ya daha sonraları gelişen muhalefette de, dinleri sevgiyle ve aşkla ele alarak ve onları, örneğin dün-

yanın derin, hatta çok derin bir anlayışına sahipmiş gibi değerlendirerek, adaletin bir hayli ötesine geçtiği de kesindir. Bu anlayışı, mitik olmayan biçimleriyle "hakikat"e sahip olmak amacıyla, dogmatik tuzaklarından mahrum etmek, bilimin göreviydi. Böylece Aydınlanma'nın bütün muhalifleri, dinlerin, *sensu allegorico*[5] olduklarını; hakikî modern bilim ondan uzaklaşmak yerine bütünüyle ona yaklaşırsa, kitlelerin çağlar kadar eski erdemi, kendi içinde ve kendinden erdem olan erdemi anlayabileceklerini ileri sürdü. Bu yolla, insanlığın eski bilgeleri ile daha sonraki bilgeler arasında bir uyum, hatta bir görüş birliği sağlanabilecektir ve bilginin ilerlemesi de (kişi böyle bir şeyden bahsetmeli mi) onun tözüne değil, iletilmesine işaret edecektir. Bütün bu din ve bilim düşüncesi, tamamıyla hatalı; Schopenhauer koruması altına almak için belagatını, çok gürültülü bir biçimde çınlayan, ama dinleyicisine ancak bir nesil sonra ulaşan belagatını kullanmasaydı, hiç kimse de onu bugün dile getirmek istemeyecekti. Kişi Hristiyanlık ve öteki dinler hakkında Shopenhauer'in insana ve dünyayaa dair dinî ve ahlakî yorumundan kalkarak bir anlayışa ulaştığında dinin bilgi için değeri konusunda kesinlikle hataya düşer. Bu açıdan, bütünüyle romantizmi alkışlayan ve Aydınlanma'nın ruhundan feragat eden, zamanının bilimsel hocalarının çok uysal öğrencisiydi o; günümüzde doğsaydı, dinin *sensus allegoricus*'undan bahsetmesi mümkün olmazdı. Daha ziyade, adeti üzere, şu kelimelerle hakikati onurlandıracaktı: *"Hiç bir zaman, ne doğrudan ne de dolaylı olarak, ne dogma ne de allegori olarak, din herhangi bir hakikate sahip olamamıştır"*. Çünkü her bir din, aklın altedilmesiyle varoluşa kazanarak, korkudan ve ihtiyaçtan doğmuştur. Belki de bir zaman, bilim tarafından tehlikeye atılınca, daha sonra da varlığını sürdürebilsin diye, sistemine bazı üretilmiş felsefi teorileri aldı; ancak bu, bir dinin kendisinden şüphe ettiği bir dönemden kalma bir teologun hilesi. Felsefeye bulaşmış olan, bilimsel bir çağın dini olarak Hristiyanlıkta hayli erken dönemde uygulanmış olan teolojinin bu hileleri, *sensus allegoricus* hakkında batıl inançlara yol açtı. Dahası bu hileler, felsefecilerin (özellikle yarım insanların, poetik felsefecilerin ve felsefe yapan sanatçıların), *kendilerinde* buldukları bütün duyguları, sanki genelde insan için özselmiş gibi ele almaları alışkanlığına ve kendi dinsel duygularının sistemlerinin kavramsal yapısı üzerine önemli bir etkisi olmasını temin etme alışkanlığına yol açtı. Felsefeciler çoğunlukla geleneksel dinsel alışkanlıklarda ya da o "metafiziksel ihtiyac"ın eski miras alınmış gücü altında felsefe yaptıklarından, büyük oranda Yahudi ya da Hristiyan veya Hind dinsel öğretilerine benzeyen, çocukların annelerine benzemeleri gibi bu öğretilere benzeyen dogmalara ulaştılar. Ancak babalar (hep olabildiği gibi), babalıklarından emin değildi; ama, şaşkınlıklarından doğan masumiyetle, bütün dinlerin ve bilimlerin bir aile gibi benzediğine

ait hikayeler anlattılar. Gerçekte din ile hakikî bilim arasında ne ilişki, ne dostluk, ne de düşmanlık var: Farklı yıldızlarda yaşar onlar. Dinsel bir kuyruklu yıldızın, son beklentisinin karanlığına doğru alevler saçarak dalmasına müsaade eden herhangi bir felsefe, kendisi hakkında bilim olarak sunduğu her şeyi kuşkulu hale getirir; bilim olarak süslense de, muhtemelen bu da tamamıyla dindir.

Eğer bir halk belirli dinsel şeyler hakkında, örneğin bir tanrının varlığı hakkında tesadüfen fikir birliğine varsaydı (bu arada, hiç de böyle bir durum yok), bu şeyler, kendilerine, örneğin tanrının varlığına bir *karşı-tez* olacaktı yalnızca: genelde *consensus gentium and hominum*[6] gerçekte yalnızca aptallığa mahsustur. Bunun aksi olarak, Goethe'nin şu dizelerinde bahsedilen hariç, tek bir şey hakkında hiç bir *consensus omnium sapientium*[7] yoktur.

> Alle die Weisesten aller der Zeiten
> lächeln and winken und stimmen mit ein:
> Thöricht, auf Bess'rung der Thoren zu harren!
> Kinder der Klugheit, o habet die Narren
> eben zum Narren auch, wie sich's gehort![8]

111

Dinsel tapınmanın kökeni. Dinsel hayatın tam olarak çiçeklendiği döneme geri gittiğimizi hayal edersek, dinsel hayata geçitlerin bizim için tamamıyla kapalı olduğunu gördüğümüzden, artık paylaşmadığımız temel bir kanaat buluruz: doğayla ve bizim onunla ilişkimizle ilgilidir bu. O zamanalar insanlar doğa yasaları hakkında henüz hiç bir şey bilmiyordu; ne yeryüzü ne de gökyüzü için bir "olması gereken" vardı: bir mevsim, gün doğumu; yağmur olabilirdi de olmayabilirdi de. Hiç bir biçimde doğal zorunluluk kavramı yoktur. Bir kişi kürek çekerken, kayığı hareket ettiren kürek çekme değildi; daha ziyade kürek çekme, kişinin kayığı hareket ettirmesi için bir "demon"u zorladığı büyüsel bir törenin sonucudur. Bütün hastalıklar, bizzat ölüm, büyüsel etkilerin sonucudur. Hastalanmada ya da ölmede doğal hiç bir şey yoktur; "doğal bir gelişme" fikri, noksandır (bu öncelikle son dönem Greklerde, insanlığın hayli geç bir evresinde, tanrılar üzerinde hükün süren moira (9) [(9) Moira: Kader, yazgı.] kavramıyla başladı). Birisi yay ve okla atış yaptığında, rasyonel olmayan bir el öe kuvvet sözkonusuydur; eğer kaypnaklar aniden kurursa, akla hemen yeraltı "demon"ları ve haylazlıkları gelir; bir insanı aniden yere düşmesine neden olan, bir tanrının görünmez etkisinin okudur. Hindistan'da

(Lubbock'a göre (10) [(10) Sir John Lubbock (1834-1913); İngiliz tarihçi.]) bir marangoz, çekici, baltası, diğer araç-gereci için kurban eder; aynı biçimde bir Brahman, yazdığı kalemi. bir asker savaş silahlarını, bir duvarcı çekülünü, bir işçi sabanını özenle tutar. Dindar insanların gözünde, bütün doğa, bilinçli ve amaçlı varlıkların faaliyetlerinin toplamı, bir keyfi davranışlar kompleksidir. Kendimiz dışında, bir şeyin falanca şekilde olacağı, falanca şekilde olması gerektiği sonucunu çıkarmamıza izin verecek hiç bir şey yoktur: bizler, şöyle ya da böyle belirliyiz, hesaplanabiliriz. İnsan kuraldır, doğa kuralsız: ilkel, dinsel olarak üretken antik kültürleri yöneten temel kanaat işte bu mihvaldedir. Biz bugünün insanları tastamam tersini yaşarız: bir insan deruni olarak ne kadar zengin hissederse, bir özne olarak ne kadar çok sesliyse, doğanın simetrisi onu o kadar güçlü bir biçimde etkiler. Goethe'yle birlikte, doğada modern ruhu yatıştırmanın büyük araçlarını tamamıyla keşfederiz; sanku bu simetriyi kendimize çekmişiz ve nihayette tendimize dair bir neşeme ulaşmışız gibi, sükun bulmayı, yerleşmeyi ve sakinleşmeyi özleyen büyük saatin sesini işitiriz. Daha önceleri bunun tam tersiydi durum: geriye doğru dönüp ilkel, kabile hayatını düşündüğümüzde ya da günümüzdeki vahşileri gözlemlediğimizde, onların yasa tarafından, gelenek tarafından güçlü bir biçimde yönlendirildiğini görürüz: birey otomatik bir biçimde ona bağlıdır ve bir sarkacın tek biçimliliğiyle hareket eder. Onun için doğa -kavranılamaz, korku dolu, gizemli doğa-, özgürlüğün alanı, seçimin, daha yüce bir gücün, görünüşte beşer üstü bir varoluş düzeyinin, bir tanrının alanı olarak görünmek zorunda. Şimdi, bu zamanların ve şartların her bir bireyi, varoluşunun, mutluluğunun, ailesinin, devletin mutluluğunun, bütün girişimlerinin başarısının, doğanın o keyfi faaliyetlerine dayandığını hisseder: bazı doğal hadiseler doğru zamanda meydana gelmelidir, başka hadiseler de meydana gelmemelidir. Kişi bu korkunç bilinmezler üzerine nasıl nüfuz edebilir? Kişi özgürlük alanını nasıl rapdedebilir? Birey kendi kendine merak eder ve endişe ile sorar: "Bu güçleri tıpkı senin gibi yasayla yönetilen yapmanın hiç bir yolu yok mu?"

Büyüye ve mucizelere inanan insanlar, *doğa üzerine bir yasa empoze etme temayülü*ndedir. Bu kişilerin kendi önlerine koyduğu sorun, şununla yakından ilişkilidir: *daha güçsüz* kabile, daha güçlü olan kabileye, bu güçsüzlüğüne rağmen nasıl yasalar empoze edebilir, onu yönlendirebilir ve faaliyetlerine yol gösterebilir (hem de onlar daha zayıf kabileyle ilişkiliyken)? Öncelikle baskının en zararsız biçimi olan bir kişinin *duygulanımları* yönlendirildiğinde uygulanan baskı hatırlanmalıdır. Niyazlarla ve dualarla, teslimiyetle, kendini düzenli olarak yapılan anmalara ve verilen hediyelere adayarak, methiyeler düzerek, doğanın güçleri üzerine baskı uygulamak, onları istenilen yöne yönlendirmek mümkündür. Ardından ahitler yapılır,

bu yolla kişi kendisini belirli davranışlara bağlar, taahhütler yapar ve yeminler edilir. Ancak çok daha önemlisi, büyü yoluyla çok güçlü bir baskıdır. Tıpkı kişinin güçlü bir düşmana bir büyücünün yardımıyla nasıl zarar vereceğini ve onu korkutabileceğini bilmesi gibi, tıpkı sevginin uzaktan etkili olması gibi, zayıf insan da doğanın daha güçlü ruhlarını yönlendirebileceğine inanır. Büyünün ana aracı, ötekine ait olan, saç, tırnak, masasından alınmış bazı yiyecekler, hatta bir resmi ya da ismi gibi şeyler üzerinde güç kazanmaktır. Böyle araçlarla büyü yapmaya girişilebilir; çünkü temel varsayım, manevi olan her şeyin fiziksel bir karşılığı olduğudur; bunların yardımıyla ruhu bağlayabilir, ona zarar verebilir, hatta onu yok edebilir. Fiziksel nesne, ruhsal olanı yakalamanın yolu ve aracıdır. Tıpkı şimdi insanın insanı yönlendirmesi gibi, doğanın bazı ruhlarını da yönlendirebilirdi; çünkü ruhun da fiziksel yönü vardı ve onunla yakalanabilirdi. Ağaç ve onunla kıyaslandığında, onun ortaya çıktığı tohum: Bu şaşırtıcı bir araya getirme, bir ve aynı ruhun, her iki biçimde de, bazen küçük bazen büyük olarak vücut bulduğunu kanıtlar görünür. Aniden yuvarlanmaya başlayan taş, bir ruhun hareket ettiği bedendir; bir kırlıkta büyük bir taş bloğu varsa, insan gücünün onu oraya getirmesi imkansızdır, böylece taş oraya kendiliğinden hareket etmiş olmalıdır; bu nedenle, bir ruhun yuvası olmalıdır orası. Bir bedene sahip her şeye, doğanın ruhları da dahil, büyü yoluyla ulaşılabilir. Eğer bir tanrı görsel olarak imgesine bağlıysa, bu durumda kişi (ona besini olan kurbanı vermeyi reddederek, bu imgeyi kırbaçlayarak, zincirleyerek ve benzeri yollarla) ona karşı doğrudan güç uygulayabilir. Tanrılarının rızasını almak için, Çin'deki hakir insanlar onun imgesini iple bağlarlar, onu kötüler, bir hayvan memesi ve çamur yığınıyla onu sokağa asar, "seni gidi bir köpeğin ruhu" der, "senin şahane bir tapınakta oturmana izin verdik, seni güzelce altınla kapladık, iyi besledik, sana kurbanlar sunduk ve sen yine de nankör çıktın". Katolik ülkelerde de, azizlerin ya da Bakire Meryem'in imgelerine karşı, örneğin görevlerini yapmadıkları veba ya da kıtlık zamanlarında, benzeri şiddetli uygulamalar yapılmıştır.

Doğayla bütün bu büyüsel ilişkiler, sayısız törenin ortaya çıkmasına neden oldu; nihayette o kadar karmaşıklaşmıştır ki, birisi onlara bir düzen vermeye, sistematikleştirmeye çalıştı; öyle ki bu kişi, bir uygulamalar sisteminin paralel bir akışıyla, doğanın bütün sürecinin, özellikle de mevsimlerin büyük döngüsünün arzulanabilir bir akışını garanti ettiğini düşündü. Dinsel tapınmanın anlamı, doğayı yönlendirmek ve insanın faydasına ona etkide bulunmak, yani, *ona başlangıçta sahip olmadığı bir yasa empoze etmektir*; oysa gürümüzde insan, ona tabi olmak için doğanın yasalarını *anlamayı* arzular. Kısacası dinsel tapınma, insan ile insan arasındaki büyü düşüncesine dayanır; büyücü rahipten daha yaşlıdır. Ancak büyücü benzer şekilde baş-

ka ve daha soylu fikirlere dayanır; insan ile insanın daha sempatik bir ilişkisini, iyi niyetin, minnettarlığın, niyazları işitmenin, düşmanlar arasındaki anlaşmaların, kefaretlerin verilmesinin, mülkiyetin korunması talebinin varlığını varsayar. Kültürün ilkel evrelerinde bile, insan doğayla güçsüz köle gibi karşı karşıya gelmez; zorunlu olarak onun gönülsüz kölesi değildir: Grek dini aşamasında, özellikle Olympos tanrılarıyla ilişikilerde, birisi daha soylu ve güçlü, diğeri de daha az soylu iki kastın birlikte var olduğu düşünülür; ama kökenlerine göre her ikisi de bir biçimde birbirlerine aittir ve aynı türdendir; bir diğerinden utanmak zorunda değillerdir. Bu, Grek dinselliğindeki soylu unsurdur.

112

Antik kurban adamaya özgü belirli eşyalar üzerine. Saçmalığın, hatta müstehcenliğin dinsel duyguyla birleşmesi, bize, bazı duyguların nasıl ortadan kalktığını gösterir: Olası bir harmanlama olan duyusallık, ortadan kalkıyor; onların bir zamanlar var olduğunu yalnızca tarihsel olarak, Demeter ya da Dionysos festivallerinde, Hristiyan tutku oyunlarından ve gizem oyunlarından anlıyoruz. Hicivle ittifak kuran yüceye bile aşinayız; örneğin, gülünç olanla harmanlanmış duygusal olana -ve bu, daha sonraki bir çağda, belki de anlaşılmayacak.

113

Antiklik olarak Hristiyanlık. Pazar sabahları eski çanların çalındığını işittiğimizde, kendi kendimize sorarız: Mümkün olabilir mi? Bu, Tanrı'nın oğlu olduğunu söyleyen, iki bin yıl önce çarmıha gerilmiş bir Yahudi için. Böyle bir iddianın kanıtı, noksan.

Günümüzde Hristiyan dini, çok uzak eski bir zamandan çıkıntı yapmış bir antiklik kesinlikle; (başka zamanlarda iddiaları sınamada çok katı olan) insanların böyle bir iddiaya inanması, bu mirasın en eski parçası belki de. Ölümlü bir kadından çocuğa sahip olan bir tanrı; artık bizi çalışmamaya çağıran, yargılamamaya çağıran, ama içkin kıyametin işaretlerine ehemmiyet veren akıllı bir adam; masum bir kişiyi vekil kurban olarak kabul eden bir adalet; kanını içen havarilere sahip birisi; mucizevi müdahaleler için dua edenler; bir tanrı tarafından telafi edilen başka bir tanrıya karşı günahlar; ölümün geçiti olduğu bir öteki dünya hayatından korku; haçın amacını ve utancını artık bilmeyen bir çağda bir simge olarak haç -bütün bunlar, antik geçmişin mezarından gelir gibi, nasıl da korkunç bir şekilde tepemizden geçer gider! Bütün bu şeylere hâlâ inanılması gerektiğine inanmamız mı gerekiyor?

114

Hristiyanlıkta Grek olmayan. Grekler, Yahudilerin yaptığı gibi, Homerik tanrıları kendilerinin üstünde efendiler ve kendilerini de onların altında köleler olarak görmedi. Kendi kastlarının en başarılı numunelerinin yansımasını, yani bir idealini gördü; kendi doğaları için bir karşıtlığı değil. Onlarla ilişkili hissettiler kendilerini, karşılıklı bir ilgi vardı, bir tür *symmachia.*[11] İnsan, kendisini böyle tanrılara verdiği zaman, soylu olduğunu hisseder ve kendisini daha az soyluluğun daha yüksek soylulukla ilişkisi gibi bir ilişki içine yerleştirir. Oysa İtalya halkı, kötülük ve kaprisli güçler ile kendilerine eziyet edenler hakkındaki sürekli korkularıyla, düzenli bir köylü dinine sahipti. Olympos tanrıları geri çekildiğinde, Grek hayatı da daha can sıkıcı ve korku dolu oldu.

Öte yandan, Hristiyanlık insanı tamamen ezdi ve parçaladı; onu sanki derin bir pislik içindeymiş gibi batırdı. Ardından, bir kereliğine, tam bir karmaşa duygusu içindeyken, ilahi şefkatin ışığının parlamasına izin verdi; öyle ki şaşırmış insan, merhametten sersemlemiş olarak, bir vecd çığlığı koyverdi ve bir anlığına bütün gökyüzünü içinde taşıdığını düşündü. Bütün Hristiyanlığın psikolojik icatları bu hasta duygu aşırılığına doğru, bunun için gerekli olan kafa ve kalp bozulmasına doğru işler. Hristiyanlık, tahrip etmek, parçalamak, sersemletmek, zehirlemek ister; istemediği tek bir şey vardır: İtidal ve bu nedenle en derin anlamıyla barbarca, Asyatik, bayağı, Grek olmayandır.

115

Kişinin kendi faydasına dindar olma. Dinin beşeriyetin *yüce bir halının danteliymiş* gibi işlendiği ılımlı ve etkili kimseler vardır. Bu kimseler, dindar kalmakla iyi ederler: Onları güzelleştirir bu.

Herhangi bir silah (ağız ve kalem de silah sayılmalı) konusunda uzman olan bütün insanlar, hakir olurlar; böyle kimseler için, din hayli yararlıdır; çünkü burada hakirlik bir Hristiyani erdem görünüşünü edinir ve şaşırtıcı bir biçimde güzelleştirir.

Gündelik hayatlarının boş ve monoton olduğunu düşünen kimseler, dindar olur. Bu anlaşılabilir ve affedilebilir; ancak bunların, gündelik hayatları boş ve monoton geçmeyenlerden dinselliği talep etme hakları yoktur.

116

Gündelik Hristiyan. Eğer Hristiyanlık öç dolu bir tanrı, genel günahkarlık, kaderin önceden belirlenmesi ve ebedi lanetlenme tehlikesi öğretilerinde hak-

lıysa, bir rahip, havari ya da münzevi *olmamak* ve korku ve titremeyle, münhasıran kendi kurtuluşu için çalışmamak bir aptallık göstergesi ve karakter eksikliği olacaktır. Geçici rahatlık için ebedi rahatı kaybetmek saçma olacaktır. İnandığı varsayıldığında, gündelik Hristiyan, acınası bir şahsiyet; gerçekten üçe kadar sayamayan bir kişi ve üstelik, zihni yetersizliği nedeniyle, Hristiyanlığın ona vadettiği gibi bir cezayı hak etmeyecek bir kişi.

117

Hristiyanlığın açıkgözlülüğü üzerine. Genel olarak insanın kati değersizliğini, günahkarlığını ve adiliğini, kişinin hemcinslerini hakir görmesini imkansız kılacak denli sesli bir biçimde öğretmek, Hristiyanlığın bir tuzağıdır. "Bırak dilediği gibi günah işlesin, özde benden farklı değil; tamamıyla değersiz ve adi bir kişiyim ben" der Hristiyan kendi kendine. Ancak bu his de, Hristiyan kendi bireysel adiliğine inanmadığı için en keskin iğnesini yitirir. Sadece bir insan olduğu için zavallı o ve kendisini şu öğretiyle bir parça sakinleştirir: Bizler hep aynı türdeniz.

118

Rollerin değişimi. Bir din hakim olmaya başladığında, düşmanı olarak ilk havarisi olacak kişilere sahiptir.

119

Hristiyanlığın kaderi. Hristiyanlık gönlü aydınlatmak için varlık kazandı; ama şimdi ilkin gönlü aydınlatabilmek için ona öncelikle sıkıntı vermek zorunda. Nihayette yok olup gidecek.

120

Hazzın sağladığı kanıt. Üzerinde hemfikir olunabilir bir kanı, doğru olarak kabul edilir: Hazzın sağladığı kanıttır bu (ya da, kilisenin söylediği gibi, güçlü tarafından kanıt); bütün dinler, utanmak durumundayken, bundan övünç duyar. Eğer inanç bizi mutlu kılmamışsa, ona inanılmayacaktır: Öyleyse pek de değerli olmak zorunda değil!

121

Tehlikeli oyun. Her kim bu günlerde kendinde dinsel his için yer açarsa, onun büyümesine de izin vermek zorunda; başka türlü yapamaz. Böylece bu kişinin doğası tedrici olarak değişir; dinsel unsura dayalı ya da ya-

kın olan şeyi tercih eder; yargısının ve hissinin bütün bir alanı, dinsel gölgelerle sisli hale gelir, gölgelenir. His ayakta kalamaz; kendinizi koruyun!

122

Kör havariler. Efendinin öğretisinin gücü ve güçsüzlüğü iyice bilinirse, sanatının ya da dininin gücü hâlâ önemsizdir. Öğretinin, dinin vb. zayıflığını görmek için gözü olmayan tilmiz ya da havari, efendisinin endamı ya da ona karşı kendi dindarlığı tarafından körleştirilir; bu nedenle genelde efendisinden daha fazla güce sahiptir. Kör havariler olmaksızın, hiç bir insan ya da eseri büyük etki sahibi olamaz. Bazen, bir bilgi biçiminin zaferini elde etmek, yalnızca kişinin onu aptallığa bağlamasıdır; öyle ki aptallığın ağırlığı da bilginin zaferini güçlendirir.

123

Kiliselerin ortadan kaldırılması. Dünyada dinleri yok edecek kadar bile yeterli din yok.

124

İnsanın günahsızlığı. İnsan bir kez "günahın dünyaya nasıl girdiğini" kavrayınca (yani, aklın hataları vasıtasıyla, insanın bir diğerini -ve bireyin kendisini- gerçekte olduğundan karanlık ve zavallı olarak değerlendirmesi nedeniyle), bu durumda onun bütün halet-i ruhiyesi büyük oranda gelişir ve insanlar ile dünya zaman zaman onu tamamıyla hoşnut edecek denli bir zararsızlık halesi içinde görünür. Doğanın ortasında, insan her zaman *per se*[12] çocuktur. Bu çocuk, bir zamanlar baskıcı, korkunç bir rüya görür, ama gözlerini açtığında, kendisini her zaman yeniden cennette bulur.

125

Sanatçıların dinsizliği. Homer tanrıları arasında öyle yurdundaydı ve bir şair olarak onlardan öyle zevk alıyordu ki, kesinlikle tamamen dinsiz biri olmalıydı. Popüler inancın ona sunduğu şeyi kabul etti (değersiz, kaba, kısmen korkunç batıl inancı) ve çamuruyla bir heykeltraş gibi özgürce, yani Aeschylus ile Aristophanes'in sahip olduğu ve yakın zamanlarda Rönesans'ın büyük sanatçıları yanında Shakespeare ile Goethe'yi tefrik eden aynı açıklıkla ilgilendi.

126

Sanat ve yanlış yorumlamanın gücü. Azizin bütün görüsü, korkusu, tükenmişliği ve vecdi, derinlere kök salmış dinsel ve psikolojik hatalara dayalı, bilindik hastalık durumları; bunlar, sadece hastalık olarak değil, başka türlü yorumlar.

Bu nedenle, Socrates'ın Daimonion'u[13] benzer şekilde kulağın bir hastalığıydı; ancak Socrates bunu, hakim ahlaki düşüncesiyle uyum içinde açıklar, ama bugün nasıl açıklanabilecek olandan başka türlü olarak. Delilik ile kahinlerin ve vaaz veren rahiplerin deli saçmalıkları arasında hiç bir fark yok; bunların çoğunu oluşturan şey, yorumcuların kafasındaki ve kalbindeki bilgi, hayal, hırs, ahlak derecesi her zaman. Dahi ve aziz dediğimiz insanların en büyük etkilerinden birisi, insanlığın iyiliğine, onları yanlış anlayan yorumcular talep etmeleri.

127

Deliliğe hürmet. Heyacanlı bir durumun çoğunlukla zihni temizlediği ve mutlu fikirler ürettiği gözlemlendiğinden, en büyük heyacan vasıtasıyla bir kişinin en mutlu fikirleri ve ilhamları alacağı düşünüldü. Ve böylece de deli akıllı ve vaaz verici olarak hürmet gördü. Bu yanlış bir sonuca dayanır.

128

Bilimin vaadleri. Modern bilim, amacı olarak daha az acıya ve mümkün olabildiğince en uzun hayata sahip -yani, bir tür ebedi saadet: Kuşkusuz, dinlerin vaatleriyle kıyaslandığında hayli mutedil bir tür saadet.

129

Yasak cömertlik. Dünyada, onu hayali varlıklara vermemize yol açacak kadar yeterli sevgi ve saygı yok.

130

Dinsel tapınma içerde yaşanır. Katolik kilisesi ve ondan önce bütün antik tapınmalar, insanı olağandışı bir halet-i ruhiyeye sokan ve kendi faydasının ya da saf, rasyonel düşüncenin soğuk hesapçılığından uzaklaştıran bir dizi yol buyurdu. Derin sesler akseden bir kilise; sanki bir mucize gerçekleşiyormuş gibi, neredeyse korkuyla dinleyecek denli cemaatin gerilimini derhal aktaran rahipçe bir kalabalığın sessiz, düzenli, sınırlı yenilikleri; bir tan-

rının meskeni olarak, belirsizliğe uzanan ve kişiyi bütün karanlık köşelerde tanrının insan üzerine doğru hareketlerinden korkar kılan bir mimari atmosfer -kim böyle bir ortama geri dönmek ister ki- hem de bir kez artık onlara dair varsayımlara inanılmadığında? Yine de, yitirilmiş her şeyin sonuçları: Yücenin (sublime), merhametli, sezgisel, derinden nadim, neşeli bir biçimde umutlu haleti-i ruhiyenin deruni dünyasına, insanda aslen tapınma vasıtasıyla yol açıldı; şimdi ruhta ondan var olan şey, kaynaklandığı, büyüdüğü ve geliştiği zamanda ortaya çıktı.

131

Dinin sonraki etkileri. Kişi ne kadar din alışkanlığını yitirdiğini düşünse de, örneğin müzikte herhangi bir kavramsal içerik olmaksızın dinsel duygu ve haleti ruhiyeyle karşılaşmaktan hoşlanmayacağı derecede onu yitirmemiştir. Eğer bir felsefe bize metafiziksel umutların, ruhun bundan sonra kazanacağı sukunetin meşruluğunu gösterirse ve örneğin "Raphael'in madonnalarının bakışında bütüncül, belirlirgin müjde'den[14] söz ederse, bu ifadelere ve açıklamalara özellikle sıcak bir temayülle yaklaşırız. Burada felsefecinin kanıtlarını sağlaması kolaydır; vermeyi istediği şey, memnuniyetle kabul eden bir gönle hoş gelir. Burada dikkatsiz özgür düşünürlerin gerçekte yalnızca dogmalara nasıl itiraz ettiğini, ama dinsel hissin büyüsünü nasıl da iyi bir şekilde bildiğini görürüz; birincisi lehine ikincisinin olmasına müsaade etmek, onları incitir.

Bilimsel felsefe, bu ihtiyaç (kazanılmış ve nihayette geçici bir ihtiyaç) temelinde hatalara düşme konusunda dikkatli olmak zorunda. Mantıkçılar bile ahlak ve sanatta, onlar için yasak olması gereken (örneğin "şeylerin özünün bir olduğu" sezgisi gibi) hakikatin "sezgileri"nden bahseder. Acı içinde çıkarsanmış hakikatler ile böyle "sezgisel" şeyler arasında, birincisinin idrakten ve ikincisinin de ihtiyaçtan dolayı öyle olması hasebiyle giderilemez bir boşluk vardır. Açlık, onu doyuracak herhangi bir yiyeceğin var olduğunu kanıtlamaz, yiyeceği ister. "Sezgilemek" herhangi bir oranda bir şeyin varlığını kabul etmek değil, onun mümkün olduğunu kabul etmek demek; çünkü kişi onu arzular ya da ondan korkar. "Sezgi" bizi kesinlik topraklarına bir adım daha yaklaştırmaz.

Bir felsefenin dinsel olarak boyanmış bölümlerinin öteki bölümlerden daha iyi kanıtlandığını sezgisel olarak biliriz. Ancak temelde tam tersidir; böyle olabileceğine -yani, sevindiren şeyin doğru olabileceğine- dair deruni bir arzuya sahibiz sadece. Bu arzu bizi, kötü nedenleri iyi nedenler olarak satın almamızı sağlayarak, yanlış yönlendirir.

132

Hristiyani kurtuluş ihtiyacı üzerine. Eğer dikkatlice düşünürsek, Hristiyan ruhunda kurtuluş ihtiyacını hisseden bir sürecin bir açıklamasına, mitolojiden bağımsız, yani tamamıyla psikolojik bir açıklamaya ulaşmamız mümkün olmak zorunda. Kurşukuz, şimdiye kadar dinsel durumların ve süreçlerin psikolojik açıklamaları bazıları için itibar kazanamamıştır; çünkü kendisine özgür diyen bir teoloji, bu alanda zararlı davranışını ortaya çıkarmıştır. Başlangıcından itibaren, kurucusu Schleiermacher'in varsaymamızı istediği gibi, "özgür teoloji", Hristiyan dininin muhafaza edilmesini ve dinsel "olgular"ın psikolojik analizinde yeni bir alan ve her şeyden önce yeni bir meslek kazanmış olan Hristiyan teologların devamlılığını amaçlıyordu. Böyle öncüler tarafından engellenmemiş olarak, sözkonusu olguların aşağıdaki yorumunu sunmaya girişiyoruz. İnsan, olağan eylemler hiyerarşisinde düşük mertebeli olan belirli eylemlerin bilincindedir; gerçekte, kendi içinde bu tür eylemlere bir temayül, ona kendi doğası kadar değiştirilemez görünen bir temayül olduğunu keşfeder. Öteki eylem kategorisinde, genelde en üst ve en yüce olarak saygı gören kategorde şansını denemeyi nasıl da ister; bencilce olan bir düşünce tarzını izlemek olduğu söylenen, tam bir iyi vicdanı hissetmeyi nasıl da ister! Ama ne yazık ki bu arzusunun ötesine gidemez: Arzuyu tatmin edememekle ortaya çıkan tatminsizliğe, genelde hayatındaki kaderinin ya da kötü olarak ifade edilen eylemlerinin sonuçlarının onda uyandırdığı şeyin tatminsizliği eklenir. Böylece de derin bir huzursuzluk yaşar ve bu huzursuzluğu ve sebeplerini sağaltabilecek bir doktor arar.

Bu durum, eğer kişi kendisini öteki kimselerle tarafsız bir biçimde kıyaslarsa, daha acı bir biçimde hissedilecektir; böylece hoşnutsuz olmasının hiç bir nedenini bulamayacaktır; yalnızca ortak bir hoşnutsuzluk ve kusurluluk yükünü paylaşmaktadır. Ancak kendisini, bu eylemleri yapabilen ve bencilce düşünme tarzının sürekli bilincinde yaşayan tek varlıkla kıyaslar: Tanrı'yla. Bu parlak aynaya baktığından, kendi doğası ona çok karanlık, hayli anormal derecede bozuk görünür. Daha sonra, bu öteki varlığın düşüncesi onu korkar hale getirir; çünkü hayalinde cezalandırıcı bir adalet olarak salınıp durur; küçük ya da büyük olsun, her mümkün tecrübede, onun kızgınlığını, tehdidini gördüğünü düşünür. Ona, ölçülemez bir ceza süresi öngörüsüyle, haya gücünün bütün öteki korkularını dehşetle bastıran bu tehlikede kim yardım eder?

133

Bu durumun başka sonuçlarını sunmadan önce, insanın bu duruma "suç"u ya da "günah"ı vasıtasıyla değil, aklın bir dizi hatasıyla, ulaştığını;

eğer doğası karanlık ve bu derecede nefret uyandırıcı görünüyorsa, bunun aynanın hatası olduğu ve bu aynanın kendi yaratımı, beşeri hayal ve yargı gücünün kusurlu bir yaratımı olduğunu belirtmek istiyoruz. Öncelikle, tamamıyla yalnızca bencilce olmayan eylemler yapabilen herhangi bir varlık, Phoenix'ten daha kurgusal. Açık bir biçimde hayal bile edilemez; çünkü başlangıçtan itibaren "bencilce olmayan eylem" kavramı, dikkatlice incelenirse, havada buharlaşıp gider. Hiç bir zaman bir insan yalnızca ötekiler için olan bir eylem gerçekleştirmemiştir; hem de şahsi motivasyon olmadan. Gerçekte, kendisine hiç atfetmeyen, yani (şahsi bir ihtiyaca dayalı olmak zorunda olan) dahili zorlama olmayan herhangi bir şeyi nasıl yapabilir ki? Ego ego olmadan nasıl edimde bulunabilir ki?

Arada bir varsayıldığı gibi, bütünüyle sevgi olan bir Tanrı, tek bir bencilce olmayan eyleme muktedir olamayacaktır; bu bize, ortak bir alandan alınmış olan Lichtenberg'in bir düşüncesini hatırlatır: "Hep söylendiği gibi, ötekiler için hissetmek bizim için imkansızdır. Yalnızca kendimiz için hissederiz. İlke katı görünür, ama eğer doğru anlaşılırsa, öyle değildir. Ne babayı, ne anneyi, ne kanyı, ne de çocuğu severiz; daha ziyade onların bize verdiği hemfikir olunabilir duygulardır".[15] Ya da La Rochefoucauld söylediği gibi, "Si on croit aimer sa maîtresse pour l'amour d'elle, on est bien trompé."[16] Aşk eylemlerinin, özlerinden ziyade faydalı oluşlan nedeniyle, ötekilerden daha yüksek olarak itibar görmesinin sebebinin açıklanması için, yukarıda anılan On the Origin of Moral Feelings araştırmasına bakınız.[17] Ancak eğer bir kişi kendisi için değil, ötekiler için her şeyi yapmak için, tıpkı Tanrı gibi, Sevgi'ye bürünmek istiyorsa, bu baştan zaten imkansız; çünkü ötekiler adına bir şey yapabilmesi için büyük oranda kendisi için bir şey yapmak zorunda. Sonra, öteki kişinin bu fedakârlıklan kabul edecek kadar egoist olduğunu, hayatın kendi uğruna olduğunu, yeniden ve yeniden varsayar: Sevgi ve kendinden fedakârlıkla bulunma taraftan insanlar, kendinden fedakârlıkta bulunamayan sevgisiz egoistin süregelen varlığında bir çıkara sahip ve en yüksek ahlak, varlığını sürdürebilmek için, gerçekte (kuşkusuz, kendisini onunla iptal edeceği) ahlaksızlığın varlığını talep etmek olacak.

Üstelik, bir Tanrı fikri, ona inanıldığında tahrip eder ve aşağılar; ancak kıyaslamalı etnolojinin günümüzdeki durumu göz önüne alındığında, onun kökeni konusunda artık kuşku duyulamaz; bu kökene bakıldığında, inanç ortadan kalkar. Doğasını Tanrı'yla kıyaslayan Hristiyan, şövalye romanlarının kahramanlarının mucizevi davranışlarıyla meşgul olduğu için kendi cesurluğunu tam değerlendiremeyen Don Quixote gibidir; her iki durumda da, kullanılan ölçütün standardı, mesel alanına aittir. Ancak eğer Tanrı fikri yok olursa, ilahi emirlere karşı bir ihlal olarak, Tanrı'ya adanan bir yaratıktaki bir leke olarak "günah" duygusu da yok olur. Bu durumda muhte-

melen geriye kalan şey, seküler bir adalet tarafından cezalandırılma korkusuyla içkin olarak bağlantılı ve ilişkili olan huzursuzluk ya da insanların saygısızlığının korkusudur; ancak bilincin spazmlarından huzursuzluk, suç duygusundaki en keskin acı, kişi eylemleri vasıtasıyla beşeri geleneğe, beşeri statülere ve düzenlemelere karşı ihlaller gerçekleştirdiğini, ama "ruhun edebi kurtuluşu"nu ve onun ilahilikle ilişkisini henüz tehlikeye atmadığını algıladığı zaman yeterli olmamıştır. Sonunda insan kendisini bütün eylemlerin koşulsuz olarak zorunlu ve tamamıyla sorumsuz olduğuna felsefi olarak ikna etmede başarılı olursa ve bu kanaati kanlı canlı bedenine alırsa, bilincin spazmlarının izleri de ortadan kalkacaktır.

134

Eğer söylediğimiz gibi, Hristiyan kendini zemmetmeyi belirli hatalar vasıtasıyla, eylemlerinin ve hislerinin hatalı, bilimsel olmayan bir yorumu vasıtasıyla hissetmeye başlarsa, bu zemmetmenin, vicdan azabının, genelde hoşnutsuzluğun koşulunun nasıl sona ermediğini; arada sırada bütün bunların ruhundan nasıl uçup gittiği ve kendisini yeniden nasıl özgür ve cesur hissettiği saatler olduğunu büyük bir şaşkınlıkla farketmek zorunda kalacaktır. Hakikatte, kendinden hoşnutluk ve kişinin kendi kuvvetine rıza göstermesi, herhangi büyük bir heyecanın kaçınılmaz uyanışıyla birlikte, zafer kazanmıştır; insan yeniden kendisini sever; bunu hisseder -ama bu sevgi, bu kendine saygı ona inanılmaz görünür; onda yalnızca yukarıdan merhametli bir ışığın hak edilmemiş aşağıya doğru parlamasını görebilir. Eğer önceden uyarıların, tehditlerin, cezaların ve ilahi kızgınlığın her türden işaretinin meydana geldiğini gördüğünü düşünmüşse, şimdi de ilahi iyiliği kendi tecrübesinde okur: Bir hadise sevimli görünür, bir başkası yardımcı bir uyarı ve özellikle bütün keyifli halet-i ruhiyesi, Tanrı'nın merhametli olduğunun kanıtı olarak görünür. Daha önceden olduğu gibi, bir huzursuzluk durumunda olarak, eylemlerini hatalı bir biçimde yorumlar; tecrübelerini de yanlış yorumlar. Halet-i ruhiyesini kendisini dışarıdan yöneten bir gücün teselli edici etkisi olarak anlar; temelde kendisini sevdiği sevgi, ilahi aşk olarak görünür; merhamet dediği şey ile kurtuluşa bir giriş, hakikat de kendi kendine özür dileme, kendi kendini kurtarmadır.

135

Bu nedenle belirli bir yanlış psikoloji, güdüleri ve tecrübeleri yorumlamada belirli bir fantazi türü, bir Hristiyan olmanın ve kurtuluş ihtiyacını tecrübe etmenin zorunlu öngerekliliğidir. Aklın ve hayal gücünün bu hatasına vukuf olmakla, insan Hristiyan olmaktan kurtulur.

136

Hristiyan asetizmi ve azizliği üzerine. Bir çok düşünür, rasyonel bir açıklamanın ışığında incelemenin neredeyse hürmetsizlik ve kutsallığın tahrip edilmesi olabileceği asetizm ve azizlik diye adlandırılmaya meyilli olan ahlakın nadir tezahürlerini mucizevi şeyler olarak temsil etmeye çalışsa da, diğer yandan bu hürmetsizliğe eğilim çok güçlüdür. Tarih boyunca, doğanın güçlü bir itkisi insanları bu tezahürlere karşı genelde tepki duymaya itmiştir; hep söylediğimiz gibi, doğanın bir taklidi olduğu oranda bilim, kendisinin, bunların açıklanamazlık, hatta ulaşılamazlık iddiasına karşı en azından tepki göstermesine imkan tanır. Kuşkusuz, bunda henüz başarılı değil; bu tezahürler hâlâ açıklanamaz, hem de ahlaki olarak mucizevi olanın yukarıda zikredilen hayranlarına keyif verecek bir şekilde. Çünkü genelde, açıklanamaz olan tamamıyla izah edilemez olan olmalıdır, izah edilemez olan, doğaldışı, doğaüstü, mucizevi olmalı- bütün dindar kimselerin ve metafizikçilerin (eğer onlar da düşünürlerse, sanatçıların da) ruhlarındaki talep böyle devam eder. Oysa bilimsel kişi bu talepte "kötülük ilkesi"ni görür.

Asetizmi ve azizliği düşündüğünde kişinin ulaşacağı genel, ilk ihtimal, onların doğasının karmaşık olduğu; neredeyse her yerde, fiziksel ve ahlaki dünyada, görünüşte mucizevi olan, başarılı bir biçimde, karmaşık ve çoğul bir biçimde şartlanmış nedenlere kadar izlenmiştir. Öncelikle azizlerin ve asetiklerin ruhlarındaki belirli itkileri tecrid etmeye ve sonuçta onları iç içe geçmiş olarak hayal etmeye çalışalım.

137

Asetizmin en yüce ifadeleri arasında değişik biçimlerini içeren bir kendine karşı muhalefet vardır. Çünkü bazı insanlar kendi kuvvetlerini ve güç sevgilerini öyle yoğun uygulama ihtiyacına sahiplerdir ki, başka amaçları olmadığından ya da başka türlü hep başarısız olduklarından, başlarına nihayette, sanki kendi benlerini parçalarıymış ya da evreleriymiş gibi, kendi varlıklarının belirli parçalarını tiranize etme gibi bir durum gelir. Böylece bazı düşünürler, şöhretlerini arttırmaya ya da geliştirmeye açıkça hizmet etmeyen görüşler için itirafta bulunacaktır; bazıları gerçekte başkaları tarafından kötülenmek için dilenir; oysa onlar için sessiz kalarak saygı görmek daha kolay olacak. Başka düşünürler de, daha önceki kanılarından geri çekilir ve tutarsız olarak adlandırılmaktan korkmaz; tam tersine, yalnızca vahşi, oynak, terle kaplandığında atlarının en iyi olduğunu düşünen yüce ruhlu atçılar gibi davranarak, yapmaya çalıştıkları şey, tam da bu. Böylece insan, kendi korku doluluğuyla ve titreyen dizleriyle istihza etmek için, en yüksek dağlara uzanan tehlikeli patikalara tırmanır; böylece felsefeci, ase-

tizm, alçak gönüllülük ve azizlik görüşleri için itirafta bulunur; oysa, bunun ışığı altında kendi imgesi o kadar fena derecede çirkin hale gelir ki! Bu kendini parçalama, kendi doğasına bu tepeden bakma, dini büyük oranda meydana getiren bu *spernere se sperni*,[18] gerçekte hayli yüksek derecede bir kibirliliktir. Dağdaki Vaaz'ın bükün ahlakı buraya ait; insan, taleplerini abartarak ve ardından ruhunda hayli tiranca külfetli olan bu şeyi ilahlaştırarak, kendisine şiddet uygulamaktan gerçekten şehvetli bir haz alır. Her bir asetik ahlakta, insan kendisinin bir parçasına bir tann olarak tapar ve aynca geri kalanını şeytanlaştırmayı zorunlu olarak görür.

138

İnsan her zaman hep ahlaklı değil -bu, iyi bilinir. Eğer bu ahlakiliği (sürekli hale geldiğinde ve alışkanlık olduğunda azizlik olan) büyük fedakârane niyeti ve kendini inkârı için kapasitesiyle yargılanırsa, insan histe hayli ahlakidir; büyük heyecanlar ona, soğukkanlı ve sakin olduğunda belki de muktedir olmadığını düşündüğü yeni güdüler sunar. Bu nasıl olabilir? Muhtemelen büyük ve hayli heyecanlandırıcı olan her şeyin ilişkili olması nedeniyle, insan olağandışı bir gerilim durumuna sokulduğunda, korku dolu öç alma konusunda da, öç ihtiyacından korku dolu bir kopuş yapma konusunda da kolayca karar verebilir. Güçlü duygunun etkisi altında, herhangi bir hadisede büyük, güçlü, muhteşem olanı ister ve eğer tesadüfen kendi benliğini kurban etmenin öteki kişileri kurban etmekten daha tatmin edici olduğunu farkederse, bunu seçer. Gerçekte, bütün özen gösterdiği şey, duygusunun serbest kalmasıdır; bu gerilimden kurtulmak için, düşmanlarının mızraklannı bir araya toplayabilir ve onları kendi sinesine gömebilir. İnsanlık, yalnızca öçte değil, kendini inkârda da büyük bir şeyler olduğu fikrine varmak için uzun bir alışkanlık vasıtasıyla eğitilmek zorunda; kendisini kurban eden bir tannsallık, bu türden büyüklüğün en güçlü ve etkili simgesi. Fethedilmesi en zor düşman üzerine zafer, bir duygunun ani hakimiyeti: Bu, böyle bir inkar olarak görünen şey; bu oranda da ahlakın zirvesi sayılır. Hakikatte, kalp aynı açıda, aynı hacimde kalırken, bir fikrin bir başkasıyla değiş-tokuş edilmesiyle ilgilidir bu. Aklı başına gelen ve bir duygudan kurtularak sakinleşen kişi, bu anların ahlakını artık anlayamaz, ancak bunlara şahitlik etmiş herkesin hayranlığı bu kişileri destekler; duygu ile davranışlarının anlaşılması yavaş yavaş silinirken, ünle avunur. Bu nedenle bu kendini inkâr anlan, kesinlikle öteki kişiler açısından yapılmadıklan zaman, temelde ahlaki değildir; daha ziyade öteki şahsiyetler, bu kendini inkârla, gergin gönüle, kendini sakinleştirmenin bir fırsatını sunar.

139

Bazı açılardan asetik de, genelde kendisini tamamıyla bir başkasının iradesine ya da Brahmamn kendini belirlemeye hiç bir şey bırakmaması, kendisini kutsal bir düsturla her dakika belirlemesi gibi bir yolla, kapsayıcı bir kanun ve ritüele tabi kılarak, hayatı kendisine kolaylaştırmaya çalışıyor. Bu tabi kılma, kendisine hakim olmanın güçlü bir yoludur; kişi meşguldür, yani sıkıntıdan uzaktır ve yine de iradeli ya da tutkulu itkiye sahip değildir; bir davranış tamamlandığında, sorumluluk duygusu ve bu nedenle kederin şiddetli ızdırabı yoktur. Kişi kendi iradesinden tamamıyla feragat etmiştir ve bu, ondan sadece arada sırada feragat etmekten daha kolaydır; tıpkı bir arzuyu tamamen terketmenin onu ılımlılaştırmaktan daha kolay olması gibi. İnsanın devlete karşı halihazırdaki tavrını hatırlarsak, burada da vasıfsız bir itaatin vasıflı bir itaatten çok daha uygun olduğunu görürüz. Öyleyse aziz, kendi kişiliğini tamamıyla terkederek hayatı daha kolay hale getirir ve bir kişi, bu olguya ahlakın en kahramanca başarısı olarak hayranlık beslerse kendini aptallaştırıyordur. Her halükarda, betimlendiği tarzda ondan kurtulmaktansa, kişinin kendi şahsiyetini tereddüt ya da karışıklık olmadan beyan etmesi daha zordur; bu daha fazla idrak ve düşünce gerektirir.

140

İzah edilemez faaliyetin bir çoğunda per se[19] duygudaki hazzın ifadelerini keşfettikten sonra, (azizliğin işaretlerinden birisi olan) kendini hakir görmede ve benzer şekilde (aç kalma ve eziyet, uzuvların çıkarılması, taklidi delilik gibi) kendine işkence edici davranışta, hayat güçlerinin (sinirlerinin) genel tükenmişliğiyle mücadele eden mizaçlann izlediği bir yolu da göstereceğim: Onlar, büyük manevi tembelliklerinin ve yukarıda tarif edilen yabancı bir iradeye tabi oluşlannın onlan içine sürüklediği aptallık ve sıkıntıdan, en azından bir zaman için, kurtulmak amacıyla en acı verici uyarıcıları ve korkuları kullanırlar.

141

Asetiğin ve azizin hayatını daha katlanılabilir ve eğlenceli kılmak için kullandığı en yaygın yol, arada sırada savaş çıkarmadan ve zafer ile yenilgi arasında gidip gelmeden oluşur. Bunu yapmak için bir düşmana ihtiyacı vardır ve kendisini sözde "dahili düşman" olarak görür. Şeref, hırs ve güç sevgisi eğilimleri yanında cinsel arzularını da, hayatını sürekli bir savaş ve kendisini de iyi ve kötü ruhların mücadele ettiği ve ortaya kah zaferin, kah yenilginini çıktığı bir savaş alanı olarak görmesine izin verecek şekilde kullanır.

Cinsel münasebetin düzenliliğinin duyusal hayal gücünü ılımlılaştırdığı ve hatta neredeyse baskıladığı, bunun aksine bu münasebetten kaçınmanın ya da düzensizliğin onu serbest bıraktığı ve sefih hale getirdiği iyi bilinen bir şey. Bir çok Hristiyan azizin hayal gücü, aşırı derecede kirlidir; bu arzuların kendi içlerinde savaşan şeytani güçler olduğuna dair teorileri sağ olsun, pek sorumlu hissetmezler bu sorumsuzluk duygusunu, kendi itiraflarının hayli öğretici dürüstlüğüne borçluyuz. Bu mücadelenin, boş hayatlarının, belirttiğimiz gibi, bununla eğlenceli hale geldiği için, bazı açılardan eğlenceli olması, kendi çıkarlarınadır. Ancak aziz olmayanlarda bu mücadelenin sürekli bir ilgi ve hayranlık uyandırması yeterince önemli göründüğü için, hissiyata çamur atılmalıdır ve leke sürülmelidir; gerçekte, ebedi lanetlenme tehlikesi bu şeylerle o kadar yakından bağlantılı hale gelir ki, muhtemelen bütün nesiller boyu Hristiyanlar çocukları kötü bir bilinçle, insanlığa giderilemez zararlar veren şeyler olarak kavramıştır. Kuşkusuz Hristiyanlık, her insanın günahta kavrandığını ve doğduğunu söylemiştir ve Calderon'un acı çekmez yüksek Hristiyanlığında bu düşünce bir kez daha bir araya getirilmiş ve bağlanmıştır; öyle ki, şu meşhur dizelerde, olabilecek en çılgın paradoksu görürüz:

> insanın en büyük suçu
> onun doğmuş olmasıdır.[20]

Bütün kötümserci dinlerde, dölleme edimleri kendi içinde kötü olarak algılanır; ancak bu duygu, genel, beşeri bir duygu değildir hiç bir biçimde; bütün kötümserlerin yargıları da bu noktada aynıdır. Örneğin Empedocles, erotik şeylerde utanma, şeytanilik, günah tanımaz; daha ziyade, felaketin büyük çayınında, tek bir kurtancı ve umut dolu görüntü görür: Afrodit. Onun için Afrodit, çekişmenin muğlak bir biçimde hakim olmayacağının, ama nihayette daha soylu bir demon'a asa verecek olmasının garantisidir. İnançlı Hristiyan kötümserler, söylediğimiz gibi, başka bir kanının hakim olduğunu düşünmede bir çıkar görür; hayatlarının yalnızlığında ve manevi çözülmesinde, kendilerini tekrar tekrar yan kavranılamaz, doğaüstü varlıklar olarak azizce bir biçimde resmedecekleri şeye muhalafet ederek ve onlan fethederek, sürekli etkin ve genelde tanınmış bir düşmana ihtiyaç duyarlar. Nihayette, hayat tarzlarının ve bozulmuş sağlıklarının bir sonucu olarak, bu düşman sürekli olarak kaçıp gittiğinde, iç benliklerinin yeni demon'larla doldurulmuş olduğunu görmenin nasıl olduğunu hemen farkederler. Kibir ve alçak gönüllülüğün aşağıya ve yukarıya doğru salınıp duran skalaları, arzunun ve sükunetin birbirini izlemesi kadar güzel bir biçimde düşünceye dalmış zihinlerini hoşnut eder. Bu sırada psikoloji beşeri olan her şeyden kuşkulanmaya

hizmet etmekle kalmaz, ama aynı zamanda da ona sövmeye, onu şiddetle cezalandırmaya ve onu çarmıha germeye de hizmet eder; insan kendisini mümkün olduğunca değersiz ve kötü olarak düşünmeyi ister; ruhunun kurtuluşu için korkar, kendi gücünden yeise kapılır. İnsanın (örneğin hâlâ erotik olan açısından alışkanlık olduğu gibi) kötülük, günahkârlık fikrini atfettiği doğal olan her şey, ona yük gelir; hayal gücünü karartır, bakışını ürkekleştirir, kendisiyle çatışmasına ve kendisinden emin olmamasına yol açar, güvenini yok eder; rüyaları bile kötü bilincinin rengini kazanır. Yine de bu doğal olan hakkındaki acı, şeylerin gerçekliğine bakıldığında, tamamıyla temelsizdir; şeyler hakkındaki kanıların sonucudur yalnızca o. İnsanın, doğal olanı kaçınılmaz bir biçimde kötü olarak damgalamakla ve onu daha sonra bu şekilde kavramakla nasıl daha da kötüleştiğini görmek kolay. Din insanı doğa itibarıyla kötü ve günahkar olarak düşünmek, onun doğadan kuşkulanmasını ve kendisini kötü kılmasını isteyen metafizikçilerin aygıtı; çünkü, doğanın elbisesini çıkaramadığından, böylece kendisini kötü olarak tecrübe etmeyi öğrenir insan. Tedrici olarak, uzun bir doğa hayatından sonra, kendisini günahların yüküyle o kadar baskılanmış hisseder ki, bu yükü kaldırmak için doğa üstü güçler zorunlu olur; ve bununla da, daha önceden ele aldığımız, gerçek bir günahkârlığa değil hayali bir günahkârlığa tekabül eden kurtuluş ihtiyacı sahneye çıkar. Hristiyanlığın belgelerinin tekil ahlaki ifadeleri incelenirse, taleplerin, insanın onları karşılayamayacağı denli abartıldığını her yerde görecektir; amaç, onun daha ahlaki olması değil, ama daha ziyade mümkün olduğunca günahkâr olarak hissetmesidir. Eğer insan bu hissi kabul edilebilir bulmadıysa, niye böyle bir fikir üretmiş ve ona yıllarca bağlandı? Tıpkı antik dünyada hayattan keyfi artırmak için törensel tapınma vasıtasıyla muazzam miktarda ruh kuvveti ve yaratıcılık kullanılması gibi, Hristiyanlık döneminde de aynı derecede muazzam miktarda ruh gücü daha farklı bir çaba için harcanmıştır: İnsanın her türlü biçimde günahkâr hissetmesi ve bu yolla heyacanlanması, canlanması ve ilham alması için. Her bedele karşın heyecanlanmak, canlanmak, ilham almak -takati kesilmiş, vakti geçmiş, olgunlaşmış bir çağın parolalan değil mi? Bütün doğal duyguların döngüsü, yüzlerce kez gelip geçmiş, ruh bunlardan yorgun düşmüştür; böylece aziz ve asetik, yeni bir hayat-itkisi kategorisi icat etti. Bir çoklarının taklit etmesi için değil, ama daha ziyade korkutucu ve yine de haz verici bir manzara olarak kendilerini herkese sundu; bu seyirlik, bu dünya ile öteki dünya arasındaki sınırda icra edildi; burasının, orada ışığın semavi parıltıları, burada derinlerden hararetlenen alevin tekin olmayan dilleri şeklinde, herkesin algıladığını düşündüğü yerdir onun. Azizin gözü, kısa dünyevi hayatın anlamı üzerine odaklanır, her biçimiyle korku doludur, gelecek ebedi hayat hakkında nihai karann içkinliğine odaklanır; bu patlamış göz, tam gücünü harcamayan bir bedende, eski dün-

yanın insanlannın en derinlerine kadar titremesine yol açar. Bakmak, titreyerek uzaklara bakmak, seyirliğin büyülenmişliğini yeniden hissetmek, onun karşısında dayanamamak, onunla dolu olmak hararetli ruh titreyene ve ürperene kadar -bu, antik dünyanın keşfettiği son hazdı, sonra kendisini hayvan ile beşeri çekişmelerin bakışına kayıtsız olacak kadar geliştirdi.

142

Dediklerimizi özetlersek; azizin ya da inkişaf eden azizin hoşlandığı mizaç, bize oldukça bilindik gelen unsurlardan oluşmuştur. Ancak, dinsel fikirlerden başka fikirlerin etkisi altında, kendilerini farklı renklerde gösterir bunlar ve böylece, din ile varoluşun nihai meselesi tarafından süslendiklerinde, hayranlık, hatta tapınma sayılabilecek -ya da en azından daha önceki zamanlarda sayılabilecekleri-kadar yoğun bir biçimde insanlann tenkidinden uzaklaşma eğilimindedirler. Bazen aziz kendisine karşı bir muhalefet uygular; bu, güç sevgisine hayli yakındır ve en münzevi kişiye bile bir güç duygusu verir; bazen şişmiş duyarlılığı tutkularını serbest bırakmaya özlemden onları mağrur bir ruhla güçlü bir biçimde itkilenmiş olarak, vahşi aygırlar gibi çöküntü haline getirme özlemine sıçrar. Bazen bütün sıkıntılara, işkenceye, rahatsızlık verici duygulara, uyanık bir uykuya, alık, hayvani ya da bitkisel uyuşukluğun kucağındaki devamlı istirahata tamamıyla son vermek ister; bazen savaştan kaçar ve onu kendisinde kışkırtır, çünkü sıkıntı esneyen çehresini ona doğru tutmuştur. Kendini ilahlaştırmasını, kendini tahkir ve aşağılamayla cezalandırır; arzularının vahşi ayaklanmasından, günahın keskin acısından, hatta kaybolmuşluk duygusundan haz duyar; örneğin, duyguları için, gücü aşırı sevmesi için, nasıl tuzak kurulacağını bilir; öyle ki onu en aşırı alçakgönüllülük duygusuna dönüştürür ve kışkırtılmış ruhu, bu çelişkiyle parçalara bölünür. Ve son olarak, görülere, ölülerle ya da ilahi varlıklarla söyleşilere sevgi besler; bu temelde nadir bir şehvete düşkünlük gösterir, belki de bütün diğerlerinin tek bir düğüme bağlandığı bir şehvete düşkünlük.

Novalis, tecrübeyle ve azizlik meselelerindeki otoritelerin birisi olması hasebiyle, bütün gizemi çocuksu bir neşeyle dile getirir: "Şehvete düşkünlüğün, dinin ve zalimliğin birlikteliğinin, insanların uzun zaman önce onların içkin ilişkilerini ve ortak amacını farketmelerini sağlayamaması, hayret duyulacak bir şeydir".

143

Aziz değil, ama aziz olmayanlann zihninde onun imlediği şey, ona dünya tarihinde değerini verir. İnsanlar onun hakkında yanıldıkları, onun deru-

ni hallerini yanlış bir biçimde yorumladıkları ve onu sanki tamamıyla kıyasın ötesinde ve tuhaf bir biçimde insan üstü bir şeymiş gibi mümkün olduğunca kökten bir biçimde kendilerinden ayırdıkları için, bütün halkların, bütün çağların hayal gücünü kontrol edebildiği olağandışı gücü kazanmıştır. Bizzat kendisi, kendisini bilmez; ruh hallerinin, temayüllerinin, eylemlerinin hüccetini, Kitab-ı Mukaddes'in ruhani yorumu kadar abartılmış ve yapay olan bir yorumlama sanatıyla anlar. Doğasındaki manevi yoksullukla, yetersiz bilgiyle birleşmiş acaip, hasta unsurlar, viraneye dönmüş sağlık, aşın kışkırtılmış sinirler, dışandan bakanın gözleri kadar kendi gözlerinden de saklanmıştır. Özel olan iyi bir şahsiyet değildir o, özel bir akıllı şahsiyet hiç değildir. Ama iyilikte ve erdemde beşeri hasletleri bastırmak olan bir şeyi imler. Ona inanmak, ilahi ve mucizevi olana inanmayı, bütün varoluşun dini bir anlamına, içkin bir Yargı Günü'ne inanmayı destekler. Hristiyan halkların üzerine parlayan felaket güneşinin akşam ışıklarıyla birlikte, azizin gölgeli figürü, muazzam derecede, gerçekte artık Tanrı'ya inanmayan günümüzde bile, azize inanan tonlarca düşünürün var olduğu bir derecede büyür.

144

Bütün tipin ortalama bir üyesine göre taslak halinde sunulan bu aziz portresine, daha lehte izlenimlerle sonuçlanabilecek başka bir portreyle karşı çıkılabileceği açıktır. Bu tipin tecrid olmuş istisnaları, muazzam cömertlikleriyle ve nezaketleriyle ya da olağandışı enerjilerinin büyüsüyle, vardır; diğerleri ise en yüksek oranda etkileyicidir; çünkü belirli vehimler bütün varlıkları üzerine ışık tutar; örneğin, Tanrı'nın tek oğlu olduğunu ve bu nedenle günahsız olduğunu düşünen ve Hristiyanlığın kurucusunun durumu böyledir; öyle ki (bütün antik dünya tanrıların oğullarıyla dolu olduğundan, acelece yargılanmaması gereken) bir fantazi vasıtasıyla aynı amaca erişir o da: kesin günahsızlık, sorumluluktan kesin özgürlük duygusuna -şimdi herkesin bilim vasıtasıyla elde edebileceği bir duyguya.

Hristiyan aziz ile Grek felsefecisi arasında ara bir evrede olan ve bu nedenle saf bir tipi temsil etmeyen Hind kutsal şahsiyetlerini dışarda bıraktım. Budistler, azizliğin bir işareti olarak, bilgi, (olduğu sürece) bilim, mantıksal disiplin ve düşünce eğitimi tarafından öteki insanlara karşı üstünlük talep eder; aynı nitelikler, Hristiyani dünyada ise azizliğin bir işareti olarak reddedilir ve onlara çamur atılır.

1. İbranilere 12:6.
2. Manfred, 1. sahne, 1. perde, 10-12. dizeler.
3. Horace, Odes 2.11.13-14.: "Sonsuzluğun bilmecesine dalıp niye zavallı aklına işkence ediyorsun? Niye ağaçların altına ya da bu çam ağacının altına uzanıp kalmayalım?"
4. Nietzsche yorumcularına göre bu paragraf, Wagner'in Parsifal'ına bir cevaptır.
5. Sensu allegorico: allegorik temsil ya da anlam.
6. Consensus gentium and hominum: bütün herkesin fikir birliği.
7. Bütün akıllı kişilerin fikir birliği.
8. Bütün akıllı kişiler bütün çağlarda/ Her şeye tebessüm eder ve kafa sallar ve kabul eder:/ Aptallar için daha iyisini beklemek aptalcadır,/ Aklı başındalığın çocukları, hakkettikleri gibi/ Aptalı kolayca kandırabilir.
9. Moira: Kader, yazgı.
10. Sir John Lubbock (1834-1913); İngiliz tarihçi.
11. Symmachia: ittifak.
12. Haddi zatında.
13. Socrates'in işittiği söylenen ilahi uyarıcı ses. Nietzsche bunu *The Birth of Tragedy*, 13. bölümde daha farklı bir şekilde yorumlamıştır.
14. Schopenhauer, Parerga and Paralipomena, 1:478.
15. Bkz. Vermischte Schriften (Göttingen, 1867), c. 1, 83."
16. Eğer kişi onun aşkı için metresini sevdiğini düşünüyorsa, yanılıyordur".
17. Paul Rée'nin 1877 tarihinde yayınlanan eseri. Nietzsche bu esere bu parçanın alındığı Human, too Human'ın 2. bölümünde değinir.
18. Spernere se sperni: Hakir görüleni hakir görme.
19. Per se: Kendi içinde.
20. Caldéron de la Barca (1600-81), *La Vida es Sueno*, 1. sahne, 3. perde: "Pues el deli to mayor / del hombre es haber nacido". Bu dizeler, Schopenhauer tarafından sık sık alıntılanır. Örneğin: *The World as Will and Idea*, 3. kitap, 51. paragraf.

2
Nietzsche ve Batı Metafiziği

Nietzsche'nin Sözü: "Tanrı Öldü"

Martin Heidegger

Aşağıdaki izahat, günün birinde nihilizmin özüyle[1] ilgili soruyu sormanın mümkün olabileceği yere doğru giden yola işaret etmeye çabalamaktadır. İzahat, Batı metafiziğinin tarihi içinde Nietzsche'nin temel konumunu berraklaştırmaya henüz başlamış olan bir düşünceden kaynaklanmaktadır. Söz konusu yola işaret edilmesi, Batı metafiziğinde muhtemelen nihai evre olan bir evreyi aydınlatacaktır; Nietzsche'nin metafiziği vasıtasıyla belirli bir anlamda kendisini temel imkanından mahrum bıraktığı için, metafiziğin diğer imkanları artık görünmez olmuştur. Nietzsche tarafından başarılan metafiziğin altüst edilmesi vasıtasıyla, metafizik için temelsizleşerek ve nizamsızlaşarak altüst olmak dışında hiç bir şey kalmaz geriye. Duyuüstü olan, duyusal olanın istikrarsız bir ürününe dönüşür. Kendi zıttının böylesi bir itibar kaybına uğramasıyla da, duyusal olan, kendi özünü inkâr eder. Duyuüstü olanın halledilmesi, duyusal olanı ve böylece de ikisi arasındaki farkı ortadan kaldırır. Duyuüstü olanın halledilmesi, duyusal olan (*noeton*) ile duyusal olmayan (aestheton) arasındaki ayrımla ilişkisinde bir "ne biri- ne de öteki" durumuna yol açır. Anlamsızlığı besler böylece. Ancak, bir anlam ve önem atfetme vasıtasıyla kendisini anlamsızlıktan kurtarma yönündeki körü körüne çabalarının düşünülmemiş ve yılmaz varsayımı olarak kalır.

Aşağıda, metafizik, belirli bir düşünürün öğretisi olarak değil, bütünlüğü içinde haddi zatında "*var*" olan şeyin hakikati olarak düşünülür.[2] Her bir düşünür, herhangi verili bir zamanda, metafizik içinde kendi temel felsefi konumuna sahiptir. Bu nedenle belirli bir metafiziğe bu düşünürün adı verilebilir. Ancak, burada metafiziğin özü olarak düşünülen şey açısından bu, hiç bir biçimde, herhangi verili bir zamanda metafiziğin, yaratıcı kültürel faaliyetin kamusal çerçevesi içindeki bir şahsiyet olarak düşünürün başarısı ve malı olduğu anlamına gelmez. Metafiziğin her evresinde, her zaman bir yol ihtimali hep görünmüşür; bu yol ihtimali, varlığın yazgılamasının, hakikatin ani çığırlarının da[3] "var" olan şeylerin üstünde ve itesinde kendisi için bir patika hazırlaması nedeniyledir. Bizzat Nietzsche, Batı tarihinin akışını metafiziksel olarak ve gerçekte nihilizmin ortaya çıkışı ve gelişmesi olarak yorumlar. Nietzsche'nin metafiziği vasıtasıyla düşünmek, yazgısı hakikati açısından hâlâ pek düşünülmemiş olan çağdaş insanın konumu ve yeri üzerine bir düşünüm [4] olur. Ancak, böyle bir tür düşünüm, eğer beyhudè yere olmayacaksa, sık sık tekrarlanan bir kayıt düşme olmayacaksa, genelde düşünüme gelen şeylerin ötesine geçer. Böyle bir ötesine geçme, salt bir galebe çalma değildir; baskın çıkma da değildir; üstelik, dolayımsız bir alt etme de değildir. Nietzsche'nin metafiziğinin düşünümünü yapmamız, onun etiğini, epistemolojisini ve estetiğini değerlendirmeye almamıza ilaveten, her şeyden önce metafiziğini de dikkate almamız anlamına gelmez; daha ziyade sadece, Nietzsche'yi bir düşünür olarak ciddiye almaya çabaladığımız anlamına gelir. Ama aynı zamanda, düşünme Nietzsche için şu anlama gelir: "Var" olanı "var" olan olarak temsil etmek. Her bir metafiziksel düşünme, onto-lojidir ya da hiç bir şeydir.[5]

Burada giriştiğimiz düşünüm için sözkonusu olan şey, düşüncenin atacağı basit ve pek göze çarpmayan bir adım için bir hazırlık yapmaktır. Hazırlık mahiyetindeki düşünce için mesele olan şey, Varlığın, özü itibanyla insanla, yeniden asli bir ilişkiye girebileceği mekânı aydınlatmaktır. Hazırlayıcı olmak, böyle bir düşüncenin özüdür.

Özsel olan ve bu nedenle her yerde ve her açıdan hazırlayıcı olan böyle bir düşünme, gösterişsiz bir yolda ilerler. Burada, her ne kadar beceriksizce ve el yordamıyla da olsa, düşünmenin bütün bir payı, özsel bir yardımdır. Düşünmenin payının, belki de ürünü hiç göremeyecek olan ve hasatı hiç bilemeyecek olan çiftçi tarafından telaşsızca ekilen ekin -ondan beklenen saygınlık ya da fayda vasıtasıyla açıklanamayan ekin- olduğu görülür. Çiftçiler, ekinin hazırlanmasına girişmeden bile önce, ekin etmeye hizmet eder.

Ekin ekmeden önce tarlayı sürme gelir. Tarlayı,tanma hazır hale getirme meselesidir bu; bu tarla, metafiziğin toprağının kaçınılmaz hakimiyeti

nedeniyle bilinmez halde kalmıştır. Söz konusu tarlanın önce sezilmesi, sonra bulunması ve ardından da işlenmesi meselesidir. O tarlaya ilk adımı atma meselesidir. Yine de her zaman her bir düşünüre, kendisinin olan bir yol atfedilir; düşünür, bu yolun izleği üzerinde, -hiç bir zaman ona ait olmasa da- nihayette kendisinin olarak muhafaza edebileceği ve o yolda neyin tecrübe edilebileceğini söyleyebileceği şekilde sık sık ileriye ve geriye doğru gidip gelmek zorunda kalır.

Belki de *Sein und Zeit (Varlık ve Zaman)* ismi, böyle bir yola ait olan bir yol işaretidir. Metafiziğin kendi ürünleri arasında sayılan, metafiziğin bilimlerle özsel iç içe geçmişliğine -bizzat metafizik tarafından talep edilen ve daima yenilenmeye çabalanan bir iç içe geçmişliğe- uygun olarak, hazırlayıcı düşünme, zaman zaman bilimler alanında hareket etmelidir; çünkü bilimler, bir çok yolla, ister bile bile isterse de bizzat sahip oldukları geçerlilik ve nüfuz etme biçimi vasıtasıyla olsun, daha baştan, bilmenin ve bilinebilmenin temel biçimini verme iddiasındadır her zaman. Bilimler önceden belirlenmiş teknolojik özlerine ve bu özün ayırdedici niteliğine doğru ne kadar çok bariz bir biçimde bastırılırsa, teknolojide iddia edilen bilgi imkanıyla mesele de -bu imkanın türü ve sınırlanyla ilgili ve doğruluk talebiyle ilgili mesele de- o kadar belirgin bir biçimde kendisini aydınlatır.

Bilimlerin ortasındaki düşünme eğitimi, hazırlayıcı düşünmenin ve ifasının bir kısmıdır. Böyle bir düşünme eğitimi araştırma ve tetkikle karıştırılıp kurban gitmesin diye, buna uygun bir biçim bulmak, zor bir şeydir. Öyleyse, düşünme eşanlı ve sürekli olarak kendi meskenini bulma yükümlülüğü altındaysa, bu amaç tehlikeye girer. Bilimlerin ortasında düşünme, onları hor görmeksizin onlara yakınlaşma anlamına gelir.

Batı tarihinin yazgılamasının halkımız ve Batı için hangi imkanları barındırdığını bilmiyoruz. Üstelik, bu imkanlann harici biçimlenişi ve düzenlenişi, aslen ihtiyaç duyulan şey de değildir. Yalnızca önemli olan şey, düşünmede öğrenenlerin öğrenmede paylaşmalan ve aynı zamanda kendi tarzlannda öğrenmede paylaşmalanyla, yolda olmaları ve doğru anda orada olmalandır.

Aşağıdaki izahat, amacı ve erimi açısından, kendisini, *Varlık ve Zaman*'ın düşünülüşünden ortaya çıkan bir tecrübe alanıyla sınırlar. Bu düşünme, biteviye tek bir vakayla ilgilenir: Batı düşünme tarihinde, gerçekte başlangıcından beri sürekli olarak, "var" olan, Varlığa atfen düşünülür; yine de Varlığın hakikati düşünülmeden kalır ve yalnızca hakikat, mümkün bir tecrübe olarak düşünme için inkâr edilmekle kalmaz, ama bizzat Batı düşünmesi, gerçekte metafizik biçiminde, aşikâr bir biçimde ve yine de bilmeden, bu inkâr hadisesini örter.

Bu nedenle hazırlayıcı düşünme kendisini ister istemez tarihsel düşünüm alanında muhafaza eder. Bu düşünme için tarih, dönemlerin ardıllığı değil,

Aynı'nın[6] yegane yakınlığıdır; yazgılamanın hesaplanamaz tarzlarında, değişen dolayımsızlıktan kalkarak, düşünmeye yaklaşır ve onunla ilgilendirir.

İmdi bizim için önemli olan şey, Nietzsche'nin metafiziğine mahsus olan düşünümdür. Nietzsche'nin düşünmesi, kendisini, "nihilizm" başlığı altına ait olarak görür. Bu, Nietzsche tarafından farkedilen, önceki yüzyıllar boyunca hakim olan ve şimdi de bu yüzyılı belirleyen tarihsel bir hareketin ismidir. Nietzsche, bu konudaki yorumunu, kısa bir ifadede özetler: "Tanrı öldü"

"Tanrı öldü" ifadesinin ateist Nietzsche'nin bir fikrini ve buna binaen şahsi bir görüşü ifade ettiği, bu yüzden tek-yanlı olduğu ve bu sebeple de bugün her yerde bir çok insanın Tanrı'nın evlerine koşuşturdukları ve Hristiyanlık tarafından tanımlandığı şekliyle Tanrı'ya itimatla güçlüklere katlandıkları gözlemi vasıtasıyla kolayca çürütülebileceği varsayılabilir. Ama, Nietzsche'nin zikredilen sözünün, hakkında "nihayette delirdi" gibi doğru bir beyanın mevcut olduğu bir düşünürün salt bir müfritliği olup olmadığı sorusu ortadadır. Aynı şekilde, Nietzsche'nin, burada, Batı'nın metafiziksel olarak belirlenmiş tarihinde, hep zaten ima yollu konuşulmuş bir sözü ifade edip etmediği sorusu da ortadadır. Çok acele bir biçimde herhangi bir konum almadan önce, bu ilanı, "Tanrı öldü"yü, amaçlandığı biçimiyle düşünmeye çalışmalıyız öncelikle. Bu nedenle, bu amaca matuf olarak, bu dehşetli sözde derhal bizi sarıp sarmalayan bütün olgunlaşmamış kanıları bir kenara bırakırsak iyi olacak.

Aşağıdaki mütealalar, Nietzsche'nin beyanını bir kaç özsel husus açısından tetkik etmeye çabalamaktadır. Bir kez daha vurgulayalım: Nietzsche'nin sözü, Batı tarihinin iki bin yıllık yazgılamasından bahsetmektedir. Bizler, biz hazırlıksız olanlar, hep birlikte hepimiz, Nietzsche'nin sözü üzerine bir dersle, bu yazgılamayı değiştirebileceğimizi ya da onu layıkıyla bilebileceğimizi varsaymamalıyız. Bu durumda bile, şu tek husus şimdi gerekli: düşünümden ortaya çıkan talimi almamız ve talimin yolunda düşünmeyi öğrenmemiz.

Her izahat kuşkusuz metnin özüne dayanmakla kalmamalıdır; ama aynı zamanda da, metne, önceden varsaymadan, farkedilmeden kendi tözünden (substance) de bir şeyler vermelidir. Bu eklenen kısım, sokaktaki kişinin, metnin içeriği olarak düşündüğü şey temelinde, sürekli bir biçimde yorumlama olarak algıladığı ve kendinden menkul bir hakla keyfî bir ilave olarak eleştirdiği şeydir. Yine de, doğru bir tetkik metni yazarın anladığından daha iyi bir biçimde hiç bir zaman anlayamazken, kuşkusuz ki farklı bir biçimde anlar. Ancak bu fark, tetkik edilmiş metnin düşündüğü Aynı'ya dokunacak bir türden olmalıdır.

Nietzsche "Tanrı öldü" sözünü ilk kez, 1882 yılında yayınlanan *Şen Bilim* eserinin üçüncü kitabında söyler. Bu eserle birlikte Nietzsche'nin temel

metafiziksel konumunun gelişmesi başlar. Bu eser ile tasarladığı başyapıtını biçimlendirme yönündeki nafile çabalar arasında, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* yayınlanır. Tasarlanan başyapıt hiç tamamlanamaz. Bu eser muvakkaten "Güç İradesi" [7] adını taşıyacak ve "Bütün Değerlere Yeni Değerler Atfedilmesi Çabası" altbaşlığını alacaktı.

Bir tanrının ölümü ve tanrıların ölmesi gibi tuhaf bir nosyon, genç Nietzsche için aşina bir şeydi. İlk eseri olan *Trajedinin Doğuşu*'nun tamamlanması zamanından kalma bir notta, Nietzsche şöyle yazar (1870): "Eski Almanların şu sözüne inanıyorum: 'Bütün tanrılar ölmeli'". *İnanç ve Bilgi* (1802) adlı eserinin sonunda genç Hegel, "modern dönemin dininin dayandığı duygu -bizzat Tann'nın ölmesi duygusu..." diye yazar. Hegel'in ifadesi, Nietzsche'nin sözünde içerilenden farklı bir düşünce yüklenir. Yine de, ikisi arasında, kendisini bütün metafiziğin özünde gizleyen özsel bir bağlantı mevcuttur. Pascal'ın Plutarch'tan aldığı "*Le grand Pan est mort*"["Büyük Pan öldü"] sözü de, zıt nedenlerle olsa da, aynı alana aittir.

Önce, *Şen Bilim* eserinden 125 no'lu bölümün bütün metnine kulak verelim. Parça, "Deli" adını taşır ve şöyle gelişir:

> Deli- Sabahın parlak saatlerinde bir fener yakan, pazar yerine koşturan ve biteviye "Tanrı'yı arıyorum! Tanrı'yı arıyorum!" diye bağıran deliyi işitmedin mi? O an arada olanların çoğu Tanrı'ya inanmayanlardan olduklarından, kahkahalara yol açtı o. Birisi "kayıp mı olmuş?"dedi. Bir başkası "çocuk gibi yolunu mu kaybetmiş?" diye sordu. "Yoksa saklanıyor mu? Bizden mi korkuyor? Yolculuğa mı çıkmış? Göç mü etmiş?" - İşte böyle bağırdılar ve güldüler. Deli ortalarına daldı ve bakışlarıyla onları sanki parçaladı.
>
> "Tanrı nerede?" diye bağırdı. "Size söyleyeceğim. Öldürdük onu -siz ve ben. Hepimiz onun katilleriyiz. Ama bunu nasıl yaptık? Denizi nasıl içebiliriz ki? Bütün ufku silmek için bu süngeri kim tutuşturdu ki elimize? Yeryüzünü güneşinden ayırırken ne yapıyorduk ki bizler? Nereye gidiyor şimdi yeryüzü? Bizler nereye gidiyoruz? Bütün güneşlerden uzağa? Sürekli olarak salınıp durmuyor muyuz? Geriye, yana, öne, bütün yönlere? Hiç alt ya da üst kaldı mı hâlâ? Sonsuz bir hiçlikte dalalete düşmüyor muyuz? Boş uzayın nefesini hissetmiyor muyuz? Daha da soğumadı mı ki o? Gece sürekli olarak üzerimize kapanmıyor mu? Sabah sabah fenerleri yakmamız gerekmiyor mu?Tanrı'yı gömen mezar kazıcıların gürültüsünden başka bir şey işitiyor muyuz? Tanrı'nın çürümesinden başka bir şey kokluyor muyuz? Tanrı da çürür. Tanrı öldü. Tanrı öldü gitti. Ve onu biz öldürdük. Bütün katillerin katilleri olan bizler, nasıl avutacağız kendimizi? Dünyanın şimdiye kadar sahip olduğu en kutsal ve

> en güçlü, bıçaklarımızla kana bulandı. Bu kanı kim temizleyecek bizden? Kendimizi temizlememiz için hani su? Hangi kutsanma törenini, hangi kutsal oyunları icat etmeliyiz ki? Bu eylemin büyüklüğü bizim için çok büyük değil mi? Buna layık göründüğümüz için bizlerin tanrılar olması gerekmiyor mu? Bundan daha büyük bir eylem hiç olmadı; bizden sonra her kim doğarsa -bu eylem sayesinde, şimdiye kadarki bütün tarihten daha yüce bir tarihin parçası olacak".
>
> Burada sustu deli ve kendisini dinleyenlere baktı; onlar da suskundu ve ona şaşkınlıkla bakıyordu. Sonunda fenerini yere fırlattı, fener kırıldı ve söndü. Ardından "çok erken geldim" dedi; "benim vaktim henüz gelmedi. Bu muazzam hadise hâlâ yolda, hâlâ dolanıp duruyor -henüz insanların kulaklarına ulaşmamış. Şimşeğin de gökgürültüsünün de zamana ihtiyacı var, yıldızların ışıkları zamana gerek duyuyor, eylemler yapıldıktan sonra bile, görülmeden ve işitilmeden önce, zamana ihtiyaç duyuyor. Bu eylem, onlara en uzak yıldızlardan bile daha uzak hâlâ -ve yine de bunu onlar yaptı".
>
> Daha sonra söylendi ki aynı gün deli kiliselere daldı ve orada requiem aeternam deo'su söyleniyordu. Dışarı atılmış ve hesaba çekilmiş; onun da her zaman şu cevabı verdiği söyleniyor: "Eğer Tanrı'nın türbeleri ve anıtmezarları değilse, bu kiliseler nedir?".

Dört yıl sonra (1886) Nietzsche, *Şen Bilim*'in dört kitabına "Biz Korkusuzlar" adlı bir beşincisini ekledi. Bu kitabın ilk bölümü (Aforizma 343) "Neşemizin Anlamı" adını taşıyordu. Bölüm şöyle başlamaktadır: "Son zamanlardaki en büyük hadise -"Tanrı'nın ölmesi", Hristiyan Tanrısına inancın inanılamaz oluşu-, gölgesini Avrupa üzerine vurmaya başladı bile".

Bu cümleden açıktır ki, Nietzsche'nin Tann'nın ölümüyle ilgili ifadesi Hristiyan tanrısı anlamına gelir. Ama Nietzsche'nin düşüncesinde "Tanrı" ile "Hristiyan tanrısı" terimlerinin, genelde duyuüstü olanı işaret etmek için kullanıldığı, hayli kesindir ve ilerde de böyle düşünülmek durumundadır. Tanrı, fikirler ve idealler alanı için isimdir. Duyuüstü olanın alanı, Plato'dan beri ya da daha kesin bir biçimde konuşmak gerekirse, Platonik felsefenin son dönem Grek ve Hristiyani yorumlarından beri, hakiki ve asıl olarak gerçek dünya olarak düşünülmüştür. Bunun aksine duyu dünyası, burada aşağıdaki dünya, değişebilen ve bu nedenle sadece görünür olan, gerçek dışı dünyadır. Buradaki dünya, ötedeki ebedi saadetin dağının tersine, gözyaşı vadisidir. Eğer, tıpkı Kant'ta olduğu gibi, duyulur dünyaya en geniş anlamıyla fiziksel dünya adını verirsek, bu durumda duyuüstü dünyası da metafiziksel dünyadır.

"Tann öldü" sözü, şu anlama gelir: Duyuüstü dünya, etkin gücünden yoksun. Artık hiç bir hayat bahşedemez. Metafizik, yani Nietzsche için Platonizm olarak anlaşılan Batı felsefesi, sonuna ulaştı... Nietzsche kendi felsefesini metafiziğe karşı bir hareket olarak anlar ve bu onun için Platonizme karşı bir hareket demektir.

Yine de, Nietzsche'nin metafiziğe karşı hareketi, salt bir karşı hareket olarak, bütün "karşı" olan şeyler gibi, karşısında hareket ettiği şeyin özüne zorunlu olarak sıkıca sanlır. Bu karşı hareket, metafiziğin sadece tersine çevrilmesi olarak, metafizikle kopmaz bir biçimde bağlanmıştır; öyle ki metafizik, özünden koparılır ve metafizik olarak, kendi özünü düşünemez hale gelir. Bu nedenle, metafizikte ve bizzat metafizik olarak meydana gelen şey, metafizik tarafından ve metafizik için saklı kalır.

Eğer duyuüstünün temeli ve bütün gerçekliğin amacı olarak Tanrı öldüyse, duyuüstü fikirler dünyası bağlayıcı, her şeyden önce hayat verici ve kurucu gücünü yitirdiyse, insanın sarılabileceği ve aracılığıyla kendisini yönlendirebileceği başka hiç bir şey kalmamıştır. Biraz önce zikredilen pasajda, "Sonsuz bir hiçlikte dalalete düşmüyor muyuz?" sorusunun sorulmasının nedeni budur. "Tanrı öldü" sözü, Hiçliğin yayılmasının teyid edilmesini içerir. "Hiçlik" burada şu anlama gelir: Duyuüstü, bağlayıcı dünyanın noksanlığı. Nihilizm, "konukların en esrarengizi", kapıda beklemektedir.

Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözünü inceleme çabası, Nietzsche'nin "nihilizm"den ne anladığını ortaya koyma ve böylece bizzat Nietzsche'nin nihilizmle ilişkisinde nerede durduğunu gösterme göreviyle aynı öneme sahiptir. Yine de, bu isim çoğunlukla bir slogan ve sıklıkla önyargıyı amaçlayan bir hakaret olarak kullanıldığından, onun ne anlama geldiğini bilmek gereklidir. Hristiyani inancına ya da bazı metafiziksel kanaatlere veya başka duruşlara başvuran herkes, o değerlendirmeye göre, kesinlikle nihilizmin dışında kalamaz. Bunun aksine, Hiçlik ve özü üzerine düşüncelerle kendisini sıkıntıya sokan herkes, bir nihilist değildir.

Bu isim, şunu gösterebilecek bir nitelikte kolayca kullanılır: kişi kendisi için kelimede özgül olan herhangi bir şeyi bile düşünmeksizin, salt isim, "nihilist", Hiçlik üzerine bir düşünümün kaçınılmaz olarak Hiçlik'te kaybolmaya yol açtığının ve Hiçlik'in diktatörlüğünün kurulması demek olduğunun kanıtını sağlamak için zaten yeterlidir.

Gerçekte "nihilizm" isminin, kesin bir biçimde Nietzsche'nin felsefesindeki anlamıyla düşünüldüğünde, yalnızca nihilistik, yani olumsuz bir anlamı, hiçliğin boşluğuna sürüklenen bir anlamı olup olmadığını sormak durumundayız. "Nihilizm" kelimesinin boş ve keyfi anlamına bakıldığında, bizzat Nietzsche'nin nihilizm konusunda söylediklerini tartışmaya geçmeden

önce, öncelikle nihilizmle ilgili meseleye başlayabileceğimiz doğru perspektifi kazanmak kuşkusuz gereklidir.

Nihilizm tarihsel bir harekettir ve biri ya da bir başkası tarafından savunulan bir görüş ya da öğreti değildir. Nihilizm, Batı halklarının yazgılamasında nadiren farkedilmiş temel bir süregelen hadise tarzında tarihin peşinden gider. Böylece nihilizm yalnızca başka olgular yanında salt bir tarihsel olgu değildir -ötekilerle, Hristiyan alemiyle, hümanizmle, Aydınlanma'yla birlikte var olan bir entelektüel akım değildir-, ama aynı zamanda Batı tarihi içinde öne çıkar.

Nihilizm, özü itibanyla düşünüldüğünde, daha ziyade Batı tarihinin temel hareketidir. Öyle büyük bir derinlik sergiler ki, kendini açması, sonuçta ancak dünya felaketine yol açabilir. Nihilizm, modern çağın güç alanına çekilmiş olan yeryüzü halklarının dünya-tarihsel hareketidir. Bu nedenle şimdiki çağın bir olgusu değildir; kuşkusuz ki nihilizme uyanık gözlerin açıldığı ve ismin akım haline geldiği aslen ondokuzuncu yüzyılın ürünü de değildir. Düşünürleri ve yazarlannın bariz bir biçimde ondan bahsettiği belirli ulusların münhasıran ürünü de değildir. Kendisini nihilizmden muaf zannedenler, belki de onun gelişmesini daha temel bir biçimde teşvik etmektedir. Kendi kökenine ad veremeyen bu esrarengiz konuğun esrarengizliğine aittir o.

Nihilizm asli olarak, Hristiyan tanrısının inkâr edildiği ya da Hristiyanlıkla savaşıldığı yerlerde hüküm sürmez; ne de onun hükmü, münhasıran, olağan ateizmin seküler bir ortamda vazedildiği yerde geçerlidir. Kendimizi yalnızca Hristiyanlıktan yüz çevirmiş bu inançsızlığa ve onun göründüğü biçimlere bakmakla sınırlandırdığımızda, bakışımız nihilizmin harici ve önemsiz görüşünde sabitlenir kalır yalnızca. Delinin konuşması, özgül olarak demektedir ki "Tanrı öldü" sözü, sadece orada bulunan ve şaşkın şaşkın konuşanların, "Tanrı'ya inanmayan"ların kanılarıyla ortak hiç bir şeye sahip değildir. Sadece bu tarzda inananlar için, nihilizm kendi tarihinin yazgılanması olarak kendisini henüz beyan etmemiştir.

"Tanrı öldü" sözünü yalnızca bir inançsızlık formülü olarak anlarsak, onu apolojetikler tarzında teolojik olarak düşünüyoruzdur ve Nietzsche için mesele olan şey için, yani duyuüstü dünyanın hakikatiyle ilgili ve onun insanla ilişkisiyle ilgili olarak zaten olmuş olan şeyi tefekkür eden düşünüm için, bütün iddialardan vazgeçiyoruzdur.

Bu nedenle, Nietzsche'deki anlamıyla nihilizm, salt olumsuz olarak kavranan durumla, yani Kitab-ı Mukaddes vahyinin Hristiyani tanrısına artık inanılamayacağıyla hiç bir biçimde örtüşmez; aynı şekilde, Nietzsche'nin İncillerin yazılmasından ve Paul'ün Hristiyan alemine katılım sağlamak için misyonerce propagandasından önce kısa bir anlığına mevcut olan Hristiyani hayatı da düşünmez. Nietzsche içih Hristiyan alemi, Kilise ile onun Batı

beşeriyetinin ve modern kültürünün biçimlemesindeki güç talebinin tarihsel, dünya-siyasal olgusudur. Bu anlamda Hristiyan alemi ile Yeni Ahit inancının Hristiyanlığı aynı değildir. Hristiyani olmayan bir hayat bile Hristiyan alemini onaylayabilir ve onu güç aracı olarak kullanabilir; tıpkı, bunun tam aksine, Hristiyani bir hayatın, Hristiyan alemini ister istemez gerektirmemesi gibi. Bu nedenle, Hristiyan alemiyle bir yüzleşme, hiç bir biçimde mutlak olarak Hristiyani olan şeye karşı bir saldırı değildir; tıpkı teolojinin bir eleştirisinin, ister istemez, yorumu teoloji olduğu söylenen inancın bir eleştirisi olmadığı gibi. Bu özsel aynmları gözardı ettiğimiz sürece dünya görüşleri arasındaki çatışmanın dümdüz hattında gider geliriz.

"Tanrı öldü" sözünde "Tanrı" ismi, özsel olarak düşünüldüğünde, idealIerin duyuüstü dünyasına karşılık gelir; bu idealler, dünyevi hayat için bu hayatın ötesinde mevcut olan amacı içerir ve buna binaen hayatı yukarıdan ve belirli bir biçimde de dışarıdan belirler. Ama Kilise tarafından belirlendiği şekliyle, Tanrı'ya şeksiz-şüphesiz inanç zail olduğunda; özellikle inancın öğretisi, teoloji, bir bütün olarak "var" olan şeyin normatif açıklamasına hizmet etme rolü açısından zayıfladığında ve bir kenara itildiğinde, amaçların sabitliğiyle ilişkili olan, duyuüstüne uzanan, duyusal olanı yöneten temel yapılanma, hiç bir biçimde parçalanmaz.

Tanrı'nın ortadan kaldırılmış otoritesinin ve Kilise'nin vazetme görevinin konumuna, bilincin otoritesi giren ve aklın otoritesi zorla adım atar. Bunlara karşı toplumsal içgüdü ayaklanır. Dünyadan duyuüstü olana kaçışın yerini tarihsel süreç alır. Öte-dünyalı ebedi saadet amacı, çoğunluğun dünyevi mutluluğuna dönüştürülür. Din kültünün özenle muhafaza edilmesi, bir kültür yaratma ya da medeniyeti yayma şevkiyle sakinleştirilir. Daha önceden yegane olarak Kitab-ı Mukaddes tanrısının niteliği olan yaratıcılık, beşeri faaliyetin ayırdedici nişanesi olur. Beşeri yaratıcılık nihayette iş sahasındaki girişimciliğe sıçrar.

Buna binaen, duyuüstü dünyanın yerini alması gereken şey, varlıklar hiyerarşisinin *ordo*'suna [8] dair şemasını Yahudi-Helenistik dünyadan alan ve temel yapısı, Batı metafiziğinin başlangıcında Plato vasıtasıyla kurulan ve bu vasıtasıyla zemin kazandırılan dünyanın Hristiyan-eskatolojik ve teolojik yorumlanması üzerine çeşitlemeler olacaktır.

Özün alanı ve nihilizmin vaki olması, bizzat metafiziktir -şu şartla ki bu isimle, felsefenin yalnızca tek bir disiplini bir tarafa, bir öğretiyi bile kastetmiyoruz; ama daha ziyade, bir bütün olarak "var" olan şeyin temel yapılanması üzerine düşünüyoruz; hem de bu bütünün, bir duyusal ve bir duyuüstü dünyaya ayrıştırılması ve duyusal dünyanın duyuüstü dünya tarafından desteklenmesi ve belirlenmesi suretiyle [temel yapılanması üzerine]. Metafizik, tarihin açık alanıdır; bu alanda o, duyuüstü dünyanın, Fikirler'in, Tann'nın,

ahlak yasasının, aklın otoritesinin, ilerlemenin, çoğunluğun mutluluğunun, kültürün, medeniyetin inşa edici güçlerini yitirmesinden muzdarip olduğu ve beyhudeliğe dönüştüğü bir yazgılanma olur. Duyuüstünün özündeki bu çürümeye, özsüzleşme [*Verwesung*; disessentializing] diyoruz. Hristiyani inanç öğretisinden uzaklaşma anlamında inançsızlık, bu nedenle, nihilizmin özü ve zemini değil, ama sadece bir sonucudur; çünkü muhtemeldir ki bizatihi Hristiyan alemi, nihilizmin bir sonucunu ve biçimlenmesini temsil eder.

Buradan, nihilizmi kavramada ve güya onunla savaşmada maruz kaldığımız son dalaleti de farkedebiliriz. Nihilizmi uzun süredir devam edegelen tarihsel bir süreç olarak, özü metafizikte yatan şeyin zemini olarak tecrübe etmediğimizden, ya nihilizmin zaten ve sadece sonuçlan olan olguları bizzat nihilizm olarak benimseme gibi tahripkâr tutkuya yeniliyoruz veya sonuçlan ve etkileri nihilizmin sebepleri sayıyoruz. Meseleyi bu şekilde sunmaya düşüncesizce bağlılığımızda, onyıllardır kendimizi, teknolojinin hakimiyetini ya da kitlelerin isyanını çağın tarihsel şartı olarak zikretmeye alıştırdık ve hiç bitip tükenmeden zamanın entelektüel durumunu böyle kanılarla tahlil edip durduk. Ancak, ne kadar aydınlanmış ve mahirce olursa olsun, "var" olan şeyin ortasındaki insana ve konumuna dair her analiz, düşünceden yoksun kalır ve insanın özüyle muvafık ikamet mekanı üzerinde düşünemediği ve bu mekanı Varlığın hakikatinde tecrübe edemediği sürece, yalnızca görünüşte düşünüm hasıl eder.

Sadece nihilizmin görünüşlerini bizzat nihilizm olarak ele aldığımız sürece, nihilizmle ilişkili bir konum almamız yapay kalır. Dünyanın durumundan duyulan rahatsızlıkla ya da pek tasdik edilmeyen keder veya ahlaki öfkeyle, veya inananın kendinden menkul üstünlüğüyle, belirli bir savunmacı hiddet ortaya koymak da tamamıyla beyhudedir.

Bunun aksine, herşeyden önce bizim düşünmemiz önemlidir. Bu nedenle, nihilizmle ne anladığını Nietzsche'nin kendisine soralım ve bu anlayışla Nietzsche'nin nihilizmin özüne hiç dokunup dokunmadığını, dokunup dokunamayacağını açık bırakalım.

1887 yılından bir notta Nieçzsche "Nihilizm ne demektir?" diye sorar (*Will to Power*, 2. Aforizma). Cevabı şudur: "*En yüksek değerlerin, kendilerini değerden düşürmesi*".

Bu cevabın altı çizilmiştir ve ona açıklayıcı bir ilave de eklenmiştir: "Amaç, noksandır; 'Niçin'in hiç bir cevabı yok."

Bu nota göre, Nietzsche nihilizmi süregelen tarihsel bir hadise olarak anlar. Bu hadiseyi, şimdiye kadar en yüce değerlerin değersizleşmesi olarak yorumlar. Tanrı, her şeyin hakikati olan ve her şeyi belirleyen dünya olarak duyuüstü dünya, ifdealler ve fikirler, "var" olan her şeyi ve özelde beşeri hayatı belirleyen ve destekleyen amaçlar ve zeminler -bütün bunlar,

burada en yüce değerler anlamında sunulmuştur. Şimdi bile hâlâ yaygın olan kanıyla uygunluk içinde, bununla hakikati, iyiyi ve güzeli anlarız; hakikat, yani gerçekten "var" olan şey; iyi, yani her şeyin her yerde dayandığı şey; güzel, yani bütünlüğünde "var" olan şeyin düzeni ve birliği. Yine de en yüce değerler, ideal dünyanın, gerçek dünya içinde gerçekleşmediğine ve hiç gerçekleşmeyeceğine dair görüşün ortaya çıkışı vasıtasıyla kendilerini değersizleştirmişlerdir. En yüce değerlerin bağlayıcı niteliği yalpalamaya başlamıştır. Ortaya şu soru çıkar: Kendilerinde ortaya konan amaçlann gerçekleşmesinin salahiyetini, yollarını ve araçlarını eşanlı olarak temin etmiyorlarsa, bu yüce değerlerin ne faydası var?

Ancak, eğer Nietzsche'nin nihilizmin özüne dair tanımını en yüce değerlerin değersiz olması gibi bir çok sözlesöz kalabalığıyla nihilizmin özü kavrayışına ulaşırdık: demek ki en yüce değerlerin değersizleşmesi, bariz bir biçimde çürüme ve yıkıntı demektir. Yine de Nietzsche için nihilizm hiç bir biçimde salt bir çürüme olgusu değildir; daha ziyade, Batı tarihinin temel hadisesi olarak, bu tarihin eşanlı ve her şeyden önce içkin yasasıdır. Bu nedenle, nihilizm üzerine gözlemlerinde Nietzsche, en yüce değerlerin değersizleşmesi hadisesinin süregelen hareketini tarihyazımsal olarak resmetmeye ve buradan, hesaplama yoluyla, Batı'nın çökmesini kesin olarak keşfetmeye pek ilgi göstermez; daha ziyade Nietzsche, nihilizmi Batı tarihinin "iç mantığı" olarak düşünür.

Bununla Nietzsche, şimdiye kadarki en yüce değerlerin değersizleşmesine rağmen, bizatihi dünyanın yerli yerinde kaldığını farkeder; her şeyden önce, dünyanın, değer-siz olarak, yeniden değerler ortaya koymaya doğru kaçınılmaz bir biçimde gittiğini de farkeder. Eski değerler artık savunulamaz olduktan sonra, yeni değerler ortaya koymak, eski değerler itibarıyla "bütün değerlere yeni değerler atfedilmesi"ne dönüşür. Şimdiye kadarki değerlerin hayır'ı, yeni değerler ortaya koymanın evet'inden gelir. Nietzsche'nin görüşüne göre, bu evet'te, eski değerlere bağlılık ya da onlarla uzlaşma olmadığından, mutlak hayır, bu evet içinde yeni değerler koymaya aittir. Önceki değerlere gerisin geri düşmeye karşı yeni evet'in koşulsuzluğunu temin etmek için, yani bir karşı hareket olarak yeni değerler ortaya koymanın bir temelini sağlamak için, Nietzsche yeni değerler ortaya koymayı bile "nihilizm" olarak tasarlar; öyle bir nihilizm olarak ki, tek belirleyici olan yeni değerler ortaya koymanın değersizleşmesi vasıtasıyla kendisini tamamlar ve ikmal eder. Nihilizmin bu belirli evresine Nietzsche "tamamlanmış", yani klasik nihilizm der. Nietzsche nihilizmle şimdiye kadarki en yüce değerlerin değersizleştirilmesini anlar. Ama aynı zamanda nihilizme karşı "bütün önceki değerlere yeni değerler atfedilmesi" anlamında olumlayıcı bir duruş da alır. Böylece, bir yandan, şimdiye kadarki en yüce değerlerin salt değersiz-

leşmesine işaret etmesi ve hem de aynı zamanda değersizleşmeye koşulsuz bir karşı hareket anlamına gelmesi hasebiyle, "nihilizm" ismi muğlak olarak kalır ve iki aşırı ucu itibarıyla görülür, her heyden önce hep çifte anlama sahiptir. Nietzsche'nin nihilizmin ön-şekillenmesi olarak gördüğü kötümserlik de, aynı anlamda, hep iki yönlüdür. Schopenhauer'e göre, kötümserlik, dünyaların bu en kötüsünde hayatın, yaşanmaya da onaylanmaya da değmediğine inançtır. Bu öğretiye göre, aynı zamanda haddi zatında bütün varoluş anlamına da gelen hayat, reddedilir. Nietzsche'ye göre bu kötümserlik, "zayıflığın kötümserliği"dir. Her yerde yalnızca kasveti görür, herşeyde yalnızca bir başarısızlık zeminini bulur ve her şeyin nasıl tam bir felaket anlamında alt üst olacağını bildiğini iddia eder. Buna karşın, güçlülük olarak güçlülüğün kötümserliği, yanılsama içinde değildir, tehlikeli olanı algılar, hiç bir üstünü örtme ve göz boyama istemez. Şimdiye kadar "var"lamış olanın geri dönüşü için salt sabırsızlıkla beklemenin uğursuzluğunu ciddiye alır. Olgulara analitik olarak nüfuz eder ve her şeye rağmen, tarihsel durum üzerine hakimiyeti garanti edecek şartlar ve güçler konunusunda bilinçlenmeye çalışır.

Daha özsel bir düşünüm, Nietzsche'nin güçlülüğün kötümserliği adını verdiği şeyde, modern beşeriyetin ortaya çıkışının, "var" olanın özneliği [9] içindeki öznelliğin koşulsuz hakimiyetiyle nasıl başarıldığını gösterebilirdi. İkili biçimiyle kötümserlik, aşırı uçları ortaya çıkarır. Haddi zatında bu aşırı uçlar, nüfuzunu sürdürür. Böylece, her şeyin, "ya-ya da"nın bir mutlaklığında karar noktasına getirildiği bir durum ortaya çıkar. Bir yandan, şimdiye kadarki en yüce değerlerin gerçekleşmesinin tamamlanmadığını, dünyanın değersiz göründüğünü; ama öte yandan da, bunun bilincine varılması vasıtasıyla, araştırıcı bakışın, yeni değerler ortaya koymanın kaynağına çevrildiğini, ama süreçte dünyanın değerini hiç de kazanamadığını aşikâr hale getiren "ara durum", hakim olur.

Kuşkusuz, önceki değerlerin hakimiyetinin sendelemesi yüzünden başka bir şey de denenebilir. Bu da, eğer Hristiyani tanrı anlamında Tanrı duyuüstü dünyadaki yetkili konumuyla ortadan kaybolduysa, bu durumda bizzat bu yetkili yerin, boşalmış olsa da, hâlâ hep muhafaza edilmesidir. Duyuüstü ve ideal dünyanın şimdi boş kalmış yetkili alanına hâlâ bağlı kalınabilir. Dahası, boş kalan yer yeniden doldurulmayı ve ortadan çıkarılan tanrının başka bir şeyle yer değiştirmesini talep eder. Yeni idealler oluşturulur. Nietzsche'nin kavrayışına göre (*Will to Power*, 1021 aforizma; 1887), bu, dünya mutluluğuyla ilgili öğretiler vasıtasıyla, sosyalizm vasıtasıyla ve aynı şekilde Wagnerci müzik vasıtasıyla, yani "dogmatik Hristiyanlar"ın "çöküntüye uğradığı" her yerde, meydana gelir. Böylece "tamamlanmamış" nihilizm hakim olmaya başlar. Nietzsche bu konuda şöyle der: "*Tamamlan-*

mamış nihilizm: Onun biçimleri; tam da onun ortasında yaşıyoruz. Şimdiye kadarki değerlerimize yeniden değer atfetmeden nihilizmden kaçınma çabaları; bu çabalar karşıtını üretir, meseleyi daha da keskin hale getirir" (*Will to Power*, 1887. aforizma).

Nietzsche'nin tamamlanmamış nihilizm konusundaki düşüncelerini şöyle ifade ederek açık ve tam olarak kavrayabiliriz: Tamamlanmamış nihilizm, gerçekte eski değerlerin yerini başkalarıyla değiştirir; ama bu yeni değerleri her zaman, duyuüstünün ideal alanı olarak boş yere muhafaza edilen eski yetki alanına yerleştirir. Ancak, tamamlanmış nihilizm, bizzat değer alanını, bir alan olarak duyuüstünü dahi kaldırıp atmalı ve buna binaen değerler ortaya koymalı ve değerlere daha farklı yeni değerler atfetmelidir.

Buradan, "bütün önceki değerlere yeni değerler atfedilmesi"nin tamamlanmış, ikmal edilmiş ve bu nedenle klasik nihilizme ait olduğu; ama yeni değerler atfetmenin sadece eski değerlerin yenileriyle değiştirmesi olmadığı aşikar hale gelir. Yeni değer ortaya koyma, değer vermenin doğasının ve tarzının alt üst olmasıdır. Değerler ortaya koyma yeni bir ilkeyi, ondan kalkarak usül takip edebileceği ve kendisini muhafaza edebileceği yeni bir ilkeyi gerektirir. İlke, artık, hayatsız kalmış duyuüstü dünyası olamaz. Bu nedenle, bu biçimde anlaşılan yeniden değer ortaya koymayı amaçlayan nihilizm, en canlı olanı arayacaktır. Böylece nihilizm kendisini "en mebzul hayat ideali"ne dönüştürür (*Will to Power*, 14. aforizma; 1887). Bu yeni en yüce değerde, hayata; yaşayan herşeyin özünün belirlenmesinin kendisinde yattığı hayata başka bir kıymet takdir etme gizlidir. Bu nedenle Nietzsche'nin hayattan ne anladığını sormak gerekmektedir.

Nihilizmin çeşitli düzeylerinin ve biçimlerinin zikredilmesi, Nietzsche'nin yorumuna göre nihilizmin, tastamam, bir değerler meselesi -değerlerin oluşturulması, değerlerin değersizleşmesi, değerlere yeni değerler atfedilmesi- olan bir tarih olduğunu gösterir; bu tarih, yeni değerler ortaya koyma meselesidir ve nihayette ve içkin olarak, bütün değer ortaya koymaların -farklı olarak değer atfeden bir ortaya koymanın- ilkesini ortaya koyma meselesidir. En yüce amaçlar, "var" olan her şeyin zeminleri ve ilkeleri, idealler ve duyuüstü, tanrı ve bütün tanrılar -bunların hepsi, daha baştan değerler olarak kavranır. Böylece, Nietzsche'nin nihilizm kavramını, yalnızca, Nietzsche'nin değerden ne anladığını bilirsek uygun bir biçimde kavranız. "Tanrı öldü" sözünü, ilk kez olarak düşünüldüğü biçimiyle, buradan yola çıkarak anlarız. Nietzsche'nin "değer" kelimesinde düşündüğü şeye dair yeterince berrak bir izahat, onun metafiziğinin anlaşılmasının anahtarıdır.

Ondokuzuncu yüzyılda değerlerden söz edilmesi hakim hale geldi ve değerler açısından düşünmek olağanlaştı. Ancak yalnızca Nietzsche'nin metinlerinin yayılmasından sonra, değerlerden söz edilmesi popülerleşti.

Örneğin, antiklerde bulduğumuza inandığımız, hayatın değerlerinden, kültürel değerlerden, ebedi değerlerden, değerler hiyerarşisinden, manevi değerlerden söz ediyoruz. Felsefenin bilimsel meşguliyet olmasıyla ve Yeni Kantçılığın yeniden yapılandırmalarıyla, değerler felsefesine ulaştık. Değerler sistemi inşa ettik ve etikte değerlerin sınıflandırılmasının peşine düştük. Hristiyan teolojisinde bile Tanrı'yı, *summum ens qua summum bonum*, en yüce değer olarak tanımladık. Bilimin değer-bağımsız olduğunu düşündük ve değer yargılarında bulunmayı dünya görüşlerinin alanına gönderdik. Değer ile değerli, metafizik için pozitivistik telafi oldu. Değerler hakkında konuşmanın sıklığı, kavramın buna mukabil muğlaklığıyla örtüşmektedir. Bu muğlaklık, kendi payına, değerin Varlıktan kaynaklanan özsel kökeninin belirsizliğine tekabül eder. Çünkü böyle bir yolla çok sık dile gelen değer hiç bir şey değilse, kuşkusuz özü Varlıkta olmalıdır.

Nietzsche değerden neyi anlar? Değerin özü nerede yatar? Nietzsche'nin metafiziği niye değer metafiziğidir?

Nietzsche bir notta (1887-88) değerden ne anladığını söyler: "'Değer'in bakış-açısı, oluş içindeki hayatın göreli süresinin komple biçimleri itibarıyla *muhafaza etme-ziyadeleştirme (preservation-enhancement) şartlarını* oluşturan bakış-açısıdır". (*Will to Power*, 715. aforizma [Vurgu Nietzsche'ye değil, Heidegger'e ait. ed.n.])

Değerin özü onun bir bakış-açısı [10] olmasında yatar. Değer, bakışın sabitlendiği şey anlamına gelir. Değer, bir şeyi amaçlayan ya da bir şeye itimat eden ve bu itimatla bir şeyi hesaba katan bir bakışın göz önüne aldığı şeydir. Değer, "ne kadar"la, bir nicelik ve sayıyla içkin bir ilişki içindedir. Böylece değerler "sayısal ve ölçüsel bir ölçek"le ilişkilidir (*Will to Power* 710. aforizma; 1888) Yine de şu soru sorulmalıdır: Artmanın ve eksilmenin ölçeği neyin üzerine temellenir?

Değerin bir bakış-açısı olarak nitelendirilmesinde Nietzsche'nin değer kavramı için özsel olan bir düşünce vardır: Bir bakış-açısı olarak, değer, herhangi bir zamanda, bir bakış tarafından ve bir bakış için ortaya konur. Bu bakış öyle bir türdendir ki, belirli bir şey olarak görüldüğü sürece görür ve kendi önüne konulduğu ve böylece göz eriminde olanı belirli bir şey olarak ortaya koyduğu sürece görünür.

Yalnızca bir temsil etme olan bu ortaya koyma vasıtasıyladır ki, bakışı bir şeye yönlendirmek için gerekli olan ve bu yolla görüş eriminin yoluna rehberlik eden açı, bakışta amaç olur -yani, görüş erimiyle yönlendirilen bütün bakışlarda ve bütün eylemlerde mesele olan şey olur. Bu nedenle değerler, mukaddem olarak kendinde şeyler değildir; öyle ki fırsat olunca bakış açıları olarak ele alınabilir onlar.

Değer saydığı [11] sürece değerdir. Mesele olan şey olarak ortaya konul-

duğu sürece sayar. Bir hesaplanmak durumunda olanı amaçlama ve ona doğru bakma vasıtasıyla bu şekilde ortaya konulur. Amaç, göz önüne alma, görüş alanı, burada, hem bakılan göz erimi ve hem de görme demektir; şu anlamda ki Grek düşüncesinden geliştirilmiştir o; ama *eidos*'tan *idea*'nın *perceptio*'ya dönüşmesiyle meydana gelmiştir.[12] Bakış, hayli bariz bir biçimde, Leibniz'den beri, çabanın (*appetitus*) temel niteliği itibarıyla kavranılan temsil etmedir. Her ne olursa olsun bütün varlık, bir meydana sürme ya da ileri sürmedir; çünkü, bir şeyin ortaya çıkmasını (görünür kılınmasını) tayin eden ve böylece onu öne çıkaran *nisus*-ortaya çıkma saiki- her ne olursa olsun varlıkta "var" olanın Varlığına aittir. "Var" olan her şeyin özü -böylece *nisus*'e sahip olan bir öz-, kendisini bu yolla ele geçirir ve kendisi için göz önündeki bir amaç koyar. Göz önündeki amaç, değerdir.

Nietzsche'ye göre, bakış-açısı olarak değerlerle birlikte, "*muhafaza etme-ziyadeleştirme*" de ortaya konur. "Muhafaza etme" ile "ziyadeleştirme" arasındaki "ve"nin ihmal edildiği ve yerine bir tirenin konulduğu tastamam bu yazma tarzı vasıtasıyla, Nietzsche bakış-açısı olarak değerlerin özsel olarak ve böylece daimi ve eşanlı olarak muhafaza etmenin *ve* ziyadeleştirmenin şartları olduğunu vurgulamak ister. Nereye değer konulmuşsa, şartlar olarak hizmet etmenin her iki yolu da, bir diğeriyle birlik oluşturucu olarak ilişkili kalacak bir biçimde daimi olarak göz önünde tutulmalıdır. Niçin? Açıkçası, sadece, haddi zatında temsil eden ve çabalayan herhangi bir varlık, özünde bu iki yönlü amacın göz önünde olmasına ihtiyaç duyduğu için. Eğer eşanlı olarak muhafaza etmenin ve ziyadeleştirmenin şartları olarak hizmet etmek zorundalarsa, bakış-açıları olarak, değerler şartlar olarak başka neye yarar?

Muhafaza etme ve ziyadeleştirme, hayatın temel temayüllerine, aslen birbirlerine ait olan temayüllere işaret eder. Artma, ziyadeleşme iradesi, hayatın özüne aittir. Hayatı muhafazanın her an'ı, hayatın ziyadeleşmesinin hizmetinde durur. Kendisini salt muhafaza etmeyle sınırlandıran her hayat, zaten çöküş içindedir. Örneğin, yaşanan alanın teminat altına alınması, canlı olan herhangi bir şey için amaç değil, hayatın ziyadeleşmesi için bir amaçtır. Bunun tersine, ziyadeleşen hayat, asli alanın genişletilmesi ihtiyacına işaret eder. Ama, sabit bir rezervin emin bir biçimde muhafaza edilmediği ve bu yolla ziyadeleşmeye muktedir olmadığı bir yerde, ziyadeleşme mümkün değildir. Bu nedenle, canlı olan herhangi bir şey, ziyadeleşme ve muhafaza etme olan iki temel temayül, yani "hayatın komple bir biçimi" tarafından birbirine bağlıdır. Bakış-açıları olarak değerler, "komple biçimler itibarıyla" bakışa yol gösterir. Bu bakış, herhangi bir zamanda, yaşayan her şeyde tamamıyla hüküm süren bir hayata-bakış adına bir bakıştır. Canlı olan her şey için göz önünde olan amaçlar ortaya koyarak, hayat, özünde,

değer-koyucu olarak ortaya çıkar (Bkz. *Will to Power*, 556. aforizma; 1885-86).

"Hayatın komple biçimleri", muhafaza etme ve istikrarlı kılma şartlarına atfen yönlendirilir ve gerçekte öyle bir yolla ki istikrarlı olan şey, ziyadeleşmede istikrarsız olan şey olmak için istikrarlı kalır. Hayatın bu komple biçimlerinin süresi, ziyadeleşme ile muhafaza etmenin karşılıklı ilişkisine dayanır. Böylece süre, kıyaslanabilir bir şeydir. Canlı olanın, yani hayatin "göreceli süresi"dir hep.

Değer, Nietzsche'nin ifadesine göre, "oluş içindeki hayatın göreli süresinin komple biçimleri itibarıyla muhafaza etme-ziyadeleştirme şartlarını oluşturan bakış-açısıdır". Burada ve genelde Nietzsche'nin metafiziğinin kavramsal dilinde, sade ve belirsiz "oluş" kelimesi, bütün şeylerin hep birlikte akışı ya da salt keyfiyet değişimi anlamına gelir; ne de herhangi bir gelişme ya da özgülleşmemiş açılımdır. "Oluş" bir şeyden bir şeye geçiş; Leibniz'in *Monadology*'de (11. bölüm) *ens qua ens*'i [13], yani *ens percipiens et appetens*'ı [14] tamamıyla yöneten *changements naturels* [15] adını verdiği devinme ve devindirilmedir. Nietzsche, bu yöneten şeyin, gerçek olan her şeyin, yani en geniş anlamıyla "var" olan her şeyin temel niteliği olduğunu düşünür. *Essentia*'sında [16] her "var" olanı bu şekilde belirleyen şeyi "güç iradesi" olarak kavrar.

Nietzsche değerin özüne dair nitelendirmesini "oluş" kelimesiyle tamamladığında [17], bu kapanış kelimesi, yalnızca değerler ile değer ortaya koymanın ait olduğu temel alan için ipucu sunar. "Oluş", Nietzsche için, "güç iradesi"dir. "Güç iradesi" böylece "hayat"ın temel niteliğidir; "hayat" kelimesini bazen Nietzsche geniş anlamıyla, metafizik içinde (krş. Hegel) "oluş"la eşitlenmiş olmasına göre kullanır. Geniş anlamıyla "güç iradesi", "oluş", "hayat" ve "Varlık" -bunlar, Nietzsche'nin dilinde, Aynı demektir (*Will to Power*, 582. ve 689. aforizmalar; 1888). Oluş içinde, hayat -yani canlılık- kendisini zamanda tikelleşen güç iradesinin merkezlerinde biçimler. Buna binaen, bu merkezler, yönetici şekillenmelerdir. Nietzsche sanatı, devleti, dini, bilimi, toplumu bu şekilde anlar. Bu nedenle Nietzsche, şöyle diyebilmektedir: "Değer özsel olarak bu hakim merkezlerin artması ya da azalması için bakış-açısıdır" (yani, yönetici nitelikleri açısından) (*Will to Power*, 715. aforizma; 1887-88).

Yukarıda belirtilen değerin özü tanımında Nietzsche değeri muhafaza etmenin ve ziyadeleşmenin -bakış-açısına sahip- şartı olarak anladığı ve hayatı da güç iradesi olarak oluşta temellenir olarak gördüğü için, güç iradesi o bakış-açısını ortaya koyan şey olarak açığa çıkar. Güç iradesi, *ens*'in *nisus esse*'si olarak "iç ilkesi"nden (Leibniz) değerler açısından yargıda bulunan ve itibar gören şeydir. Güç iradesi, değer ortaya koymanın zorunluluğunun

ve değer yargısının imkanının kökeninin zeminidir. Nietzsche şöyle der: "*Değerler ve değişimleri, onları ortaya koyan şeyin gücündeki artışla* ilişkilidir" (*Will to Power*, 14. aforizma; 1887 [İtalikler Heidegger'e ait, ed.n.])

Burada şu açıktır; değerler güç iradesi tarafından ortaya konan kendisinin şartlarıdır. Yalnızca, gerçek olan her şeyin temel karakteristiği olarak güç iradesinin görünür olduğu, yani hakiki olduğu ve buna binaen gerçek olan her şeyin gerçekliği olarak kavranıldığı yerde, değerlerin nereden neşet ettiği ve değerin bütün takdir edilmesinin ne vasıtasıyla desteklendiği ve yönlendirildiği aşikâr hale gelir. Değer ortaya koyma ilkesi artık kavranılmıştır. Bundan böyle değer ortaya koyma "ilkece", yani "var" olan her şeyin temeli olarak Varlıktan elde edilebilir olur.

Böylece güç iradesi, bu kabul edilmiş, yani irade edilmiş ilke olarak, aynı zamanda yeni olan bir değer ortaya koymanın ilkesidir. Yenidir; çünkü ilk kez olarak ilkesinin bilgisinden bilinçli olarak ortaya çıkarak meydana gelmektedir. Bu değer ortaya koyma, yenidir; çünkü kendisi için ilkesini bizzat kendini güvenceye almakta ve aynı zamanda bu güvenceye kendi ilkesinden ortaya konulmuş bir değer olarak bağlanmaktadır. Ancak, yeni değer ortaya koymanın ilkesi olarak güç iradesi, önceki değerlerle ilişkisinde, aynı zamanda böyle değerlere yeni değerler atfetmenin de ilkesidir. Yine de, şimdiye kadar en yüce değerler duyuüstü dünyanın zirvelerinden duyu dünyasına hakim olduğu için ve bu hakimiyetin yapılanması metafizik olduğu için, bütün değerlere yeni değerler atfetmenin yeni ilkesiyle bütün metafiziğin alt üst olması da meydana gelir. Nietzsche, metafiziğin bu alt üst edilmesini, metafiziğin üstesinden gelinmesi olarak anlar. Ancak bu türden her alt üst etme, bilinemez halde olmuş olan Aynı'da, kendi kendine vehmeden bir karışıklık olarak kalır.

Nietzsche nihilizmi şimdiye kadarki en yüce değerlerin değersizleşmesinin tarihinin içkin kanunu olarak anladığı, ama bu değersizleşmeyi bütün değerlere yeni değerler atfedilmesi olarak açıkladığı için, nihilizm, Nietzsche'nin yorumuna göre, değerlerin hakimiyetinde ve çökmesinde ve böylece de genel olarak değer ortaya koyma imkanında yatar. Bizzat değer ortaya koyma, güç iradesinde temellenmiştir. Bu nedenle Nietzsche'nin nihilizm kavramı ve "Tanrı öldü" sözü, yalnızca güç iradesinin özünden uygun bir biçimde düşünülebilir. Böylece, Nietzsche'nin onunla özdeşleşen ifadeyle, "güç iradesi"yle ne düşündüğünü açıkladığımız zaman, bu sözün aydınlatılmasındaki son adımı da atmış olacağız.

"Güç iradesi" ifadesi anlamca o kadar açıktır ki, kişinin niye bu ifade üzerinde özgül olarak yorumda bulunmak için sıkıntıya gireceği kavranılamaz. Çünkü herkes, "irade"nin ne anlama geldiğini her zaman bizzat kendisi tecrübe edebilir. İrade etmek, bir şeyin peşi sıra çabalamaktır. Bugün

herkes, gündelik tecrübeden, yönetim ve otoritenin uygulanması olarak gücün anlamının ne olduğunu bilir. Bu durumda güç "için" irade, açık bir biçimde güçlenme çabasıdır.

Bu kanıya göre, "güç iradesi" ifadesi, iki farklı etkeni varsayar ve onlan, bir yanda "irade etme"yle ve diğer yanda da "güç"le, ardıl bir ilişkide bir araya getirir. Son olarak, başka kelimelerle ifade etme için değil, ama aynı zamanda onu izah etmek için güç iradesinin zeminini araştınrsak, bu durumda bize gösterilen şey onun açık bir biçimde bir noksanlık hissinden, henüz temellük edilmemiş şeyin peşisıra çabalama olarak ortaya çıktığıdır. Çabalama, otoritenin uygulanması, noksanlık hissi, tasavvur etme tarzlarıdır ve psikolojik bilgi vasıtasıyla kavradığımız hallerdir (psişik yetilerdir). Bu nedenle, güç iradesinin özünün tetkiki, psikolojiye aittir.

Güç iradesiyle ilgili olarak biraz önce sunulan görüş ve onun kavranılabilirliği, gerçekten aydınlatıcıdır; ama her yönüyle hem Nietzsche'nin "güç iradesi" sözünde düşündüğü şeyi ve hem de onu düşündüğü tarzı gözden kaçıran bir düşünmedir. "Güç iradesi" ismi, Nietzsche'nin tam gelişmiş felsefesindeki temel bir terimdir. Bu nedenle bu felsefeye güç iradesi metafiziği denilebilir. Nietzsche'deki anlamıyla "güç iradesi"nin ne anlama geldiğini, irade etme ve güçle ilgili popüler kavrayışlann yardımıyla hiç anlayamayacağız; daha ziyade, yalnızca metafiziksel düşüncenin ötesindeki bir düşünümün yolu üzerinde anlayacağız; ve bu, aynı zamanda, Batı metafiziğinin bütün tarihinin ötesi anlamına da gelir.

Güç iradesinin özünün aşağıdaki tetkiki, bu bağlamlardan yola çıkarak düşünür. Ancak bu tetkik, aynı zamanda, Nietzsche'nin kendi ifadelerine bağlı kalırken bile, bizzat Nietzsche'nin bu ifadeleri söyleyebileceğinden daha açık olarak kavrar. Ancak bizim için hep daha anlamlı olmuş olan şey, her zaman bize daha berraktır. Anlamlı olan şey, özünde bize yaklaşan şeydir. Burada, daha önce belirtilenler de, birazdan izah edilecekler de, buradaki herşey, metafiziğin salt evrelerinden birinden değil, tam da *öz*ünden yola çıkılarak düşünülür.

Şen Bilim (1883) eserinden bir yıl sonra yayınlanan *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün ikinci kısmında Nietzsche, ilk kez olarak, "güç iradesi"ni anlaşılması gereken bağlamda kullanır: "Nerede canlı bulduysam, orada güç iradesi buldum; hizmet edenlerin iradesinde bile efendi olma iradesini buldum."

İrade etme, efendi-olma-iradesidir. Böyle anlaşıldığında irade, hizmet edenin iradesinde bile vardır. Kuşkusuz, hizmetçinin bizzat efendi olmak için teba rolünü bırakmaya can atabilmesi anlamında değil. Daha ziyade, teba teba olarak, hizmetçi hizmetçi olarak, her zaman, kendi hizmeti sırasında iken buyuracağı ve kullanacağı, kendi altında bir şeye sahip olmayı irade edecektir. Böylece bir teba olarak o, bir efendi de olur. Bir köle olmak bile -efendi-olma-iradesidir.

İrade arzulama değildir, salt bir şeyin peşi sıra çabalama da değildir; ama daha ziyade, irade etmek kendi içinde bir buyurmadır (bkz. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, I. ve II. kısım; ayrıca bkz *Will to Power*, 668. aforizma; 1888). [18] Buyurma, özünde buyuran efendinin, etkili eylem için imkanlar üzerinde bilinçli tasarrufa sahip olmasıdır. Buyrukta buyrulan şey, bu tasarrufun yerine getirilmesidir. Buyrukta, buyuran kişi (yalnızca ifa eden değil) bu tasarrufta bulunmaya ve tasarrufta bulunabilmeye itaatkârdır ve bu yolla kendisine itaat eder. Buna binaen, buyuran kişi, kendi benliğini riske attığından dolayı kendisine üstün olduğunu kanıtlar. Buyurma, ötekilere salt emir vermeden keskin bir biçimde ayrıştırılması gereken buyurma, kendi kendini fethetmedir ve itaat etmeden çok daha zordur. İrade, kişinin verili bir ödev için kendisinde toplamasıdır. Yalnızca kendisine itaat edemeyene açık bir biçimde buyurulmalıdır. İradenin irade ettiği şey, salt sahip olmadığı bir şeyin peşi sıra çabalama değildir. İrade, irade ettiği şeye zaten sahiptir. Çünkü irade, kendi iradesini irade eder. Onun iradesi, irade edilmiş olan şeydir. İrade, kendisini irade eder. Kendinin ötesine tırmanır. Buna binaen irade olarak irade, kendisinin ötesindekini irade eder ve aynı zamanda bu yolla kendisini kendisinin arkasına ve altına getirmelidir. Bu nedenle Nietzsche şöyle der: "İrade etme, *daha kuvvetli* olma iradesiyle, büyüme iradesiyle aynıdır..." (*Will to Power*, 675. aforizma; 1887-88 [Vurgu Heidegger'in. ed.n.]) Burada "daha kuvvetli", "daha fazla güç" demektir ve şu anlama gelir: Salt güç. Çünkü gücün özü, herhangi bir zamanda elde edilen güç düzeyi üzerinde hakim olmada yatar. Güç, gücü-ziyadeleştirme olarak kaldığı ve kendisi için "daha fazla güç" buyurduğu zaman ve sürece güçtür. Gücü-ziyadeleştirmede salt bir duraklama bile, bir güç düzeyinde sabit olarak kalma bile, gücün azalmaya başlamasının başlangıcıdır. Kendisini aşırı güçlendirme, gücün özüne aittir. Böyle aşırı güçlendirme bizzat güce aittir ve ondan neşet eder; çünkü güç buyruktur ve buyruk olarak, belirli bir zamandaki belirli güç düzeyinin aşırı güçlenmesi için kendisini güçlendirir. Bu nedenle güç, daima kendisine giden yoldadır; ama, bir çaba anlamında güce ulaşmayı arayan, bir yerlerde kendisi için hep elde hazır olan irade olarak değil. Üstelik güç, kendisini, belirli bir zamandaki belirli bir güç düzeyini bir sonraki düzeye geçmek uğruna aşırı güçlendirmek için güçlendirmez; daha ziyade yalnızca şu nedenden dolayı güçlendirir: Özüne ait olan koşulsuzlukta, kendisi üzerine güç elde etmek. İrade etmek, özünün bu tanımlanmasına göre, pek az bir çabadır; daha ziyade, bütün çaba, irade etmenin güdük kalmış ya da embriyo halindeki biçimidir.

"Güç iradesi" ifadesinde "güç" kelimesi, bir buyurma olduğu nispetle iradenin kendisini irade etme tarzının özünden başka bir şeye işaret etmez.

Bir buyurma olarak irade, kendisini kendisi için birleştirir; yani, kendisini irade ettiği şey için birleştirir. Bu kendisinde toplanma, bizatihi gücün gücü iddia etmesidir. Kendisi için irade, kendisi için gücün var olduğundan daha fazla var olmaz. Bu nedenle, irade ile güç, güç iradesinde yalnızca birbirlerine bağlı kalmaz; ama daha ziyade irade, irade iradesi olarak, güç için güçlenme anlamında bizatihi güç iradesidir. Ancak gücün özünde, onun iradeye, bu iradede duran irade olarak iradeye sebat etmesi vardır. Güç iradesi, gücün özüdür. Saf irade olarak, kendisini irade eden iradenin koşulsuz özünü tezahür eder.

Bundan dolayı güç iradesi, başka bir şey iradesi, örneğin "Hiç iradesi" ile değiştirilerek bir kenara atılamaz; çünkü bu ["Hiç iradesi"] de, irade iradesidir; öyle ki Nietzsche şöyle diyebilmiştir: "O (irade), irade etmemeden ziyade, Hiç'i irade eder" (*Genealogy of morals*, 3, 1. kısım; 1887.[Burada parantez içindeki ifade Heidegger'e aittir. ed.n.]).

"Hiç'i irade etme", son tahlilde, gerçek olan her şeyin olmamasını irade etme demek değildir; daha ziyade, tastamam gerçek olanı irade etmedir; ama her zaman ve her yerde hükümsüzlük (nullity) olarak gerçeği irade etme ve bu vasıtayla, yalnızca fena'yı [19] irade etme anlamındadır. Böyle bir irade etmede güç, her zaman, kendisi için buyurma imkanını ve efendi-ola-bilmeyi daha da güvenceye alır.

Güç iradesinin özü, iradenin özü olarak, gerçek olan her şeyin temel hususiyetidir. Nietzsche şöyle der: Güç iradesi, "Varlığın en deruni özüdür" (*Will to Power*, 693; 1888). Burada "Varlık", metafiziğin diliyle ilişkili olarak, bir bütün olarak "var" olan anlamına gelir. Bu nedenle, güç iradesinin özü ve bizzat güç iradesi, "var" olan her şeyin karakteri olarak, psikolojik gözlemler vasıtasıyla teşhis edilemez; tam aksine bizzat psikoloji, özünü, yani nesnesini ortaya koyabilmeyi ve bilebilmeyi, öncelikle, güç iradesi vasıtasıyla edinir. Bundan dolayı Nietzsche güç iradesini psikolojik olarak anlamaz; aksine, psikolojiye, "morfoloji ve güç iradesinin gelişmesine dair öğreti" olarak yeni bir tanım verir (*Beyond Good and Evil*, 23. aforizma). Morfoloji, *morphe*'si, *eidos*'un *perceptio*'ya dönüşmesiyle değiştirilmiş olarak, *perceptio*'nun *appetitus*'unda, güç iradesi olarak görünen o*n*'un ontolojisidir. [20] -Antik dönemlerden beri "var" olan şeyi, Varlığı itibanyla, *hypokeimenon*, *sub-jectum* olarak düşünen- metafiziğin bu şekilde tanımlanmış psikolojiye dönüştürülmesi, böylece, netice itibanyla temel bir hadiseye, "var" olanın "var"lanmışlığında (beingness) bir dönüşümden oluşan temel bir hadiseye şahitlik eder. *Subjectum*'un *ousia*'sı ("var"lanmışlığı), şimdi özünü güç iradesi olarak tezahür ettiren benliğini beyan etmenin [21] özneliğinde dönüşür. İrade, güç iradesi olarak, daha fazla güç için buyruktur. Kendisini aşarı güçlendirmesinde iradenin belirli bir zamanda belirli düzeyi-

ni aşabilmesi için, bir kez erişilmiş olan bu düzey güvenli kılınmalı ve ona sıkıca tutunulmalıdır. Belirli bir güç düzeyini güvenli kılma, gücün artması için zorunlu şarttır. Ancak bu zorunlu şart, iradenin kendini irade edebilmesi olgusu için, yani bir daha-kuvvetli-olmayı-irade etmesinin, gücün bir ziyadeleşmesinin "*var*" olduğu olgusu için yeterli değildir. İradenin bakışını görüş alanında biçimlendirmesi ve öncelikle bu alanı açması gereklidir; öyle ki bundan ortaya çıkan ihtimaller, öncelikle iradenin, gücün ziyadeleşmesi yoluna işaret ettiğini aşikâr hale getirebilsin. İrade bu yolla bir kendisinin-ötesinde-irade-etme için şart ortaya koymalıdır. Güç iradesi, her şeyden önce, gücün muhafaza edilmesinin ve gücün ziyadeleştirilmesinin şartlarını ortaya koymalıdır. Aslen birbirine ait olan bu şartların ortaya konulması iradeye aittir.

"*İrade etme, daha kuvvetli* olma iradesiyle, büyüme iradesiyle aynıdır - ve buna ilaveten, bunun *araçlarını* irade etmedir" (*Will to Power*, 675. aforizma; 1887-1888[*İrade etme* dışındaki vurgular Heidegger'e aittir. ed.n.]).

Özsel araçlar, bizzat güç iradesi tarafından ortaya konan şartlardır. Bu şartlara Nietzsche, değerler adını verir. "Her irade etmede değer koyma vardır" der (XIII, aforizma 395, 1884 Değer koymak, değeri oluşturmak ve kurmaktır. Güç iradesi ziyadeleşmenin şartlarını oluşturduğu ve muhafaza etmenin şartlarını sabitlediği nispetle değer koyar. Güç iradesi, özünde, değer ortaya koyan iradedir. Değerler, her "var" olanın Varlığında muhafaza etme-ziyadeleştirme şartlarıdır. Güç iradesi, saf özüyle açık bir biçimde görünür olmaya başlar başlamaz, bizatihi değer ortaya koymanın temeli ve alanıdır. Güç iradesinin temelinde bir noksanlık hissi yoktur; daha ziyade aşın mebzul hayatın temelidir. Burada hayat irade iradesi anlamına gelir. "Yaşamak: Bu her zaman 'değer atfetmek' demektir". (*loc. cit.*)

İrade kendini aşırı güçlendirmeyi irade ettikçe, hayatın herhangi bir mebzul olmasından tatmin olmaz. Öteye geçmede, yani kendi iradesinin ötesine geçmede güç ister. Bu yolla daima, aynı olarak kendi aynılığına geri döner. [22] -*Essentia*'sı güç iradesi olan- "var" olanın, bütünlüğü içinde, var olma tarzı, yani *existentia*'sı, "aynı olanın ebedi döngüsü"dür. Nietzsche'nin metafiziğinin iki temel kavramı olan "güç iradesi" ile "aynı olanın ebedi döngüsü", antik dönemlerden beri metafiziği daima yönlendirmiş olan görüşle uygunluk içinde, "var" olan şeyleri, Varlığında -*essentia* ve *existentia* anlamında *ens qua ens*'te- tanımlar.

"Güç iradesi" ile "aynı olanın ebedi döngüsü" arasında bu biçimde düşünülmek durumunda olan özsel ilişki, burada henüz doğrudan sunulmamıştır; çünkü metafizik ne *essentia* ile *existentia* arasındaki ayrımın kökeni üzerine düşünmüş ve ne de bu kökeni araştırmıştır.

Metafizik "var" olan şeyi, Varlığında, güç iradesi olarak düşündüğünde, onu ister istemez değer ortaya koyma olarak düşünür. Her şeyi değerlerin,

değerin yetkili tazyikinin, değersizleştirme ve yeniden değer atfetmenin alanı içinde düşünür. Modern çağın metafiziği, koşulsuz olarak kati olanı, kesin ve temin edilmiş olanı, kesinliği araması olgusuyla başlar ve özünde bu vardır. Descartes'in ifadesine göre, bu, *firmum et mansurum quid stabilire*, sağlam bir şekilde sabitlenen ve o şekilde kalan bir şeye bir duruş (stand) verme meselesidir. Nesne olarak kurulan bu duruş, her yerde hep önde duran (*hypokeimenon*'un, *subjectum*'un), daimi olarak mevcut hale gelmiş olarak "var" olanın, eskiden beri hüküm süren özüne uygundur. Descartes, tıpkı Aristotle gibi, *hypokeimenon*'la ilgili olarak da soru sorar. Bu *subjectum*'u önceden metafizik tarafından çizilmiş yolda aradığı için, hakikati kesinlik olarak düşünen Descartes, *ego cogito*'yu, sabit ve daimi olarak mevcut olan şey olarak değerlendirir. Bu yolla, *ego cogito*, *subjectum*'a dönüştürülür, yani özne benlik bilinci olur. Bu öznenin özneliği, eminlikten, kesinlikten, bilinçten yola çıkılarak belirlenir.

Güç iradesi, kendi daimiliğinin ve istikrarlılığının muhafaza edilmesini, yani güvenceye alınmasını zorunlu bir değer olarak ortaya koyduğundan dolayı, aynı zamanda, "var" olan her şeyde böyle bir güvenceye almanın zorunluluğunu haklılaştırır; bu "var" olan, tam da özü sebebiyle temsil eden -önceden yerleştirilen- bir şey olarak, her zaman doğru-olarak-kabul edilen bir şeydir de. Bu doğru-olarak-kabul-edilmeyi oluşturan güvenli kılmaya, kesinlik adı verilir. Böylece, Nietzsche'nin yargısına göre, modern metafiziğin ilkesi olarak kesinlik, hakikati bakımından, yalnızca güç iradesinde temellenir; kuşkusuz şu şartla ki hakikat zorunlu bir değerdir ve kesinlik hakikatin modern biçimidir. Bu, modern öznelik metafiziğinin, Nietzsche'nin gerçek olan her şeyin "öz"ü olarak güç iradesi öğretisinde hangi açılardan tamamlanmış olduğunu açığa çıkarır.

Bu nedenle Nietzsche şöyle diyebilmektedir: "Değer meselesi kesinlik meselesinden daha *temel*dir: Kesinlik, yalnızca değer meselesinin zaten halledilmiş olduğu varsayılırsa ciddi hale gelir" (*Will to Power*, 588. aforizma; 1887-88).

Ancak, güç iradesi bir kez değer ortaya koymanın ilkesi olarak kabul edilince, değere ilişkin tetkikin, zorunlu olarak bu ilkeden neşet eden ve onunla uyum içinde olan en yüce değerin ne olduğunu derhal düşünmesi gerekmektedir. Değerin özü kendisini güç iradesinde ortaya konan muhafaza etme-ziyadeleşme olarak gösterince, değerin normatif yapılanmasının nitelendirilmesinin perspektifi önümüzde açılmıştır.

Belirli bir zamanda ulaşılan iradeye ait olan gücün düzeyinin muhafaza edilmesi, iradenin kendisini çevrelenmiş bir alanla ihata etmesinden oluşur; bu alan iradenin, kendi temelinde kendi güvenliğini temin etmesi için, kendisinin ötesinde bir şey olarak kavradığı şeyin çevrelenmiş alanıdır. Bu çev-

relenmiş alan, dolayımsız olarak iradenin tasarrufunda olan kendini sunan (presence) şeylerin (terimin Grekler için olağan anlamında, *ousia*'nın) daimi rezervinin [23] sınırlannı çizer. Ancak, bu muntazaman daimi olan şey, sabit daimiye dönüştürülür; yani, yalnızca bir yerleştirmeyle bir duruş kazanan, bir şeyin tasarrufunda muntazaman duran şey olur. Bu yerleştirme, önceden konan bir üretmenin niteliğine sahip olur. [24] Bu biçimde muntazaman daimi olan şey, sürekli olan şeydir. Metafiziğin tarihinde hakim olan Varlığın özüne (Varlık=devamlı mevcudiyet) uygun olarak Nietzsche, bu muntazaman daimi olan şeye "varlıkta olan şey" der. Muntazaman daimi olan şeye -yine metafiziksel düşüncenin konuşma tarzına uygun kalarak- çoğu zaman "Varlık" da der. Batı düşüncesinin başlangıcından beri, "var" olan şey hakiki ve hakikat olarak düşünülmüşken, bununla bağlantılı olarak da, "varlık" ile "hakiki"nin anlamı bir çok yolla değişmiştir. Metafiziği alt üst edilmesine ve yeniden değerlendirilmesine rağmen, Nietzsche, kendi muhafazası için güç iradesinde kurulan ve sıkıca yapışılan şeye saf ve sade olarak Varlık ya da varlıkta olan şey veya hakikat dediğinde, metafiziksel geleneğin kesintisiz çizgisinde kalır. Buna binaen, hakikat güç iradesinin özünde ortaya konan bir şarttır, yani, gücün muhafazasının şartıdır. Hakikat, bu şart olarak, bir değerdir. Ancak irade muntazaman daimi olan bir şey üzerindeki tasarrufundan yalnızca irade edebildiği için, hakikat tastamam güç iradesinin özünden o irade için ortaya çıkan zorunlu bir değerdir. "Hakikat" kelimesi şimdi ne varlıkta olan şeyin açığa çıkarılması, ne de bir yargının nesnesiyle uyuşması, ne de temsil edilen şeyin sezgisel tecrid edilmesi ve temin edilmesi olarak kesinliktir. Şimdi hakikat, gerçekten biraz önce zikredilen özünün kiplerinden ortaya çıkan özsel olarak tarihsel kökeni vasıtasıyla, güç iradesinin kendisini irade ettiği alana ait olan, -istikrarlı olarak daimi kılarak- daimi reservi güvenceye alan şeydir.

Belirli bir zamanda ulaşılan gücün düzeyini güvenceye alma açısından, hakikat zorunlu değerdir. Ancak bir güç düzeyine çıkmak için yeterli değildir o; çünkü, istikrarlı olarak daimi olan şey, yalnız başına alındığında, iradenin kendisinin ötesine geçmek için her şeyden önce ihtiyaç duyduğu şeyi hiç bir zaman sağlayamaz; bu, ilk kez olarak, buyruğun imkanlarına girmek demektir. Bu imkanlar, yalnızca, güç iradesinin özüne ait olan nüfuz edici ileri bakış vasıtasıyla verilir; çünkü, daha fazla güç iradesi olarak o, kendi içinde, perspektifsel olarak imkanlara doğru yönelmiştir. Böyle imkanların açılması ve ikmal edilmesi, -kelimesi kelimesine önde giden olarak- biraz önce zikredilen şartın ötesine geçen ve onu aşan güç iradesinin özünün şartıdır. Bu nedenle Nietzsche şöyle der: "Ancak hakikat, yüce güç olarak sayılmak şöyle dursun, değerin yüce standardı olarak sayılmaz" (*Will to Power*, 853. aforizma; 1887-88).

Güç iradesinin öncelikle kendisini kendisi için özgürleştirmesi temelinde irade için imkanlar yaratma, Nietzsche için, sanatın özüdür. Bu metafiziksel kavrama uygun olarak, Nietzsche, "sanat" başlığı altında, yalnızca ve hatta öncelikle sanatçının estetik alanını düşünmez. Sanat, perspektifler açan ve onlan temellük eden bütün iradenin özüdür: "Örneğin, bir beden olarak, bir örgüt (Prusya memur topluluğu, Cizvit Tarikatı) olarak, bir sanatçı *olmaksızın* göründüğü şekliyle, sanat eseri. Sanatçının yalnızca bir başlangıç evresi olduğu oranda. Kendi kendini doğuran bir sanat eseri olarak dünya" (*Will to Power*, 796. aforizma; 1885-86[Vurgu Heidegger'in. ed. n.])

Güç iradesinden ortaya çıktığı şekliyle anlaşıldığında, sanatın özü, sanatın güç iradesini her şeyden önce kendisine doğru [yani, iradeye doğru] kışkırtmasından ve onu kendisinden öteye irade etmeye teşvik etmesinden oluşur. Nietzsche, ilk dönem Grek düşünürlerinin *zoe* ile *physis*'ini uzaktan hatırlatır bir biçimde, çoğu zaman güç iradesine, gerçek olanın gerçekliği olarak hayat adını verse de, sanatın "hayatın büyük muharriki" olduğunu söyleyebilir (*Will to Power*, 851. aforizma; 1888).

Sanat, iradenin, irade olarak, güce yükselebilmesi ve o gücü ziyadeleştirebilmesi için güç iradesinin özünde ortaya konan şarttır. Bu biçimde şart koyduğu için, sanat bir değerdir. -Daimi reservin güvenceye alınmasına mahsus şart koymanın hiyerarşisinde- önayak olan ve bu yolla bütün şart koymalara tekaddüm eden şart olarak, ilkin bütün yükselmenin bütün yüksekliklerini açan değerdir. Değer hakikatiyle ilişkisinde, en yüce değerdir. Biri, daha da yenilenmiş bir biçimde, diğerinin ortaya çıkmasına neden olur. Her iki değer de değer-ilişkilerinde asli olarak değer ortaya koyucu güç iradesinin birleştirici özünü belirler. Güç iradesi, gerçek olanın gerçekliğidir ya da ifadeyi Nietzsche'nin kullanageldiğinden daha geniş bir anlamda alırsak: "Var" olanın Varlığıdır. Eğer metafizik ifadelerinde "var" olanı, Varlıkla ilişkisinde sergilemek zorundaysa; ve eğer aynı zamanda kendi tarzında "var" olanın zeminine ad veriyorsa, güç iradesinin metafiziğinin ilkesi bu zemini dile getirmelidir. İlke, hangi değerlerin özsel olarak ortaya konduğunu ve "var" olanın "öz"ü [*Essenz*] olarak değer ortaya koyan güç iradesinin özü içinde hangi değer hiyerarşisinde ortaya konulduklarını beyan eder. Bu ilke şudur: "Sanat hakikatten *daha değerlidir*" (*Will to Power*, 853. aforizma; 1887-88).

Güç iradesinin metafiziğinin temel ilkesi, bir değer-ilkesidir.

Haddi zatında değer koymanın özsel olarak iki yönlü olduğu, en yüce değer-ilkesinden barizdir. Bu değer-ilkesinde, ister belirgin olsun isterse de olmasın, her zaman bir zorunlu ve bir yeterli değer ortaya konur; her ne kadar her ikisi de her zaman bir diğeriyle ilişkilerinden ortaya konulsa da. Değer ortaya koymanın bu iki yönlülüğü, ilkesine tekabül eder. Haddi za-

tında değer ortaya koymanın ortaya çıktığı şey, güç iradesi tarafından sağlanır ve yönlendirilir. Özünün birliğinden dolayı, kendisinin ziyadeleşmesinin ve muhafazasının şartları için hem gayret eder ve hem de yeterlidir. Değer ortaya koymanın iki yönlü özüne atıf, güç iradesinin özsel birliğiyle ilgili soruyu belirgin bir biçimde düşünmenin önüne çıkanr. Güç iradesi haddi zatında "var" olanın "öz"ü [*Essenz*] olduğu için, ki üstelik bu metafizikteki hakiki olan olması da demektir, güç iradesinin birliğini özsel olarak düşünürken, bu hakiki olanın hakikatiyle ilgili soru sormaktayız. Bununla, bu ve her metafiziğin en yüce noktasını elde ederiz. Ama burada "en yüce nokta" ne anlama gelir? Güç iradesinin özüne atıfla neyi kastettiğimizi açıklayacak ve böylece bu izahat için çizilmiş sınırların içinde kalacağız.

Güç iradesinin özsel birliği, bizatihi iradeden başka bir şey olamaz. Bu birlik, güç iradesinin irade olarak, kendisini kendisinin önüne getirme tarzıdır. İradenin kendi sınamasında iradeyi buyurur ve onu, böyle bir sınamada iradenin ilkin kendisini saf olarak ve böylece de en yüce biçimiyle temsil edecek [*reprasentient; represent*] bir yolla sınamanın önüne koyar. Ancak burada, temsil [*Reprasentation; representation*] ikmal edici bir sunma [*Darstellung; presenting*] değildir; ama daha ziyade, sunmadan yola çıkılarak belirlenmiş olan mevcut olma [*Prasenz*; *presence*] güç iradesinin "*var*" olduğu tarzdır ve bu tarz olarak vardır.

Yine de iradenin "var" olduğu bu tarz, aynı zamanda iradenin kendisini kendisinin açığa çıkmasına [*das Unöerborgene; unconcealment*] yerleştirme biçimidir de. İradenin hakikati de burada yatar. Güç iradesinin özsel birliğiyle ilgili soru, güç iradesinin, "var" olan şeylerin Varlığı olarak "var" olduğu hakikat türüyle ilgili sorudur. Üstelik bu hakikat, aynı zamanda haddi zatında "var" olan şeyin de hakikatidir ve metafizikte bu hakikat vardır. Sorduğumuz şeyle ilgili hakikat, buna binaen, bizzat güç iradesinin "var" olan şeyin zorunlu şartı olarak, varlıkta bir şey olarak ortaya koyduğu hakikat değildir; ama daha ziyade, haddi zatında şart ortaya koyucu güç iradesinin mevcudiyet kazandığı hakikattir. Güç iradesinin mevcudiyet kazandığı bu Bir, (One) onun özsel birliği, bizzat güç iradesiyle ilgilidir.

Peki ama "var" olan şeyin varlığının bu hakikati, hangi türden hakikattir? Bu hakikat, ancak hakikati olduğu şeyden yola çıkılarak tanımlanabilir. Ancak, modern metafizik içinde "var" olan şeyin Varlığı kendisini irade olarak ve böylece de benliğini irade etme olarak belirlediği ve üstelik, benliğini irade etme aslen bizzat benliğini bilme olduğu için, bu nedenle "var" olan şey, *hypokeimenon*, *subjectum*, bizzat benliğini bilme tarzında mevcudiyet kazanır. "Var" olan (*subjectum*) kendisini sunar [*prasentiert sich*], ve gerçekte kendisini kendisine sunar. Bu kendini sunma, bu yeniden-sunma [25] (arzetme [*Vor-stellung*]), *qua subjectum* [26] varlıkta olanın Varlığıdır. Bizzat

benliğini bilme, öznede saf ve sade olarak dönüştürülür. Bizzat benliğini bilmede, bütün bilme ve bu bilme için bilinebilir olan şey, kendisini bir arada toplar. Bu, tıpkı bir dağ silsilesinin dağlann bir arada toplanması olması gibi, bilmenin bir arada toplanmasıdır. Öznenin öznelliği, haddi zatında bir bir arada toplama, *co-agitatio* (*cogitatio*), *conscientia*, bilmenin [*Ge-wesen*] toplaşması, bilinçtir (*conscience*). Ama *co-agitatio* zaten, *kendi içinde*, *veile*, iradedir. Öznenin özneliğinde, irade özneliğin özü olarak görünür kılınır. Modern metafizik, öznelik metafiziği olarak, "var" olanın Varlığını irade anlamında düşünür.

Temsil eden öznenin kendisini belirli bir şey olarak kendisinden güvenli kılması -ve bu, kendisini sürekli olarak temsil ettiği şey olarak güvenli kılması da demektir-, özünün asli belirlenimi olarak özneliğe aittir. Böyle bir güvenli kılmayla uygunluk içinde, "var" olanın hakikati, kesinlik [*Gewissheit*] olarak, temin edilmişlik [*Sicherheit*] (*certitudo*] karakterine sahiptir. Bizzat benliği bilme, haddi zatında kesinlik nerede ise orada, kendi payına, hakikatin eski özünün, yani bir temsil etmenin doğruluğunun (*rectitudo*) bir türevidir. Ancak artık doğru, mevcudiyetinde düşünülmemiş olan sunan bir şeyle özümsemeden oluşmaz. Doğruluk, *res cogitans sive mens*'i [düşünen şey ya da zihini] temsil etmenin bilgisinde ortaya konan standarda göre, temsil edilmesi gereken şeyin tanzim edilmesinden oluşur. Bu iddia, bundan oluşan temin edilmişliğe yönelir; temsil edilen ve bizzat temsil eden her şeyin, matematiksel *fikir*in berraklığına ve vuzuhatına sürüklenir. *Ens*, *ens coagitatum perceptionis*'tir [algılamaya çekilen ve algılamadan oluşan varlık]. Temsil etme artık, bu temin edilme iddiasıyla ilişkisinde muvafık olduğu zaman doğrudur. Bu yolla ortaya çıkan doğru [*richtig*], "muvafık bir biçimde uğraşılan" [*reht gefertigt*] olarak ve kendi tasarrufumuzda olarak, haklı kılınma, doğrulanmadır [*gerecht-fertig*]. Varlıkta olan herhangi bir şeyin hakikati, özneliğin kendi kesinliği anlamında, temin edilmişlik [*certitudo*] olarak, temel bir biçimde, temsil edilmenin ve temsil etmenin kendi berraklığı önünde temsil edilen şeyin haklı kılınması, haklılaştınlmasıdır. Haklılaştırma (*iustificatio*], *uistitia*'nın [adalet ya da haklılık] elde edilmesidir ve böylece bizzat adalettir [*Gerechtigkeit*]. [27] Özne hep özne olduğu için, kendisini kendi temin edilmişliğinden emin kılar. Kendisini, kendi koyduğu adalet iddiası önünde haklı çıkarır.

Modern çağın başlarında soru, insanın, "var" olanların bütünlüğü içinde, varlıktaki her şeyin bizatihi varlıkta en çok olanının (Tanrı'nın) temeli önünde [28], nasıl emin olabileceği ve kendi kesin daimiliğinden, yani kurtuluşundan nasıl emin olarak kalabileceği şeklinde yeni bir biçimde sorulur. Bu kurtuluşun kesinliği meselesi, haklılaştırma meselesidir; yani adalet (*iustitia*) meselesidir.

Modern metafizikte, *subjectum*'u *ens percipiens et appetens* [algılayan ve gayretli] olarak ilk düşünen Leibniz'di. "Var" olanların Varlığının iradi özünü *-ens*'in *vis*-niteliğinde [kuvvet-niteliğinde]- açık bir biçimde düşünen ilk kişidir o. Modern bir tarzda varlıkta olan her şeyin hakikatini, eminlik ve kesinlik [*Gewissheit*] olarak düşündü Leibniz. *Twenty-four Theses on Metaphysics*'inde (20. tezde) şöyle der: *Iustitia nihil aliud est quam ordo seu perfectio circa mentes.* [29] 22. teze göre *mentes*, yani *res cogitantes* [düşünen şeyler], *primariae mundi unitates*'tir [dünyanın asli birimleridir]. Kesinlik olarak hakikat, temin edilmişliğin emin kılınmasıdır; düzendir (*ordo*) ve baştan sona inşa etmedir, yani tam haline getirmedir (*per-fectio*). [30] Aslen ve hakikaten "var" olanı, Varlığında, nitelendiren emin kılma, *uistitia*'dır (adalettir).

Kant, metafiziğin eleştirel temellerini atarken, aşkın öznelliğin nihai kendini emin kılmasını, aşkın tümdengelimin *quaestio iuris*'i olarak düşündü. Bu, özünü "Düşünüyorum"unun kendi-haklılaşmışlığında [31] kendisini sıkıca sabitlemiş olan temsil eden öznenin haklı kılınması, haklılaştırılmasıdır.

Kesinlik -özneliğin hakikati olarak kesinlik ve "var" olan şeylerin Varlığı olarak düşünülen öznelik- olarak hakikatin özünde, temin edilmişlikle alakalı haklılaştırma açısından tecrübe edilen, adalet gizlenir. Gerçekte, öznelik metafiziğinde adalet "var" olan şeyin hakikati olarak düşünülmese de, adalet özneliğin hakikatinin özü olarak hüküm sürer. Ne var ki, diğer yandan adalet, "var" olanın Varlığı güç iradesi olarak ortaya çıktığı göz önüne alındığında, varlıktaki her şeyin kendini bilen Varlığı olarak modern metafiziksel düşünmeyle yüzleşmek zorundadır. Güç iradesi kendisini özsel değer ortaya koyucu olarak, kendi özüne ait olan daimi rezervin şartları olarak değer ortaya koymasında kendisini emin kılan şey olarak bilir ve bu yolla kendisi için daima haklı ve doğru olur; böyle bir oluşta güç iradesi adalettir. Güç iradesinin yegane özü, adalette ve adalet olarak temsil edilmelidir [*reprasentieren*] ve bu, modern metafizik açısından şu anlama gelir: -mek. [32] Tıpkı Nietzsche'nin metafiziğinde değer fikrinin Descartes'in metafiziğindeki kesinlik fikrinden çok daha temellendirici olması gibi, Batı metafiziğinin Nietzsche'de tamamlandığı çağda, özneliğin sezgisel kendi kesinliğinin, "var" olanın Varlığında hüküm süren adaletle ilişkili olarak, güç iradesine ait olan haklılaştırma olduğu ortaya çıkar.

Daha erken bir dönemdeki ve genelde bilinen bir eser olan "Tarihin Yararı ve Zararı Üzerine" (1874) adlı bir eserde Nietzsche, "adalet"i tarihsel bilimlerin nesnelliğiyle telafi eder (6. fragman). Bunun dışında adalet konusunda sessiz kalır. [33] Yalnızca belirleyici 1884-85 yıllarında, varlıkta olan şeylerin temel karakteri olarak "güç iradesi" zihnini meşgul ederken, adalet üzerine yayınlamadığı iki not yazar.

İlk not (1884) "Özgürlüğün Yollan" başlığını taşır. Burada şöyle yazılır: "Değer-yargılarından ortaya çıkan, inşa etmenin, ayırmanın, yok etmenin düşünme tarzı olarak *adalet*; *bizzat hayatın en yüce temsilcisi*" (XIII, 98. aforizma).

İkinci not (1885) şöyle der: "İyi ve kötünün dar perspektiflerinin ötesinden gören, böylece de *çıkarın* daha geniş bir ufkuna sahip olan, daha geniş bir bakış alanına sahip bir gücün işlevi olarak *adalet* -belirli bir kişiden *daha fazla* olan bir şeyi muhafaza etmek için, amaç" (XIV, 158. aforizma [Çıkar ve daha fazla kelimelerinde vurgu Heidegger'e ait. ed.n.).

Bu düşüncelerin yeterli bir izahatı, burada çabalanan düşünümün sınırlarını aşacaktır. Nietzsche tarafından düşünülen adaletin ait olduğu özsel alanın işaret edilmesi yeterli olacaktır. Nietzsche'nin göz önünde tuttuğu adaletin anlaşılmasına kendimizi hazırlamak için, Hristiyani, hümanist, Aydınlanmacı, burjuva ve sosyalist ahlaktan ortaya çıkan adalet kavrayışlarından kendimizi kurtarmalıyız. Çünkü Nietzsche, adaleti, aslen, etiksel ve hukuki alanlarda tanımladığı şekliyle anlamaz. Daha ziyade, onu bir bütün olarak "var" olan şeyin Varlığından, yani güç iradesinden kalkarak anlar. Adil olan, doğru olanla uyum içinde olandır. Ancak doğru olan, her ne ise o olarak varlıkta olan şeyden belirlenir. Böylece Nietzsche şunu söyler: "Doğru= anlık bir güç ilişkisini ebedileştirme iradesi. Bu ilişkiden tatmin olma, onun varsayımıdır. Kutsal olan her şey, doğru olan ebedi olan olarak görülsün diye ona doğru çekilmiştir" (XII, 462. aforizma; 1883).

Bir sonraki yıldan not da bu konuya aittir: "*Adalet* meselesi. İlk ve en güçlü olan, kuşkusuz, aşırı güç iradesi ve aşın için kuvvetli olmadır. Yönetici 'adelet'i daha sonra, yani şeyleri *kendi* standardına göre ölçtükten sonra oluşturur; eğer *hayli güçlüyse*, *çabalayan* bireyin *dizginlerini bırakma*ya ve onu tanımaya vardırır işi" (XIV, 181. aforizma). Nietzsche'nin metafiziksel adalet kavramı, aşina olduğumuz kavramla kıyaslandığında tuhaf görünebilir ve bu, beklenmelidir; yine de her şeyden önce, modern çağın tamamlanmasının başlangıcında, dünyanın efendiliği için mücadelenin ortasında, zaten tarihsel olarak doğru olan ve bu nedenle bu dönemde, ister aşikar olsun isterse de olmasın, ister gizlice olsun isterse de açıkça, bütün beşeri faaliyeti belirleyen adaletin özüne dürüstçe dokunur.

Nietzsche tarafından düşünülen adalet, -şimdi güç iradesi tarzında "*var*" olan- "var" olanın hakikatidir. Yine de Nietzsche adaleti, açık bir bicimde, ne "var" olanın hakikatinin özü olarak düşünür, ne de böyle bir düşünceden tamamlanmış özneliğin metafiziğine ifade kazandırır. Ancak adalet, "var" olanın hakikatidir; bizzat Varlık tarafından belirlenen hakikattir. Bu hakikat olarak, modern tamamlanmışlığında bizatihi metafiziktir o. Haddi zatında metafizikte, Nietzsche'nin niye nihilizmi, nihilizmin özü olarak me-

tafiziksel bir biçimde gerçekte tecrübe ettiği örtük kalır.

Hakikati olarak adaletin özünden çıkılarak tanzim edilmiş hangi örtük biçimin, güç iradesinin metafiziği için saklandığını bilmiyoruz. Onun temel ilkesinden nadiren söz edilmiştir; ve söz edildiğinde de, bir ilke biçiminde tecrübe bile edilmemiştir. Kuşkusuz, bu metafizik içinde bu ilkenin ilke-karakteri, kendine özgü bir türe aittir. Kesinlikle ilk değer-ilkesi, indirgemeci bir önermeler sistemi için ana öncül değildir. Eğer "metafiziğin temel ilkesi"ne, haddi zatında "var" olanın özsel zemininin adı olarak, yani özünün birliği olarak "var" olanın adı olarak dikkat edersek; bu durumda bu ilke, belirli bir metafizik biçimine göre, metafiziğin o zemini beyan ettiği tarzı belirli bir zamanda belirlemek için yeterince geniş ve karışık bir hal alır.

Nietzsche, güç iradesinin metafiziğinin ilk değer-ilkesini başka bir biçimde ifade eder: "*Hakikati zail etmeyelim* diye *sanata* sahibiz" (*Will to Power*, 822. aforizma).

Kuşkusuz, bu ilkeyi, sanat ile hakikat arasında mevcut olan öze -yani, metafiziksel değer-ilkesine- mahsus metafiziksel ilişkiyle ilişkili olağan hakikat ve sanat kavramlarımız açısından anlamamalıyız. Eğer öyle olursa, her şey bayağı hale gelir ve daha da meşumu, tarihsel özümüzün tarihyazımı ve dünya görüşleri tarafından muğlaklaştırmasından kurtarabilelim diye çağımızın metafiziğinin -tamamlanmaya doğru giden bir metafiziğin- örtük biçimiyle özsel bir tartışmaya girişme imkanını elimizden alır.

Biraz önce zikredilen güç iradesinin metafiziğinin temel ilkesine dair formülde, sanat ile hakikat insanla ilişkisinde güç iradesinin hüküm sürmesinin asli biçimleri olarak düşünülür. Haddi zatında "var" olanın hakikatinin insanın özüyle özsel ilişkisinin nasıl olduğu sorusu, metafiziğin özünün düşüncemiz için örtülü kalmasıyla uygun olarak metafizik içinde hiç düşünülemez. Soru nadiren sorulmuştur ve felsefi antropolojinin hakim olması nedeniyle umutsuz bir biçimde karmaşıklaştırılmıştır. Ancak her halükarda, değer-ilkesinin formülünü Nietzsche'nin özsel olarak felsefe yaptığının bir delili olarak kabul edersek, hatalı oluruz. Bu onun hiç yapmadığı bir şeydir. Ama metafiziksel olarak düşünmüştür o. Tasarlanmış başyapıtı *The Will to Power* için düşünüldüğü bir zamanda Nietzsche'nin yazdığı aşağıdaki notta görülen türden bir düşüncenin sertliği için, henüz yeterince olgun değiliz: "Kahraman çervesindeki her şey trajediye döner; yarı-tanrının çevresinde bir satir oyununa; ve Tanrı'nın çevresinde -neye?- belki de 'dünya'ya? (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 150. aforizma; 1886).

Ama, tarihyazımsal olarak yargılandığında başka bir çehre sergilemesi gerektiği ve ona vurulan damga temelinde madde ve töze pek az sahip olduğu ve *Metaphysics* adlı eserinin dördüncü kitabında çelişki ilkesini "var" olanın Varlığıyla ilgili asli hakikat olarak düşünen Aristotle'ın düşüncesin-

den pek az sert olduğu halde, Nietzsche'nin düşüncesini algılamayı öğrenme zamanımız geldi. Olağan hale gelmiş olan, ama bu nedenden dolayı hayli sorgulanabilir olan Nietzsche ile Kierkegaard arasındaki kıyaslama, metafiziksel bir düşünür olarak Nietzsche'nin Aristotle'a bir yakınlığı muhafaza ettiğini farkedemez ve gerçekte düşüncenin özünün bir yanlış anlaşılmasından kaynaklanır. Kierkegaard, sık sık zikretmesine rağmen, Aristotle'dan özsel olarak uzak kalır. Çünkü Kierkegaard bir düşünür değil, dindar bir yazardır ve gerçekte diğerleri arasında dindar bir yazar değil, ama çağına ait yazgılamayla uyum içindeki tek dindar yazardır. Eğer bu şekilde konuşmak bir yanlış anlaşılma değilse, onun büyüklüğü de burada yatar.

Nietzsche'nin metafiziğinin temel ilkesinde, güç iradesinin özünün birliği, sanat ile hakikat arasındaki özsel ilişkinin adıyla adlandırılır. Değerin metafiziği, haddi zatında "var" olana ait olan bu özün birliğinden belirlenir. Değer, güç iradesi için güç iradesinde ortaya konan, bizzat güç iradesinin iki yönlü şartıdır.

Nietzsche, "var" olan her şeyin varlığını güç iradesi olarak tecrübe ettiğinden, onun düşüncesi değerden kalkarak düşünmek zorundadır. Bu nedenle her yerde ve her şeyden önce, değer sorusunu ortaya atmak geçerlidir. Bu sorgulama kendisini tarihsel olarak tecrübe etmeye girişir.

Peki o, şimdiye kadarki en yüce değerlerin karşısında nasıl durur? Bu değerlerin değersizleşmesi, bütün değerlere yeni değer atfedilmesiyle ilişkisinde ne anlama gelir? Değerler açısından düşünmek güç iradesinin metafiziğinde temellendiği için, Nietzsche'nin nihilizmi en yüce değerlerin değersizleşmesi ve bütün değerlere yeni değerler atfedilmesi yorumlaması, metafiziksel bir yorumdur ve güç iradesinin metafiziği anlamında böyledir. Ancak, Nietzsche kendi düşüncesini -"yeni değer ortaya koymanın ilkesi" olarak güç iradesi öğretisini- nihilizmin fiili tamamlanması açısından anladığı için, nihilizmi artık en yüce değerlerin değersizleşmesi biçiminde olumsuz olarak anlamaz yalnızca, ama aynı zamanda onu olumlu olarak, yani nihilizmin üstesinden gelme olarak anlar; çünkü artık aşikar bir biçimde, yani güç iradesi olarak tecrübe edilen, gerçek olanın gerçekliği, yeni değer ortaya koymanın kökeni ve normu olur. Onun değerleri beşeri temsili doğrudan belirler ve benzeri bir tarzda beşeri faaliyetin teşvikçisi olur. Beşeri olmak, başka bir oluş boyutuna yükseltilir.

Şen Bilim'den (125. aforizma) alıntılanan pasajda, deli, bundan insanların Tanrı'nın öldürüldüğü, yani duyuustü dünyanın değersizleştiği edimi olarak söz eder: "Bundan daha büyük bir eylem hiç olmadı; bizden sonra her kim doğarsa -bu eylem sayesinde, şimdiye kadarki bütün tarihten daha yüce bir tarihin parçası olacak".

"Tanrı öldü" bilinciyle, şimdiye kadarki en yüce değerlere kökten yeni değerler atfedilmesinin bilinci başlar. Bizzat insan bu bilince göre, daha yüce olan başka bir tarihe geçer; çünkü onda bütün değer ortaya koymanın ilkesi, güç iradesi, gerçek olanın gerçekliği *olarak*, "var" olan her şeyin Varlığı olarak tecrübe edilir ve açıkça benimsenir. Bununla, modern beşeriyetin özüne sahip olduğu benlik bilinci son adımını tamamlar. O, kendisini koşulsuz güç iradesinin icracısı olarak irade eder. Normatif değerlerin çöküşü, sona ermiştir. Nihilizmin, "en yüce değerlerin kendilerini değersizleştirmesi"nin üstesinden gelinmiştir. Kendi beşeri olmaklığını güç iradesi olarak irade eden ve bu beşeri olmaklığı bütünlüğü içinde güç iradesi tarafından belirlenen gerçeklik alanına ait olarak tecrübe eden beşeriyet, şimdiye kadarki insanın ötesine geçen ve ona baskın çıkan bir insan özünün biçimi tarafından belirlenir.

Şimdiye kadarki insan ırkına baskın çıkan insanın özünün bu biçimine, "üst-insan" denilir. Bu isimle Nietzsche, insanın olağan haliyle bilinen yetilerinin ve amaçlarının muazzam ölçülerde arttığı ve ziyadeleştiği tecrid edilmiş bir insan örneğini kastetmez. "Üst-insan", Nitezsche'nin felsefesinin pratik uygulamasını hayata geçirme yolunda ilk kez ortaya çıkan insan türü de değildir. "Üst-insan" ismi, modern beşeriyet olarak, çağının özüne ait olan tamamlanmaya girmeye başlamış beşeriyetin özüne işaret eder. "Üst-insan", güç iradesi vasıtasıyla belirlenmiş gerçeklikten ortaya çıkan, bu gerçeklik için "*var*" olan insandır.

Özü güç iradesinden ortaya çıkanı irade eden öz olan insan, üst-insandır. Bu yolla irade eden insanın özünü nitelendiren irade etme, "*var*" olan şeylerin Varlığı olarak güç iradesine tekabül etmelidir. Bu nedenle, aynı zamanda güç iradesini düşünen düşünceyle birlikte, zorunlu olarak şu soru ortaya çıkar: Güç iradesine uygun olabilmesi ve böylece "var" olan her şey üzerineki egemenliği üstlenme yetisine sahip olabilmesi için, "var" olanın Varlığı'ndan irade etme olan insanın özü hangi biçimi almalıdır? Beklenmedik bir biçimde ve her şeyden önce, önceden görülmeyen bir yolla insan, kendisini, "var" olanın varlığından, yeryüzünün hakimiyetini üstlenme amacını öne yerleştirmiş olarak bulur. Şimdiye kadar insan, "var" olanın Varlığının bu arada hangi biçimde göründüğünü yeterince düşünmüş müdür? Şimdiye kadar insan, özünün, o Varlığın iddiasına tekabül edecek olgunluğa ve kuvvete sahip olup olmadığı konusunda kendisini emin kılmış mıdır? Yoksa şimdiye kadar insan, "var" olanı yeni bir biçimde tecrübe etmeden kendisini uzaklaştıran tedbirlerle ve geçici çarelerle geçinip gitmiş midir? Şimdiye kadarki insan, şimdiye kadarki insan kalmayı istedi; ama yine de aynı zamanda, "var" olan her şeyden, irade etmeyi zaten isteyen insandır -Varlığı güç iradesi olarak görünmeye başlayan insandır-. Şimdiye

kadarki insan, özünde, "var" olanlar üzerinde hüküm sürmüş olan Varlık için henüz hazır değildi. "Var" olanda, insanın, salt arzudan ya da salt keyfilikten değil, ama yalnızca Varlık uğruna, şimdiye kadarki insanın ötesine geçme zorunluluğu vardır.

Üst-insanı "var" olanı varlıkta olan olarak ontolojik olarak düşünen düşünceden ortaya çıkan ve böylece de kendisini metafiziğiyle telif eden Nietzsche'nin düşüncesi, yine de bu özü metafizik içinden tecrübe edemez. Bu nedenle insanın özünün Varlığın özünden belirlendiği hususu, kendinden önceki bütün metafizikte olduğu gibi, Nietzsche için de örtük kalır. Böylece, güç iradesi ile üst-insanın özü arasındaki özsel bağlantı, Nietzsche'nin metafiziğinde kendisini ister istemez örter. Yine de her örtmede bunlar aynı zamanda bir görünüş olarak da hüküm sürer. "Var" olanın *essentia*'sına, yani güç iradesine ait olan *existentia*, aynı olanın ebedi döngüsüdür. Bu döngüde düşünülen Varlık, üst-insanın özüyle ilişkiyi içerir. Ancak bu ilişki, Varlıkla iliişkili öz olarak özünde düşünülmemiş kalır. Böylece bizzat Nietzsche için bile, Zerdüşt şahsiyetinde üst-insanı düşünen düşüncenin, metafiziğin özüyle sahip olduğu bağlantı muğlak kalır. Bundan dolayı, bir *eser* olarak *Böyle Buyurdu Zerdüşt* eserinin karakteri, örtük kalır. Yalnızca gelecekteki bazı düşünceler, bu "Herkes ve Hiç Kimse için Kitap"ı, Schelling'in *Investigations on the Essence of Human Freedom*'uyla (1808) birlikte, -ve bu, aynı zamanda Hegel'in *Phenomenology of Mind*'ı (1807) ile Leibniz'in *Monadology*'si (1714) ile birlikte anlamına gelir- düşünme durumuna geldiğinde ve yalnızca bu eserleri sadece metafiziksel olarak değil, ama aynı zamanda metafiziğin özünden yola çıkarak düşünme durumuna getirdiğinde, bir izahat için hak ve ödev ile temel ve ufuk oluşturulmuş olacaktır.

Kendisini kendisine bağlı bir yanlış anlamada örtmüş olan üst-insan fikrine ve şahsiyetine kızmak ve bu kızgınlığı bir reddiye saymak, kolay ama sorumsuz bir yoldur. Nietzsche'nin, Varlığın güç iradesi olarak yazgılamasında, yeryüzü üzerine hakimiyetin varsayılmasına doğru belirlenen beşeriyetin özünü düşünürken yola çıktığı yüce sorumluluğa bağlı kalmak, gelecekteki düşünce için zor, fakat kaçınılmaz bir durumdur. Üst-insanın özü, benliğini irade etme çılgınlığı için bir ehliyet değildir. "Var" olan olarak, Varlığa -güç iradesi olarak, özünü irade biçiminde görünür kılan ve bu görünürlük aracılığıyla bir çağ, metafiziğin nihai çağını oluşturan Varlığa- ait olan için ilk kez insanı olgunlaştıran benliği keşiflerin en yücesinin uzun bir zincirine ait olarak bizzat Varlıkta temellenmiş bir yasadır o.

Nietzsche'nin metafiziğine göre, şimdiye kadar insan buna dendi; çünkü özü "var" olan her şeyin temel karakteristiği olarak güç iradesi tarafından belirlenmiş olsa da, insan, güç iradesini ilkesel karakteristik olarak tecrübe ve kabul etmedi. Şimdiye kadar insanı baskılayan insan, güç iradesini

"var" olan her şeyin ilkesel karakteristiği olarak kabul eder ve bu yolla kendisini güç iradesi tarzında irade eder. "Var" olan her şey, "var" olan olarak bu iradede ortaya konur. Daha önceden insanın özünü amaç ve norm biçiminde belirlemiş olan şey, etkili eylemin koşulsuz ve dolayımsız gücünü, her şeyden önce de hep geçerli ve şaşmaz etkin gücünü yitirmiştir. Amaçların ve normların duyuüstü dünyası artık hayatı teşvik edemez ve destekleyemez. Bu dünya bizatihi cansızlaşmış, ölmüştür. Orada burada Hristiyani inanç olacaktır. Ama bu dünyada hüküm süren sevgi, şimdi meydana gelen şeyin etkin bir biçimde faal olan ve yürürlükte olan ilkesi değildir. Gerçek olan her şeyin yürürlükteki, faal gerçekliği olarak düşünülmüş olan, duyuüstü dünyadan oluşan duyuüstü zemin, gerçekdışı hale gelmiştir. [34] İşte, metafiziksel olarak düşünüldüğünde, "Tanrı öldü" ifadesinin metafiziksel anlamı budur.

Bu biçimde düşünüldüğünde, bu ifadenin hakikatine gözlerimizi kapatmakta devam mı edeceğiz? Eğer böyle yaparsak, ifade, bu tuhaf körlük vasıtasıyla hakikatini yitirmez kesinlikle. Tanrı'nın gerçekliğini ciddiyetle ele almaksızın ve onu önümüze bir mesele olarak getirmeksizin gerçek olana hakim olmaya çabalamada ısrar ettiğimizde ve bunda, insanın, Varlıktan ortaya çıkan sürüklendiği öz için olgunlaşıp olgunlaşmadığını, onun, salt geçici tedbirlerin sahte yardımıyla değil de hakikaten özünden ortaya çıkan yazgılamaya katlanabilip katlanamayabileceğini ve dayanabilip dayanamayacağını düşünmeden ısrar edersek bile, Tann hâlâ canlı bir Tann değildir.

Yanılsamalar olmaksızın Tanrı'nın ölümüyle ilgili bu ifadenin hakikatini tecrübe etme çabası, Nietzsche'nin felsefesini benimsemekten farklı bir şeydir. Amacımız Nietzsche'nin felsefesini benimsemek olsaydı, düşünme böyle bir nzaya hizmet etmeyecekti.Yalnızca düşündüğümüzde, bir düşünüre saygı gösteririz. Bu, onun düşüncesinde düşünülen özsel her şeyi düşünmemizi talep eder.

Biraz önce izah edilen metafiziksel tecrübe anlamında Tanrı ve tannlar öldüğü zaman ve güç iradesi "var" olan her şeyi yöneten şartlann bütün ortaya konmasının ilkesi olarak, yani değer ortaya koyma ilkesi olarak bile isteye irade edildiği zaman, bu durumda haddi zatında "var" olan şeyler üzerindeki, yeryüzünün üzerindeki bir hakimiyet biçimindeki hakimiyet, güç iradesi tarafından belirlenen yeni bir insanın irade edilmesini doğurur. Nietzsche, *Şen Bilim*'den bir yıl sonra, 1883'te yayınlanan *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün ilk kısmını şu ifadeyle kapatır: "*Bütün tanrılar ölü: Şimdi üstün insanın yaşamasını irade ediyoruz*".

Üstün-körü düşünseydik, bu önermenin, "var" olan her şey üzerindeki hakimiyetin, Tann'dan insana geçtiğine ya da daha üstün körü bir biçimde, Nietzsche'nin insanı Tann'nın yerine koyduğuna inanabilirdik. Böyle ina-

nanlar, kuşkusuz ilahi öz hakkında hayli tanrısal bir biçimde düşünmez. İnsan hiç bir zaman kendisini Tanrı'nın yerine koyamaz; çünkü insanın özü hiç bir zaman Tanrı'ya ait olan özsel alana ulaşamaz. Tam aksine, bu imkansızlıkla kıyaslandığında çok daha acaip bir şey meydana gelebilir; özünü nadiren düşünmeye başladığımız bir şey. Metafiziksel olarak düşünüldüğünde, Tanrı'ya mahsus yer, "var" olan şeyleri, yaratılmış şeyler olarak, sebep olucu meydana konulması ve muhafaza edilmesidir. Tanrı'nın bu yeri boş kalabilir. Bunun aksine, metafiziksel olarak buna tekabül eden başka bir yer -ne Tanrı'nın ve ne de insanın özsel alanına ait olan, ama insanın daha ayırdedici bir ilişkiye bir kez daha geçebileceği bir yer-, ufukta hayal gibi kendini gösterebilir. Üst-insan hiç bir zaman Tann'nın yerini dolduramaz; daha ziyade irade etmesinin girdiği yer, öteki Varlığında, "var" olanın başka bir zeminlenmesine ait olan başka bir alandır. "Var" olanın bu öteki Varlığı, bu arada, öznelik olmuştur -ve bu, modern metafiziğin başlangıcına işaret eder-.

"Var" olan her şey, şimdi ya nesne olarak gerçek olan [*das Wirkliche*] şey ya da nesnenin nesnelliğinin biçimlendiği nesnelleştirme olarak gerçek faal olan [*das Wirkende*] şeydir. Temsil etmede, göz önüne koymada nesnelleştirme, nesneyi *ego cogito*'ya teslim eder. Bu teslim etmede, *ego*'nun kendi faaliyetinin (göz önüne konan teslim etmenin) altını çizen şey olduğu görülür, yani *subjectum* olduğu görülür. Özne kendisi için öznedir. Bilincin özü benlik bilincidir. "Var" olan her şey, bu nedenle, ya öznenin nesnesidir ya da öznenin öznesidir. Her yerde "var" olan her şeyin Varlığı, kendisini-kendi-önüne-koymada ve bu nedenle kendini-kurmada yatar. "Var" olana ait olan öznelik içinde, insan, özünün öznelliğine yükselir. İnsan isyana kalkışır. Dünya nesnede değişir. "Var" olan her şeyin bu devrimci nesnelleştirilmesinde, yeryüzü, her şeyden önce temsil etmenin ve ortaya koymanın tasarrufunda olması gereken şey, beşeri ortaya koymanın ve analizin ortasına taşınır. Bizzat yeryüzü kendisini yalnızca beşeri irade etmede kendisini koşulsuz nesnelleştirme olarak oluşturan bir saldırının nesnesi olarak gösterebilir. Doğa -Varlığın özünden irade edildiği için- her tarafta teknolojinin nesnesi olarak görünür.

Aynı dönemde, "Deli"nin ortaya çıktığı 1881-82 yıllarında, Nitezsche'nin şu notu da ortaya çıkar: "Yeryüzü üzerindeki hakimiyet için savaşın yürütüleceği zaman geliyor. *Temel felsefi öğretiler* adına yürütülecek bu savaş" (XII, 441 [Vurgu Heidegger'in, ed. n.]).

Bu, güç iradesinin özünde koşulsuz güçlenmesinin hizmetinde, ham maddeler alanı olarak yeryüzünün sınırsız sömürüsü için ve "beşeri malzeme"nin gerçekçi kullanımı için savaşın, özgül olarak bir felsefeye başvuracağı anlamına gelmez. Tam aksine, öğreti kültürün imgesi olarak felsefenin

ortadan kalkacağı ve halihazırdaki biçimiyle de ortadan kalkacağı konusunda bir kehanette bulunmadır bu; çünkü hakiki olduğu ölçüde, gerçek olanın gerçekliğine ifade kazandırmıştır ve bu yolla haddi zatında "var" olanı Varlığının tarihine getirmiştir. "Temel felsefi öğretiler", bilginlerin öğretileri demek değildir; haddi zatında "var" olanın hakikatinin dilidir; bizzat hakikat metafiziğinin, güç iradesinin koşulsuz özneliğinin metafiziği biçiminde olmasıdır.

Yeryüzü üzerine hakimiyet savaşı, tarihsel özünde haddi zatında "var" olanın, o irade olarak kavranılmaksızın ya da o irade olarak anlaşılmaksızın güç iradesi tarzında ortaya çıkması olgusunun bir neticesidir. Her halükarda, yaygın olarak teslim olunan eylem öğretileri ve kavramsal ideolojiler, hiç bir zaman "*var*" olanı ve bu nedenle de meydana geleni dile getirmez. Yeryüzü üzerinde hakimiyet için savaşın başlamasıyla, öznelik çağı, tamamlanmasına doğru sürüklenir. "Var"olanın -güç iradesi tarzında "*var*" olanın- biçimlenmesinden sonra ve her açıdan, kendisi hakkındaki kendi hakikatinden emin ve bu nedenle bu hakikatin bilincinde olması olgusu, bu tamamlanmaya aittir. Bilincinde olma, güç iradesinden irade eden iradenin zorunlu bir aracıdır. Nesneleştirme açısından, planlama biçiminde meydana gelir bu. İnsanın benliği irade etmesinde ayaklanması alanında, tarihsel ortamın biteviye tahlil edilmesi vasıtasıyla meydana gelir. Metafiziksel olarak düşünüldüğünde "ortam", bir öznenin eylemi için daimi olarak sahnedir. Ortamın her analizi, ister bilsin isterse de bilmesin, özneliğin metafiziğinde temellenir.

"Büyük öğlen", en parlak parlaklığın; "var" olanın Varlığı olarak güç iradesini bile isteye irade etmeden; ve haddi zatında irade etme olarak, isyankâr bir biçimde karşı koymadan ve kendisini dünyanın nesnelleştirilmesinin her türlü zorunlu evresine tabi kılmaktan, böylece de en büyük olası tek-biçimliliğin ve eşitliğin bir irade edilmesi için "var" olanın istikrarlı olarak daimi reservini temin etmekten oluşan bilme olarak koşulsuz olarak ve her açıdan kendisinin bilincinde olmanın zamanıdır. Ancak, bu iradenin irade etmesinde, insan üzerinde, aynı zamanda, böyle bir irade etmenin şartlarını, gerekirliklerini irade eden bir zorunluluk vardır. Bu şu demek: Değerler ortaya koymak ve değerlerle uyumlu olan her şeyi değerli addetmek. Değer, Varlığında olan her şeyi böyle bir tarzda belirler. Bu bizi şu soruya getirir:

Güç iradesinin koşulsuz hakimiyetinin şafağının açık bir biçimde doğduğu ve bu açıklık ile onun kamusal karakterinin bizatihi bu iradenin bir işlevi olduğu bir çağda, şimdi ne "*var*"? Ne "var"?Hadiseler ve olgular hakkında sormuyoruz; çünkü herhangi bir zamanda, güç iradesinin alanında, şahitlik edenlerden her biri, her zaman bir talep ileri sürebilir ve bu talebi saklayabilir.

Ne "var"? Falan ya da filan tike! varlıkla ilgili sormuyoruz; ama daha ziyade "var" olan şeylerin Varlığıyla ilgili soruyoruz. Daha özgül olarak, bizzat varlığa ne olduğunu soruyoruz. Üstelik rastgele sormuyoruz; ama güç iradesinin metafiziği biçiminde ifade bulan, haddi zatında "var" olanın hakikati bakımından soruyoruz. Şimdi başlamış olan, koşulsuz güç iradesinin hakimiyet çağında Varlığa ne oluyor?

Varlık bir değere dönüştürülmüştür. Daimi reservin istikrarını daimi kılmak, bizzat güç iradesinin ortaya koyduğu, kendisine dair kendini güvenceye almanın zorunlu bir şartıdır. Varlığa, açık bir biçimde bir değere yükseltilmiş olmaktan daha yüce bir biçimde saygı gösterilebilir mi? Yine de, Varlık bir değer olarak değerli kılındığı için, bizzat güç iradesi tarafından ortaya konan bir şart mesabesine zaten düşürülmüştür. Zaten eskiden beri, bizzat Varlık saygı gördüğünde ve böylece değerli kılındığında, özünün onurundan mahrum edilmiştir. "Var" olanın Varlığı bir değer olarak damgalandığında ve özü de böylece mühürlendiğinde, bu metafizik içinde -bu, sürekli olarak, bu çağ boyunca haddi zatında "var" olanın hakikati içinde demektir-, bizzat Varlığı tecrübe etmenin her bir yolu yok edilmiştir. Burada, bu şekilde konuşmakla, belki de hiç varsaymamamız gerekeni, Varlığa böyle bir yolun bir zamanlar mevcut olduğunu ve Varlık üzerine bir düşüncenin Varlığı olarak Varlığı zaten düşünmüş olduğunu varsayıyoruz.

Varlıktan ve hakikatinden bihaber Batı düşüncesi, başlangıcından beri sürekli olarak haddi zatında "var" olanı düşünmüştür. Bu süre zarfında bu düşünme, varlığı, yalnızca *böyle* hakikatte düşündü; öyle ki "Varlık" ismi tecrübe edilmediği için karışmış olarak kalan hatırı sayılır bir hantallığıyla ve anlam çokluğuyla ifade edilegelmiştir. Bizzat Varlıktan bihaber olan, basit ve herşeyi taşıyan, böylece muammalı ve tecrübe edilmemiş bu düşünce, bu arada dünya tarihine genişleme noktasında olarak Batı tarihinin olagelmesidir [*Ereignis*]. [35] Son olarak metafizikte, Varlık kendisini bir değerde itibardan düşürmüştür. Burada, Varlığın Varlık olarak kabul edilmemişliğinin ve onaylanmamışlığının şahadeti yatmaktadır.

Varlığa ne vaki oluyor? Varlığa *hiç* vaki oluyor. [36] Ancak, ya şimdiye kadar örtük kalan nihilizmin özü, ilk kez kendisini beyan etmişse? Bu durumda değerler ·açısından düşünme, bizatihi saf nihilizm olmayacak mı? Ama kuşkusuz Nietzsche güç iradesinin metafiziğini özgül olarak nihilizmin üstesinden gelme olarak anlamıştır. Ve gerçekte, nihilizm en yüce değerlerin değersizleşmesi olarak anlaşılırsa ve bütün değerlere yeni değerler atfetme olarak güç iradesi de, en yüce değerlerin yeniden ortaya konmasından düşünülürse, güç iradesinin metafiziği gerçekte nihilizmin bir üstesinden gelinmesi olur. Ama nihilizmin bu üstesinden gelmede, değeri-düşünme bir ilke konumuna yüceltilir.

Ancak, eğer değer Varlığın varlık olmasına yol açmıyorsa, bizzat Varlık olarak "var" olana yol açmıyorsa, bu durumda sözde üstesinden gelme her şeyden önce nihilizmin tamamlanmasıdır. Çünkü şimdi metafizik yalnızca varlığı düşünmez, ama Varlığın düşünülmemesi kendisini Varlığı en yüceltilmiş biçimiyle düşündüğü yanılsamasında gizler; çünkü Varlıkla ilgili bütün soruların yapay olduğu ve öyle kaldığı denli, Varlığa bir değer olarak saygı gösterir. Ancak, herşeyi değerler açısından düşünen düşünme bizzat Varlık açısından düşünüldüğünde nihilizm ise, bu durumda bile Nietzsche'nin en yüce değerlerin değersizleştirilmesi olan kendi nihilizmini tecrübe etmesi dahi, her şeyden önce nihilistik bir tecrübedir. Duyuüstü dünyanın yorumlanması, Tanrı'nın en yüce değer olarak yorumlanması, bizzat Varlık açısından düşünülmez. Tanrı'ya ve duyusüstü dünyaya karşı nihai darbe, varlıkların birincisi Tanrı'nın en yüce değerde itibar kaybetmesi olgusundan oluşur. Tanrı'ya karşı en ağır darbe, Tanrı'nın bilinmez olarak kabul edilmesi değildir, Tanrı'nın varoluşunun kanıtlanamaz olduğunun gösterilmesi değildir; ama daha ziyade, gerçek olarak benimsenen tanrının en yüce değere yükseltilmesidir. Çünkü bu darbe, tastamam, dolanıp duranlardan, Tann'ya inanmayanlardan değil, inançtan bakıldığında, inancın teolojisine el atarlarsa düşünmelerinin ve konuşmalarının salt sapkınlık olduğunun farkına varmak için, bizzat Varlık üzerine düşünmeye bile uğramaksızın, bütün varlıkların varlıkta en çok olanı olan varlık üzerine konuşan inananlardan ve onların teologlarından gelir.

İmdi, soluk bir ışık, deli hakkındaki pasajı işitirken Nietzsche'ye daha önceden yöneltmek istediğimiz soruyu kuşatan karanlığa nüfuz etmeye başlar. İnsanların Tanrı'yı öldürmeleri nasıl olabildi ki? Ancak açıkçası Nitzsche'nin düşündüğü şey, tastamam budur. Çünkü bütün bir pasajda açıkça iki cümle italik yazılmıştır. Bunlardan birisi şöyledir: "*Öldürdük onu*", yani Tanrı'yı. Diğeri de şöyledir: "Ve *yine de bunu onlar yaptı*"; bu, bugün onun hakkında hiç bir şeỳ işitmemiş olsalar da, Tann'nın öldürülmesi faaliyetini insanların icra ettiğini söyler.

İtalik olarak yazılmış bu iki cümle, "Tanrı öldü" ifadesinin yorumunu verir. İfade, -sanki inkârdan ve yaygın bir nefretten söz ediyormuş gibi- hiç bir tanrının olmadığını söylemez. İfade daha kötü bir şeyi kasteder: Tann öldürülmüştür. Bu yolla belirleyici düşünce ilk kez ortaya çıkar. Yine de, ne yazık ki, onun anlaşılması çok daha zordur. Çünkü "Tanrı öldü" ifadesi eğer şöyle beyan edilseydi, çok daha kolay kavranılabilecekti: Bizzat Tanrı, kendisini, kendi rızasıyla, canlı mevcudiyetinden uzaklaştırmıştır. Ancak Tann'nın başkalarınca ve gerçekte insanlarca öldürülmesi, düşünülemezdir. Bizzat Nietzsche bu düşünceye hayret eder. Bu nedenledir ki belirleyici "*Öldürdük onu* -siz ve ben. Hepimiz onun katilleriyiz" cümlelerinden hemen

sonra, deliye, "Ama bunu nasıl yaptık?" diye sordurur. Sorulan şeyi üç imgeyle ifade ederek, soruyu tekrar ederken onu izah da eder: "Denizi nasıl içebiliriz ki? Bütün ufku silmek için bu süngeri kim tutuşturdu ki elimize? Yeryüzünü güneşinden ayırırken ne yapıyorduk ki bizler?".

Son soruya şu cevabı verebiliriz: Yeryüzünü güneşinden ayırırken insanların ne yaptıkları, Avrupa tarihinin son üçyüz elli yılında söylendi. Öyleyse, bu tarihin temelinde "var" olan şeye ne oldu? Nietzsche güneş ile yeryüzü arasındaki ilişkiden bahsederken, modern doğa anlayışında Kopernik devrimini düşünmez sadece. "Güneş" kelimesi, her şeyden önce Plato'nun allegorisini hatırlatır. Bu allegoriye göre, güneş ve ışığının alanı, "var" olanın, görünür unsuruna göre ya da bir çok suretine göre ortaya çıktığı alandır. Güneş, haddi zatında "var" olanın kendisini gösterdiği görüş alanını biçimlendirir ve çevreler. "Ufuk", hakikaten "var" olan dünya olarak duyuüstü dünyaya işaret eder. Bu, aynı zamanda, her şeyi kuşatan ve deniz gibi her şeyi kendi içinde içeren bütündür. İnsanın meskeni olarak yeryüzü, güneşinden kopanlmıştır. Haddi zatında kendi içinde "*var*" olan, duyuüstüyü oluşturan alan, artık yetkili ışık olarak insanın üzerinde durmaz. Bütün görüş alanı ortadan kalkar. Haddi zatında "var" olanın bütünü, deniz, insan tarafından içilmiştir. Çünkü insan *ego cogito*'nun Ben-liğinde (I-ness) yükselmiştir. Bu yükselme vasıtasıyla, "var" olan her şey, nesneye dönüştürülmüştür. Nesnel olarak "var" olan, öznelliğin içkinliğinde yutulur. Ufuk artık kendisinin ışığını neşretmemektedir. Artık güç iradesinin değer ortaya koyuculuğunda bakış-açısından başka bir şey değildir o.

Düşünce için muhtemelen imgelerden başka bir şey olan (güneş, ufuk ve deniz olarak) üç anahtar imge aracılığıyla, Tanrı'nın ölümüyle kastedilen şeyi üç soru izah eder. Öldürme, kendi içinde "*var*" olan duyuüstü dünyanın kaldırılıp atılması edimi -insan tarafından gerçekleştirilen bir edim- anlamına gelir. Haddi zatında "var" olanın salt hiçliğe ulaşmadığı, ama gerçekte Varlığında farklı olduğu hadiseden bahseder. Ama her şeyden önce, bu hadisede insan da farklı olur. Kendi içinde "*var*" olan anlamında, "var" olanı kaldırıp atan olur. İnsanın öznellikte yükselmesi, "var" olanı özneye dönüştürür. Ancak nesnel olan, temsil etme vasıtasıyla bir duruş kazandırılandır. Kendi içinde "*var*" olanın kaldırılıp atılması, yani Tanrı'nın öldürülmesi, kendisi için malzemeleri, cismani, psişik ve manevi kaynakları güvenli kılması aracılığıyla daimi reservin güvenceye alınmasında başarılır ve bu, "var" olanın Varlığına, güç iradesine tekabül etmesi için -potansiyel anlamda nesnel olarak- "var" olan üzerinde hakimiyet irade eden insanın kendi güvenliği içindir.

Teminatın yaratılması olarak güvenli kılma, değer ortaya koymada temellenir. Değer ortaya koyma, kendi altındaki kendi içinde "*var*" olan her

şeyi yıkıp katletmiştir -ve böylece kendisi için "*var*" olan olarak öldürmüştür-. Tanrı'nın öldürülmesindeki nihai darbe, güç iradesinin metafiziği olarak, değer ortaya koyucu düşünme anlamında düşünmeyi başaran metafizik tarafından ifa edilir. Ancak, Nietzsche'nin kendisi Varlığı yere sererek salt bir değere dönüştüren bu son darbeyi kavrayamaz; çünkü bizzat Varlık açısından düşünüldüğünde darbenin ne olduğunu kavrayamaz. Yine de Nietzsche, "Hepimiz onun katilleriyiz! -Sen ve ben" dememiş midir? Kesinlikle. Buna göre, Nietzsche güç iradesinin metafiziğini nihilizm olarak anlamayı da sürdürür. Kuşkusuz. Ancak bu, Nietzsche için, yalnızca metafiziğin, bütün eski değerlerin değersizleşmesi anlamında karşı hareket olarak, "şimdiye kadarki en yüce değerlerin değersizleşmesini" kesin olarak olduğu için, hayli radikal olarak tamama erdirmesi anlamına gelir.

Yine de Nietzsche, tastamam bütün değer ortaya koymaların ilkesi temelinde yeni değer ortaya koymayı, öldürme ve nihilizm olarak düşünemez artık. Kendini irade eden güç iradesinin görüş alanında, yani değerin ve değer ortaya koymanın perspektifi içinde, bu yeni değer ortaya koyma artık bir değersizleştirme değildir.

Değer ortaya koyma haddi zatında "var" olan açısından düşünüldüğünde -ki bu, aynı zamanda Varlığa doğru bir görüşten de demektir- bizzat değer koymaya ne vaki olur? Bu durumda, değerler açısından düşünme radikal öldürmedir. Yalnızca kendi-içinde-varlığında, haddi zatında "var" olanı yıkmakla kalmaz, ama aynı zamanda Varlığı tamamen fırlatıp atar. Varlık, hâlâ ihtiyaç duyulduğunda, yalnızca bir değer olarak hesaba katılabilir. Güç iradesinin metafiziğinin değer-düşüncesi, en aşın anlamıyla öldürücüdür; çünkü Varlığın kendi yükselişini yapmasına, yani özünün canlılık kazanmasına kesinlikle izin vermez. Değerler açısından düşünme, daha baştan, bizzat Varlığın hakikatinde mevcudiyete gelişi elde etmesini dışlar.

Ancak kökünden yok eden bu öldürme, öncelikle ve münhasıran güç iradesinin metafiziğinin tarzı mıdır? Bizzat Varlığın "var" olduğu şekliyle Varlık olmasına izin vermeyen, yalnızca Varlığın değer olarak yorumu mudur? Eğer durum böyle olsaydı, bu durumda Nietzsche'den önceki metafizik bizzat Varlığı hakikatinde tecrübe etmek ve düşünmek ya da en azından onunla ilgili soru sormak zorunda kalacaktı. *Ancak bizzat Varlığın böyle bir tecrübe edilmesini hiç bir yerde bulamayız.* Bizzat Varlığın hakikatini düşünen ve böylece de bizzat hakikati Varlık olarak düşünen bir düşünmeyle hiç bir yerde karşılaşmıyoruz. Bu, Plato öncesi düşünmenin, Batı düşüncesinin başlangıcı olarak, Plato ve Aristotle'da metafiziğin açılımını hazırladığı yerde bile düşünülmemiştir. *Estin (eon) gar einai* gerçekte bizzat Varlığı adlandırır. Ancak mevcut olmayı, kendi hakikatinden, özgül bir biçimde mevcut olma olarak düşünmez. [37] Varlığın tarihi, gerçekten de zorunlu olarak, *Var-*

lığın unutulmasıyla başlar. Öyleyse, bizzat Varlığın kendi hakikatinde düşünülmeden kalması, güç iradesinin metafiziği olarak metafizik nedeniyle değildir. Varlığın bu tuhaf uzakta kalması, yalnızca metafizik olarak mezafizikten dolayı değildir. Ama, metafizik nedir? Onun özünü biliyor muyuz? Bu özü kendisi bilebilir mi? Eğer bu özü kavrıyorsa, metafiziksel olarak kavrar. Ancak metafiziğin metafiziksel kavramı, daima özüne erişemez. Bu, mantık (logic) *logos*'un ne olduğunu düşünmeye hâlâ muktedir olduğu varsayılırsa, her mantık için de geçerlidir. Herhangi bir biçimde metafiziğin ötesine geçmeye çabalayan her metafiziğin metafiziği ve her felsefenin mantığı, tastamam böyle yapmakla, nereye düştüğünü bilmeksizin, hayli kesin bir biçimde metafiziğin altına düşer.

Bu arada, en azından nihilizmin özünün bir unsuru, düşüncemiz için açığa çıktı. Nihilizmin özü tarihte yatar; buna binaen, haddi zatında "var" olanın ortaya çıkmasında, bütünlüğünde, Hiç bizzat Varlığa ve hakikate vaki oluyor ve gerçekte öyle bir yolla ki haddi zatında "var" olanın hakikati, noksandır. Başlamakta olan nihilizmin tam hale gelmesi ve tamamlanması çağında, Nietzsche gerçekte nihilizmin bazı karakteristiklerini tecrübe etmiştir ve aynı zamanda da bunları nihilistik olarak açıklamıştır; böylece de özlerini tamamıyla söndürmüştür. Ve yine de Nietzsche nihilizmin *özü*nü hiç bir zaman kavrayamamıştır; tıpkı kendinden önceki metafiziğin hiç yapamadığı gibi.

Ancak eğer nihilizmin özü, Varlığın hakikatinin haddi zatında "var" olanlann görünmesinde noksan kalacak denli, tarihte yatıyorsa ve eğer, buna binaen, Hiç Varlık ile hakikatine vaki oluyorsa, bu durumda haddi zatında "var" olanın hakikatinin tarihi olarak metafizik, özünde, nihilizmdir. Eğer nihai olarak, metafizik Avrupa ve Batı tarafından belirlenen dünya tarihinin zeminiyse, bu durumda dünya tarihi, tamamıyla farklı bir anlamda, nihilistiktir.

Varlığın yazgılamasından düşünüldüğünde, "nihilizm"deki *nihil, Hiç*'in Varlığa vaki oluyor olmasıdır. Varlık, kendi özünün ışığına çıkamamaktadır. Haddi zatında "var" olanın ortaya çıkışında, bizzat Varlık noksan kalmaktadır. Varlığın hakikati bellekten düşmektedir. Unutulmuş olarak kalmaktadır.

Böylece nihilizm, özünde, bizzat Varlıkla birlikte akan bir tarih olacaktır. Bu durumda, Varlığın, geri çekildiği için düşünülmeden kalması, Varlığın kendi özünde yatacaktır. Bizzat Varlık kendi hakikatine çekilir. Emin bir biçimde kendi hakikatine demir atar ve böyle bir demir atmada kendisini gizler.

Kendi özünün kendini gizleyen demir atmasına doğru bakarken, belki de, bu gizemin özünü, Varlığın hakikatinin mevcudiyet kazandığı bir an için görüp geçeriz.

Buna göre bizzat metafizik, Varlıkla ilgili hâlâ düşünülmesi gereken bir sorunun yalnızca bir ihmali olmayacaktır. Kesinlikle bir hata olmayacaktır o. Metafizik, haddi zatında "var" olanın hakikatinin tarihi olarak, bizzat Varlığın yazgılamasından olagelecektir. Metafizik, özünde, bizzat Varlığın gizemi olacaktır; geri çekildiği için düşünülmeden kalan bir gizem. Aksi olsaydı, düşünülmesi gereken şeyde Varlığa tutunmaya katlanan bir düşünme, biteviye "Nedir Metafizik?" diye soramazdı.

Metafizik, bizzat Varlığın tarihinin bir çığırıdır. Ancak özünde metafizik nihilizmdir. Nihilizmin özü bizzat Varlığın mevcudiyete kazandığı şey olarak tarihe aittir. Ancak, ne tarzda olursa olsun Hiç'in Varlığa işaret ettiği göz önüne alınırsa, Varlığın tarihinden nihilizmi belirleme ve tanımlama, nihilizmin özünün düşüncemizi ilgilendiren düşünülen bir şey olmak için tecrübe edildiği alanı önceden en azından gösterebilirdi. Her şeyden önce "nihilizm" adındaki yanlış notayı işitmeye alışmışız. Ancak, nihilizmin özünü Varlığın tarihine ait olarak düşünürsek, yanlış bir notayı işitmekte şüpheli bir şeyler vardır. "Nihilizm" kelimesi, *nihil*'in (Hiç'in) "*var*" olduğunu ve özsel olarak "var" olduğunu gösterir; bu nedenle öyle adlandırılmıştır. Nihilizm şu demektir: Hiç, her şeye her açıdan vaki olmaktadır. "Her şey", bütünlüğünde, "var" olan her ne ise o demektir. Ve "var" olan her ne ise o, "var" olan olarak tecrübe edildiğinde ona muvafık olan her açıdan orada durur. Bu nedende nihilizm, Hiç'in, bütünlüğü içinde haddi zatında "var" olana vaki olması demektir. Ancak "'"var"" olan her ne ise o, "var" olan şeydir ve Varlıktan nasıl "var"sa öyledir. Her "'"var""ın Varlıkta yattığı varsayılırsa [38], nihilizmin özü, onun Hiç'in bizzat Varlığa vaki olması olgusundan oluşur. *Bizzat* Varlık *hakikat*inde Varlıktır; hakikat Varlığa aittir.

"Nihilizm" isminde ismini verdiği şeyin özünü seslendiren öteki notayı işittiğimizde, özünü düşünmeksizin nihilizmden bir şeyi tecrübe etmiş olan metafiziksel düşünmenin dilini farklı olarak işitmekteyiz. Belki de kulaklarımızdaki bu öteki notayla, bir gün, şimdi başlamakta olan nihilizmin tamamlanması çağını şimdiye kadar yaptığımızdan başka bir yolla düşüreceğiz. Belki de o zaman , ne siyasal, ne ekonomi, ne sosyolojik, ne teknolojik ve bilimsel, hatta ne metafiziksel ve dinsel perspektiflerin, çağımızda meydana gelen şeyi düşünmek için uygun olduğunu farkedeceğiz. Düşünmek için düşünmeye verilen şey, derinlerde gizlenmiş canalıcı anlam değildir; daha ziyade yakında yatan şeydir, en yakında yatan şeydir; bu şeyi, yalnızca bu olduğu için, daima geçip gittik. Bu geçip gitme vasıtasıyla, bizler, farkında olmaksızın, varlıkta olan her neyse onun Varlığıyla ilişkisinde daima cinayet işleriz.

Ona dikkat kesilmek ve dikkat kesilmeyi öğrenmek için, delinin Tanrı'nın ölümü hakkında söylediği şeyi ve bunu nasıl söylediğini bir kez daha

düşünmemiz yeterli olabilecektir. Belki de artık, izah edilen pasajın başında söylenen şeyi işitmeksizin çok hızlı bir biçimde geçip gitmeyeceğiz: Delinin "biteviye 'Tanrı'yı arıyorum! Tanrı'yı arıyorum!' diye bağır"masını.

Hangi açıdan bu adam delidir? "Çıldırtılmış"tır o. Çünkü gerçekdışı olan duyuüstü dünyanın ideallerinin, gerçek diye geçindiği, karşıtlarının ise kendilerini gerçekleştirdiği insanın şimdiye kadarki düzleminden çıkartılmıştır. Bu çıldırtılmış adam, şimdiye kadarki insanın ötesine taşınır. Yine de bu yolla, insanın şimdiye kadarki önceden belirlenmiş özünde, *animal rationale*'de olmaya kati surette çekilmiştir. Bu yolla çıldırtılmış insanın, pazar yerinde dolanıp duran "Tanrı'ya inanmayan" insan türüyle ortak hiç bir şeyi yoktur. Çünkü bu insanlar, Tanrı olarak Tanrı'nın onlar için inanmaya değersiz olması nedeniyle inanmıyor değillerdir; ama aksine artık Tann'yı arayamadıkları için inanç ihtimalini terkettikleri için böyledirler. Artık arayamazlar, çünkü artık düşünmemektedirler. Pazar yerinde dolanıp duranlar, düşünmeyi yok etmişlerdir ve onun yerine kendi kanısının tehlikeye girdiğini varsaydığı her yerde nihilizmi sezinleyen gevezelikler yerleştirilmiştir. Hakiki nihilizmle ilişkisinde her zaman üstünlük kazanan bu kendini kandırma, bu yolla düşünme açısından şiddetli korkusundan dolayı kendisiyle konuşmaya çabalar. Ancak bu korku, korku karşısında korkudur.

Aksine, deli, pasajın açık bir biçimde ilk ve daha açık bir biçimde son cümlesine göre, kendisini duyan için, Tanrı'yı arayan kişidir; çünkü Tanrı'nın arkasından ağlar. Düşünen bir kişi belki de burada *de profundis*[39] ağlamış mıdır? Ve düşüncemizin kulağı, hâlâ çığlığı işitmiyor mu? Düşünmeye başlamadıkça işitmeyecektir. Düşünme de yalnızca yüzyıllardır kutsanan aklın, düşüncenin en dik başlı düşmanı olduğunu bildiğimizde başlar.

1. Wesen karşılığında. Bu metinde Heidegger, sadece bir kaç yerde öz anlamında Essenz'i kullanır; metin içinde köşeli parantezle belirttiğimiz bu Essenz haricindeki bütün özler, Wesen karşılığıdır. Wesen ile Essenz arasında, kelimelerin Heidegger'in kullandığı anlamında şöyle bir fark olduğu söylenebilir: Essenz, bir şeyin temel özelliği, aslı, temeli ya da cevheri, bir şeyin mahiyeti gibi anlamları içerirken, Wessen bir şeyi o şey olarak mevcut kılan şeydir, onu sunan şeydir. Ancak burada mevcut kılma ya da sunma, zamanla ilişkili bir özelliğe sahiptir. Şöyle ki o şeyin zaman içinde öyle kalmasını, o şekilde daim olmasını sağlayan şeydir. Sanki bir bitkinin özünün o bitkinin tohum aşamasından koskoca bir ağaç aşamasına kadar zaman içindeki gelişiminde hep o olarak kalması gibi. Zaten Wesen kelimesi de, Almancada "olmak", "var'lamak" olan sein fiiliyle ilişkilidir. Aşağıda örneğin güç iradesi ya da metafizik çeşitli veçheleriyle incelenirken sık sık karşımıza "özünde", "özsel olarak" gibi vurgularla ele alınacaktır. Bu tür kullanımlardan da anlaşılacağı üzere, mesela güç iradesinin iki bin yıllık Batı metafiziğinin bir hali olması, Wessen anlamındaki özün bu nitelikleri nedeniyledir. Nietzsche'yi metafiziği tahrip eden bir düşünür olarak değerlendiren genel kanının tersine, Heidegger, Nietzsche'nin Batı metafiziği içinde kaldığını belirtirken, Essenz anlamıyla değil, daha başından itibaren kendini mevcut kılan, daimi hale getiren bu Wesen anlamıyla metafizikten bahsetmektedir. Dolayısıyla Nietzsche, metafiziği yıkmamış, güç iradesinin metafiziksel Wesen'inde görüleceği üzere, farklı bir ifadelenmeye tabi tutmuştur. Belki güç iradesinde Essenz anlamında metafiziğin başlangıçtaki halinden hiç bir şey yoktur; ama Wesen anlamıyla tam da onun daimiliğini sürdürür. Dolayısıyla hem metinde kullandığımız "öz" kelimesi ve hem de burada Heidegger'in Nietzsche yorumu, bu hususlar akılda tutularak okunmalıdır. [ed.n.]
2. Burada ve bundan sonra "var" biçiminde çevrilmiş ifadeler, Almancadaki "ist" (İngilizcede "is") ifadesinin karşılığıdır. Türkçesi olmayan bu ifade, genel olarak, ya öncesi ve sonrası göz önüne alınarak bağlama göre anlam verilerek ya da "-dır/dir" biçiminde çevrilmektedir. Ancak bu Batı dillerindeki vurgusunun kaçmasına neden olmaktadır. Çünkü özellikle postmoderlikte eleştirilen mevcudiyet metafiziğinin (metaphysics of presence) temeli burada yatmaktadır. İfade, zamanın ve mekanın belirli bir noktasında "olan", "var'layan" şey anlamına gelmektedir ki metafizik de bu zamanın ve mekanın çakıştığı belirli noktanın, sınırları aşılarak yorumlanması; sanki ona muvakkat bir an olarak değil de, sürekliliği olan bir şey olarak anlam verilmesidir. Bunun en iyi örneği, kişinin yaşadığı ani şok ile bu şoku dile getiriş biçimidir. Şokun tecrübesi ile onun dile getiriliş tecrübesi arasındaki fark, o an'ı "var"ladığı şekliyle ifade etmeyi mümkün kılamaz bir yapıya sahiptir; her iki tecrübe de ayrı tecrübelerdir aslında ve özellikle özne felsefelerinin yaptığı gibi sanki o an hep sürüyormuş ya da belirli bir müddet sürüyormuş gibi değerlendirmek ve özneye bütünlüğünü bu çerçevede vermek, sözkonusu metafiziğin bir veçhesi olmaktadır. [ed.n.]
3. "Epoch" karşılığı kullanılmıştır; dönem ya da çağ gibi daha zamana dayalı bir vurgu yerine, tam da Türkçedeki "çığır açmak" ifadesinde olduğu gibi, öne doğru hamle yapmak, ileriye doğru kendini açmak anlamına gelecek şekilde anlaşılmalıdır. ed.n.
4. Reflection karşılığı kullanılmıştır. Türkçede pek ifade edilmediği için, belki de idareten

düşünümle karşılanan bu kelime, aslında düşünme faaliyetinin, tefekkür, mütaala, temaşa gibi çeşitli farklı vurgularına nazaran, Batı dışı için biraz problemli bir kelimedir. Tam karşılığı "aksetme", "yansıtma" olan kelime, özellikle bir zihin faaliyeti olarak kullanıldığında, kendinden önceki düşünülenlerle girilen bir düşünce faaliyetine işaret eder. Mesela Hegel'in düşüncesini Kant üzerine yansıtması ve bu yolla onun göremediklerini düşünerek kendi sistemini kurması; Marx'ın da benzer şekilde düşüncesini Hegel üzerine yansıtarak kendi düşünce sistemini kurması gibi. Bunun için düşünüm hep bir tarihsellik içerir. Doğaldır ki Heidegger için düşünme, düşünümden çok farklıdır. Düşünüm, Batı metafiziğinin sınırları içinde gider gelir ancak ve bu da Heidegger'in burada Nietzsche ve "Metafiziğin Onto-teolojik İnşası"nda Hegel bağlamında göstermiş olduğu gibi, belirli bir düşünürün düşüncesini bütünlüğü içinde sergilemek ve onda kendisini aşan şeyleri sergilemek anlamında düşünmeye yardım edebilir. Dolayısıyla metin içinde, düşünme ve düşünce denilen şey ile düşünüm denilen şey arasındaki gözden kaçabilecek bu farka dikkat etmek gerekmektedir. [ed.n].

5. Ontolojinin burada Heidegger tarafından onto-loji diye özellikle vurgulanmasının bir nedeni, muhtemelen daha çok "varlık" olarak çevrilen Grekçe ontos'a vurgu yapmaktır. Heidegger, onu, burada "var" olan olarak çevirdiğimiz bir vurguya sahip olarak anlar. Heidegger'in ontoloji ile metafizik arasında kurduğu ilişkiyi, varlıklar ve Varlık dolayımıyla ele alan bir makalesi için, İnsa yayınları tarafından yayınlanan Heidegger ve Teoloji içindeki "Metafiziğin Onto-teo-lojik İnşası" makalesine bkz. [ed.n].

6. Aynı (Same), Heidegger için, soyut ve tek biçimli bir şey değildir; aksine, bir biradalıktır ve ait olmanın karşılıklı ilişkisi içinde kendini gösteren toplaşmadır. Yine de Aynı, bir birlik sergiler; ama bu birlik, külli bir birlik değil, ait olanların toplaşmasından oluşan bir birliktir. Öte yandan, Aynı, aynı zamanda farktır; Varlık ile kendini mevcut oluşta farklılaştıran şey arasındaki fark. Fark, Heidegger için hiç bir zaman bir çatlak, bir boşluk, iki şey arasındaki bir yarılma değil, aksine birbirleriyle çözülmez derecede bağlı olan, mesela, Varlık ile varlıkların ya da Varlık ile düşünmenin keyfiyetteki hallerinin düzenlenişidir. Hegel'in Geist temelli içererek aşma düşüncesine sanki çok yakınmış gibi duran bu Aynı düşüncesinin Hegel'den farkı ve meselenin daha ayrıntılı bir analizi, Heidegger'in Heidegger ve Teoloji adlı derlemede yayınlanan "Metafiziğin Onto-teo-lojik İnşası" makalesinde bulunabilir. [ed.n].

7. Türkçedeki karmaşa, Nietzsche'nin bu ifadesinin çevirilerine yansıyor. Almancası Der wille zur Macht olan ve İngilizceye will to power şeklinde çevrilen bu ifade, şimdiye kadar daha "güç istemi" şeklinde çevrilmiş, arada "erk istemi" dendiği de olmuştur. "Power" kelimesinin "güç"ten başka "erk" diye çevrilmesinin bir nedeni, aslında "güç" kelimesinin içerdiği muktedir olma, bir şey üzerinde iktidar kurma, bir şeyi yapabilme hali ve iktidarına sahip olma yönünü yavaş yavaş kaybetmeye başlamış olmasıdır. Belki de bunun bir nedeni, "güç"ün dayanıklılık anlamına gelen "kuvvet"le karıştırılmaya başlanması ve "kuvvetli olmak" yerine "güçlü olmak" ifadelerinin kullanılmaya başlanmasıdır. Bu nedenle aslında "power"ın "güç" diye çevrilmesinde pek bir sorun olmadığı görülmektedir. Asıl sorun "will"in "istem" diye çevrilmesindedir. "İstem", "istemek"ten türetilmiş, "talep etmek" vurgusu daha ağır basan bir kelimedir. Oysa "will"in daha teolojideki kullanımlarından başlayarak, "irade etmek" anla-

mına geldiği gayet açıktır. Bu nedenle burada "will to power" kelimesi, "güç iradesi" diye çevrilecektir; ancak okuyucunun "güç" kelimesinin muktedir olmak, iktidar sahibi olmak anlamını da gözden kaçırmaması gerekmektedir. [ed.n].

8. Düzen, nizam. [ed.n].

9. Heidegger'in kendi biçimlendirdiği bir kelime olan Subjectitat (İngilizceye, çevirmenine göre, "subjectness" ya da "subjectity" olarak çevrilmektedir) karşılığında kullanılmaktadır. Öznellikten (subjectivity) ayrı olarak öznelik, daha baştan ortaya konulmuş bir öznenin, mesela bütün kategorilerle Kantçı bir öznenin ilişkilerinin tersine, "var" olanla karşılıklı ilişkisinde Varlığın mevcudiyet kazanma kipine; Varlığın kendisini "var" olan şey itibarıyla özne olarak, subjectum olarak, hypokeimenon olarak tezahür ettirdiği kipe işaret eder. Zaten dikkat edilirse Heidegger "'var" olanın özneliği' demekte ve akabinde de "öznellik"ten (subjectivity) bahsetmektedir. Başka bir yerde Heidegger öznelik isminin Varlığın ego tarafından değil, subjectum açısından belirlenmesi olgusunu vurguladığını belirtir. (The End of Philosophy, çev. Joan Stambaugh [New York: Harper & Row, 1973], s. 46.) Biraz geniş bir yorumla Türkçede artık sadece adli dilde kullanılan, bunun dışında neredeyse hiç kullanılmayan "fail" kelimesine benzediği söylenebilir kelimenin. Şu anlamda ki fail, ancak fiille ilişkisinde anlam kazanır. Dolayısıyla modern özne ya da Heidegger'in eleştirdiği ego, fiilsiz fail gibidir. Heidegger, metnin ilerisinde kelime üzerinde daha duracaktır. Metinde aşağıda üzerinde durulacağı için subjectum ve hypokeimenon hakkında da bilgi vermekte fayda var: Subjectum Grekçe hypokeimenon karşılığı kullanılmaktadır. Hypokeimenon, Grekçede "altta duran", "önde yatan" anlamındadır ve "var" olan açısından pasiftir. Ona maruz kalır. "Var" olana tabidir; tıpkı failin fiile tabi olması gibi. Zaten kelimenin bir anlamı da "fail"dir; "giden"in "gitmek" fiiline maruz kalması anlamındaki gibi "fail". Bu kelime karşılığında kullanılan Latince subjectum da, "alt" anlamına gelen sub ve atılmışlık anlamına gelen jacere'nin birleşmesiyle oluşan subjectus'la bağlantılıdır. Kelime aşağı yukarı Grekçedeki anlamları içerir. Kelimenin bu "maruz kalma" "tabi olma" anlamı, örneğin İngilizcede hâlâ "someone is subject to something", "filanca falana tabidir, maruzdur" şeklindeki kullanımıyla geçerliliğini sürdürmektedir. Subjectum'un her şeyin kendinden yola çıkılarak belirlendiği bir "özne" tanımına kavuşması, ancak modern zamanlarda gerçekleşmiş bir şeydir. [ed.n].

10. Bakış-açısı, olağan kanı anlamından farklı olarak kullanıldığı için araya tire konularak yazılmıştır. Böylece öznel bir kanıdan ya da görüşten ziyade, gözün erimini ayarlayan açı ve açıyla görünenler üzerine odaklanma anlamına gelir. Bu arada aşağıda Almancadaki "Gesichtspunkt"ta olsun İngilizcedeki "point of view"da olsun içerilen "nokta" ve "görüş" kelimeleri üzerinde oynanarak yapılan yorumlar, Türkçedeki "bakış açısı" karşılığına uygun olarak, anlamı bozmadan, "açı" ve "bakış" kelimeleri üzerinde oynanarak karşılanmaya çalışılmıştır. [ed.n].

11. Gelten/count karşılığında kullanılmıştır ve gücü ya da değeri olmak, nüfuz sahibi olmak, geçerli olmak, gerçek ya da hakiki olmak, bir şeye dayanmak gibi anlamları vardır. Aslında sadece hesaplama anlamı gözönüne alınmadığında Türkçedeki saymak fiili yaklaşık olarak kelimeyi karşılamaktadır. [ed.n].

12. İdea, yabancımız olmayan bir kelime olsa da bir türlü yerleşememiş de bir kelime. Me-

tin içinde özellikle duyuüstü dünyayla ilgili olarak kullanıldığında idea diye bırakmak yerine, fikir ile çevirmeyi yeğledik. İki nedenden dolayı: Birincisi, fikrin, diğer anlamlar yanında, kaybolmaya yüz tutan, eşyanın zihinde aldığı şekil anlamını muhafaza etme gayreti ve ikincisi de idea'nın Türkçe'de bırakınız olağan kullanımda, düşüncedeki kullanımda bile bir türlü yerleşememiş bir kelime olmasıdır. Bunun aksine ondan türeyen ideal gayet oturmuş bir biçimde Türkçede kullanılabilmektedir. Bir ara bu iki kelime için "ülkü" ve "ülküsel" karşılıkları kullanılmaya çalışılmışsa da, bunların Grekçe idea ve ideal'i karşılamakta biraz zayıf kaldığı da göz önüne alınmalıdır. İdea'nın türediği söylenen eidos ise Grekçede görülen şey, biçim anlamına gelir. Latincesi videre'dir ki, Batı dillerinde halen kullanılan biçimlere sahiptir. Mesela İngilizcedeki "zihin, düşünce" anlamlarına da gelen "wit" kelimesinin kaynağı sözkonusu kelimedir. Dolayısıyla aslında hem eiden'in ve hem de videre'nin Türkçedeki fikir kelimesiyle benzerlikleri dikkat çekicidir. Perceptio ise algı demektir. Heidegger'in burada idea'nın eidos'tan perceptio'ya dönüşmesi derken kastettiği şey, görünen şeylerin zihinde oluşturduğu fikirlerin, algıya, perceptio'ya dönüştürülmesidir ki bu eşyanın düşünülmesinde önemli bir dönüşüme yol açmıştır. Şeyler artık zihni bir süreç içinde değil, algısal bir süreç içinde kavranılmaktadır. [ed.n].

13. Bir mahiyetten bir mahiyete, bir kendilikten bir kendiliğe. [ed.n].
14. Algılayıcı ve istekli mahiyet ya da kendilik. [ed.n].
15. Doğal değişim. [ed.n].
16. Özünde. [ed.n].
17. Nietzsche'nin metni, Türkçenin niteliği nedeniyle bu sözcükle bitmemektedir. Bu durum Heidegger'in bu cümlelerini okurken göz önüne alınmalıdır. [ed.n].
18. Command karşılığı kullanılmıştır; hakim konumda bulunarak emretme anlamında. [ed.n].
19. Annihilation karşılığı olarak kullanıldı. Kötülük anlamında değil, "yok olma" anlamında fena olduğunu hatırlatmaya gerek yok herhalde. [ed.n].
20. Morphe "biçim, şekil, yapı" anlamına gelir. Eidos'un perceptio'ya dönüşmesi üzerinde yukarıda bir notta kısa bir gözlemde bulunuldu. Appetitus'un Leibniz'in görme hakkındaki görüşü konusu uzalı edilirken çaba anlamına geldiği bizzat metin içinde verildi. Çaba yanında gayret, şevk, uğraş gibi anlamları içerdiği belirtilebilir. On ise, tam anlamıyla metin içinde "var" diye karşıladığımız şeydir. Dolayısıyla cümle, kabaca, şöyle ifade edilebilir: "Şekilbilim, şekili, fikrin algıya dönüşmesiyle değişmiş olarak, algının uğraşısında, güç iradesi olarak görülen 'var' olanın ontolojisidir. " Burada biyolojide ve dilbilimde de kullanılan morfolojinin, daha çok psikolojik bir işlem olarak tanımlandığı hatırlatılmalıdır. Dolayısıyla, "var" olan algılanan şeyde güç iradesi temelli bir ontoloji kurma girişimi olarak da okunabilir cümle. Zaten takip eden cümlelerde, bu durum özne açısından psikolojik süreçlerle ilgili olarak izah edilmeye çalışılmaktadır. [ed.n].
21. Selbstbewusstsein karşılığında. Bu ifade İngilizceye "self-assertion" ya da "self-consciousness" şeklinde karşılanmaktadır ve bu ikisini de birlikte içerir. Heidegger'in subjectum'un anlamındaki kaymaya işaret etmesi göz önüne alınarak, bu ifade "benlik" vurgusuna dikkat çekilerek "benliğini beyan etme" olarak çevrilmiştir. [ed.n].
22. Buradaki aynılık ile yukarıda Aynı olarak belirttiğimiz şey, aynı şeyler değildir. Daha

çok "kendisinin eşiti, kendisinin benzeri" anlamındadır; Aynı için ise yukarıda ilgili editörün notuna bkz. [ed.n].

23. Bestand; constant reserve karşılığında; güç iradesinin kendi muhafazası ve ziyadeleşmesi için ihtiyaç duyduğu çevresinde kendisine sunulmuş ya da çevresinde mevcut olarak bulunan şeyler olarak yorumlanabilir. Bu arada metin içinde çeşitli yerlerde de geçen "daimi" kelimesinin de "devamlılık arzetme" anlamıyla alınması gerektiğini bu vesile ile hatırlatalım. ed. n.

24. Bu karışık cümlenin Almancası "Dieses Stellen hat die Art des vor-stellenden Herstellens" ve İngilizcesi de "That setting in place has the chacter of a producing in place"dir. ed. n.

25. Re-prasentation; re-presentation karşılığı kullanılmıştır. Aslında aradaki tire olmadan kelime "temsil" anlamına gelmektedir; ancak tire ile sunumun yenidenliğine vurgu yapılmıştır. Bu nedenle "temsil" yerine "yeniden-sunma" tercih edilmiştir. [ed.n].

26. qua subjectum, subjectum vasıtasıyla demektir. ed. n.

27. Heidegger'in dolambaçlı dilinin, burada ifade edilenleri Türkçeye çevirirken bize belirli bir güçlük çıkardığı hatırlatılmalı. Şöyle ki, Heidegger burada kök bir kelimeden yola çıkarak onun bütün uzanımlarıyla bir meseleyi ele almaktadır. Dolayısıyla Almancada aynı kök kelimeden türeyen diğer kelimelerin hem linguistik olarak ve hem de anlamca birbirleriyle yakın ilişkisi Türkçeye pek yansıtılamamaktadır. Mesela doğru diye çevirdiğimiz recht, aslında tam olarak bir belirli bir noktayı nazardan münasip ya da muvafık olarak o şekilde algılanan şey demektir; dolayısıyla o noktayı nazar açısından onu doğru olarak görmek, münasip ve muvafık olmak yanında haklı olarak da görmektir. Bu haklılık, onun adil olmasını da beraberinde getirir ve adalet de budur. Ancak, buradaki adaletin adli ya da ahlaki bir vurguya sahip olmadığı; daha çok ortaçağ ve Reform dönemi teolojisinde algılandığı anlamıyla bir adalet olduğu da hatırlatılmalıdır. Bu, şu demek: Bu adalet kelimesi, kişinin hayatının doğruluğuna ve dürüstlüğüne, Tanrı'yla ilişkisi açısından dürüstlüğe göndermede bulunur. Heidegger'in burada Latince kelimelerle ve Almanca'da aynı kök kelimeden türeyen kelimelerle bezeli hakikat, doğruluk, adalet yorumlarının bir değerlendirmesi, metnin geri kalanında adalet ve haklılaştırma açısından güç iradesi bağlamında yapılmaktadır. Aynı konunun daha geniş açılımlı bir değerlendirmesi için, Nietzsche adlı dört ciltlik eserinin adaleti hakikat ve haklılaştırma anlamlarıyla ilişkili olarak yorumladığı 3. cildine ve ayrıca Early Greek Thinking içinde adaleti bir nizam içindeki yerindelik, ahenk olarak ele aldığı "The Anaximander Fragment" makalesine bakılmalıdır. [ed.n].

28. ...vor dem seiendsten Grund aller Seinden (Gott) karşılığı. [ed.n].

29. "Adalet, zihinler açısından elde edilen düzen ve tamamlanmışlıktan başka bir şey değildir". [ed.n].

30. Perfectio kelimesinin orta çağların başlarından günümüze kadar geçirdiği anlam değişikliklerini araştırmak gerçekten ilginç bir konu olsa gerek. Çünkü kelimenin Türkçedeki tam karşılığı mükemmelleşme, kamil hale gelme. Ancak mükemmelleşen, kamil hale gelen bir şey, tamlık kazanır; doluluğa kavuşur; tamamlanır. Yine de kelimenin giderek tamamlanma, tam hale gelme anlamının önem kazanmasıyla birlikte, bütünlük önplana çıkarken kemal bulma, mükemmelleşme anlamı geri plana itilmiş görün-

mekte ve sanki İngilizcedeki "consummate" kelimesinde olduğu gibi bir tamamlanma içerirmişçesine bir anlam kazanmaktadır. Bu nedenle, burada tam hale gelme diye çevirdiğimiz perfectio'da bir mükemmelleşme, kamil hale gelme anlamının da bulunduğu akılda tutulmalıdır. Kelimenin Grek düşüncesinden modern döneme kadar geçirdiği anlam ve içerik farklılaşmaları konusunda İnsan Yayınları tarafından yayınlanan Varlığın Büyük Zinciri adlı esere bakılabilir. [ed.n].

31. Selbst-Gerechtigkeit; self-justifiedness karşılığı. [ed.n].

32. -mek, İngilizcedeki be karşılığı kullanılmıştır. Ama baştan beri "var" şeklinde kullandığımız "is"i de içerir. Yani sadece fiilin mastar halini değil, herhangi bir cümledeki "dir/dır"ı da içerir. Onu, baştan beri kullandığımız "var"dan ayırmak ve "olmak" gibi gramatik yönünün gözden kaçınılmasına yol açabilecek bir terim seçmek yerine -mek diye karşılamayı tercih ettik. [ed.n].

33. Nietzsche'nin bu eseri Türkçeye Nejat Bozkurt tarafından Tarih Üzerine adıyla çevrilmiş ve Say Yayınları tarafından yayınlanmıştır. İlgilenen okuyucu, Heidegger'in burada sözkonusu ettiği "adalet"in tarihsel bilimlerle yer değiştirilmesi meselesi için söz konusu çevirinin 115-129. sayfalarına bakabilir. [ed.n].

34. Burada "gerçek" ve "gerçekdışı" diye çevrilen kelimeler üzerinde bir noktayı aydınlatmakta fayda var. "Gerçek" diye çevrilen das Wirkliche ile "gerçekdışı" diye çevrilen unwirklich, aslında çalışmak anlamındaki wirken fiilinden türer. Heidegger, "Wissenschaft und Besinnug" (İngilizce adıyla "Science and Reflection"; Bilim ve Düşünüm) adlı makalesinde, wirken'in ayrıntılı bir etimolojik değerlendirmesini yapar. Ona göre "çalışmak" (wirken), "yapmak" (tun) demektir ve tun'un kökü de Hind-Germanik dhe'den gelir; ortam, yer, konum anlamlarına gelen Grekçe thesis'in kökü de aynı kelimedir. Ancak bu yapmak sadece beşeri faaliyete özgü değildir. Ne de eylem ve faaliyet anlamına gelir. Doğanın hüküm sürmesi olarak gelişme de bir yapmadır ve bu anlamda thesis ile physis aslında aynı köke aittir. Ama daha sonraları physis ile thesis karşıt anlamlara bürünmüştür. Oysa physis, thesis'tir: Bir şeyin kendisinden ortaya çıkan hali, ortamı, durumudur; burada hal kelimesinin Türkçedeki anlam çağrışımlarına dikkat edilirse, thesis'in anlamı daha da net anlaşılır: Kendini şimdiki zamanda ve ortamında sunduğu şekliyle hal. Heiedgger daha sonra şöyle der:"Böyle bir anlamda 'yapan' şey, çalışan şeydir". Demek ki sadece beşeri bir faaliyet olarak anlaşılmaması gereken, bir halde olmak, aslında çalışmaktır. Mehmet Doğan'ın Büyük Türkçe Sözlük'te "çalışma" karşılığı verdiği bir anlam olan "ahşap eşyada sıcaklık ve nem tesiriyle görülen şekil değişikliği" karşılığını bütüne yaydığımızda, mesela bulutların şekil değişikliğine, pencereden gördüğümüz manzaranın değişmesine vb. doğru genişlettiğimizde, Heidegger'in "çalışmak"la kastettiği şeyi daha net olarak anlarız. Heidegger, daha sonra, "çalışma"nın "kendini burada hasıl etmek" olduğunu belirtir. Biz buna, halde hasıl olma diyebiliriz. İşte gerçek olan bu şekilde çalışandır. Yine Mehmet Doğan'ın "bir hal, bir nesne veya vasıf olarak mevcut" olan verdiği anlamda "gerçek". Gerçekdışı ise bunun tam aksi olmaktadır. Bu anlamıyla Hind-Germanik uerg'ten türeyen wirken'in burada kısaca göstermeye çalıştığımız etimolojik araştırmasını, daha geniş ve başka hususlarla beslenmiş değerlendirmesi için, Heidegger'in sözkonusu makalesine bakılmalı. Bu arada, aşağıda Tann'nın gerçekliği derken aynı anlamda gerçeklikten bahsedildiğini de hatırlatmaya gerek yok sanı-

nm. Tann'nın varlığı ya da yokluğu anlamında gerçekliğinden değil de, buradaki anlamıyla gerçekliğinden bahsetmenin tuhaflığını Heidegger bağlamında daha iyi değerlendirmek için, buradaki düşüncelerin Nietzsche bağlamında ortaya çıkan neticeler olduğunu; Heidegger'in özellikle Contribution to Philosophy: From Enowning'te çok daha değişik Tann kavrayışı ortaya koyduğunu belirtelim. Bu konuda İnsan Yayınlan tarafından yayınlanan Heideggerd ve Teoloji derlemesine bakmakta fayda var. [ed.n].

35. Ereignis'in çevrilmesi biraz müşkül. Burada "olagelme" olarak karşıladık; ancak buradaki olagelmeyi pasif bir "olagelme" biçiminde anlamamak lazım. Daha o şekilde çok temellük edildiği, alımlandığı için böyle "olagelmekte"dir o. Dolayısıyla bu "olagelme"de bir etkenlik de sözkonusudur ve zaten Heidegger'in Batı tarihinin varlıktan ve hakikatten bihaber olması derken Varlıktan ve hakikatinden bihaber olarak temellük edilen bir oluştan bahsettiği bağlamdan açığa çıkarılabilir. [ed.n].

36. Burada, "varlığa vaki olmak" derken kastedilen şey, "varlığa olan şey". Biraz bozuk bir çeviri; ama anlamı ancak böyle taşımak mümkün göründü. Burada, Heidegger'in hiç'i de bir "var" olma olarak düşündüğü de hatırlatılmalır. Bu konuda Heidegger'in Türkçeye Metafizik Nedir? adıyla Yusuf Örnek tarafından çevrilen ve Türkiye Felsefe Kurumu tarafından yayınlanan makalesine bakılabilir. Bu arada, metin boyunca hiç ya da hiçlik dediğimiz kelimeler ile nihilizm arasındaki etimolojik ilişki göz önüne alınmalıdır; nihil hiç ya da hiçlik anlamına gelir. [ed.n].

37. Burada mevcut olma diye çevirdiğimiz kelime, Anwesen'rin (İngilizcesi presencing). İlk editörün notunda, kelimenin etimolojik kökeni ve çağnştırdığı anlamlar konusunda bazı yol gösterici açıklamalarda bulunulmuştur. ed. n.

38. Metin boyunca Almanca'daki "ist"i (İngilizcede "is") karşılamak için kullandığımız tırnak içinde "var" şeklinde kullandığımız ifadeyi burada çifte tırnak içine almamızın nedeni, bizzat Heidegger'in "is"i tırnak içine almasıdır. [ed.n].

39. İçten gelerek, [ed.n].

3
Nietzsche ve Hristiyanlık

Nietzsche'nin İstihzası: Aşkınlığın Reddedilmesi

Brian D. Ingraffia

Hristiyanlığın eleştirisi, Hristiyanlığı lanetlenebilir kılma görevini esirgeyemez.
Nietzsche, Deccal

1. Tanrı'nın Ölümü: Nihilizmin Sebebi Olarak

Hristiyan Tanrısına İnancın Yitirilmesi. Son zamanlardaki en büyük hadise -"Tanrı'nın ölmesi", Hristiyan Tanrısına inancın inanılamaz oluşu-, gölgesini Avrupa üzerine vurmaya başladı bile. ... Bu hadise bizatihi, dalgalanmın henüz vasıl olmuş olarak düşünülmesi için bile halk yığınlarının kavrayış yeteneğinden çok büyük, çok mesafeli ve çok uzaktır. Bir çok kişinin bu hadisenin gerçekte ne demek olduğunu henüz bildiği pek fazla varsayılamaz bile.
Nietzsche, *Şen Bilim*

Nietzsche üzerine bu okuma, onun Hristiyanlığı eleştirisini ve reddetmesini ciddi bir biçimde ele almaya çaba harcamaktadır. Nietzsche eleştirisinde, özellikle Heidegger'den beri, Nietzsche'nin Hristiyanlığı töhmet altında tutmasının önemini ihmal etme ya da en azından izale etme yönünde güçlü bir temayül olmuştur. Bunu yapmanın çeşitli stratejileri ve nedenleri bulunmaktadır.

Nietzsche'nin Hristiyanlığı itham etmesine dair bir çözümlemeden kaçınmanın en eski stratejilerden birisi oluşu, Nietzsche'nin saldırısının zaferini gösterir. Nietzsche *Şen Bilim*'de, entelektüel "zevk"teki bir dönüşümün nasıl meydana getirildiğini şöyle betimler:

> Genel zevki ne dönüştürür? Güçlü ve etkili olan bazı bireylerin, utanç duymadan, *hoc est ridiculum, hoc est absurdum*, kısacası, zevklerinin ve tiksintilerinin yargısını beyan etmesi olgusu; ve ardında da bunu tiranca icbar ederler. (GS 39)

Aynı eserde daha sonra bu ilkeyi Hristiyanlığa uygular: "*Hristiyanlığa karşı.* - Şimdi Hristiyanlık için belirleyici olan şey, zevkimizdir, artık sebeplerimiz değil" (GS 132).

H. L. Mencken, Nietzsche'de dinden tamamlanmış, modern özgürleşmede bir müttefik gören Hristiyanlığa bu tepkinin tipik bir örneğidir. "Bugün kutsal kitap anlatısına tamı tamına inanç, kiliseye ait gericilerle, dindar yaşlı kadınlarla ve asılması gereken erkeklerle sınırlıdır".[1] Mencken burada Nieztsche'nin "bugün Hristiyan olmak hayasızlıktır" (AC 38) ifadesini yankılar. Bu okuma, Niezsche'nin "zevki"nin kabul edilebilir bir önyargıda pekiştirildiğini ortaya koyar. Rene Girard'ın (Nietzsche'nin sözde anti-Semitizmiyle ilgili kritik tepkiye tezat içinde) Nietzche'nin Hristiyanlığa sözde karşıtlığıyla ilgili olarak Nietzshe konusunda fikir yürüten bilimadamlarına dair durumu şöyle betimler: "Niye Nietzsche, entelektüellerin çoğunluğunun katı olarak değerlendirdiği bir tavırdan temize çıkarılsın ki?"[2].

Nietzsche'nin Hristiyanlığa saldırısının ciddiliğini ve ateşliliğini hesap dışı tutmanın başka bir yolu da, G. Wilson Knight tarafından *Christ and Nietzsche* adlı eserinde sergilenir. Knight, Nietzsche'yi yalnızca çağdaş Hristiyan kilisesine saldırıyor olarak ele alır. Bu değerlendirmeye göre, Nietzsche'nin öğretileri, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te temsil edildiği şekliyle, yalnızca Hristiyanlıkla uyumlu olmakla kalmaz, haddi zatında Yeni Ahit'in asli mesajına bir çağrıdır da. Nietzsche'nin eleştirisini yalnızca çağdaş kiliseye yöneltilmiş olarak okuyunca, Knight "*Böyle Buyurdu Zerdüşt* ile Yeni Ahit arasında gerçekte çok az farklılaşma vardır" sonucuna varabilir [3].

Knight'ın Zerdüşt'ü bir Hristiyan reformcu olarak yorumlamasına benzer bir değerlendirme de, Thomas J. J. Altizer'in başını çektiği, "Tanrı'nın ölümü" teolojisi tarafından sergilenen görüştür. Altizer, Nietzsche'yi/Zerdüşt'ü reforme edilmiş bir ortodokslukla birleştirmeye çabalamaz; ama Nietzsche'yi/Zerdüşt'ü, hakiki İsa'yı ifşa eden yeni "radikal bir Hristiyan görüş"ün bir peygamberi olarak görür [4]. Nietzsche'nin geleneksel, kiliseye ait Hristiyanlığa saldırısını takdir ederken, Altizer, Nietzsche'yi radikal bir bi-

çimde "tamamen Hristiyani iman hareketi"nin peygambeleri de olan autiortodoksi'nin peygamberleri olarak Hegel ve Blake'le müttefik hale sokar. Knight gibi Altizer de, Zerdüşt ile İsa, özellikle de Nietzche'nin Yeni Alit'in İsa'sıyla karşıt kıldığı *Deccal*'daki İsa arasındaki benzerlikler tarafından yanıltılmıştır. Nietzsche'nin kendi İsa'sını düşkün bir kişilik olarak eleştirmesini ihmal ederek Altizer "radikal bir Hristiyani İsa imgesi olarak Zerdüşt" yorumunda bulunur [5]. Altizer, "her tarafta, bilimsel eleştiriler ve teologlar, Nietzsche'nin Ebedi Döngü görüşüne, Hristiyan kutsal kitabının karşıtı olarak işaret etmekte ... [ve] Zerdüşt'ü Deccal olarak değerlendirmekte" diye itiraz eder[6]; ama Kaufmann'ın etkili Nietzsche savunusundan sonra yazılmış Nietzsche eleştirilerini gözden geçirirken, bu ifadenin yanlış olduğunu göstermeye çalışacağım. Nietzsche'yi, kendisinin ateşli bir biçimde onayladığını göstereceğim bir görüş olarak, ister radikal olsun isterse de ortodoks, Hristiyanlığın bir düşmanı olarak ele almak, kural olmaktan ziyade istisna olmuştur. Kendi zamanında bile Nietzsche, "en ciddi Hristiyanlar, her zaman bana karşı iyi niyetli olmuştur" diye yazmıştı (EC 233).

Nietzsche/Zerdüş ile İsa arasında olumlu ilişkiye dikkat çekme çabalan, belki de Karl Jaspers'in etkili olmuş Nietzsche okumasıyla başlamıştır. Nietzsche'nin eserleri konusunda Knight'tan daha donanımlı olan Jaspers, Nietzsche'nin Hristiyanlığa saldırısına "kör kalmak" istemediğini; ama okumasının tam da bunu yapma etkisi taşıdığını söyler. Önsözde yalnızca onu "saldırgan aşınlığı tarafından körleştirilmiş olarak üstün körü okuyanlar, onda Hristiyani olan her şeye karşı bir husumetten başka bir şey göremeyecektir" görüşünü ileri sürer, Jospers amacını, "onun, bu 'Deccal' Nietzsche'nin ne kadar çok Hristiyan olduğunu göstermek" diye belirtir. [7]

Nietzsche'yi "bir Hristiyan" olarak nitelendirmesini meşrulaştırmak için Jaspers, Nietzsche'nin, Hristiyanlığa saldırısını Hristiyan ahlakının kendisine öğrettiği "dürüstlük"e bağlayan ifadelerine dayanmaktadır. Jaspers'in özetlediği gibi, "Hristiyan güdüler -yani, doğruluğun nihai ahlaki teşvik olması-, her zaman bir Hristiyanı, Hristiyan alemine karşı mücadeleye etmeye yönlendirmiştir" [8]. Ancak Nietzsche'nin Hristiyanlığa karşı mücadelesinin, Hristiyan alemi üzerine Kierkegaardçı bir saldırıyla eşitlenmesi, Nietzsche'nin sadece Hristiyan alemine değil Hristiyanlığa sövgülerini göz önüne almaz.

Yukanda zikredilen Hristiyani sempatiyle Nietzsche üzerine yazan diğer yazarlar gibi, Jaspers de Nietzsche'nin İsa'ya saldırısı ile *Deccal*'de İsa'yı alımlaması arasındaki farka dikkat çeker. Ancak Jaspers, Nietzsche'nin, bir düşkün olarak kendi İsa yorumunu dahi eleştirdiğinin farkındadır; Nietzsche'nin, "gerçek" İsa'yı olgunlaşmamış, tarihdışı ve psikolojik olarak ihtimal dışı bir kişilik olarak temsil etmesini de eleştirir Jaspers; yine de, önsözde be-

lirtir ki "İsa, Nietzsche'nin saldırısını bile durdurur... Nietzsche, hiç bir şeyin sarsamayacağı bir kimsenin iç tutarlılığı tarafından kışkırtılır; ve İsa'nın hakikiliğine başını eğerek saygı gösterir". Ancak İsa'nın, Nietzsche'nin saldırısının ilgisini, en asgarisinden, yönlendirdiğini söylemek doğru olacaktır. Nietzsche, İsa'nın iç tutarlılığı tarafından kışkırtılmamış; ama onun çocuksuluğu ile zayıflığıyla dehşete düşmüştür. İsa'nın hakikiliği önünde saygıyla eğilmez; ama İsa, Zerdüşt'ün üstün hakikiliği önünde saygı gösterir [9].

Jaspers, Nietzsche'nin İsa'ya hayranlık beslediğine dair yorumunu, Nietzsche'nin *Deccal*'de "gerçek" İsa'yı betimlemesi ile *Ecco Homo*'da kendisine ilişkin değerlendirmesi arasındaki benzerliklere işaret ederek destekler. Nietzsche'nin, son mektuplarının bazılarındaki imzasında "Çarmıha Gerilmiş"le özdeşleşmesine de işaret eder. Ancak bu benzerlikler, tıpkı Zerdüşt ile İsa arasındaki benzerlikler gibi, İsa'nın methedilmesini amaçlamaz; daha ziyade, Nietzsche için, dünya tarihindeki en önemli şahsiyet olarak İsa'yla kendisinin *yer değiştirmesini* nitelendirmeyi amaçlamaktadır. Örneğin, İsa'yı, zamanın ölçüldüğü sabit nokta (M.Ö./M.S.) olarak almaktan ziyade, Nietzsche Hristiyan ahlakının nihilizminin maskesini açığa çıkarmasının, zamanın artık şimdi'den itibaren ölçüleceğine işaret etmesi gerektiğini ileri sürer.

> Hristiyan ahlakının ifşa edilmesi benzersiz bir olay, gerçek bir felakettir. Bu konuda aydınlanan kimse, bir *force majeure*'dir, bir kaderdir -insanlığın tarihini ikiye böler o. Kendinden önce yaşayan, ya da kendinden sonra yaşayan. (EH 333)

Aynı iddia, Hristiyani zaman hesaplamasına karşı çıkılarak, *Deccal*'de de yapılır:

> Zaman da bu felaketin başladığı *dies nefastus*'tan hesaplanır -Hristiyanlığın ilk gününe göre! Niye son gününe göre olmasın? Bugüne göre? (AC 62)

Nietzsche'nin Hristiyanlığı zemmetmesini ciddi bir biçimde ele almayan, Jaspers, Nietzsche'nin öğretileri ile Kitab-ı Mukaddes öğretileri arasındaki bir yakınlığa işaret ederken, Nietzsche'nin Kitab-ı Mukaddes ve Hristiyan geleneğe atıflarını yanlış okumuştur.

Nietzsche'nin Kitab-ı Mukaddes kinayelerinin arkasındaki amacı doğru olarak anlayan bir kaç Nietzsche yorumcusundan birisi, Karl Löwith'tir. Löwith'in, Nietzsche'nin Hristiyani, Kitab-ı Mukaddes atıflarını, bunları Hristiyanlığı düzeltme ya da yükseltme çabaları olarak okumaksızın nasıl ele aldığını göstermek için, bu noktada tek bir örnek yeterli olacaktır. Löwith, Ni-

etzsche'nin Hristiyanlığı *istihza ettiğini* ve kendi fikirlerini, Hristiyan teolojisinin tam karşısına yerleştirdiğini düşünür. Örneğin, Löwith şunu belirtir:

> Zerdüşt, kendisine güllerden bir taç yaparak İsa'nın dikenli tacını alaya alır. ... Zerdüşt'ün "gül çelengiyle yapılmış tacı", çarmıha gerilmiş [İsa'nın] tacıyla tezat teşkil eden bir polemiktir. Bu sapkınlık, Luther'den kaynaklanan, haççın güllerle simgelenmesinin son noktasıdır. [10]

Bu Nietzsche'nin Hristiyan simgelerine kinaye yapmasının parodik bir istihza ve Hristiyan karşıtı bir polemik olarak okunması, kural olmaktan ziyade istisnadır.

Daha yaygın olanı, Gadamer'in *Zerdüşt*'ün Hristiyan karşıtı polemiğinin önemine dair yargısıdır:

> İlk okumada kişi, kitabı, eski, Hristiyan değerlere karşı yerleştirilmiş yeni bir değerler tablosunun beyanı olarak okuyacaktır. Bu okuma kesinlikle yanlış değildir; ama hadiseleri kitapta nakledilen dramayla tezat içinde olarak bir biçimde yapmadır.[11]

Bu, Jaspers'in, Nietzsche'nin Hristiyan ahlakının psikolojik olarak maskesini çıkarmasınını ve bir bütün olarak Hristiyan karşıtlığının, yanızca "yüzeydeki görüntüler" olduğuna dair sonucunu hatırlatır.[12]

Nietzsche'nin Hristiyanlık karşıtlığını yalnızca yüzeydeki görüntüler olarak tasvir edilmesine muhalefet eden Nietzsche uzmanı bilim adamlarının en etkisili olarak görüleni, belki de Walter Kaufmann'dır. Nietzsche üzerine önemli eserinin ilk baskısına önsözde Kaufmann, [eserde] "Nietzsche'nin Hristiyanlığa saldırısının geniş çaplı bir değerlendirmesinden kaçınma iğvasına karşı direnildi; çünkü o, kendi tarihsel önemini bu mesele açısından tanımladı ve felsefesi de bu meseleden aynlamaz" diye yazar. [13] (Bunun "direnil"en bir "iğva" olduğuna dikkat!) Ama daha sonra, *Deccal* üzerine okumasında Hristiyanlığa bu saldırıyı tartışırken Kaufmann, bu saldırının eleştirel olarak takdir edilmesi gerektiğini inkar eder: "Nietzsche'nin Hristiyanlığa saldırısının makul olup olmadığı, burada tartışılmaya ihtiyaç duyulmadı."[14] Bu inkâra karşı, Nietzsche'nin felsefesinin, Hristiyanlığa saldırısının eleştirel bir muhasebesi yapılmadan anlaşılamayacağına inanıyorum ben; çünkü, Kaufmann'ın kendisinin de beyan ettiği gibi: "O kendi tarihsel önemini bu mesele açısından tanımladı ve felsefesi de bu meseleden aynlamaz".

Nietzsche'nin Hristiyan karşıtlığını ciddi olarak ele almayan Kaufmann,

hem Kitab-ı Mukaddes metinlerini ve hem de Nietzscheci metinleri, özellikle *Zerdüşt*'e dair okumaları birini diğerine yakınlaştırarak, hatalı bir yola sapar. Kaufmann, "Kitab-ı Mukaddes"in de, tıpkı *Zerdüşt* gibi, "kendini kamilleştirmeyi (self-perfection) beşeri çabanın ideal amacı olarak düşündüğü"nü [15]ileri sürer ve böylece üst insanın kendi kendine gayreti ile Paulcü [Tann'nın] inayet[iy]le kurutuluş öğretisi arasındaki muazzam farkları ihmal eder. Yine, Nietzsche'nin "polemikleri", "temel kanaatini muğlaklaştıran" yüzeydeki olgular olarak okunur.[16] Ve yine, Nietzsche gizli bir Hristiyana dönüştürülür: "Izdırabı ve kendinden fedakârlıkta bulunmayı kendini kamilleştirmenin kopmaz şartları olarak gayretli bir biçimde takdir etmesinde Nietzsche, bir çok filozoftan daha 'Hristiyan' görünür".[17]

Kierkegaard'la yapılan bir kıyaslamaya dayanan[18] Kaufmann, Nietzsche'nin polemiklerini yalnızca Hristiyan alemine yöneltilmiş olarak okur:

> Zemmettiği dürüst Hristiyanlık değil, sahte Hristiyanlıktır -pratiklerinde hristiyanca olmayan, ama yine de Hristiyanlığı kabul edenler ile güdüleri ile zihin durumları temelde hristiyanca olmayan, ama pratiklerinde yapay olarak Hristiyan görünenlerdir.[19]

Kaufmann, hiç de meşru olmayan bir biçimde Nietzsche'nin Hristiyan ahlakını eleştirisini inceltmiştir. Nietzche yalnızca mürai Hristiyanlığa saldırmamaktadır; ama daha ziyade, aslen ve kaçınılmaz bir biçiminde mürai ve "yalancı" olarak bizzat Hristiyanlığa saldırmaktadır.

Bu nedenle Nietzsche'nin Hristiyanlığa saldırısı, ya eleştirel olmayan bir biçimde kabul edilmiş, Hristiyan alemine Kierkegaardçı bir saldırı olarak önü kesilmiş ve/ya Hristiyan dininin hakiki özüne bir geri dönüş ya da bu öze doğru bir ilerleme olarak selamlanmıştır. Ama hayli yakın zamanlardaki eleştirilerde, Nietzsche'nin Hristiyanlıkla ilişkisine dair bu tam olmayan değerlendirmeler bile ihmal edilmektedir. "Yeni Nietzsuhe"nin Fransız eleştirmenler tarafından yapılmış okumalarını analiz eden Rene Girard, onların bu problematiğe kayıtsızlığını şöyle özetler:

> Bir diğerinden farklılıklara sahip ... bu avatarlar, Nietzsche'nin son berrak yıllarında saplantı yaptığı büyük mücadeleye kayıtsızlannda hepsi birbirine benzer. Bunun niye böyle olması gerektiği konusunda muğlak bir neden mi var? Mesele konusunda zamansız ya da sıkıntı verici bir şey mi var; bunda ısrar etmemek stratejik olarak tavsiye edilir mi?[20]

Girard, Nietzsche'nin çalışması için merkezi olan bu meselenin marjinalleştirilmesini, Heidegger'in etkili olmuş okuması temelinde suçlar. "Nietzsche'nin

Batı'nın son büyük metafizikçisi olarak yorumlanmasını reddedenler bile, 'Dionysos Çarmıha Gerilmiş'e karşı'yı tahliyeleri için Heidegger'e dayanır".[21]

Heidegger, 1930'lar ve 40'larda Nietzsche üzerine yazdığı eser yoluyla, Nietzsche'nin Hristiyanlıkla ilişkisinden uzaklaştınp Batı felsefe geleneğiyle ilişkisine yönlendirir. [Heidegger'de,] Nietzsche, Hristiyanlığın sonunu getiren bir kahin olarak değil, ama daha ziyade metafiziğin sonunu getiren düşünür olarak okunur.

Önceki onyıllarda kaleme aldığı Nietzsche üzerine eserinin büyük bir kısmını özetleyen "Nietzsche'nin Sözü: Tanrı Öldü" adlı makalesinde Heidegger, "açıktır ki Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümüyle ilgili ifadesi Hristiyan tanrıyı kasteder" der (QT 61). Bu ifadeden Heidegger'in, [pazar yerine gelip bağıran] delinin Tann'nın öldüğünü ilan etmesinin anlamına dair Nietzsche'nin kendi yorumunu ciddiye alıyor olduğu açıktır: "Son zamanlardaki en büyük hadise -"Tanrı'nın ölmesi", *Hristiyan Tannsına inancın inanılamaz oluşu*-, gölgesini Avrupa üzerine vurmaya başladı bile" (vurgu benim, GS 343). Ancak Heidegger, bu ifadenin gücüne, "Hristiyan tanrısı"nı metafiziksel olarak yorumlayarak, derhal yeni bir yön verir: "Nietzsche'nin düşüncesinde 'Tanrı' ile 'Hristiyan tanrısı' terimlerinin, genelde duyuüstü dünyayı işaret etmek için kullanıldığı hayli kesindir ve ilerde de böyle düşünülmek durumundadır" (QT 61). *Eğer* Nietzsche Hristiyanlığı bu şekilde yanlış yorumladıysa, bu ifadesiyle Heidegger'in haklı olduğu[nu göstermek], benim Nietzsche yorumumun merkezi meselesi olacaktır. Ancak Heidegger, Nietzsche Hristiyanlığı yanlış yorumladı dememektedir; daha ziyade Nietzsche'nin "Hristiyan tanrısı"na saldınsının, metafiziksel ontoteolojide Tanrı'nın bu yanlış yorumlanmasına bir saldınyla sınırlı olduğunu beyan etmektedir.

Böylece Heidegger, Nietzsche'nin "Tanrı öldü"yü, "nihilizm"i "Hristiyan Tanrısına inancın inanılamaz oluşu [olan] ... son büyük hadise" olarak yorumlamasıyla doğrudan çelişmektedir:

> Bundan böyle ... Nietzsche'deki anlamıyla nihilizm, sadece olumsuz olarak, kutsal kitabın Hristiyan tanrısına artık inanılamayacağı olarak algılanan bir durumla hiç bir biçimde çakışmaz. (QT 63)

Öteki yorumcularının da yaptıklarını gördüğümüz gibi Kierkegaard'ın terminolojisine ve böylece Nietzsche ile Kierkegaard arasında zımni bir kıyaslamaya dayanarak Heidegger, Nietzsche'nin Hristiyanlığa saldırısını yalnızca Hristiyan alemine bir saldırı haline dönüştürür:

> Nietzsche için Hristiyan alemi, Kilise'nin ve onun Batı insanlığı ile modern kültürünü biçimlendirmedeki güç talebinin tarihsel, dünya-

> siyasal olgusudur. Bu anlamıyla Hristiyan alemi ile Yeni Ahit'in Hristiyanlığı aynı değildir. ... Bu nedenle, Hristiyan alemiyle bir mücadele kesinlikle hiç bir biçimde Hristiyani olan şeye karşı bir saldırı değildir. (QT 63-64) [22]

Ancak, Nietzsche hiç bir biçimde Hristiyanlık'tan ayrı olan bir "Hristiyan alemi"ne saldırmaz. Heidegger Nietzsche'nin "Paul'ün misyonerce propagandası"na saldırısının farkında olsa da, yukarıda zikredilen yorum Nietzsche'nin bir çürümüşlük olarak Hristiyan alemi ile asli "Yeni Ahit'in Hristiyanlığı" arasında bir ayırım yaptığı izlenimini verir; oysa tastamam Yeni Ahit'in Hristiyanlığıdır ki Nieztsche *Deccal*'de onu, nihilist *hınç* (*ressentiment*) tarafından kışkırtılmış olarak yorumlamaktadır.

Böylece Heidegger'in Nietzsche'nin Tanrı öldü sözünün anlamına dair sonucu, Hristiyanlığı göz önünden uzak tutar:

> "Tanrı öldü" ilanı şu anlama gelir: Duyularüstü dünyanın, etkin gücü yoktur. Hiç bir hayat bahşedemez o. Metafizik, yani Nietzsche için Platonizm olarak anlaşılan Batı felsefesi, sona ermiştir. Nietzsche kendi felsefesini metafiziğe bir karşı hareket olarak yorumlar, ve bu, onun için, Platonizme karşı bir hareket anlamına gelir. (QT 61)

Heidegger delinin bildirisini, Batı nihilizminin kehaneti olarak, hem Batı tarihinin ifşa olunması ve hem de kendini tüketmesinin öngörülmesi olarak yorumlarken haklıdır; ama bu problematik için Hristiyanlığın önemini çok çabuk gözden kaçırır.

Heidegger belirtir ki Nietzsche'ye göre, "Hristiyani inanç öğretisinden uzaklaşma anlamında inançsızlık, bu nedenle, hiç bir zaman nihilizmin özü ve temeli değildir; ama her zaman onun bir sonucudur; çünkü muhtemeldir ki Hristiyan alemi, bizatihi, nihilizmin bir sonucunu ve cisimleşmesini temsil eder" (QT 65). Bu, Nietzsche'nin nihilizmin üstesinden gelmek için Hristiyan inancına dönülmesini kuşkusuz ki reddedeceği, çünkü Nietzsche için Hristiyanlığın nihilizmin *bir* cisimleşmesi değil *cisimleşmesi* olduğu anlamında doğrudur. Ancak, başka bir anlamda Heidegger yanılmaktadır; çünkü Nietzsche'ye göre, Hristiyan inancının yitirilmesi nihilizmin sonucu değil sebebidir.

Daha sonra [ölümünden sonra] *The Will to Power* olarak bir araya getirilen yazılarının başlangıcında sunulan nihilizm üzerine notlarda, Heidegger'in Nieztsche yorumlarında büyük oranda dayandığı notlarda, Nietzsche "Hristiyanlığın sonu"nu nihilizmin kaynağı ve temeli olarak gördüğünü açık eder. Nietzsche, *The Will to Power*'ın Birinci Kitab'ının ilk aforizmasında şu-

nu sorar: "Bütün misafirlerin bu tekinsizi nereden gelir?" (WP 1). Cevabı doğrudandır: "Nihilizm, belirli yorumda, Hristiyani-ahlaki yorumda kökleşmiştir". Bu nedenle Hristiyanlık, yalnızca "nihilizmin bir sonucu ve cisimleşmesi"ni temsil etmez, ama daha ziyade nihilizmin kökü ve kaynağıdır.

Tıpkı *Şen Bilim*'de Tanrı'nın ölümünün sebebi olarak Hristiyan tanrısına inancın yitirilmesinin sunulmuş olması gibi, nihilizmin kaynağı üzerine taslağının ikinci adımında da nihilizmin ortaya çıkışına Hristiyanlık sebep olmaktadır:

> Hristiyanlığın sonu -Hristiyan Tanrısı'na sırtını dönen kendi ahlakının ellerinde (bu ahlakın yerine başka bir şey konulamaz), (büyük oranda Hristiyanlık tarafından geliştirilen doğruluğun anlamı, dünyanın ve tarihin bütün Hristiyan yorumlamalarının yanlışlığı ve yalancılığıyla mide bulandırıcıdır; "Tanrı hakikattir"den, "Her şey yanlıştır" fanatik inancına geri tepmek). (WP 1)

(Daha bir çok benzeri olan) bu biçimdeki notlar, Jaspers tarafından Nietzsche'nin Hristiyanlığı eleştirisini yumuşatmak ve Heidegger tarafından da Nietzsche'nin baş muarızının Platonizm olduğunu ileri sürmek için kullanılır.[23] Ancak Nietzsche, açıktır ki, Hristiyan ahlakının samimiliğini takdir etmekten ziyade, Hristiyan öğretisinin yanlışlığı konusunda daha çok eleştireldir. Bu ifadelerdeki ironi işitilmelidir. Ayrıca Nietzsche'nin "*bütün* Hristiyan yorumlan"nın "yanlışlığını ve yalancılığını" belirttiğine de dikkat edilmelidir. Hristiyan alemine karşıt olarak tanımlanmış da olsa, doğru bir Hristiyanlığın yeniden keşfedilmesine hiç bir yer bırakmamaktadır Nietzsche.

Özünde nihilistik olsa da, Hristiyani dünya ve tarih yorumu, nihilizmin tezahürünü, "pratik ve teorik nihilizme karşı büyük bir panzehir" sağlayarak [kendisinden] uzak tutmuş"tur (WP 4). Dünyanın Hristiyani-ahlaki yorumu, insana, bir amaç ve anlam kazandırır. Ancak, bu yorumun yanlışlığı ortaya çıkınca, insan hayat için herhangi bir anlam ve amaç bulmaya bütün inancını ve umudunu yitirir. Hrisitiyani hakikatin yalanı açığa çıkınca, her şeyin yanlış olduğu sonucuna varır kişi.

Nietzsche'ye göre, Hristiyanlıktan uzaklaşmanın çok büyük olmasının sebebi, kişinin tam inançtan yekpare umutsuzluğa çekilmesinin sebebi, Batı toplumunun bu yoruma çok fazla yatırım yapmış olmasıdır: "Muazzam bir enerjinin heder edildiği, dünyanın bir yorumunun makul olmayışı, dünyanın *bütün* yorumlamalarının yanlış olduğu kuşkusu uyandırır (WP 1). Bu, Hristiyanlığa inancın kaybolmasına, Hristiyan Tanrısı'nın ölmesine olumsuz tepkidir.

-Tann'nın ölümü ve gelecek iki yüzyılda ortaya çıkan nihilizm krizi, bunun yanında dünyanın Hristiyani-ahlaki yorumlanmasına aynı olanın ebe-

di tekran olarak sunduğu alternatif- gibi önemli kehanetlerinin her birini sunarken, Nietzsche, bu kahinliğine hem olumlu ve hem de olumsuz bir tepkiyi dramatize eder. Nietzsche'nin kehanetlerinin kahramanı, bizatihi kahin, hem olumsuz ve hem de olumlu tepkiler vasıtasıyla ortaya çıkar ve yaşar; kahini dinleyenler ise, son insanın tepkisini resmeder.

Bu örüntü, *Şen Bilim*'de delinin Tann'nın ölümüne dair kehanetinde görülebilir. Deli, sürünün toplandığı yer olan pazar alanına koşturur ve "Tann'yı anyorum! Tann'yı anyorum!" diye bağırır (GS 125). Tann'nın ölümünü ilan eden kahinin ve katilin Tanrı'yı arıyor olması ilginç değil midir? Heidegger, bu pasajı yorumlayanlann pasajın bu bölümü üzerinden çok hızlı bir şekilde geçtikleri itirazında bulunur. Deliyi, sürüyle ve metafizikle tezat içinde, canlı Tann'yı arayan kişi olarak yorumlar. "Deli ... aşikardır ki onun [Nietzsche] için, işitebilen, Tann'yı arayan kişidir, çünkü Tann'nın arkasından feryat etmektedir" (QT 112). Heidegger, metafizik tarafından icat edilen, ontoteolojinin tanrısı ile bir zaman bizzat Heidegger'in arar ya da en azından bekler göründüğü canlı Tarın arasındaki bir ayınma dayanmaktadır. Ancak Nietzsche, bu pasajda böyle bir ayınım yapmaz. Öyleyse delinin Tann'yı aramasını nasıl yorumlamalıyız?

Hristiyanlıkla istihza ederken çoğunlukla hep yaptığı gibi, Nietzsche, kutsal kitaba dayalı bir ifadeyi kullanmaktadır. Kitab-ı Mukaddes, hem Eski Ahit ve hem de Yeni Ahit, "Tann'yı arama" emirleriyle ve [bu emirleri] dinleyen için hitaplarla doludur. Örneğin, 14. Mezmur'da, ateist, kalbiyle "Tanrı yoktur" diyen kişi, "akılsız" olarak tanımlanır. [Aynı yerde] Tanrı, "Tanrı'yı arayan biri" olup olmadığını görmek için [göklerden] bakıyor olarak betimlenir; ama, Paul'ün Romalılara mektubunda ifade edildiği gibi, "Tanrı'yı arayan kimse yoktur" (Romalılara 2:11). Nietzsche, Tann'yı arayan ve artık kimsenin Tann'yı aramadığını ya da ona inanmadığını ifşa eden bir akılsız ya da deliye sahip olarak kutsal kitabın dilini alaya alır. [24] Nietzsche'ye göre, deli, yeni, bitimsiz ufukların ortaya çıkmasından korkan sürünün perspektifinden "deli"dir yalnızca. "Delinin dünyasının karşıtı, hakikat ya da kesinlik değil, bir inancın evrensel ve bağlayıcı gücüdür ... tastamam bu evrensel bağlayıcı güce öfkelenen en seçilmiş ruhlardır -her şeyden önce hakikatin arayıcılandır" (GS 76).

Pasaj, tıpkı İsa'nın çarmıhta ölürken söylediği "Tanrım, Tannm, niçin beni terkettin?" (Markos 15:34) sözlerinde olduğu gibi, ayrılmış olduğu Tarın için ağlayan, Tann'dan mahrum kalmış birisinin nidası olarak da anlaşılamaz. Nietzsche, İsa'nın nidasını, "hayatının yanılsaması konusunda genel bir hayal kırıklığının ve aydınlanmanın kanıtı" (D 114) olarak; başka bir ifadeyle, Tann'sının bir yanılsama, semadan umudunun bir vehim olduğunu farketmesi olarak yorumlasa da, İsa "Tanrım" [diye nida etmesin-

den görüldüğü üzere], inandığı, ama ayrılmış olduğu bir Tanrı'ya nida eyler; bu durum, İsa'nın bizzat zikrettiği ve halkın alaya alması ve tahkir etmesi, ellerinin ve ayaklarının parçalanması ve elbiselerini paylaşmalan gibi çarmıha gerilmesinin bir çok kehanetini içeren 22. Mezmur'un okumasından aşikardır. Mezmur, Tann'nın "keder içinde olanın acılarını ne hor ne de hakir gördüğü; ondan yüz çevirmediği, ama onun yardım çağnsını duyduğu"na dair umutla sona erer. Hem çarmıhın dibindeki ve hem de Nietzsche'nin pazar yerindeki kalabalık, nida edeni alaya alsa da, deli, İsa'nın Tanrı tarafından işitilme umudundan yoksundur.

Delinin sızlanması ve Tann'nın öldüğünü bildirmesi, Hristiyan teolojisinde İsa'nın ölümüne müstehzi bir kinaye olmaktan başka türlü de okunamaz. Pasajı Heideggerci bir tarzda okumasında Eric von der Luft, "Nietzsche için sadece bir Hristiyan karşıtı slogan olmaktan beri olarak, 'Tanrı öldü' kökleri Alman dini düşüncesinde yatan karışık ve dinamik bir metafor içerir" diye belirtir [25]. Tanrı'nın ölümü fikri, kuşkusuz ki Alman teolojisinde ve idealist felsefesinde, von der Luft'un makalesinde sıralanan derin köklere sahiptir; ancak Nietzsche'den bu pasajı, bir "Hristiyan karşıtı slogan" olarak okumamak yanlıştır. Nietzsche'nin Hristiyan karşıtı polemiğinin başka örneklerine ek olarak, dinin, özellikle de Hristiyanlığın, İsa'nın ve Paul'ün eleştirildiği bu pasajı takip eden bir çok pasaj, okuyucuya, Nietzsche'nin delisinin, "Tanrı'yı arama"sında pek ciddi olmadığı konusunda en azından bir uyarı verecektir. "Nietzsche Tanrı'yı inkar eder - herhangi bir Tanrı'yı ve özellikle de Hristiyan Tanrısını. Daha sonra 'Tanrı'yı arayan biri' olarak anılmak istemez" [26]. Öyleyse Nietzsche, "Tanrı'yı arıyorum! Tanrı'yı arıyorum!" diye beyanda bulunan deliyle neyi kastetmektedir?

Delinin, Nietzsche tarafından anlaşıldığı ve *The Will to Power*'ın başında toplanmış olan notlarında sunulduğu şekliyle nihilizmin kökenini dramatize ettiğini ileri süreceğim ben. Deli, (ilk dönem şiirlerinde görüleceği üzere) Nietzsche'nin gençliğinde yaptığı ve Batı toplumunun da iki bin yıldır yaptığı gibi, Tanrı'yı arar. [27] Nietzsche, Tann'nın ölümünün kökeninin ve çağdaş nihilizmin kaynağının nasıl dünyanın Hristiyani-ahlaki yorumlanmasında köklere sahip olduğunu dramatize etmek amacıyla, "Tanrı'yı arıyorum!" diye nida eden deliye sahiptir. Batı kültürü bütün hakikati Tanrı'nın aşkın alanında aradığı için, bu Tann'nın ölümü bu kültür için bütün hakikatin kaybedilmesi anlamına gelir.

Kalabalığın bu nidaya tepkisi, nihilizmin ilk evresine erişildiğini açığa çıkarır. Hristiyan Tanrısı artık inanılabilir bir tanrı değildir.

> O an arada olanların çoğu Tanrı'ya inanmayanlardan olduklanndan, [deli] kahkahalara yol açtı. Birisi '[Tanrı] kayıp mı olmuş [ki onu an-

> yorsun]?' dedi. Bir başkası 'çocuk gibi yolunu mu kaybetmiş' diye sordu. 'Yoksa saklanıyor mu? Bizden mi korkuyor? Yolculuğa mı çıkmış? Göç mü etmiş?' - İşte böyle bağırdılar ve güldüler. (GT 125)

Tanrı'ya inancın kaybolmasının muazzam sonuçlarının farkında olmayan son insanın düşüncesizce tepkisidir bu. Dünyanın Hristiyani yorumunun yanlışlığına midesi bulanan yoğun bir dürüstlüğün tepkisi değildir; aksine, Hristiyan Tannsı'nın yerinin seküler sistemler tarafından doldurulmasıyla her şeyin emin kılındığına inanan son insanın tepkisidir. [28]

Delinin onların istihzasına tepkisi, onları, ölümüyle etkilenecek olanın Tanrı değil, bizzat kendileri olduğunu farketmeye zorlamak için tasarlanmıştır; çünkü Tanrı, Nietzsche'ye göre, insanın tek nihilistik tasarısıdır. Kaybolan, saklanan, ilginç, korkutucu bir geziye çıkan Tanrı değildir. Daha ziyade bunları tecrübe edecek olan bizzat kendileridir; çünkü bu ahlaki-Hristiyani tanrıyı öldürmekle, zeminlerini ve yönelimlerini kaybeden onlardır:

> "Tanrı nerede?" diye bağırdı [deli]; "size söyleyeceğim. *Öldürdük onu* -siz ve ben. Hepimiz onun katilleriyiz. Ama bunu nasıl yaptık? Denizi nasıl içebiliriz ki? Bütün ufku silmek için bu süngeri kim tutuşturdu ki elimize? Yeryüzünü güneşinden ayırırken ne yapıyorduk ki bizler? Nereye gidiyor şimdi yeryüzü? Bizler nereye gidiyoruz? Bütün güneşlerden uzağa? Sürekli olarak salınıp durmuyor muyuz? Geriye, yana, öne, bütün yönlere? Hiç alt ya da üst kaldı mı hâlâ? Sonsuz bir hiçlikte dalalete düşmüyor muyuz? Boş uzayın nefesini hissetmiyor muyuz? Daha da soğumadı mı ki o? Gece sürekli olarak üzerimize kapanmıyor mu? Sabah sabah fenerleri yakmamız gerekmiyor mu? (*GS* 125)

Her şeyden önce, delinin, Tanrı'yı *onların* öldürdüğünü değil, *bizlerin* öldürdüğünü söylediğine dikkat etmek gerek. Deli, Tanrı'yı aramayı sürdürmez; ama onun öldürülmesindeki payını itiraf eder. Ve Nietzsche bir kaç sayfa sonra, bu kez kendi sesiyle, "Bizzat kendim bütün tanrıları kılıçtan keçirdim" (*GS* 153) diye yazar. Tann'yı beyhude yere aramaya girişmeden önce bile deli, "parlak sabah saatlerinde bir fener yaktı". Yine de, Tanrı'nın öldürüldüğünü bildirdikten sonra, bu öldürmenin bir sonucu olarak bizlerin şimdi "sabah sabah fenerleri yakmamız gerektiği"ni belirtir. Bu nedenle başlangıçta deli, Tanrı'nın öldüğünü, nihilizmin artık üstümüzde olduğunu ve artık şimdi kendi yolumuzu aydınlatmamız gerektiğini bilmektedir. Heidegger'in öne sürdüğü gibi, hâlâ başka bir Tanrı arayabileceğimize dair bazı umutlara tutunmaz. Daha ziyade, kalabalık için misafirlerin en evsizini,

nihilizmi, eve çağırmaya çalışır. Onların, "Tanrı ölü olarak kaldı. Ve onu biz öldürdük" [sözlerindeki anlamı] farketmelerini ister. Sonuçta, kaybolan ve başıboş bırakılan Tanrı değil, biz katilleriz.

Sürünün tamamlanmamış nihilizminin üstesinden gelme çabasında deli, onun üstesinden gelmeden önce onu yaşamalıdır. *The Will to Power*'ın girişinde Nietzsche'nin kendisi hakkında belirttiği gibi, o "onu arkada, kendisi dışında bırakarak, sonuna kadar, nihilizmi tamamıyla yaşamış olan Avrupa'nın ilk mükemmel nihilisti"dir. Tann'yı öldürmenin sonuçlan da, deliye göre de Nietzsche'ye göre de kıyameti (apocalyptic) çağnştınr. Deli, Tann'nın ölümü hadisesini betimlerken nihilizm kelimesini kışkırtan dil kullanır: "Sonsuz bir hiçlikte dalalete düşmüyor muyuz? Boş uzayın nefesini hissetmiyor muyuz?" (*GS* 125). Nietzsche, aynı kıyametvari imgelemi kullanır:

> [Hristiyan tanrısına] inanca dayandığı, onun tarafından desteklendiği, onda geliştiği için, bu inancın altını kazdıklarından daha ne kadarı çökmek zorunda; örneğin, Avrupa ahlakının tümü. Çökmenin, tahribin, kalıntının ve şimdi tehdit etmekte olan afetin bu uzun bolluğu ve silsilesi -öğretmeni oynamaya ve bu canavarca şiddet mantığının iddiacısı, bir kederin ve henüz dünya üzerinde muhtemelen olmamış olan bir güneş tutulmasının kahini olmaya bugün kim mecbur kılındığını tahmin etmektedir? (*GS* 343)

Kuşkusuz ki cevap, "bir kahin -gelecek olanla ilişkilendirirken *geriye bakan* kuş ruhu olarak", "ilk mükemmel nihilist" olan bizzat Nietzsche'dir. (*WP*, "Giriş")

Ancak eğer nihilizme bu korkunç, ızdıraplı tepki, Hristiyan tanrısının öldürülmesine ilk ve zorunlu tepki olsa da, yine de o uygun ve tam olmayan bir tepkidir. Mükemmel nihilistin, özgür ruhun tepkisi, bir çok biçimiyle, tam olmayan nihilistin korku dolu tepkisinin tersidir; her ne kadar her ikisi de hadisenin feci, kıyametvari doğasını açıklasalar da. Bu ikinci tepki,

> hiç de üzüntülü ve kasvetli değil, ama yeni ve pek tarif edilemeyen ışık, mutluluk, huzur, coşku, cesaret, şafak gibidir.
> Gerçekte, biz filozoflar ve "özgür ruhlar", "eski tanrı öldü" haberini işittiğimizde, sanki üzerimize yeni bir şafak doğmuş gibi hissederiz; yüreğimiz şükran, hayret, önseziler, beklentilerle taşar. Uzun zamandan sonra parlak olmasa da, ufuk bizim için berrak görünür; uzun zamandan sonra gemimiz yine yola çıkacaktır, tehlikelere karşı göğüs germek için yola koyulacaktır; bilgi aşığının bütün sevdikleri şeylere yeniden müsaade edilecektir; deniz, *bizim* denizimiz,

> önümüzde uzanmaktadır yeniden; belki de böyle "açık bir deniz" şimdiye kadar hiç olmamıştı-. (GS 343)

Delinin yeryüzünü güneşten koparma, ufku silme ve denizin suyunu içme kehaneti, burada, özgür ruhlar için mümkün olan yeni cesur dünyanın olumlu imgelerine dönüşür. Pek parlak olmasa da kişinin kendisinin olan güneş, özgür ruhun fenerinin yerini alır. Son insan umutsuz bir yolculukta kendisini kaybetmiş olarak hissedecekken, yeni, özgür ruh cesurca ve neşeli bir biçimde yeni açık ufka doğru açılır.

Deli ileriye, bu yeni dünyaya ve bu dünyayı kaplayacak olan yeni ruha bakar: "Sadece buna değer göründüğü için bizlerin tanrılar olması gerekmez mi? Daha büyük davranış hiç olmamıştı; ve bizden sonra kim doğarsa -bu davranışın uğruna şimdiye kadarki bütün tarihlerden daha yüce bir tarihe ait olacaktır" (*GS* 125). Böylece deli, Hristiyanlığın ölü tanrısının yerini alacak olan ilerideki üst insana doğru bakmaktadır; tıpkı Zerdüşt'ün yaptığı gibi: "*Bütün tanrılar ölü; şimdi yaşamak için üst insana sahibiz*" (*Z* 79).

Alman düşüncesinde "Tann'nın ölümü"nün tarihine dair bir yorumda Jürgen Moltman, Nietzsche'nin meselinde hayli yakın bir biçimde Feuerbach'la ittifak kuran bir felsefeyi görür:

> Burada Tanrı'nın ölümü, Tann'nın kendi benliğini tüketmesine değil, onu öldüren insana işaret eder. Tanrı'nın ölümü, insanın kendisinin üstünde yüceltilmesidir. ... Modern çağın Tanrı öldü hissi, bu şekilde onu biz öldürdük sözüne dayanıyorsa, bu durumda o, Feuerbach'ın insanı kendisine getirdiği söylenen Tanrı'yı ortadan kaldırmasıyla hayli yakınlıklar taşır.[29]

Ancak Feuerbach'ın tersine Nietzsche, özgür ruhları, Tanrı'ya ve aşkın bir hakikate teslimiyetten kurtulan ruhları, Tann'nın öldürülmesiyle yetinmemeye kıştırtır; "çünkü insanların yoluna bakıldığında, binlerce yıl gölgesinin görüleceği mağaralar olacaktır hâlâ". Plato'nun yanılsama ve gölge alanından ilk özgürleştiği andaki mağara allegorisindeki adam gibi, Nietzsche'nin özgür ruhunun da, güneşin evrensel ışığıyla değil kendi fenerinin ışığıyla aydınlansa da, en azından gerçeklik ile gölge arasında ayrım yapabilene kadar, mağaraya geri dönmesine engel olunmalıdır. [30] Tann'nın gölgesi, Hristiyan-ahlaki yorumun süregelen etkisi de yok edilmelidir. Nietzsche bu amaca, Hristiyan düşüncesinin nihilizminin maskesini çıkararak ve onun hakiki dünyasını ortadan kaldırarak ulaşmaya çalışır.

2. Tanrı'nın Alanının Yok Edilmesi: Nietzsche'nin Hakiki Dünyayı Ortadan Kaldırması

Gerçeklik değerinden, yalandan ideal bir dünya keşfedilecek denli yoksun bırakılmıştır.
"Hakiki dünya" ve "görünür dünya" -bu, şu anlama gelir: yalandan keşfedilmiş dünya ile gerçeklik.
Nietzsche, Ecce Homo

Nietzsche'ye göre, Hristiyan inancının yitirilmesinin nasıl nihilizmin kaynağı ve temeli olduğunu gördük. Ama, yeryüzüne ve insana bir anlam ve amaç vererek nihilizmin ortaya çıkmasına engel olan bu Hristiyan inancı, nasıl olup da aynı zamanda kendi içinde nihilistik olur?

Nietzsche, dünyanın Hristiyan-ahlaki yorumlanması tarafından ortaya konan idealler ile değerlerin kurgusal olduğunu belirterek cevap verir. Bu değerler, onlara inanılırken [31] radikal nihilizme engel olma hizmetini görmüş olsa da, bu inancın yanılsama olduğunun açığa çıkmasıyla radikal nihilizm üzerimize gelmektedir. "Bu değerlerin pejmürde kökeni açığa çıkınca, evren değerini yitirmiş görünmektedir, 'anlamsız' görünmektedir -ama bu bir *geçiş evresi* sadece" (*WP* 7). Nihilizmin bu geçiş evresi, bütün anlamın, amacın ve yönün yitirilmesi olarak dini olarak dayanılan değerlerin yitirilmesinin bu olumsuz yorumlanması, insanın şimdiye kadar hayatını ve toplumu yönlendirdiği yanlış değerlerin üstesinden gelmek için zorunludur.

> Niye nihilizmin gelip çatması *gerekli* olmuştur? Çünkü şimdiye kadar sahip olduğumuz değerler nihai neticelerini ortaya koydular; çünkü nihilizm büyük değerlerimizin ve ideallerimizin nihai mantıksal neticesini temsil eder -çünkü bu "değerler"in gerçekten değerinin ne olduğunu bulmamızdan önce, nihilizmi tecrübe etmeliyiz. (*WP* "Giriş").

Nietzsche'nin Hristiyan-ahlaki değerlerin yanlış, yalancı ve pejmürde kökenlerini açığa çıkaran kuşku hermenetiği, Hristiyanlığa en güçlü saldırısının temelidir. "Ahlakla ilgili kuşkuculuk, kesin olan şeydir. Bir takım öte [yerlere] kaçmaya çalıştıktan sonra herhangi bir yaptırıma artık sahip olamayan, dünyanın ahlaki yorumlanmasının sonu, nihilizme yol açar" (*WP* I). Hristiyanlık, değerler bu dünyanın ötesine yerleştirilen hayali bir alandaki bir Tann'dan geldiklerine yanlış bir biçimde inanıldığı için, hayata zarar-

lı olan değerlerin üreticisi olarak zemmedilir. Bu Tanrı ve bu alan var olmadığından, Hristiyani-ahlaki değerler gerçekte hiç bir şeye dayanmaz. Hristiyanlık, nihilizmdir. "Nihilizm ve Hristiyanizm: kafiyeli bunlar, yalnızca kafiyeli de değil" (*AC* 58). (*)

Nihilizmin özü olarak gerçek bir dünya ile görünür bir dünya arasındaki ayırıma saldırı, Nietzsche'nin eserlerinin bütününde geliştirilir. Nietzsche bu "görünür dünya ve hakiki dünya antitezini ... 'dünya' ve 'hiçlik' antitezi" dönüştürür (*WP* 567). "Hakiki" dünya hayali, mevcut olmayan bir dünyaya ve böylece bir yalana "hiçlik"e (*nihil*) indirgenir. "Bu dünya" tek dünyadır; böylece, dünyanın "bu" dünya olarak tasarlanmasından vazgeçilmelidir, çünkü onun karşısında "öteki" dünya yoktur. Heidegger haklı olarak, bu problematiğin, Nietzsche'nin bütün projesinin merkezi olduğunu belirtir [32]; ancak Nietzsche'nin, özellikle son dönem eserlerinde [33], Hristiyanlığı, dünyanın bu ahlaki yorumlanmasının simgesi ve bu yorumlanmanın en güçlü desteği olarak görmeye başladığını takdir edemez.

Nietzsche'nin iki dünyaya inancı eleştirisi, bu inancın psikolojik kökeninin maskesini düşürmeye dayanır. Aydınlanma'nın mucize ve vahye saldırısını hatırlatan bir eleştiride, ilkel insanların bilimsel *naifliğ*inin, onların başka bir dünyaya inanmalanna yol açtıklarını ileri sürer.

> Barbar ilkel kültürün çağlannın insanı, rüyada *ikinci bir gerçek dünya*yı bilmeye başladığına inandı: Buradadır bütün metafiziğin kökeni. (*HAH* 5)

Yine tıpkı Aydınlanma filozoflarının mucizelere inanmaya saldırılarında yaptıkları gibi, ilkel insanın sebep ile sonucu yanlış yorumladıklarını ve bu nedenle öteki, hakiki bir dünya olan hayali bir sebepler alanı keşfettiğini de ileri sürer. İki dünyaya inancın ilkel kökenine dair bu açıklamadan hiç vazgeçmez. Felsefi düşüncesinin son yılında yazılmış bir notta, benzeri bir tez ileri sürer:

> Korktu biri: Yüce bir dünya ortaya koydu. Uyku ve rüya, gölgeler, gece, doğal şiddet, iki dünyanın yaratılmasından sorumlu oldular: Her şeyden önce, fizyolojik yorgunluğun belirtileri bu açıdan göz önünde tutulmalıydı. (*WP* 230).

Nietzsche'nin erken dönem soykütüksel eleştirisine eklediği şey, başka bir dünya tasarlamasının sebebi olarak insanın zayıflığına ve korkusuna vurgu yapmasıdır. İnsan, bu dünyada korku duyduğu ve yardım edecek

kimsesi olmadığı için başka bir dünyayı hayal etmiştir. İnsan zayıf olduğundan korkmuştur ve hislerinin, akıl dışılığın ve değişmenin güçlerinden kaçmaya çalışmıştır. (*WP* 576)

Böylece Nietzsche, öteki dünyaya inancın psikolojik kökenini, fiziksel ötesine, meta-fiziğin psikolojik kökenini de bu korkulan güçlere karşı insanın tepkisine yerleştirir. Dünyanın korku dolu gerçekliğinden kendini korumak için, kişi, gerçek dünyaya tezat olarak, bu korku dolu niteliklerden muaf olan öteki dünyayı ortaya kolar.

> Oluş'un hiç bir amacı olmadığına ve oluş'un arkasında hiç bir temin edici temel olmadığına dair bu iki kavrayış göz önüne alınırsa ... tek bir kaçış kalır: Bütün bu oluş dünyasını aldanma olarak mahkum etmek ve onun ötesinde yeni bir dünya *hakiki* bir dünya icat etmek, (*WP* 12)

Nietszche'ye göre bu, bu dünyanın ya da gerçekliğin bütün felsefî, ahlaki ve dini zemmedilmesinin temelidir:

> "Öteki dünya" nosyonunun kökeninin yerleri: akıl ile mantıksal işlevlerin uyduğu bir akıl dünyası icat eden felsefeci; bir "ilahi dünya" icat eden dindar insan; "doğallıktan çıkarılmış, doğa karşıtı" dünyanın kökenidir bu; bir "özgür dünya" icat eden ahlaki insan; bu da, "iyi, mükemmel, tam mukaddes" dünyanın kökenidir. (*WP* 586)

Nietzsche, Aydınlanmanın din eleştirisini, yalnızca dini ve inancı eleştirmek amacıyla değil, ama ahlakı ve aklı eleştirmek amacıyla da genişletir. İnancı bir yanılsamaya inanma olarak, bilginin bir düşmanı olarak tanımlayarak Aydınlanma geleneğini takip etse de, aklı da bir inanç biçimi, yani bir yanılsama olarak ve böylece nihilizmin sebebi olarak eleştirir. Nietzsche'nin postmodern teorinin başlatıcısı olması, kuşku hermen ötiğinin aklı ve metafiziği de içerecek şekilde genişletmesi nedeniyledir.

Tarih öncesi dönemlerde iki dünyanın karşıtlığına inancın psikolojik soykütüğüne ek olarak Nietzsche, bu inancın tarihsel gelişmesinin bir analizini de yapar. Bu tarihin en meşhur taslağı, *Putların Alacakaranlığı*'nda, "Dünya Nasıl bir Masal Oldu: Bir Yanlışlığın Tarihi" aforizmasında temsil edilir. (*TI* 485)

Bu tarih, Plato'nun "en eski fikir biçimi" olarak hakiki dünyayı ortaya koymasıyla başlar. Plato Nietzsche için, aklın kategorilerine inancın sebep olduğu nihilizmi temsil eder. Nietzsche'nin tarihinin ilk evresini izah ederken Bernd Magnus'un belirttiği gibi, "-Nietzsche için temelde Platonizm olan- felsefe, 'akıl'a, yaratılış, büyüme, yaşlanma ve ölümün -oluş'un- ebedi döngüsüne güç verrmenin bir silahı olarak başvurur. Akıl değişimi statik bir varlık durumuna çevirmeden kavrayamadığı için, akıl kemikleştirdiği için, bütün

felsefi sistemler bir hatada temellenmiştir. [34] Aynı biçimde, "Bir Hatanın Tarihi"nden hemen önce, Nietzsche hakiki bir dünya ve görünen bir dünya arasındaki ayırımın arkasındaki mantığın bir eleştirisini yapar. İlk önermesi, yalnızca "bu", "görünür" dünyanın kanıtlanabilir olduğu iddiasıdır. İkinci önermesi ise, bu doğal akıl yürütmenin tersine çevrildiğini iddia eder.

> Şeylerin "hakiki varlığı"na bahşedilmiş olan ölçüt, varlık olmayan, *olmayan*'ın ölçütüdür; "hakiki dünya" olgusal dünyayla karşıtlıktan inşa edilmiştir: Gerçekte, ahlaki-görsel bir yanılmasa olduğu sürece, görünür bir dünyadan. (*TI* 484)

Olgusal dünyayı salt görünen dünya olarak tasarlayan ve "hakiki" dünya olarak bir sahte dünyaya saygı gösteren bu tersine çevirme, Plato tarafından ortaya çıkanlır.

Nietzsche'ye göre Plato, "'gerçeklik' kavramını tersine çevirdi ve şöyle dedi: 'Gerçek olarak aldığın şey, bir hatadır ve ne kadar 'fikir'e yaklaşırsan, o kadar 'hakikat'e yaklaşırsın'. Bu anlaşıldı mı? Yeniden vaftiz olmalann en büyüğüydü". (*WP* 572) Suya yerleştirilen bir sopanın neden olduğu görsel yanılsamayı bir örnek olarak kullanan, Plato duyulann hakiki bilgi vermediğini ileri sürse de, Nietzsche Plato'nun fikirler alanını ahlaki-görsel bir yanılmasaya dayalı görünür dünya diye adlandırır ve böylece Plato'nun fiziksel dünyayı tahkir etmek için kullandığı retoriği, Plato'nun ideal alanını eleştirmek için kullanır. Nietzsche, bu gibi pasajlarda, doğal değerlendirmenin daha önceki bir tersine çevrilmesini sadece tersine çevirdiğini ileri sürer. Hakikati tepesi üstünde oturmamakta, ama iki bin yıldır tepesi üstünde durduktan sonra onu ayakları üstüne dikmek istemektedir. "Çünkü hiçliğin ve olumsuzlamanın bilinçli taraftarı 'hakikat'in temsilcisi olarak kabul edildiğinde, hakikat başının üstünde durmaktadır". (*AC* 8) Nietzsche'ye göre, hakikatin idealist kavranışını, "yalnızca Hristiyanlık tarafından benimsenmiş olduğu için" doğal olarak değerlendirmeye başlamışızdır. (*WP* 572)

Nietzsche'nin bu asli yeniden değer atfetmeyi tersine çevirme çabasında gerçek düşman, Plato değil, Hristiyanlıktır. Hristiyanlığın bu Platonik değer atfetmeyi benimsemesi, hakiki dünyaya iman eden filozofun kendi güç iradesini beyan etmesine -"ben, Plato, hakikat*im*"- değil, ama zayıf ve güçsüz olduğu olgusal dünyayı zemmetmek için bu değer atfetmeyi benimseyen "günahkar"ın zayıflığı ve çöküntü içinde bulunmasına dayanır. Magnus belirtir ki, Nietzsche'nin yorumunda, "kusurlu varoluştan külli [varoluş] tarzına yükseliş, *bu* hayatta gerçekleştirilmesi gereken bir bireyselleşme amacı olarak ortaya konur"ken, "Hristiyanlık dünyevi kendinin üstesinden gelmeyi bütünüyle tehir eder". [35] Sonuçta, Nietzsche'nin Hristiyani "hakiki dünya"nın değerinin itibarını düşürmesi, Plato'nun "hakiki dün-

ya"ya yeniden değer atfetmesinden çok daha şiddetlidir. Plato'nun hakiki dünyası reddedilse de, yine de Nietzsche'nin tarihinde "göreceli olarak duyarlı, basit, ikna edici" olarak tanımlanır. Bunun aksine, Hristiyanlığın ideal dünyası, "daha kurnaz, sinsi, kavranılmaz" olarak zemmedilir.

Hakiki dünyanın bu daha tehlikeli ve çöküntü içindeki formülleştirilmesi, Nietzsche'nin hakiki dünya ile görünür dünya arasındaki aynımla ilgili "üçüncü önerme"sinde eleştirilir.

> Bu dünyadan "başka" bir dünya hakkında meseller icat etmenin hiç bir anlamı yok, tabii eğer bir hayata karşı bir bühtan, küçümseme ve kuşku içgüdüsü üzerimizde hakimiyet kazanmamışsa; bu durumda, "başka", "daha iyi" bir hayatın fantazmagoryiasıyla hayata karşı kendimizden intikam alınz. (*TI* 484)

Bu, Nietzsche'nin Batı düşüncesini merkezi eleştirisidir ve bu "hata"nın suçu Hristiyanlığa yüklenir. Bu fikrin psikolojik ve felsefi kökenlerinin tarihi Hristiyanlık öncesine uzansa da, Hristiyanlık, dünyaya ve hayata bu yanlış değer atfetmenin süregiden gücü ve propagandası için suçlanır. Tıpkı Plato'nun hakiki dünya imgesinin Hristiyanlığın imgesiyle Plato'nunki lehine kıyaslanması gibi, hayalden kalkılarak tarih öncesi hakiki dünya tasarlanması, bu dünyanın olumsuzlanması olarak Hristiyani hakiki dünya kurgusundan daha iyi olarak düşünülür:

> Bu *saf kurgu dünyası*, hayaller dünyasından çok daha aşağıdadır; çünkü hayaller dünyası gerçekliği *yansıtır*, oysa saf kurgu gerçekliği yanlışlar, değersizleştirir ve olumsuzlar. "Doğa" kavramı "Tann"nın karşıtı olarak icat edilince, "doğal olan" "suçlanılabilir" olanın eşanlamlısı olur: Bütün bu kurgu dünyası, doğal olana (gerçekliğe!) karşı duyulan *nefret*te köklenmiştir. (*AC* 15)

Nietzsche'nin burada saldırdığı saf kurgu dünyası, özgül olarak Hristiyan ahlakına ve dinine işaret eder.

Nietzsche'nin "ters yüz edilmiş Platonizm"i, onun Hristiyan karşıtlığından ayrılamaz. Nietzsche'nin 1870'te yazdığı bir notu alıntılayan Heidegger, Nietzsche'nin bütün felsefesini, "*ters yüz edilmiş Platonizm*" olarak yorumlar ve hatta "yaratıcı hayatının son yılları sırasında, Platonizmin tersine çevrilmesinden başka bir şeye emek harcamadı" diye belirtir. (*N* I 154) Heidegger, Nietzsche'nin açıkça Hristiyanlığa işaret eden bir hatanın tarihine dair yorumunun ikinci evresini, "Plato'nun yerinde, şimdi Platonizm hüküm sürer" (*N* I 204) diye yazarak tarif eder. Kuşkusuz Nietzsche'nin Hristiyanlığı halkın Platonizmi olarak tarif ettiği doğrudur; ancak bu pasajı yorumlarken Hristiyanlığı tartışmaktan kaçınmak, en iyisinden Nietzsche'nin

hedefini aşırı basitleştirmektir. Nietzsche Hristiyanlığın kurgusal "hakiki dünya"sını, soylu aristokrasiden ziyade cahil sürü için vaadedildiği için, Platonik ideal alandan çok tehlikeli olarak düşünür. [36]

Buna ek olarak, dünyanın nihilistik değerlendirilmesinin süregelen etkisinden sorumlu olan, Platonizm değil Hristiyanlıktır. Bu, Nietzsche'nin bir tarihin hatasının -Kant tarafından temsil edilen- sonraki aşaması için doğrudur. Kant'ın hakiki dünyası "kanıtlanamaz" ve "şimdilik ulaşılamaz" olmak yanında, Hristiyanlığın hakiki dünyasının tersine, "vaadedilmemiş"tir de; ama, aynı ideal, aynı "eski güneş"tir o. Bilinmez bir dünyaya, kendinde-şeye bu felsefi inanç, Hristiyanlığın ilahi dünyasına inancın kaybedilmesiyle ortaya çıkar. "Dinsel fikirlerin idaresi altında, '(ötede, aşağıda, yukarıda) başka bir dünya' nosyonuna alışılır -dinsel fikirler yıkıldığında da, rahatsızlık verici bir boşluk ve mahrumiyet tarafından sıkıntıya düşülür. Bu duygudan bir kez daha 'başka bir dünya' ortaya çıkar, ama şimdi artık dini olmayan metafiziksel bir dünyadır sadece bu". (*GS* 151) Gerçekte dini ideale karşı "kuşkuculuk", ideali zayıflatmayı değil, onu reddedilmekten korumayı amaçlar.

> "*Hakiki dünya*" kavrayışı, ahlakın dünyanın *özü* olarak kavranışı (bütün zamanlann bu en berbat iki yanlışı!), bir kez daha, bulanık ve kurnaz bir kuşkuculuk sağolsun, eğer kanıtlanamasa da, en azından artık *reddedilemez* oldu. Akıl, aklın *hakkı,* bu kadar uzağa uzanamaz. Gerçeklik salt "görünüşler" ve yalandan üretilmiş bir dünya, varlığın dünyası da, gerçeklik olarak onurlandırılmıştır. (*AC* 10)

Nietzsche, Kant'ı hep "sinsi bir Hristiyan" olarak eleştirir. (*TI* 484); "bizim bütün felsefemiz"i de "damarlarında teologların kanı" olmakla suçlar. (*AC* 8)

Ancak Nietzsche'nin bir hatanın tarihindeki bir sonraki evre, hakiki dünyayı, yalnızca "şimdi ulaşılamaz" olarak değil, "ulaşılamaz" ve "vaadedilemez" olarak yorumlayarak değişiklik yapma avantajını kullanır. Hakiki dünyayı reddedilmekten korumaya çalışmakla Kant, bu dünyayı "bilinmez" olarak tanımlar. Ancak bilinen şey üzerine odaklanarak pozitivizm, bu hakiki dünya tasarısını, onun önemini reddetmek için kullanır. Pozitivizme göre, hakiki dünya bilinemediğinden, sonuçta "teselli edici, kurtarıcı ya da buyurucu değildir: Bilinmeyen bir şey nasıl bize buyurabilir ki?" (*TI* 485) Nietzsche bu "pozitivizmin sabahı"nı "aklın ilk şafağı" olarak selamlar. Şafak ve tan imgelerini ("Gri sabah"), çoğunlukla Nietzsche'nin pozitivist dönemi olarak adlandırılan, 1870'lerin sonları ile 1880'lerin ilk başlarına ait ilk dönem yazılarına işaret etmek için kullanır. *Daybreak*'e yazdığı önsözde, kendisini "kendi sabahı, kendi kurtuluşu, kendi *tan atımı*"na yaklaşmak için (nihilizmin) gece(si) boyunca çalışan

kişi olarak tanımlar. (*D* "Önsöz" 1) Bu sabah, Kant tarafından hâlâ aranan "eski güneş"in, Platonik-Hristiyan-ahlak idealinin güneşinin üstesinden gelinmesini ve kişinin kendi güneşiyle (ya da deli meselinde kişinin kendi feneriyle) aydınlatılan yeni bir günün ortaya çıkmasını temsil eder.

Human All Too Human'da Nietzsche, bu pozitivist hakiki dünya eleştirisini şöyle özetler:

> *Metafiziksel dünya.* -Doğru, metafiziksel bir dünya olabilir; onun mutlak imkanını pek tartışmamak gerek. ... Bu durumda o imkan hâlâ yukarıda kalır; ama böyle bir imkanın havada asılı ince ağına dayanan mutluluk, kurtuluş ve hayattan bahsetmek şöyle dursun, onunla hiç bir şey yapılamaz. -Çünkü onun bir öteki-varlık, ulaşılamaz, kavranılamaz bir öteki-varlık olduğu dışında metafiziksel dünya hakkında hiç bir şey beyan edemez; olumsuz niteliklere sahip bir şey olacaktır o. Böyle bir dünyanın varoluşu hiç bir zaman pek kanıtlanamasaydı bile, onun bilgisinin bütün bilgilerin en kullanışsızı olacağı kesindir. (*HAH* 9)

Burada Nietzsche'nin, bir hatanın tarihinin dördüncü evresinden beşinci evresine geçtiğini görürüz. Kant'ın bilinmeyen dünyası teselli edici, kurtarıcı ya da buyurucu olmadığından, böyle bir dünyanın bilgisi "bütün bilgilerin en kullanışsızı"dır. "Kullanışsız ve yapay" olan bir fikir de, "*sonuçta* reddedilen bir fikirdir: onu kaldırıp atalım!" (*TI* 485). [37] Duyuüstü, metafiziksel bir alan olarak hakiki dünyanın bilgisi, dünyayı duyularımız vasıtasıyla algılayan fiziksel varlıklar olarak bizim için faydasızdır.

Ancak bu pozitivist eleştirinin sınırları vardır. Maudemarie Clark, Nietzsche'nin hakikat kavramının gelişmesine dair analizinde, onun *Human, All Too Human*'da aşkın hakikatle ilgili konumunu, daha sonraki hakiki dünyayı "ateist" reddinin tersine, "agnostik" olarak tanımlar. [38] Bizzat Nietzsche, bilimsel ruhun ve pozitivistik hakikat iradesinin güçlü bir eleştirisini yapar. *Şen Bilim*'in beşinci kitabında, bilimsel ruhun, kendisini "tanrısız" olarak beyan etmesine rağmen, hâlâ Platonik-Hristiyani-ahlaki ideale inanca dayalı olan yönünü reddeder. Nietzsche bilimin, ahlaki bir ideal olan, aldatmama iradesine dayalı olması gerektiğini iddia eder. Hayata tezat bir duruşu olan bu ahlaki idealin, "benzeşim, anlam hatası, aldatma, taklit, vehim, öz-vehim"i amaçladığını öne sürer. (*GS* 344) Böylece bilimsel hakikat iradesini, hayatın karşıtına ilişkin bir irade olan, nihilistik ölüm iradesi olarak yorumlar:

> Kuşkusuz bilime imanın varsaydığı küstah ve nihai anlama sadık olanlar, hayatın dünyasından, doğadan ve tarihten *başka bir dünya beyan eder böylece*; bu "başka dünya"yı beyan eder etmez de -ay-

> nı biçimde onun mütekabilini, bu dünyayı, *bizim* dünyamızı olumsuzlamak zorunda kalmazlar mı?- Ancak siz nereye doğru gittiğimi gördünüz; yani, bizim bilime imanımızın dayandığı şeyin hâlâ *metafiziksel bir inanç* olduğunu -bugün bilgi peşinde koşan bizlerin, biz tanrısız anti-metafizikçilerin bile, ateşimizi, binlerce yıllık bir inanç, Tanrı'nın hakikat, hakikatin de ilahi olduğu yönündeki, Plato'nun da inancı olan Hristiyan inancı tarafından yakılan bir alevden aldığını. (*GS* 344)

Bu pasaj Jaspers tarafından, Nietzsche'nin "ahlaki itki"sini, "sınırsız hakikat iradesi"ni Hristiyanlıktan aldığı yönündeki iddiasını desteklemesi amacıyla zikredilir. [39] Ancak Nietzsche'nin, daha önceden öteki "tanrısız metafizikçiler"le ve pozitivist bilim adamlarıyla paylaştığı bu Hristiyani-ahlaki hakikat iradesine, bizim dünyamızı ve hayatımızı yalnızca görünen, aldatıcı dünya olarak tasarlayarak, hakiki bir dünya ve görünür bir dünya arasında ayırım yapma hatasını tekrarladığı için *saldırdığını* farkedemez. Bu aforizmanın son bölümü olan "Bizler de ne kadar dindarız" da okunmalıdır: "Ama ya eğer bu [ilahi olarak hakikate inanç] çok daha inanılmaz olmalıysa, eğer ilahi olan hiç bir şeyin bir hata, bir körlük, bir yalan olmaktan başka hiç bir şey olmadığı ortaya çıkmalıysa -eğer bizzat Tanrı'nın en sebatkar yalanımız olduğu ortaya çıkmalıysa?" (*GS* 344) Nietzsche hakikat konusundaki bütün çalışmaları bu "ya eğer" üzerine bina eder.

Ahlakın Soykütüğü'nde Nietzsche hakikate bir inanç beslediği için tamamlanmış nihilizme erişemeyen bilim ile felsefe eleştirisini yeniden dile getirir. Okuyucuya *Şen Bilim*'in 344. kısmı ile *The Dawn*'ın Önsöz'üne yönlendiren bir pasajda (bunların her ikisini de yukarıda analiz ettim), Nietzsche bu hakikat iradesini asetik idealle eşitler. Yalnızca Nietzsche'nin bir hatanın tarihinin beşinci evresinde gerçekleşen, bu asetik idealin üstesinden gelmek, "asetik idealin Tanrı'sına inanç red"dedildiğinde meydana gelir. (*GM* 153) Bu, Nietzsche'nin ortadan kaldıracağı Tann'nın son "gölgesi"dir: Tanrı'nın yeri, hakiki dünya, yok edilmelidir. Hakikat artık keşfedilmesi gereken, bizden farklı bir dünya olarak düşünülmemelidir. Yok edilmesi gereken, kaynağı başka bir dünyada olan, bu hakikat kavrayışıdır.

Heidegger, Nietzsche'nin kendi ilk dönem eserlerine yaptığı atıfla ilgili olarak benzeri bir tez ileri sürer:

> Nietzsche, kendi dönüşüm yıllan üzerine dönerek düşünür ... Hakiki dünya olarak duyuüstü dünya ortadan kaldırıldığında Platonizmin üstesinden gelinmiştir; ancak telafi yoluyla duyu dünyası kalır ve pozitivizm onu işgal eder. (*N* I 207)

Ancak, Heidegger bu yorumu, Nietzsche'nin tarihinin dördüncü evresine değil de beşinci evresine uygular. Bu, onun beşinci evreyi yanlış yorumlamasının sonucudur.

Beşinci evre Nietzsche'nin "söylememe" (no-saying) amacını, kendi dünyamızı beyan etmenin tek yolu olarak hakiki dünyayı ortadan kaldırmayı tanımlar. Hayatının eserini özetlemeye çalıştığı *Ecce Homo*'ya önsözünde Nietzsche, "görünür" dünyaya dair perspektifimize tezat olan "hakiki" bir dünya kavrayışına yine muhalefetini belirtir.

> Yeni putlar yapmıyorum...(Benim için "idealler" anlamına gelen) *putları kırmak* -bu, benim zanaatının bir kısmında varlık kazanmaya yaklaşır. Tastamam yalancıktan ideal bir dünya keşfedildiği oranda onun değerinin, anlamının, hakikatinin gerçekliğinden mahrum kalınır. (*EC* 218)

Nietzsche yeni putlar, yeni idealler yapmak, hakiki dünya oluşturmaz; ama beyan edebileceği yeni bir hakikat anlamı keşfeder. Onayladığı hakikat, hakikatin Platonik-Hristiyani, yani, ahlaki anlamının tersine çevrilmesidir. Nietzsche'nin Evet-demesi (Yes-saying), bu anlamda, Hayır-demesinin ters yüzüdür.

Ancak Heidegger, beşinci ve altıncı evreleri, Nietzsche'nin düşüncesindeki ayn gelişmeler olarak yorumlar ve Nietzsche'nin altıncı evrenin son adımını "yalnızca son yaratıcı yılında (1888)" attığını ileri sürer. Beşinci adımın Nietzsche'nin üstesinden gelmeden Platonizmi tersine çevirmesinden oluştuğunu belirtir.

> Tersine çevirmeyi tastamam bu anlamda [yukarıda duyulur ve aşağıda da duyulur olmayan dünya anlamında] alırsak, bu durumda "yukarı ile aşağısı"nın boş mahalleri muhafaza edilir; bunlar yalnızca, sanki işgal edilmişliğin değişmesinden muzdarip olmuşlardır. Ancak "yukarısı ve aşağısı" Platonizmin biçimsel yapısını tanımladığı sürece, özünde Platonizm sabit kalır. Tersine çevirme, nihilizmin üstesinden gelinmesi olarak, yani tam temelinden Platonizmin üstesinden gelinmesi olarak, yapması gerekeni yapamaz. Böyle bir üstesinden gelme, yalnızca genelde "yukarısı" haddi zatında feshedildiğinde ... hakiki dünya -ideal anlamında- zorla dışarı atıldığında başarılır. (*N* I 201)

Heidegger bu görüşü Nietzsche'in düşüncesinin son yılıyla sınırlandırırken, hatalıdır. Bu görüş, Nietzsche'nin düşüncesinin sonu değil, başlangıcıdır.

Hakiki dünyayı ortadan kaldırarak Nietzsche, sadece görünür dünyayla başbaşa kalmaz. Bu, tamamlanmamış nihilizm inancıdır; hakiki dünya-

nın mevcut olmadığının farkedilmesinden sonra, kendi dünyamızı beyan etmenin son adımını atmalıdır.

> Bu bakış açısına ulaşmakla kişi, oluşun gerçekliğini *tek* gerçeklik olarak temin eder, öteki dünyalara ve yanlış tanrılara her türden gizli ulaşma yolunu yasaklar -ancak *inkâr etmeyi istemediği bu dünyaya dayanamaz.* (*WP* 12)

Şen Bilim'in Beşinci Kitabı'nın ilk pasajı olan "*Neşeliliğimizin Anlamı*" hatırlanırsa, "neşelilik"e geri dönüşün açığa çıkardığı gibi, beşinci evre bu tamamlanmamış nihilizmi betimlemez; (*GS* 343) Nietzsche bu pasajda, Tanrı'nın ölümüyle ve hakiki dünyanın ortadan kaldırılmasıyla teşvik edilen ve coşturulan özgür ruhları betimler. Nietzsche bu son evreden, eski değer atfetmenin altındaki olgusal dünyamızın ismi olarak tırnak işareti içinde kullandığı "görünür"le, "görünür" dünyanın onaylanması olarak ve hem de "hakiki" dünyanın ortadan kaldırılmasıyla, olgusal dünyamızın artık sadece görünür olmadığının farkedilmesi olarak bahseder. "*Hakiki dünyayla birlikte görünür dünyayı da yok ettik*" (*TI* 486) Nietzsche bu son evreyi *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ten imgelerle tanımlar: "(Öğlen: gölgenin en kısa olduğu zaman; en uzun hatanın sonu; beşeriyetin yüce noktası; ZERDÜŞT SAHNEYE ÇIKAR.)" Altıncı evreye 1988 gibi geç bir dönemde ulaşılmamıştır; çünkü Nietzsche, bu evrenin başlangıcını temsil etmesi için *Zerdüşt*'ün (1883) başlangıcına işaret eder.

Ecce Homo'da Nietzsche, eserinin Evet-diyen kısmının Hayır-diyen kısmını önceliğini belirtmek için bir hatanın tarihinin son iki evresinin düzenini tersine çevirir. "Amacımın Evet-diyen kısmı çözüldükten sonra, sıra Hayır-diyen, *Hayır-yapıcı* kısma geldi: şimdiye kadarki değerlerimize yeniden değer atfedilmesine, büyük savaşa -karar gününün çağrılmasına". (*EC* 310) Nietzsche, amacının Evet-diyen kısmının çözüldüğünü belirtirken, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'e işaret eder. Hayır-diyen amaç, hakiki dünyanın ortadan kaldırılması ile Evet-diyen, olgusal dünyamızın onaylanması arasındaki düzen, iki amaç da birbirlerine dayalı olduğu, ayrılmaz bir biçimde ilişkili olduğu için tersine çevrilebilir. Bu nedenle Nietzsche, "Zerdüşt tipindeki psikolojik sorun"u, "şimdiye kadar işitilmemiş şeye, şimdiye kadar Evet denilen her şeye Hayır diyen ve Hayır *yapan* kişinin, nasıl Hayır-deyici bir ruhun karşıtı olabileceği" meselesi olarak tanımlar. (*EH* 306)

Nietzsche, "hakiki" dünyanın olgusal dünyanın bir olumsuzlanması vasıtasıyla keşfedildiğine inandığı için, "hakiki" dünyanın olumsuzlanmasının olgusal dünyanın bir tanzimine yol açacağı sonucu ortaya çıkar. Bu nedenle, Hristiyani-ahlaki "hakiki" dünyaya "hayır" demek, olgusal dünyaya "evet" demekle aynıdır; olgusal dünyayı onaylamak da, din, ahlak

ve metafizikte olgusal dünyanın nihilistik zemmedilmesini olumsuzlamakla aynıdır.

Hristiyanlığın dünyayı ahlaki yorumlaması, acı ve kötülüğe rağmen, dünyaya mükemmellik niteliği ihsan ederek" (*WP* 4) pratik nihilizme geçici bir panzehir olarak hizmet ederken, dünyanın Dionysosçu onaylanması da dünyayı "mükemmel" olarak görür; ama acı ve kötülüğe "rağmen" değil. Dünyanın Dionysosçu yorumu, hayatın ve varoluşun bütününü onaylar.

> "D*ünya mükemmeldir*" -bir çok manevinin içgüdüsü, Evet-deyici içgüdü böyle der işte; "kusurlu oluş, altımızda ne varsa, mesafe, mesafenin pathos'u- şandala bile bu mükemmelliğe aittir" (*AC* 57)

Ancak dünyanın Hristiyani-ahlaki yorumlanması ile Nietzsche'nin dünyayı Dionysosçu onaylaması arasındaki bu benzerlik, Nietzsche'nin "Hristiyani güdüleri"nin kanıtı olarak okunmamalıdır. Daha ziyade, Nietzsche burada Tann'nın egemen iradesi tarafından yaratılan, tedarik edilen ve yönlendirilen Hristiyani dünya görüşünü, başlangıcı da sonu da olmayan, amaçsız ya da hedefsiz bir kaos olarak Dionysosçu dünya görüşünü karşıt kılmaktadır.

> Ancak dünyanın bütüncül niteliği, bütün sonsuzluğunda kaostur - bir zorunluluğun olmaması değil, bir düzenin, tanzimin, biçimin, güzelliğin, erdemin ya da estetik antropomorfizmimiz için mevcut olan diğer isimlerin olmaması anlamında. (*GS* 109)

Dionysosçunun mükemmel bir biçimde düzenlenmiş ve tanzim edilmiş olma anlamında olmasa da, zorunlu olma, yazgılı olma anlamında, mükemmel olarak onaylaması gereken, bu dünyadır işte.

Nietzsche, evrenin "düzen"ine işaret eden, "dünya" ya da *kosmoz* kelimesinin etimolojik kökeninin geçerliliğini reddetmektedir. Aydınlanma'nın Hristiyani dünya anlayışının yerini alması da dahil, modern bilimde ve felsefede dünyanın ontoteolojik yorumlanmasının izlerini tahrip etmeyi istemektedir. Dünyayı bir makina gibi değerlendirmeyi istemez; çünkü makinanın tersine, dünya bir amaç için inşa edilmemiştir. Doğanın "kanunlar"ından bahsetmek de istemez; çünkü bu, bir kanun yapıcı olduğuna işaret eder.

> Doğada kanunlar olduğunu söylemekten çekinelim. Yalnızca zorunluluklar var: Emreden hiç kimse yok, itaat eden hiç kimse yok, ihlal edecek kimse yok. Hiç bir amacın olmadığını bilirsen, hiç bir tesadüfün olmadığını da bilirsin; çünkü "tesadüf" kelimesinin anlama sahip olması, bir amaçlar dünyasının yalnızca bir adım ötesidir. (*GS* 109)

Bu, 1982'de yayınlanan, Nietzsche'nin hakiki bir dünya ile görünür dünya arasındaki ayrımı ortadan kaldırmasının başka bir versiyonudur. Hakiki dünyanın ortadan kaldırılmasının görünür dünyanın da ortadan kaldırılması anlamına gelmesi gibi, şans ya da tesadüf, hakiki bir amaç dünyası ortadan kaldırılınca anlamını kaybeder. Ancak, "görünür" dünyanın zemmedilmesi örneğinde olduğu gibi, Nietzsche, Hristiyan-ahlaki yoruma karşı çıkmak için "şans" ve "tesadüf"e dayalı olduğunu yazmaya devam eder.

Nietzsche, dünyanın Hristiyani-ahlaki yorumunun bütün izlerinin üstesinden gelmeyi umar. "Tanrı'nın bu bütün gölgeleri zihinlerimizi karartmaya ne zaman son verecek?" (*GS* 109) Dünyanın düzenli ya da amaçlı olarak anlaşılması, Tann'nın Nietzsche'nin ortadan kaldırmaya çalıştığı başka bir gölgesidir. Bir kez daha Nietzsche, Kitab-ı Mukaddes dilini hem hatırlatan ve hem de ona karşı çıkan imgeler kullanır. Romalılara mektupta Paul, "dünyanın yaratılışı"nın "Tanrı'nın görünmez nitelikleri"ni izhar ettiğini (Romalılara 1:19-20), ama beşeriyet yaratıcıya değil de yaratılana taptığı için, Tanrı'nın beşeriyetten ümidini kestiğini belirtir. Paul, düşüncemizin, Tanrı'yı unutmamız ve onu evrenin yaratıcısı olarak takdis etmememiz nedeniyle "karardığı"nı ileri sürerken, Nietzsche düşüncemizin, Tanrı'nın gölgesiyle, evreni sürekli olarak tanrısallaştırmamız ve doğallıktan çıkarmamızla "karardığı"nı belirtir. Paul *kosmoz*'u Tanrı'dan ayn olarak anlama arzumuzu kararmış bir zihnin faaliyeti olarak yorumlarken, Nietzsche tanrısız, amaçsız bir evreni onaylama yetimizin ve istekliliğimizin "*düşüncenin ilahi bir yolu* olabileceği"ne inanır. (*WP* 15)

3. Nietzsche'nin, Dünyanın Yahudi-Hristiyan İnkârı Konusundaki Görüşleri

> *Dünyanın değersiz olduğunu belirtmekten çok uzağız; eğer insan olgusal dünyanın değerini aştığı varsayılan değerler icat etmekte ısrarlı olsaydı, bize gülünecekti. Bu, uzun zamandır haddi zatında farkedilmeyen beşeri kibir ve akılsızlığın müfrit sapkınlığı olarak sırtımızı döndüğümüz şeydir tastamam. Nihai ifadesini modern kötümserlikte bulur, en antik ve daha güçlü ifadesini de Buda öğretisinde; ancak, hiç de daha az ayartıcı olmayan daha kuşkulu ve muğlak bir biçimde olsa da, Hristiyanlığın da parçasıdır.*
>
> Nietzsche, *Şen Bilim*

Nietzsche'nin Hristiyanlığı, ideallerini ve değerlerini kurgusal bir hakiki dünyaya dayandırdığı için suçladığını gördük. Bu eleştirinin kökeni, Ludwig

Feuerbach'ın eserinde bulunabilir. Nietzsche, Feuerbach'ın Hristiyanlığı eleştirisini geliştirse ve genişletse de, onunla aynı varsayımlardan yola çıkar. Hem Tann'nın hem de Tanrı'nın alanının, insanın kurgusal, hayali yansıtmaları olduğunu ileri sürer. Feuerbach'ın eğer Tanrı bir kurguysa, gerçekte bir hiçliktir şeklindeki sonucunu da tekrar eder. Feuerbach'a göre, "İlahi öz ...yalnızca hayalde birşeydir, hakikatte ve gerçeklikte ise hiç bir şeydir".[40]

Nietzsche, insanın, kendi değerlerini aşkın bir Tann'ya ve aşkın bir alana yansıttığını, bu yolla da kendi değerini inkâr ettiğini beyan ederken, Feuerbach'ı izler. "Tanrı'yı zenginleştirimek için, insan fakir olmalıydı; Tanrı'nın her şey olabilmesi için, insan hiç bir şey olmalıydı".[41] Nietzsche, aynı tezi, dinsel insanın eksik psikolojisini analiz ederken, "insanda büyük ve güçlü olan her şey beşerüstü ve harici olarak kavranılınca, insan kendisini küçümser -kendisini, biri hayli kıymetsiz ve zayıf, diğeri de güçlü ve şaşırtıcı olan iki yana, birisi 'insan' ve diğeri de 'Tanrı' olan iki alana ayırdı" (*WP* 136) derken, tekrar eder. Dili hünerli bir biçimde kullanarak, bunu "kişiliğin *alteration*"u diye adlandırır. Fransızca *alteration* kelimesi, Nietzsche tarafından yorumlandığı şekliyle bu sürecin hem özünü ve hem de ona olumsuz değer atfedilmesini yakalar. Kelime, (kötüleşme olarak) değişme, (sağlık vb.'nin) bozulması ve bir belgenin ya da metnin yanlışlanması demektir. [42] Böylece kelime, Nietzsche'nin, insanın, çöküntünün hastalığının sonucu ve ilkel insanın sebep ile etkiyi yanlış anlamasının, dünyanın metnini yorumlamadaki zayıf dilbilgisinin neticesi olarak, ideal bir alana bir tanrı yansıtmasının eleştirisini özetler.

Nietzsche'nin "belki de insan bir tanrıya *akmayı* durdurunca daha da yükseğe çıkacaktır" umudu, yine, Feuerbach'ın insanın Tanrı'yı kendinden yansıttığına dair analizine dayanır. Feuerbach tarafından tanımlanan yansıtma sürecinin tersine çevrilmesini ister. Küng, Nietzsche'nin bu iddiaları yaparak, "Ludwig Feuerbach'ın uysal bir tilmizi" gibi konuştuğunu belirtir. [43] Nietzsche Feuerbach'la, insanın Tanrı'ya ve semavi alana yansıttığı değerleri gerisin geri kendisine çevirmesi gerektiği konusunda hemfikirdir.

> Gerçek ve hayali şeyler üzerine bahşettiğimiz bütün güzelliği ve yüceliği, insanın özelliği ve ürünü olarak ilan edeceğim; onun en dürüst özür dilemesi olarak. Şair olarak, düşünür olarak, tanrı olarak, sevgi olarak, güç olarak insan: Krallara layık özgürlükle, kendisini fakirleştirmek ve zavallı hissetmek için şeylere hediyeler savurdu! (*WP* 85)

Hem Nietzsche hem de Feuerbach, insanı, çocuksu durumun ötesine, özü Tanrı'yı yaratanın ve onu sahte ilahi bir dünyaya yansıtanın insan ol-

duğu gerçeğine cahil kalan dinin ötesine geçirecek şekilde eğitmek ister. [44]

Her ikisi de bir zamanlar teoloji öğrencisi olan bu ikili, dinin insanın gelişmesinin oluşum dönemindeki rolünü takdir edebilmektedir. Din, tıpkı masalların bir çocuğa öğretilegelmesi gibi, insanın eğitiminde olumlu bir işleve sahip olmuştur. Feuerbach'ın ifadesiyle, "her yerde, ırkın tarihinde olduğu gibi, bireyin tarihinde de, din felsefeye tekaddüm eder. İnsan her şeyden önce doğasını, onu kendinde bulmadan önce, kendi *dışında*ymış gibi görür." [45] Hem Grek ve hem de Yahudi-Hristiyan mitlere atıfta bulunarak, Nietzsche de insanın çocukluğu için dinin değeriyle ilgili aynı sonuca ulaşır:

> ... *din*in tamamı, bazı uzak çağlar için bir giriş ve uygulama olarak görülebilirdi ... Gerçekte -sorulabilir ki- insan, böyle bir dinsel bir eğitim ve tarih öncesinin yardımı olmadan *kendisi*ne açlığı ve susuzluğu tecrübe etmeyi ve *kendisi*nde tatmin ve tamlık bulmayı öğrenebilir miydi? Prometheus, öncelikle ateşi *çaldığı*nı tasavvur etmek ve sonra bunu yapmak zorunda değil miydi -hem de *ateşi tamah ede*rek ateşi yarattığını ve yalnızca insanın değil, *tanrı*nın da kendi ellerinin işi olduğunu ve ellerindeki toprak olduğunu nihayette keşfetmeden önce? (*GS* 300)

Burada Prometheus olarak şahsileştirilen insanlığa, tanrı benzeri bir güç verilir; insan Feuerbach'taki gibi tanrılaştırılır. İnsan Tanrı'nın ellerinin işi olmak yerine, tanrı insanın ellerinin işidir. Tannyı insanın ellerindeki "toprak" olarak betimlemekle Nietzsche, Adem'in YHWH tarafından yeryüzünün toprağından biçimlenmiş olarak betimlendiği Tekvin'de insanlığın yaratılış hikayesine kinayede bulunur (Tekvin 2:7) *İyiliğin ve Kötülüğün Ötesi*'nde de, yine Tekvin'in "Tanrı insanı Kendi suretinde yarattı" (Tekvin 1:27) diye belirten kıssasını tersine çevirerek, felsefenin kendisine inanmaya başlamasıyla, "dünyayı kendi imgesinde yarat"masının antik, ezeli bir hikaye olduğunu ileri sürer (9.bölüm).

Moltman'ın belirttiği gibi bu, Tanrı'nın insanın tasarrufunda ontoteolojik yansıtılmasının tersine çevrilmesidir sadece. Ateizm, teizme karşı mücadelesinde, özellikle modern zamanlarda, teizmin tersine çevrilmiş bir biçiminden başka bir şey olmamıştır. Teizm Tanrı'yı insanın tasarrufunda düşünürken, Feuerbach'ın ve Nietzsche'nin ateizmi "insanı Tanrı'nın tasarrufunda düşünür". Ateizm, "bütün eski teistik ilahi yüklemleri, insanın yeniden doğuşu amacına matuf olarak insana uygular. İnsanı kendi suretinde yaratan tanrı değil, Tanrı'yı kendi suretinde yaratan insandır". [46]

Şimdi delinin Tanrı'nın ölümünü, insanın Tanrı'yı öldürdüğünü ilan etmesinin, Feuerbach'ın Tann'nın yalnızca insanın bir yansıtması olduğunu söylemesine nasıl dayandığını görebiliriz. Tanrı'nın öldürülmesi, Tanrı'ya

inancın bir yanılsama olarak maskesinin düşürülmesi, dinsel değerlerin nihilistik olarak maskesinin düşürülmesi anlamına gelir. Bu maskesini düşürme, Tanrı'nın insanın bir yansıtması olduğuna dair asli varsayıma dayanır. Heidegger, Biser ve Ricoeur'nun [47] yaptığı gibi, delinin ontoteolojinin tanrısının ölümünü ilan ettiğini belirtmek doğrudur; ancak Nietzsche'nin, kehanetine, bütün tanrıları, özellikle de Hristiyan tanrısını dahil ettiğini yeniden belirtmeliyim.

Nietzsche Feuerbach'ın görüşünü, insanın Tann'yı ve ilahi bir alanı hayal etmeye yönlendiren özgül itkileri analiz ederek genişletir. Feuerbach, insanın Tann'yı yansıttığına dair öz-bilincin, yeni bir insan dinine yol açacağına inanmıştı. Bu yeni insan dini, bariz bir biçimde, *Hristiyani* değerlerin ve öğretilerin sekülerleşmesine dayanır. Nietzsche, "Dindar Cevap" adlı kısa şiirsel bir aforizmada, Feuerbach'ın insan dini görüşünden feragat eder:

> Tann sever bizi, *çünkü onun* tarafından yaratıldık bizler.
> "Ancak Tanrı'yı insan yarattı!" der incelikli kişi.
> Öyleyse tasarladığını sevmememeli mi?
> Onu yarattığı *için*, artık onu *inkâr* mı etmeli?
> Bu çıkarsama sakat; yarık zihinlerin malı o. (*GS* 38)

Tıpkı insanın Tanrı'yı yaratması, bu yaratılışın övülmeye değer olması anlamına gelmediği gibi. Nietzsche, iyi yansıtmalar ile kötü yansıtmalar arasında ayrım yapmamız gerektiğini belirtir. Tanrı'nın ve semanın Yahudi-Hristiyan yansıtması, ona göre, yalnızca kötü değil, ama aynı zamanda bütün yalanların en çürümüşü ve zararlısıdır. Kendi orjinalliğini, ateizmin Tanrı'nın varoluşunun salt inkar etmesinin ötesine gitmesinde bulur: "-İster tarihte, ister doğada, isterse de doğa ötesinde- hiç bir Tanrı bulamamamız, *bizi* farklılaştıran şey değildir; ancak Tanrı olarak hürmet edilmiş olan şeyi, "tanrısal" olarak değil, acınası olarak, saçma olarak, zararlı olarak, yalnızca bir hata olarak değil *hayata karşı suç* olarak tecrübe etmemiz bizi farklılaştırır."

Tanrı ve tanrısal olarak hürmet edilen şey, kısmen *çöküntü içindeki* ya da hastalıklı hayal gücünün ürünü olduğu için kötülenir. Nietzsche tanrıların ve ideallerin yaratılmasını pek fazla reddetmez -"*kendi içinde* tanrılar kavramının hayal gücünün zemmedilmesine yol açmaya ihtiyacı yok" (*GS* 93)- yine de bu süreci öz-bilinçli bir süreç olarak oluşturmak istemez. Muhalefet ettiği şey, köle ahlakı tarafından tann tipi ve ideallerdir; baskı altında olduklan olgusal dünyaya tezat içinde idealler oluşturan zayıflar ve hastalar tarafından yaratılan tanrı tipi ve ideallerdir: "Tanrılann icat edilmesinin, Avrupa'da geçtiğimiz bin yıl boyunca ayırdedici bir biçimde hakim olan kendini çarmıha germek ve kendine şiddet uygulamaktan daha *soylu* kullanımları vardır." (*GM* 93)

Nietzsche Feuerbach'ın görüşünü yalnızca genişletmekle kalmaz, aynı zamanda onun kendi görüşüne dair yorumunu da eleştirir. En önemli fark, Nietzsche'nin deli meselinde bulunabilir. "Feuerbach'ın Tanrı'nın ölümüyle rahatlaması, burada 'deli'nin ifade ettiği derin korkuyla kıyaslandığında, tehlikeli bir biçimde masum ve çocuksu görünür". [48] Nietzsche, Feuerbach'ın görüşünün sonuçlarını tam olarak değerlendiremediğini düşünür. Hristiyan Tanrısına inancın yitirilmesinin, "Avrupalı ahlakımızın tamamı da dahil" (*GS* 343) Hristiyan inancı tarafından desteklenmiş olan her şeyin çökmesi anlamına geleceğini anlamamıştır. Bu ahlakın insan dini tarafından desteklenebileceğine inanmıştır. Gerçekte Feuerbach, kendisinin bir ateist olduğunu inkâr etmişti; çünkü görüşünde "yalnızca o, İlahi Varlık'ın yüklemlerinin -örneğin, sevginin, erdemin, adaletin- kendisi için hiç bir şey ifade etmediği gerçek ateisttir; bu yüklemlerin öznesinin hiç bir şey ifade etmediği kişi değil". [49] Ancak bu değerlerin kökenlerinin nihilistik bir yalanda yattığının maskesi düşürüldükten sonra, ilahi sıfatlar ile Hristiyan ahlakının bu şekilde muhafaza edilmesine Nietzsche şiddetle karşı çıkar. "Hristiyan inancı terkedilince, Hristiyan ahlakı da kişinin ayaklarının altından çekilir". (*TI* 515)

Ahlakın temeli, "hakiki" dünya, Tanrı'nın mekanı da Nietzsche tarafından bir yansıtma olarak yorumlanır:

> İnsan hakikat itkisini, belirli bir anlamda "amac"ını, olmuş olan bir dünya olarak, metafiziksel bir dünya olarak ... zaten varolan bir dünya olarak kendi dışına yansıtır. (*WP* 552)

Nietzsche'ye göre, bu yaratılışlar, yaratıcılarında faal olan güç iradeleri açısından yargılanmalıdır. Tanrılar bir halkın gücünün ya da bir halkın zayıflığının yaratılışıdır; dinsel idealler, ya efendi ya da köle ahlakının ürünüdür.

> Gerçekte, tanrılar için başka seçenek yok; *ya* güç iradesi olacaklar ve bir halkın tanrıları haline gelecekler *ya da* güce muktedir olmayarak, ister istemez *iyi* olacaklar. (*AC* 16)

Köle ahlakının Tanrı ve hakiki dünya kavramının zaferi nedeniyle suçlanması gereken Yahudi-Hristiyanlıktır. Nietzsche, Yahudi-Hristiyan tanrısı ve ilahi dünyasına, kölenin *hınc*ının ürünü olduğu için saldırır. Tıpkı Hristiyan Tanrısının yansıtılmasının insanın fakirleşmesine dayanması gibi, Hristiyan semaya inanç da doğal, olgusal dünyanın zemmedilmesine dayanır.

Nietzsche'ye göre, düşmanlarından öç almak için, ona göre efendilere özgü ya da aristokratik değerlendirme olan, doğaya değer atfetmeye aşırı değer yükleyen ilk halk, Yahudilerdir. Yahudiler bu doğa karşıtı değer atfetmeyle başlamamışlardır. Doğal değer atfetmenin, güç iradesinin ve yükse-

len hayatın değer atfetmesinin, doğa karşıtı değer atfetmeye, kudretsizin ve çöküntü içindekinin değer atfetmesine tekaddüm etmesi, Nietzsche'nin tezi için önemlidir. Siyasal güçlerinin ortaya çıkışı ve büyümesi sırasında Yahudiler, Nietzsche'nin değerli olduğuna inandığı bir Tanrı kavrayışı yarattılar ve ona taptılar. Öncelikle Nietzsche'nin güçlü ve sağlıklı bir halkın tanrısına dair genel betimlemesini ele alalım:

> Hâlâ kendisine inanan bir halk, kendi tanrısını da sahiptir. Bu tanrıda onun hakim olduğu şartlara, erdemlerine hürmet edilir: Kendindeki hazzı, güç duygusunu, şükredebileceği bir varlığa yansıtır. (*AC* 16)

Bu tanrı, Feuerbach'ın bizi temin ettiği gibi, açıkça bir yansıtmadır; ancak bu yansıtma, bir halkın kendi güç iradesini, büyüme ve güçlü olma iradesini ifade etmesini mümkün kılan doğal şartlara dayandığı sürece değerlidir. Bu tanrı, tıpkı Nietzsche'nin, *Ahlakın Soykütüğü*'nün girişinde belirttiği şekilde, çocuksu tanrı kavramı gibi, "yardım edebilir ve zarar verebilir". Bu tanrı, iyinin ve kötünün ötesindedir, "ahlakdışı ya da en azından ahlakdışıcı" tanrıdır; çünkü hem yardım ve hem de zarar, bir halkın güçlenmesine neden olan şartlar olabilir. Yahudiler de başlangıçta bu tanrı kavrayışına sahipti.

> Başlangıçta, özellikle de krallar zamanında, İsrail de doğru hareket ediyordu, yani şeylerle doğal bir ilişki içindeydi. Yahovası, gücün bilincinin, kendinden keyif almanın, kendisi için umut etmenin ifadesiydi: Bu tanrı vasıtasıyla zafer ve mutluluk beklenirdi; onun vasıtasıyla halkın ihtiyacı olan şeyi vermesi için doğaya güvenilirdi -her şeyden önce de, yağmur. Yahova, İsrail'in tanrısıydı ve bu nedenle de adalet tanrısıydı: Güçlü olan ve iyi bilince sahip olan her halkın mantığı. (*AC* 25)

Ancak Yahudiler bu kendi kendini besleyen tanrı kavramını, siyasal yenilgiye uğradıklarında ve galipleri tarafından esir alındıklarında yitirdiler.

Nietzsche, bu noktada Yahudilerin, doğal olarak tanrılarını terketmesi gerektiğini ileri sürer; çünkü açıkça artık onlara yardım edemeyecektir. Ama bunun yerine onlar, "bu kavramı değiştirdi -kavramı doğal olmaktan çıkardı". (*AC* 25) Yahova, halkın gücünden ayrı olan bir adalet tanrısı kılındı. Yahudi tanrısı "ahlaki" kılınarak "doğal olmaktan çıkarıldı". Bu ahlak, "artık bir halkın hayatının ve büyümesinin şartlarının ifadesi değildi, artık hayat için en temel içgüdüsü değildi, hayatın karşıtı oldu". (*AC* 25) Yahudilerin terkettiği ahlak kavrayışı, Nietzshe'nin bizzat teşvik etmeye çalıştığı değer atfetmedir. "Mesele, onun, ne oranda hayatı teşvik edici, hayatı idame ettirici, türü koruyucu, belki de hatta tür yetiştirici olduğudur". (*BGE* 4)

Tanrı ve ahlak kavramının bu doğallıktan çıkması, Nietzsche'ye göre, Yahudi rahipler tarafından gerçekleştirildi. "'Ahlaki dünya düzeni' *yalan* vasıtasıyla" rahipler, Nietzsche'nin doğal köklerine geri çevirmeye çalıştığı aşırı değer atfetmeyi gerçekleştirdi. Nietzsche "ahlaki dünya düzeni"ni, "bütün zamanlar için bir Tanrı iradesi" olduğuna inanma şeklinde tanımlar; öyle ki insanın ne yapması gerektiği ve bir halkın ya da bir bireyin değeri, bu mutlak, sabit standarda göre ölçülmektedir. (*AC* 26) Bir halkın şartlarına ya da bireyin güçlenme ve büyüme şartlarına göreceli olan değerler yerine, mutlak bir değer standardı kullanılarak şimdi hayatın itibarı zedelenmektedir. Bu mutlak standart, bu dünyayı ve bu hayatı yargılamak ve zemmetmek için kullanılan hakiki, manevi bir dünyadan emir veren Tanrı'nın iradesi olarak somutlaşmaktadır. Hakiki ve görünür dünya arasında, ilahi hakikat dünyası ile günahın bu dünyası arasında bir ayrım yapılır ve bunlardan ilki "hayatı tehlikeye atmak ve dünyaya bühtan etmek" için kullanılır. (*AC* 24) Yahudiler, "'dünya' terimini bir hakaret olarak kullanan ilk halktı. ... ahlakta köle isyanının başlangıcını oluşturur onlar". (*BGE* 195)

Bu isyan, Nietzsche'ye göre, İsrail'i işgal edenlerden öç alma arzusuyla güdülenir. Ancak bu isyanın liderleri olan rahiplerin gerçek gücü, yani fiziksel, askeri gücü olmadığından, "manevi" öç almak durumundaydı onlar. "Muktedir olmamaları nedeniyledir ki onlarda muazzam ve esrarlı oranda nefret büyüdü, nefretin en manevi ve en zehirlisi." (*GM* 33) Bu nefret, bu *hınç* Yahudilerin "düşmanlarının değerlerine kökten yeni değerler atfetmeleri"nde ifadesini buldu.

> Yeryüzünde "soylu"ya, "güçlü"ye, "efendiler"e, "idareciler"e karşı yapılan her şey, Yahudilerin onlara yaptıkları şeyle kıyaslandığında, hiçlikte yitip gider. ... Korkunun ilham ettiği tutarlılıkla, ... aristokratik değer-eşitlemesini (iyi=soylu=güçlü=güzel=mutlu=Tanrı'nın sevgilisi eşitliğini) keşfetmeye cesaret eden, Yahudilerdi; hem de "yalnızca biçare iyidir; yalnızca fakir, iktidarsız, sefil iyidir; acı çeken, mahrum bırakılan, hasta, çirkin dindardır sadece, yalnızca o Tanrı tarafından kutsanmıştır, kutsanma yalnızca onlar içindir -ve sen, güçlü ve soylu, sen, tam tersine kötü, vahşi, ihtiraslı, doymaz, tamamıyla tanrısızsın; ve sen sonsuza kadar kutsanmamış olan, lanetli ve melunsun!" denilerek. ... Yahudi yeniden değer atfetmesini *kim* miras aldı, biliniyor. (*GM* 34)

Nazi yorumcular "Yahudiler"e karşı bu polemiği kendi anti-Semitizmlerini desteklemek için kullanabilse de, Nietzsche dönem dönem Yahudilerin bu yeniden değer atfetmedeki dehasını, bu yeniden değer atfetmeyi başarmış olan hayal gücünü takdir edebilmektedir. Bu ahlak, Yahudilerin bir halk olarak ha-

yatta kalması için zorunluydu. Kendilerini idame ettirmelerinin bir şartıydı; "hayat-idame ettirici"ydi. Ancak bu yeniden değer atfetmeyi miras alanlara, Hristiyanlara gelince, Nietzsche'nin sövmek dışında yaptığı bir şey yoktur.

Alman idealizminin tersine Nietzsche, Yahudilik ile Hristiyanlık arasında bir süreklilik olduğunu belirtir. Yahudilik Hristiyanlığın ışığının aydınlattığı karanlık arkaplan değildir; Hristiyanlık, Yahudiliğe karşı bir hareket değildir; daha ziyade, onun yeniden değer atfetmesinin, tanrısını ve ahlakını dejenere etmesinin nihai sonucudur. (*AC* 24) Nietzsche'nin "henüz aşılmamış olan gerçekliğe ölümcül bir düşmanlık biçimi" olarak Hristiyanlık, işte bu "*yanlış* toprak" üzerinde büyümüştür. (*AC* 27) Asur esareti sırasındaki Yahudiler gibi, Roma imparatorluğunun işgali sırasındaki Yahudiler de efendilerini kötü olarak kınadılar. Yahudilik gibi Hristiyanlık da "dünyadaki bütün güçleri 'kutsaldışı', 'dünyevi', 'günahkâr' olarak kendilerinden ayırdılar". (*AC* 27) İlkel Hristiyanlık Yahudi rahip kastına karşı da *hınç* duydu; böylece bu halk tarafından sahip olunan son mertebe düzenine karşı da oluşturdu ve Nietzsche'nin sürekli bir biçimde güçlü, sağlıklı bir toplum için gerekli olarak övdüğü mesafe pathos'unu ortadan kaldırdı.

Bizzat İsa, güdüsü bir *hınç* ahlakı değil de bir dekadans ahlakı olmasına rağmen, bu soylu mertebe düzenini tahrip etme suçundan muaf değildi.

> O kutsal anarşist ... halkın alt tabakalarını, dışarı itilmişleri ve "günahkarlar"ı, Yahudilik içindeki şandalaları, hakim düzene karşı başkaldırmaya çağırdı. (*AC* 27)

İsa, Yahudi rahip kastının tersine, hakim düzene, Romalıların hakim ahlakına bu yeniden değer atfetmeyi, dekadansının bir sonucu olarak ifa etti.

İsa'ya dair okumasını formüle ederken Nietzsche, "Kurtarıcı'nın" otantik "psikolojik tipi"nin "İncillere rağmen İnciller'de içerilebil"diğini belirtir. (*AC* 29) Nietzsche için bu orjinal Kurtarıcı tipi, "dağdaki vaiz" tarafından temsil edilir. Nietzsche soylu ahlakına yeniden değer atfedilmesinin ifa edildiği - zengin, güçlü ve gururlu yerine fakir, uysal, alçakgönüllünün kutsandığının söylendiği- bu vaaz, bir dekadant duyarlılığına dayanır. İsa kutsanmışlığı kişinin düşmanına direnmesinde değil, uysallıkta ve itaatte bulur; çünkü bir düşman olamamıştır o. Bir zorunluluğu değer yapmıştır. Bu direnmeme ve edilgenlik ahlakı İsa'da içkindi. İsa gerçeklikle ilişki açısından patolojik bir direnişi sergilediği için, mücadelenin yok edildiği deruni bir dünya oluşturdu ve umudunu bu dünyaya yerleştirdi. İsa'nın hakiki dünyası, gerçekliğin reddedilmesine, "gerçeklikten içgüdüsel bir nefrete, 'kavranılamaz olan'a bir kaçış"a dayandırdı. (*AC* 29) [50] Bu deruni dünya *hınç*tan oluşturulmamışsa da, mücadele ve antipatiden her ne pahasına olursa ol-

sun kaçınan, gerçeklikten içgüdüsel olarak uzaklaşan bir dekadans psikolojisinden oluşturuldu. Nietzsche İsa tarafından tasavvur edilen bu deruni dünyayı "doğal olana (gerçekliğe!) karşı duyulan *nefrette* köklenen" "*saf kurgu dünyası*" olarak düşünür (*AC* 15) ve bu kurgusal dünya, gerçeklikte hiç bir şey olan bu dünya, İsa'nın yaratmasıdır. Bu nedenle İsa "dekadans için her formülü sağlar". (*AC* 15)

İsa'nın ölümünden sonra, havarileri, rahipleri tarafından sunulan ahlakı, İsa'nın dekadans ahlakını öç ruhlarıyla daha da bozarak yanlış yorumladı. İsa havarilerine Yahudiler ve onu çarmıha geren Romalılar da dahil düşmanlarını bağışlamalarını öğütlerken, havarileri İsa'nın ölümünden sorumlu olanları affetmeyi reddetti. Tıpkı Yahudi rahiplerin halkın yenilgisi için manevi öç almaya çalışmaları gibi, Hristiyan havariler de Mesih'in ölümü için manevi öç almaya çalıştı.

Hem İsa ve hem de havarileri tanrılarını ve krallığını dünyaya karşı tepkilerinde oluşturdu. İsa sevgi tanrısını, beşeri sevginin kederinden oluşturdu. (*BGE* 269) İlkel Hristiyanlık da "'Tanrı'sını ihtiyaçlarına göre *yarattı*" (*AC* 31), yani öç alma ihtiyacından. Nietzsche'nin "ilahi tiplerin çöküntüye doğru giden gelişmesinde sığ sular" olarak düşündüğü şey, işte bu Hristiyan Tanrısıdır. İlkel Hristiyan kilisesi, Yahudi köle ahlakının *hınc*ını, en son noktasına, "bu kutsal anaşistler, kendileri için 'dünya'yı, yani *İmperium Romanum*'u yıkmayı 'dindarlık' yap"acak noktaya kadar götürdüler. (*AC* 58) Bunda başarılı oldukları için Nietzsche Hristiyan kilisesini affedemedi. Hristiyanlık, köle ahlakını tek değer atfetme, biricik hakikat kılmada başarılı oldu. Hristiyanlar kendi dekadanslarını ve *hınç*larını ifade etmekle kalmadı, aynı zamanda bu doğa karşıtı ahlakı efendilerine de bulaştırdı. İlk Hristiyanlar İsa'nın çarmıhta ölmesini düşmanları üzerinde zafer kazanmak, güçlü olana Yahudi dekadansı ve *hınc*ını bulaştırmak için kullandı. "kesin olan şey ... öç duygusuyla ve bütün değerlere yeniden değer atfetmesiyle, *sub hoc signo* İsrail'in, bundan böyle yeniden ve yeniden bütün öteki idealler üzeninde, bütün *daha soylu* idealler üzerinde zafer kazanmasıdır". (*GM* 35) [51] Bu nedenle Nietzsche, "Judea'ya karşı Roma'nın, Roma'ya karşı Judea"nın mücadelesini en büyük hadise ve en ölümcül çelişki olarak ele aldı.

Hristiyanlık bu zaferi özgür irade ve sorumluluk kavramıyla başardı. Yahudi-Hristiyan ahlakı, "*güçlü insanın* zayıf olmak için ve yırtıcı kuşun da kuzu olmak için *özgür* olduğu inancından başka hiç bir inancı ateşli bir biçimde" benimsemedi ve "böylece yırtıcı kuşu bir yırtıcı kuş olarak *sorumlu* kılma hakkını elde etti". (*GM* 45) Nietzsche'nin özgür irade sahibi bütünlüklü bir özneye saldırısı, onun, insanı sorumlu tutmak için özgür kılan ve onu suçlamak için sorumlu olarak ilan eden Hristiyani-ahlaki değerlendir-

menin üstesinden gelme arzusuna dayanır. Efendi ırkın güç iradesi, iktidarsız köleler tarafından kötü olarak damgalanmıştır. Bu köle değer atfetmesi muzaffer olduğunda, efendilerin güç iradesi içe doğru dönmek zorundaydı. "Bu *özgürlük içgüdüsü* [benim dilimde: Güç iradesi] zorla gizil hale getirildi ... bu özgürlük içgüdüsü geriye itildi ve baskılandı, içeriye hapsedildi ve nihayette boşaltılabildi ve kendisini kendisi üzerine salıverdi". (*GM* 87) İnsanın içgüdüleri boşaltılmalıdır; eğer köle ahlakı kişinin bu içgüdüleri başkaları üzerinde iyi niyetle boşaltılma hakkını elinden alırsa, bu içgüdüler de içe döner ve kendisi üzerine salıverilir. Bu "ruh"a (soul) inancın kökenidir ve "bütün ideal ve hayali olguların rahmi"dir. (*GM* 87)

Dünyanın Hristiyani-ahlaki yorumu, "suç ve ceza kavramı, bütkün o 'ahlaki dünya düzeni'" (*AC* 49) varoluştan masumiyetini soymak için kullanılır. "Şimdiye kadar ulaşılan azami tanrı olan Hristiyan Tanrısının gelişi"yle birlikte, "yeryüzü üzerinde azami suçlu borçluluk duygusu" da vardır. (*GM* 90) Nietzsche'ye göre, Yahudi-Hristiyan ahlakı acıyı insanın günahının sonucu olarak yorumlar. "Günah" kavramı, kara vicdanın (bad consciousness) en aşırı biçimidir. İnsanın suçu, mutlak Tanrı önünde suçlu kılınmasıyla mutlak hale getirilir. İnsanın suç ve borç duygusu, "sonunda ödenemez borç ödenemez ceza kavraşıyına, boşaltılamaz fikre ('*ebedi*' cezaya) yol açana kadar" artırılır. (*GM* 91) İlkel insan için atalar ahfadın borçlu olduğu kimseler iken, bu atalar tanrılara ve nihayette de mutlak Tanrı'ya dönüştürüldüğünde, asıl alacaklılar olan atalar da suçlu hale gelir.

> Nihayette ... "alacaklı"ya karşı da sırtlarını dönerler: İster insanın *causa prima*'sını, beşeri ırkın başlangıcını, bundan böyle bir lanetle ("Adem", "asli günah", "özgür olmayan irade") yüklü olan asli atasını, ister rahminden insanlığın ortaya çıktığı ve bundan böyle kötülük ilkesinin yansıtıldığı doğayı, isterse de artık *haddi zatında değersiz* olarak düşünülen (hayattan nihilistik geri çekiliş, hiçlik ya da hayatın karşıtı için, Budizm ve benzerleri gibi farklı bir varlık tarzı için arzu) genel olarak varoluşu düşünelim. (*GM* 92)

Tanrı kavramı insanı, doğayı ve dünyayı zemmetmek için kullanılır. Hristiyanlık ile Budizm arasında benzerlikler çizerek Nietzsche, hemen kendinden önce gelen Arthur Schopenhauer tarafından ortaya atılan Hristiyanlık ve din kavramını canlandırır.

Nietzsche, dünyanın Hristiyani yorumunu anlamasında Schopenhauer'e dayandığı için, Hristiyanlığı zemmetmesi Hristiyani öğretinin yanlış bir anlaşılmasına dayanır. Schopenhauer Hristiyanlığı kendi felsefesi vasıtasıyla yorumlar; bu felsefe, "dünyanın takbih edilebilir doğasını içtenlikle itiraf eder ve ondan kurtuluşun yolu olarak iradenin reddedilmesine işaret

eder". Schopenhauer, kendi etiğinin "bu nedenle Yeni Ahid'in ruhuna uygun" olduğunu ileri sürer. [52] Schopenhauer Eski Ahid'in yaratılış hikayesinin iyimserliğine karşı çıksa da (bu noktaya ileride döneceğim), Cennet'ten kovuluş hikayesinde kendi kötümser felsefesinin ve etiğinin teyidini bulur.

> Kesrete ve dünyanın büyük *ızdırabı*na yol açanın *dünyanın* elem verici *günahı* olduğundan ... daha kesin hiç bir şey yoktur. ... Cennet'ten kovuluş hikayesi, nihayette Eski Ahit'le uzlaştığım tek şey; onu o kitapta içerilen tek metafiziksel hakikat olarak bile değerlendiririm. [53]

Nietzsche, Hristiyani-ahlaki dünya yorumunu ne zaman eleştirirse, Schopenhauer'in dilini kullanır. Örneğin, günahın rahipçe yorumlanmasını eleştirisinde, Nietzsche rahibin, insanın "acısını bir *ceza* olarak anlaması gerektiğini" öğrettiğini yazar. (*GM* 140) Nietzsche, Schopenhauer'in öğrettiği ve hem Doğulu ve hem de Batılı dinin özü olduğunu ileri sürdüğü hayatın ve dünyanın bu lanetlenmesini tersine çevirmeye çalışır.

Kötümser felsefesinde Schopenhauer "bu dünyayı bir kefaret mekanı, bir tür ceza kolonisi olarak" lanetler.[54] Hem Schopenhauer ve hem de ondan sonra gelen Nietzsche, aynı görüşün Kitab-ı Mukaddes'te de mevcut olduğuna inanır. Schopenhauer'e göre:

> ... burada [Hristiyanlıkta] da, Budizmde de dünya böyle görünür - her şeyi "hayli iyi" bulan Yahudi iyimserliğinin ışığında değil: bizzat Şeytan artık "bu dünyanın Prens'i" olarak tipleştirilir (Yuhanna xii 31). Dünya artık bir amaç değil, bir araçtır: Mutluluğun krallığı onun ötesinde ve ölümden sonrasında yatar. Bu dünyada feragat ve daha iyi bir dünyaya doğru özlem, Hristiyanlığın özünü oluşturur.[55]

Schopenhauer, Hristiyanlık ile Budizm ve bütün Hind dinlerini, bu dünyanın yargılandığı ve suçlandığı ilahi ya da hakiki bir dünya lehine bir gözyaşı vadisi olarak bu hayatı zemmetmeleri açısından eşit görür. Benzer şekilde Nietzsche de, sahici İsa'nın altında, "hiç de Hintli olmayan topraklarda bir Buda" olarak ortaya koydukları tahrip olmuş bir imge olduğunu belirtir. Hem Buda ve hem de İsa (yani, psikolojik kurtarıcı tipi olarak İsa), Nietzsche tarafından dekadant ve nihilistik olarak betimlenir; ama her ikisinin de *hınç* suçundan masum olduğu belirtilir. Budizm ile İsa'nın öğretisi arasındaki benzerlik, kesinlikle Schopenhauer tarafından kurulmuştur; Schopenhauer, Hristiyanlık ile Budizmi eşitleyerek çağdaş dinler tarihinde dikkatsiz bir anlayış sergilediği için eleştirilmesi gerekirken, Nieztsche'nin de, İsa ile Buda'yı eşitleyerek radikal olarak indirgemeci bir hermenetik sergilemekle eleştirilmelidir.

Nietzsche Schopenhauer'i, "biz Almanlar arasında *ilk* kabul edilmiş ve amansız ateist" diyerek över; çünkü "varoluşun tannsızlığı onun için verili, sarih ve tartışılmazdı". (*GS* 357) Schopenhauer'de olduğu gibi Nietzsche'de de, "koşulsuz ve dürüst ateizm, meselesini ortaya koyduğu tarzın *önemsi*dir" ve Schopenhauer gibi Nietzsche de, "bu dünyanın yolu hiç de ilahi değildir" sonucuna ulaşır. (*GS* 346) Ancak Nietzsche Schopenhauer'un kötümser felsefesinin "Hristiyan-asetik-ahlaki" sonucunu eleştirir. Schopenhauer, dünya ilahi olmadığı için, dünya beyhude yere çabalayan bir yaşama iradesi olduğu için, kişinin dünyadan ve yaşama iradesinden vazgeçmesi gerektiğine inanır.

Nietzsche'nin, Schopenhauer'in ateist kötümserliği ile Hristiyanlığın teistik nihilizmini eşitlemesi, işte bu asetik ideal analizinde ortaya çıkar. Her ikisi de dünyada çekilen ızdırap için insanın günahını suçlar ve insanı, bu beyhudelik ve ızdırap dünyasından içgüdülerin olumsuzlanması, yaşama iradesinin inkârı vasıtasıyla kaçmaya teşvik eder. Nietzsche'ye göre, kendisini hakikat iradesi olarak sunan asetik ideal, olgusal olarak nihilistik iradeyi, hiçlik iradesini gizler:

> Artık kendimizden, yönünü asetik idealden almış olan bütün o irade tarafından ifade edilen *şey*i artık gizleyemeyiz: Beşerden, hatta daha çok hayvandan, daha da çok maddeden bu nefreti, hislerden, bizzat akıldan duyulan dehşeti, mutluluktan ve güzellikten bu korkuyu, bütün görünüşlerden, değişmeden, oluştan, ölümden, arzulamadan, bizzat özlemden uzaklaşma özlemini -bütün bunlar şu demek- onu kavrama cesareti gösterelim- *bir hiçlik iradesi*, hayattan bir nefret, hayatın en temel varsayımlarına karşı bir isyan. (*GM* 162-163)

Schopenhauer, bu sonucun altına kesinlikle imzasını atardı; çünkü o da, *The World as Will and Representation*'un son cümlesinde aynı sonuca ulaşır:

> Tam aksine, iradenin tamamıyla ortadan kaldırılmasından sonra kalan şeyin, tamamen iradeyle dolu olanlar için, temin edici bir biçimde hiçlik olduğunu rahatlıkla onaylarız. Ancak bunun tersine olarak da, iradenin kendisini inkâr ettiği kimseler için, bütün güneşleriyle ve galaksileriyle bu hayli gerçek dünya, hiçliktir.56

Schopenhauer'in sonucunu Nietzsche'nin Hristiyanlığı lanetlemesiyle kıyaslarsak, Nietzsche'nin bu yorumunun ve Hristiyanlığı reddetmesinin temelinin nereden kaynaklandığını görürüz.

> Hristiyani Tanrı kavramı ... hayata karşı, doğaya karşı, yaşama iradesine karşı savaş ilanı olarak Tann! -"Bu dünya"ya karşı her bühtanın, "öte" hakkındaki her yalanın formülü! Tanrı -hiçliğin tanrısallaşması, hiçlik iradesinin mukaddes ilan edilmesi. (*AC* 18)

Tıpkı Scopenhauer'in insanın kurtuluşunu iradesinden feragat etmesi olarak görmesi gibi, Hristiyanlık, "yaşama iradesi"ne karşı olan bir Tanrı tahayyül etmekle suçlanır. Nietzsche, hem Schopenhauer'in nirvanasını ve hem de Hristiyanlığın semasını reddeder; çünkü zayıf olanların ve acı çekenlerin icadıdır onlar. "Kim gerçeklik hakkında yalan söylemek için iyi nedenlere sahiptir ki? Ondan muzdarip olan". (*AC* 16) Gerçeklikten muzdarip olanlar, "ona nazaran [soylu ahlakta] hayatın onaylanması kötülük olarak görünen *başka* bir dünya icat etmek zorundaydı". (*AC* 24)

Nietzsche böylece Schopenhauer'in Hristiyan ahlakını betimlemesini eleştirmeden kabul eder. Nietzsche'yi büyük oranda etkilemiş olması gereken bir pasajda Schopenhauer, acı ile ölümün Grek ve Hristiyan yorumlanışlarını karşıtlaştırır. Grek "şekilleri ve biçimleri bir diğerini ne kadar hızlı bir biçimde izlese de, bütün zamanlar için temin edilmiş olmaları vasıtasıyla, yaşama iradesinin *onaylanmasını* ifade eder". Bunun tam tersi olarak Hristiyan, "yaşama iradesinin *inkâr edilmesi*ni ve ölümün ve Şeytan'ın hüküm sürdüğü bir dünyadan kurtuluşu ifade eder". Schopenhauer, "Grek-Roma paganizminin ruhu ile Hristiyanlık ruhu" arasındaki "gerçek tezatın, yaşama iradesinin onaylanması ve inkâr edilmesi" olduğunu söyler.[57]

Nietzsche aynı zıtlığı, Dionysos ile Çarmıha gerilen İsa'nın ızdırabını ve ölümünü kıyaslaması vasıtasıyla kurar. Dionysos da İsa da şehit edilmiş olmalarına rağmen, ızdırap ile ölümün Grek ile Hristiyan yorumlanması birbirlerine karşıttır. Grek, trajik görüşüne göre, "varlık muazzam derecede acıyı meşrulaştıracak *kadar mukaddes* sayılır. Trajik insan yeterince güçlüdür, zengindir ve bunu yapmak için tanrısallaşmaya muktedirdir." Ancak Hristiyan için acı çekmek, "mukaddes bir varoluş için yol olarak varsayılır. ... Hristiyan yeryüzündeki en mutlu talihi bile inkâr eder; her ne biçimde karşılaşırsa karşılaşsın hayattan acı çekmek için yeteri derecede zayıftır, fakirdir, mahrumdur". Nietzsche Hristiyanlığı, Schopenhauer'in onayladığı aynı nedenle reddeder: "Haçtaki tanrı hayat üzerine bir yüktür, hayattan halas bulmak için bir kılavuzdur". Yine Nietzsche, Schopenhauer'in inkâr ettiği aynı nedenle Grek Dionysos'unu onaylar: "Dionysos hayatın bir *vaadi*dir: Sürekli olarak yeniden doğacak ve tahrip olmaktan geri dönecektir. (*WP* 1052)

Nietzsche Schopenhauer'in ayrımlarını, hocasının tam tersi sonuçlara ulaşmak için kullanır; ama başka bir öncülü Feuerbach'la tam mutabık olarak. *The Essence of Christianity*'ye ekte, yazarın kitabının "olumsuz, yıkıcı"[58] kısmı olarak düşündüğü bölümünde Feuerbach, Hristiyan doğaüstücülüğünün nihilizmiyle ilgili olarak Nietzsche'yle aynı sonuca ulaşır.

> Semavi hayatın bir hakikat olduğu yerde, dünyevi hayat bir yalandır; hayal gücünün her şey olduğu yerde, gerçeklik hiç bir şeydir. Ebedi semavi bir hayata inanan için, şimdiki hayat değerini yitirir -ya da daha ziyade, değerini zaten yitirmiştir: Semavi hayata inanmak, bu hayatın değersizliğine ve hiçliğine inanmaktır.[59]

Feuerbach, Nietzsche gibi, bu dünyevi hayat ve asetik ahlak tasarısını reddeder: Ona, "dünyadan kopmayı, bu hayatın olumsuzlanmasını" öğrettiği için, "manastır hayatı" adını verir.60

Feuerbach hem Schopenhauer ve hem de Nietzsche ile, dünyanın ve dünyevi hayatın bu reddedilişinin, Hristiyanlığın temel kısmı olduğunda hemfikirdir.

> Hristiyanlık kendisini dünyevi bir biçimde gerçekleştirince, ister istemez Hristiyanlığın doğaüstücü, dünya üstücü temayülünü dünyadan tam kopuşta geliştirmek zorundaydı. Bu hayattan, bedenden, dünyadan kopma eğilimi -bu aşırı kozmik, karşı-kozmik temayül, gerçekten Kitab-ı Mukaddes eğilimidir ve ruhudur.[61]

Ancak, Nietzsche tarafından tamamen kabul edilen bu iddia, ontoteolojiyi tanımlarken, dünyanın bu tasarlanış biçimi "hakikaten Kitab-ı Mukaddes eğilimi" *değil*dir.

Feurbach söz konusu pasajda, "sapkın" (heathen) felsefe ile dünyanın tahrip edilmesine yol açan Hristiyani öğretiyi karşıt kılarak devam eder. Hristiyani öğreti, Hristiyan inancının "karşı-kozmik" doğasını açığa çıkarır. "Dünyanın Hristiyani tahribatı ... inancın dünya üzerindeki zaferidir; Tanrı'nın bir yargısıdır, karşı-kozmik, doğaüstücü bir edimdir".[62] Diğer yandan, "sapkın felsefeciler, dünyanın, yalnızca gerçek bir dünya olarak yenilenmiş bir biçimde ortaya çıkması için tahrip edilmesini varsaymıştır; onun sonsuz olduğunu temin etmiştir".[63] Bu "sapkın" ya da Nietzsche'nin ifadesiyle, "pagan" görüş, ebedi tekrara dair analizinde Nietzsche tarafından benimsenecekti. Ancak Nietzsche'nin, Hristiyani *kosmoz* görüşüne pagan alternatifine geçmeden, onun Yahudi-Hristiyan dünya anlayışını yorumlamasının ve eleştirisinin doğru olup olmadığını ele almalıyız.

Nietzsche Yeni Ahit'i yanlış okumaktadır; çünkü onu Schopenhauer'in kötümserci bakışı vasıtasıyla okumaktadır. Schopenhauer Hristiyanlığın,

Neoplatonik ve Doğu dinleri gibi, maddi olmayan ilahi bir dünya lehine maddi dünyanın gerçekliğini reddettiğini ileri sürmektedir. Nietzsche, son dönem çalışmalarında, Yeni Ahit'i yanlış anlamasının kaynağına kinayede bulunur: "Hristiyanlık, Schopenhauer felsefesi, belirli bir anlamda zaten Plato'nun felsefesi"ni, belirli bir "idealizm" biçimi olarak bir arada toplar. (*EH* 272) Kendi Dionysosçu onaylama idealini "Plato ya da Hristiyanlık veya Schopenhauer" tarafından hayatın ve bu dünyanın çöküntü içindeki inkârının karşısına yerleştirir. (*EH* 273)

Ancak Plato'nun idealizmi, Schopenhauer'in kötümserliği ve Hristiyan eskatolojisi arasındaki bu eşitlik, meşru mudur? Yeni Ahit'i tarihsel bağlamında okuyarak değerlendirmede bulunursak, hayır cevabını vermek zorundayız. Reinhold Niebuhr, bize Kitab-ı Mukaddes'in bu dünya ile gelecek dünya arasındaki ayrımının berrak bir izahatını yapar. "Halas tarihin sonunda yatar, tarih üstü bir takım sonsuzluk alanında değil; çünkü Hristiyanlık, peygamberi düşünceyle aynı çizgide olarak, yaratılışı kötü olarak düşünmez".[64] Yahudi-Hristiyani yeryüzü anlayışının bu yönü, Schopenhauer tarafından reddedilmiş ve daha sonra da Nietzsche tarafından gözardı edilmiştir. Schopenhauer, "*Yahova* gibi bir tanrının bu ihtiyaç ve keder dünyasını *animi causa* ve *gaiete de coeur* yaratması, ardından da bütün bunların gayet iyi olduğunu söyleyerek, bunun için kendisini takdir etmesi: Bu kolayca kabul edilebilir bir şey değil" diye yazar.[65] Schopenhauer Yeni Ahit'in semitik arkaplanını reddeder. Bunun yerine, hatalı bir şekilde, bunun kökeninin Hind dininde olduğunu belirtir. Daha da ileri giderek iddia eder ki, Yeni Ahit'te dünya:

> ... artık her şeyi "gayet iyi" bulan Yahudi iyimserliğinin ışığında [görünmez]. ... Dünya artık bir amaç değil, bir araçtır: Mutluluğun krallığı onun ötesinde ve ölümden sonrasında yatar. Bu dünyada feragat ve daha iyi bir dünyaya doğru özlem, Hristiyanlığın özünü oluşturur. ... Hristiyanlıkta doğru olan her şey, Brahmanizm'de ve Budizm'de de keşfedilebilir.[66]

Ancak, (Eski Ahit'i takip ederek) Yeni Ahit gelecek "daha iyi bir dünya"ya gözünü çevirirken, Kitab-ı Mukaddes bu yeni dünyayı ayrı bir semavi alan olarak yaratılmış dünyanın karşısına yerleştirmez, ama Tanrı'nın yarattığı yeryüzünün yenilenmesini ve halasını umutla bekler. "[Kitab-ı Mukaddes'te] halas dünyadan Tanrı'ya kaçış değildir; gerçekte, Tanrı'nın tarihsel varoluşu içindeki insanı kendisiyle yakınlaştırmak için semadan inişi anlamına gelir. Bu nedenle halasın ikmal olması, eskatolojiktir".[67]

4. Yeni Ahit'te Mevcut Dünya ile Gelecek Dünya Arasında Kurtuluşa Dayalı-Eskatolojik Ayrım

> *Zira Tanrı dünyayı öyle sevdi ki biricik Oğlunu verdi: ta ki, ona iman eden her adam helak olmasın, ancak ebedi hayatı olsun. Çünkü Tanrı dünyaya hükmetsin diye değil, ancak dünya onun ile kurtulsun diye, Oğlunu dünyaya gönderdi.*
> *Yunanna* 2:16-17

> *Dünyayı ve dünyadaki şeyleri sevmeyin. Eğer bir kimse dünyayı severse, onda Babanın sevgisi yoktur.*
> *Yuhanna'nın Birinci Mektubu*

Nietzsche Yeni Ahit'le istihza eder. Bu metinlerin bir eldiven giyerek okunması gerektiğini belirtir (*AC* 46); ancak Yeni Ahit'i biraz dikkatle okuyan bir kimse, onun Kitab-ı Mukaddes'i ellerini değil, gözlerini ve kulaklarını kapatarak okuyup okumadığını merak ediyor.

İsa'nın hakikat seni özgürleştirecek şeklindeki vaadine ironik bir kinaye yapan Nietzsche, Hristiyanlığın hakiki anlamını doğru olarak yorumlayabilen ilk kişi olduğunu iddia eder.

> Yalnızca biz, *özgür ruh*lular, ondokuz yüzyıldır yanlış anlaşılmış bir şeyin anlaşılmasının şartlarına sahip olduk. ... Önceki okuyucular, bizim nazik ve dikkatli tarafsızlığımızdan ölçülemeyecek derecede uzaktı. (*AC* 36)

Yahudi-Hristiyanlığı eleştirisine getirdiği "şartlar"a dair bir araştırma vasıtasıyla, Nietzsche'nin "nazik ve dikkatli tarafsızlığı"nın, Kitab-ı Mukaddes'in dünyaya dair anlayışına düşmanca ve hınç dolu bir bühtan etme olarak maskesini düşüreceğim. Hans Küng, Nietzsche'nin Hristiyanlığa saldırısının benzer bir eleştirisini yapar:

> Onun teoloji ve Kilise tarihine dair bilgisi, suçlamalarının ciddiyetiyle uyuşmaz. Bir çok metin, özellikle de tarihsel ve yorumsal özellikler taşıyan *Deccal*, soğukkanlı incelemenin kayıtlarından ziyade broşürler gibidir. ... Hatalar bazen can sıkıcıdır, genellemeleri ve yaftaları gevşektir, Hristiyan karşıtı fanatizmi de yargılarını gölgeler.[68]

Bizzat Nietzsche, Hristiyani metinleri okumasının kuşku hermenetiğine dayandığını belirtir: "Yeni Ahit okunurken, her zaman bir parça akıl, güvensizlik ve iğneleme elde bulundurulmalıdır." (*WP* 199)[69]

Nietzsche teologlan "*filolojiye yeteneksiz olma*"lanyla suçlar ve filolojiyi "iyi okuma sanatı -olgulan, yorumlamayla yanlışlamayarak, anlama arzusunda dikkati, sabrı, titizliği yitirmeksizin okuma sanatı" olarak tanımlar. (*AC* 52) Hiç bir olgu olmadığını, yalnızca yorumlar bulunduğunu iddia eden bir felsefeci tarafından yapılmış bu tanım, bütün tedbiri ve sabrı kaybetmiş bir metinde iki kere ironiktir; ama Nietzsche, Hristiyanlığı "lanetlenebilir" göstermek için, Hristiyanlığı skandallaştırma ve istihzaya alma arzusunda kendisiyle çelişmeye arzuludur.

Ama Hristiyan hermenetiğine karşı suçlamaları, bizzat Nietzsche'nin kendisine dönmelidir. Bir çok yorumcu, Nietzsche'nin Yeni Ahit'i yorumlamasının tarihdışı olduğunu, ikna edici olmadığını ve filolojik hatalara dayandığını belirtmekte; ama ardından da "can alıcı şeyleri gördüğü ve onlarla canlı bir biçimde ilişkiye geçtiği" için ve "büyük adamların hatalarının küçük adamların hakikatlerinden daha faydalı" olduğu için Nietzsche'yi mazur görmekte Kaufmann ve Jaspers'i izler.[70] Nietzsche için bu tür boş mazeretler, bana, yalnızca olumlu yönlere işaret eden bir bakış gibi geliyor. Nietzsche'nin Hristiyanlığı eleştirisi, felsefî girişimi için merkezidir ve eğer bu yorum önyargı ve yanlış genellemelere dayanıyorsa, felsefesi de buna binaen eleştirilmelidir.

Nietzsche'nin Yeni Ahit'i yanlış anlaması, "Hristiyanlık halkın Platonizmidir" iddiasında özetlenebilir. Heidegger'e göre, "Nietzsche'nin Hristiyanlığı eleştirisi, varsayım olarak, Hristiyanlığı Platonizmin dejenere biçimi olarak yorumlamasına dayanır; eleştirisi, bu yorumdan başka bir şeyden oluşmaz". (*N* III 60) Bu, Nietzsche'nin, Yeni Ahit metinleri de dahil, Hristiyani öğretinin, bu dünyanın değersiz ve yanılsama olduğu ve başka bir ideal alandan, yani semadan umut beklememiz gerektiğini öğrettiği sonucuna ulaşmasına yol açar. "Hristiyanlık, dünyamızın, bir gözyaşı vadisi olarak, ötedeki ebedi huzur için salt geçici bir geçit olduğunu öğrettiği sürece, Nietzsche genelde Hristiyanlığı halkın Platonizmi (iki dünya öğretisi) olarak ele alabilir". (*N* IV 46). Ancak bu Kitab-ı Mukaddes'in dünya hakkında öğrettiği şey değildir.

Kitab-ı Mukaddes'te bu dünya ile gelecek dünya arasındaki ayırım, metafiziksel değil, *eskatolojik*tir. Reinhard Niebuhr, Kitab-ı Mukaddes Hristiyanlığının eskatolojisini şöyle tanımlar ve Yahudi-Hristiyan dünya görüşü ile hem naturalizm ve hem de idealizm arasındaki farkları özetler:

> Hristiyanlığı, naturalist ütopyacılıktan da, Helenik ötedünyalılıktan da ayıran, bu öğretidir [eskatolojidir]. Zaman ile sonsuzluğun ilişkisine dair temel kavrayışa sıkıca tutunan bu öğretide, Hristiyani hayatın tamamlanması umudu, paradoksal ve diyalektik bir biçimde

> ifade edilir. Tarih, Grek düşüncesinde, özellikle de daha sonraki Yeni Platonculuk'ta olduğu gibi, anlamsız olarak kavranılmaz. Bu nedenle tamamlanma alanı, tarihin üstünde, saf biçimlerin tarihsel varoluşun somut içeriğinden soyutlandığı semada bir yerlerde değildir. Tamamlanma alanı, tarihin sonundadır. Bu, tamamlanmanın tarihsel biçimleri hem aştığını ve hem de bu biçimlerle alakalı olduğunu simgeler.[71]

Hristiyani dünya ve tarih görüşünün bu yorumunun, onu Nietzsche'nin Hristiyan eskatolojisine karşı savunmak amacıyla, Kitab-ı mukaddes metinlerinin bir analizi vasıtasıyla üzerinde durmak gerekmektedir.

Nietzsche Yeni Ahit eskatolojisine, havarilerin *hınc*ının simgesi olarak saldırır; bu *hınç*, onları öç alıcı bir Tanrı yaratmak yanında "artık onsuz edemeyeceği, 'geri dönüş', 'Son Yargı', 'her türlü muvakkat beklenti ve vaad' gibi tamamıyla Yeni Ahit dışı olan kavramlar"ı da güdülemiştir. (*AC* 31) Nietzsche bu eskatolojik terimleri haklı olarak muvakkat simgeler diye betimler; ancak onları öç alma arzusunu, onlar adına öç alan bir Tanrı'nın üzerine yerleştirmeyi seçen ilk Hristiyanların yolu olarak yorumlar. (*AC* 44)

Yine burada da, Kitab-ı Mukaddes'in "Son Yargısı"nın benzeri bir eleştirisini yapan Schopenhauer'in etkisini görebiliriz:

> Başka bir olgu daha vardır ki, kişinin düşmanını sevmesi noktasına kadar, her günahı bağışlayan ve affeden bir Tanrı, onu bizzat kendisi uygulamamakta, tam aksini yapmaktadır. Çünkü her şey bittiğinde ve ebediyete havale edildiğinde; her şeyin sonunda devreye giren bir cezanın ne geliştirilebilir ne de ertelenebilir olduğu belirtilmektedir; bu olsa olsa öçtür.[72]

Ancak bu Hristiyani öğretiyi reddetmek yerine, Schopenhauer onu "*sensu allegorico*" yorumlayarak, "bu dogmanın ebedi lanetlenme olarak özdenleştirdiği" şeyin "bizim bu dünyamızdan başka bir şey" olmadığını iddia eder: "*Bu* her şeyin etrafından döndüğü şeydir. Yeterince kötü bir yerdir o: Araf'tır o, Cehennem'dir".[73] Böylece Schopenhauer, onu Doğulu, Hind dinlerine yakınlaştırmak amacıyla kinayeleştirerek Yeni Ahit'in, bu dünya için herhangi bir değeri kötümser bir biçimde reddettiği sonucuna varır; tıpkı bir çok Kilise büyüğünün Yeni Ahit'i, Helenik felsefeye yakınlaştırmak için kinayeleştirmesi ve böylece de Kitab-ı Mukaddes teolojisini ontoteolojiye dönüştürmesi gibi.

Nietzsche, İsa'nın asli göklerin krallığı kavrayışının, ölümünden sonra havarileri tarafından yorumlanmadan önce, deruni, öznel bir duruma işaret ettiğini iddia eder. Nietzsche'ye göre, İsa şunu öğretmiştir: "Göklerin krallığı

bir kalp halidir -'yeryüzünün üstünden' ya da 'ölümden sonra' gelen bir şey değildir. ... 'Tann'nın krallığı' kişinin bekleyeceği bir şey değildir ... kalbi bir tecrübedir o; her yerde vardır, hiç bir yer yoktur". (*AC* 34) Kuşkusuz ki Paul, İsa'nın varoluşsal, öznel Tann'nın krallığı anlayışını, kitleleri tiranize etmek ve sürüler oluşturmak amacıyla şahsi bir ölümsüzlük ve gelecek bir yargı günü hakkındaki rahipçe bir yalana dönüştürdüğü için şiddetle eleştirilir. (*AC* 42) Ancak, -yazarlarının dünya görüşünü dikkate alarak ve Kitab-ı Mukaddes yazarlarına saldıran çağdaş muhalefeti inceleyerek- bu metinleri tarihselleştiren Yeni Ahit'in bir okunması, Nietzsche'nin İsa[74], Yuhanna ve Paul tarafından öğretilen bu dünyanın krallığı ile Tann'nın krallığı arasındaki Kitab-ı Mukaddes aynımı eleştirisinin zayıflığını açığa çıkaracaktır.

Yeni Ahit'in dünyayı anlaması, Eski Ahit'in dünyayı Tanrı'nın yaratması olarak anlamasına dayanır. Schopenhauer ya da Nietzsche'nin yaptığı gibi, bu Kitab-ı Mukaddes öğretisi basitçe reddedilemez ya da inkâr edilemez. Yahudi monoteizmi Tann'nın dünyayı yarattığını ve onu iyi olarak ilan ettiğini benimser. Dünya, Eski Ahit'te "yeryüzü ve gökler", Yeni Ahit'te de "kozmos", nizm'de ya da Gnostizm'de olduğu gibi, daha düşük bir demiurgos'un ya da kötü bir tanrının ürünü olarak düşünülemez. Aristocu teolojinin hareketsiz hareket ettiricisi olmasa da, Tanrı *kozmos*tan ayrıdır[75]; yaratışıyla sevgi ve yaratıklarına ilgiyle ilişkilidir.[76]

Yeni Ahit hem dünyanın Tann'nın iyi yaratışı ve hem de bu yaratışın Tann'ya karşı asi insanlık tarafından bozulduğu yönündeki Eski Ahit öğretilerini benimsediği için, bu bölüme başlarken epigraf olarak verdiğim görünüşte çelişkili alıntının da gösterdiği gibi, diyalektik ve paradoksal bir anlayış sunar. Ancak, Yahudi-Hristiyan eskatolojisinin ışığında anlaşıldığında, Yeni Ahit'in *kozmos*u anlamasının, kendi içinde tutarlı olduğu ve klasik ve modern evren anlayışlarından farklı olduğu görülecektir.

Kozmos Yeni Ahit'te birbiriyle ilişkili üç anlama gelir. [Öncelikle] *kozmos*, Tann'nın yaratışı, yaratılmış şeylerin toplamı anlamına gelir. Yeni Ahit, bazen Yaratıcı Tann'nın eseri olarak dünyanın bu olumlu anlayışına işaret etmek için, İbranice "yeryüzü ve gökyüzü"nü hatırlatan *ge* (yeryüzü) terimini ve Eski Ahit'in yaratılış öyküsünü hatırlatan *ktisis* terimini kullanır.

Bunun yanında kelime, Yeni Ahit'te, sadece yeryüzüne değil, ama onun içindeki insanlara da işaret ederek, beşeri dünyaya işaret eder. *Kozmos* teriminin bu daha sınırlı anlamı, terimi tastamam eleştirel bir çağrışımla kullanma olasılığına yol açar. Bu anlamda "dünya", beşeriyetin Tann'dan yabancılaşmasına dair Kitab-ı Mukaddes öğretisini vurgulamak için kullanılabilir.

"Dünya" teriminin Yeni Ahit'te olumsuz bir anlamdaki bu kullanımı, Eski Ahit'in yaratılış öğretisiyle çelişmez; daha ziyade onu varsayar. Kitab-ı Mukaddes *kozmos*'u ilahi yaratışın bir nesnesi olarak ele aldığı için, Eski

Ahit'in Hakim olarak Tanrı anlayışı, beşeri dünya söz konusu olunca ona ister istemez dayanır."[77] Bu nedenle dünya kovulmuş yaratılış ve "Tanrı'ya ve vahyine sırt çevirişinde" insanlık anlamında kullanılabilir.[78] Dünya, insanlık Yaratıcısı'na karşı isyan ettiği için Tann'nın yargısı tarafından mahkum edilmiştir.

Ancak dünyayı Tanrı'nın hükmü altında olarak ele almak, Yeni Ahit'te dünyanın tamamıyla kötümser bir dünya anlayışına yol açmaz; çünkü dünya ayrıca Tanrı'nın rahmeti altındadır da. Bu nedenle Yuhanna, İsa'nın, sevdiği için ve onu kurtarmak istediği için "dünya"ya, Tann'nın yaratılışına ve beşeri varoluş alanına geldiğini yazar; aynı zamanda da, Hristiyanların "dünyayı", yani Yaratıcı'sına karşı asi olan yaratılış tavrını sevmemelerini ister.

Asi ve yabancılaşmış durumdaki beşeriyetin yerine kullanılan anlamda dünyanın olumsuz çağrışımı, daha hakim olarak Paul ile Yuhanna'nın metinlerinde kullanılır; bu nedenle bu iki yazar, Kitab-ı Mukaddes'teki Platonik, metafiziksel ve hatta gnostik bir düalizmin kanıtını sağlayan kişiler olarak anılır çoğunlukla. Yeni Ahit'in dünyanın nihilistik bir zemmedilmesini sunmadığını göstermek amacıyla, Paul'ün mektuplarında ve Yuhanna'nın metinlerinde bu terimin kullanılmasının ayrıntılı bir okumasını sunacağım.*

Paul *kozmos* terimini, yukarıda belirttiğimiz üç tarzda kullanır. Kozmos bir bütün olarak yaratılış, beşeri varoluşun mekanı anlamında kullanılır; ayrıca, Tanrı tarafından yaratılmış bir yaratık olarak, bir bütün olarak insanlık için de kullanılır. Bu son anlam, Paul tarafından, insanların yaratık olduğunu göstermek için etiksel olarak nötr bir anlamda kullanılabilmiştir. İnsanlar tanrı değildir; ilahi olandan ayrı olarak beşeri varlıklardır. Bu nedenle ilahi olanla kıyaslandığında, zayıf ve ölümlüdürler. (Feuerbach ve Nietzsche'ye *karşı olarak*) Kitab-ı mukaddes antropolojisinde, bu henüz olumsuz bir tespit değildir. Ancak beşeri varlıklar yaratılmışlıklarına asi olduklarında zaman, Tann'yı unuttukları ve Ona ibadet etmemeye başladıkları zaman, kendi iradelerini Yaratıcı'larına karşı asi bir biçimde ortaya koydukları ve O'nu inkâr ettikleri zaman, tastamam olumsuz anlamıyla "dünyevi olarak" zemmedilir onlar. Paul'de, Yeni Ahit'in geri kalanında olduğu gibi, *kozmos* 1) Tann'nın yaratışı ve kurtuluş mekanı olarak olumlu çağrışıma, 2) Tanrı önünde bir yaratık olarak nötr, betimleyici anlamda insanlık anlamına ya da 3) Tann'ya karşı isyan halindeki insanlık olarak olumsuz çağrışıma sahip olabilir.

Paul *kozmos* terimini kurtarılmamış yaratılışı temsil etmek için kullanabilse de, metinlerinin fiziksel dünyanın ya da fiziksel bedenin içkin olarak kötü olduğu, saf, ilahi ruh için bir hapishane olduğu gnostik düalizm içermediğini belirtmek önemlidir.[79] Paul "bu dünya"nın kötü olmasına neden

olan şeyin, beşeriyetin Tann'ya asi olması, işlediğimiz günah olduğunu söyler. C. F. D. Moule buna, "irade düalizmi -itaat ve itaatsizlik düalizmi" adını verir ve bu Paulcü düalizmi, Platonik ve gnostik felsefeleri nitelendiren felsefi, maddi düalizmden ayırır. [80] Yeni Ahit'te beşer ile ilahi olan arasında Moule'nin "ahlaki zıtlık" adını verdiği bir şey ortaya konur; öyle ki Paul kişinin Tanrı önündeki statüsüne, ya isyanı nedeniyle suçlu ya da günahı bağışlanmış olarak işaret eder.

Kozmos insanların günahkâr varoluşlarına işaret etmek için kullanıldığından, Paul *aeon* terimini eskatolojik umudun yeni hayatına işaret etmesi için kullanır. Hem Eski Ahit'te ve hem de daha sonraki apokaliptik metinlerde dünyanın Yahudilerce anlaşılması, mekansal açıdan ziyade zamansal açıdan kavramsallaştırılır.[81]

İbrani arkaplanı göz önüne alırsak, Kitab-ı Mukaddes metinlerindeki "iki dünya" arasındaki ayrımın, mekansal, kozmolojik bir ayrıma değil, şimdiki çağ ile gelecek çağ arasındaki muvakkat, eskatolojik bir ayrıma işaret ettiğini görürüz. Kozmos, "bir mekan kavramından ziyade zaman kavramıdır ya da daha kesin anlamıyla *eskatolojik bir kavram*dır".[82]

Kitab-ı Mukaddes'in eskatolojik umudu, yeni bir çağa ya da *aeon*'a doğru bakar; bu çağda, dünya kötülük ve acıdan beri olacaktır. Bu "yeni çağ", bu yeni gökler ve yeryüzü, geçici olan, insanlığın Tanrı'ya isyan etmesiyle başlayan ve yeni çağın gelişiyle sona erecek olan "bu çağ"ın tersine, bazen ebedi olarak tasarlansa da, yeni çağ, onda mevcut olanların bedensiz saf ruhlar olacakları zamansız, statik bir cennet olarak temsil edilmez. Oscar Cullman, ilkel Hristiyani zaman kavranışı hakkındaki eserinde, Yeni Ahit'te iki çağ arasındaki karşıtlığın anlamının Helenistik düşüncedeki zaman ve ebediyet düalizmine nasıl ters olduğunu şöyle ifade eder:

> Kuşkusuz, birisi "kötü" (Gal. 1:4) olarak nitelendirilen iki çağ arasında köklü bir karşıtlık vardır; ama bu, birisinin muvakkat, diğerinin ise zamansız olduğu anlamına gelmez - gerçekte, her iki durumda da kastedilen şey "çağ"dır.[83]

Kitab-ı Mukaddes'in eskatolojik umudu, bir dizi terimle adlandırılır: (Yahudi apokaliptiğinden gelen) gelecek çağ, (Eski Ahit'in peygamberi eskatolojisinden) yeni gökler ve yeni yeryüzü ve (İsa'nın Yahudi eskatolojisini benimsemesinden ortaya çıkan) Tann'nın krallığı. Bütün bu terimler İbrani, kitabi düşünceden ortaya çıkar.

Kitab-ı Mukaddes düşüncesinin Grek düşüncesiyle sentezlenmesinde ve sonuçta Hristiyanlığın popüler anlayışında, Tanrı'nın gelecek krallığı umudu, ebedi, değişmez bir alan olarak "gökler" lehine, dünyevi varoluştan, "dünya"dan, bir kaçış arzusuna dönüştü. Everett Ferguson, Hristiyan eska-

tolojisindeki bu değişimin, iki etkenin sonucu olduğunu belirtir: 1) Grek düşüncesiyle çatışmanın sonucudur: "Krallık gücünün etken anlamından statik alan anlamına bu vurgu değişmesi, dinamik Kitab-ı Mukaddes kavramlarından, Grek-Roman düşüncesinin daha statik kavramlarına doğru bir düşünsel değişikliği gösterir." 2) Roma İmparatorluğu'nun zulümlerinin sonucudur: "Kilisenin Roma İmparatorluğu'yla sıkıntıları, krallık fikrinin, özellikle de mevcut tezahürlerinin herhangi bir göstergesinin önemsenmemesi için ona nedenler sundu". [84] Cullmann, "hayli erken bir tarihte Grek zaman kavrayışı Kitab-ı Mukaddes kavrayışına eklendi, öyle ki öğretinin günümüze kadarki tarihinde, aslında 'Hristiyan' olarak iddia edilen şeyin gerçekte Grek anlayışı olduğuna bakılarak, büyük bir yanlış anlaşılmanın izleri sürülebilir". [85] Geçici dünya ile ebedi sema arasındaki bu ontoteolojik ayrımı Schopenhauer benimser, Nietzsche de reddeder; ama her iki düşünür de bu felsefeyi Yeni Ahit'te bulduklarını iddia ederler.

Ama Paul, ilk Hristiyan kiliselerine tamamıyla "ötedünyalı" bir öğreti öğretmez. Daha ziyade onlara İsa Mesih'in gelmesini, bu dünyaya geri dönmesini ve yeryüzünde krallığının kurulmasını umut etmelerini öğretir. Yeni bir yeryüzü ve yeni bir sema öğretisi, Paul'ün metinlerinde, İsa Mesih'in insanların günahkâr isyanlarını affettiği ve Tann'yla barışmalarını mümkün kıldığı inancıyla ortaya konur. "[Tann'yla] barışıldığında ve halas vuku bulduğunda, kozmos kozmos olmaktan çıkar; Tanrı'nın krallığı, gelen *aeon*, yeni sema ve yeryüzü olur". [86] Dünya ile Tanrı'nın krallığı arasındaki bu kitabi zıtlığa *kurtuluşçu*-eskatolojik ayrım adını veriyorum; çünkü beşeriyetin Tanrı'yla barışmasını mümkün kılanı şey, İsa'nın "dünya"yı kurtarmasıdır. Ancak bu kurtulma, otomatik bir şey değildir; Kitab-ı Mukaddes *kerigma*'sı, beşeri varlıkların önüne, ya İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğunu kabul etme ya da bu vahyi (revelation) reddetme seçeneğini koyar. Buna inananlar kozmosdan çıkarılmaz; onlar da, bu dünyadan alınıp semaya çıkarılmayı umut etmez. "İnananlar dünyada yaşar (Korintoslulara 1. Mektup 5:10), Yaratıcısına hürmet eder (Resullerin İşleri 17:24) ... ve kozmosdaki şeylere özen gösterir (Korintoslulara 1. Mektup 7:32 vd.)"[87] Bütün bu ayetlerde, *kozmos* Tann'nın yaratışı, beşeri varoluş alanı demek olacak şekilde olumlu anlamıyla kullanılır.

Yine de Paul inananlara şunu da söyler: "Bu dünyaya uymayın" (Romalılara 12:2); çünkü İsa'nın çarmıha gerilmesiyle dünya onlara haç olarak gerilmiştir ve onlar da dünyaya (Galatyalılara 7:14). Bu ayetlerde Paul, "dünya"yı beşeriyetin Tanrı'ya karşı günahkâr isyanı anlamında olumsuz şekliyle kullanır. Bir bütün olarak düşünüldüğünde beşeri dünya, İsa Mesih vasıtasıyla Tanrı'nın hükümranlığını ya da vahyini onaylamamıştır. Ancak İsa'nın ölümüyle, Hristiyanlar "dünyaya çamıha gerilmiş" (Galatyalılara

6:14) olmaları gibi, "günahkâr doğaya çarmıha gerilmiş"lerdir. (Galatyalılara, 5:24) Kozmosun çarmıha gerilmesi ve kozmosa çarmıha gerilme, inananın Tanrı önündeki durumuna işaret eder; fiziksel dünya ya da cismani, tarihsel varoluşla ilişkisine değil. "Bu" *kozmos* ya da "bu" *aeon* ile Tann'nın krallığı ya da yeni *aeon* arasındaki zıtlık, fiziksel ya da tarihsel dünyanın reddedildiği ya da zemmedildiği metafiziksel bir düalizm değil, dünyanın yaratıcısı ile banşanlar, manevi olanlar ile Yaratıcılanndan yabancılaşanlar, dünyevi olanlar arasındaki eskatolojik ayrımdır. Bu kurtuluşçu ayrım, yalnızca bireylere değil, bu çağ ile gelecek çağ arasındaki eskatolojik ayrımda bir bütün olarak Tann'nın yaratışına da uygulanır. Paul'ün mektuplarından [88] bazı örnekler bunu aydınlatacaktır. Romalılara 8:19-23'te Paul, yaratışın (*ktsis*) kurtuluşunu bekler. "Bizzat yaratış bozulmayla bağlarından özgürleşecek ve Tanrı'nın evladlarınm ihtişamlı özgürlüğüne getirilecektir" umudunu kutsar. Bu pasajın Hristiyanın, yaratış*tan*, fiziksel dünyanın bağlarınd*an* kurtuluşundan bahsedilmediğini, daha ziyade İsa'nın *parousia*'sında* hem dünya*nın* ve "bedenlerimiz"*in* kurtuluşunun beklendiği belirtilmelidir. (Romalılara 8:23) Tıpkı ideal, maddi olmayan sema ile kötü, maddi bir dünya arasında hiç bir kozmolojik ayrım olmaması gibi, kişinin semavi ruhu ile dünyevi bedeni arasında hiç bir antropolojik ayrım yoktur. Daha ziyade, hali hazırda çürüme ve kötülükle bağı ile beşeriyet de dahil yaratılış ile mevcut çağın sonundaki bu yaratılışın kurtuluşu arasında bir ayırım vardır. [89] Ayrım, maddi olan ile maddi olmayanın metafiziksel, kozmolojik düalizmine dayanmaz; daha ziyade Tanrı'dan günahkâr yabancılaşmadaki yaratılış, mevcut kötü çağ ile Tanrı'yla barışılmış yaratılış, gelecek çağ arasındaki bir farklılığa dayanır.

Ancak Helenik muhataplara ve bozulmuş Helen heresilere hitap eden Paul, dönem dönem yeni çağ için zamana dayalı metaforlar yerine, mekansal metaforlar kullanır. Kitab-ı Mukaddes eskatolojisinin dili, "hem dikey ve hem de yatay matufları, mekansal ve zamansal ketagorileri içerir. Başka bir ifadeyle eskatoloji hem semayı ve hem de Kıyamet'i içerir." [90] Şimdiye kadar Kitab-ı Mukaddes düşüncesinin İbrani kökenlerini aydınlatmak amacıyla Kitab-ı Mukaddes'teki eskatolojinin zamana dayalı belirlenimleri üzerinde yoğunlaştım. Şimdi Kitab-ı Mukaddes eskatolojisinde mekansal metaforların kullanılmasına dönerken, Yeni Ahit yazarlarının, özellikle de Paul'ün, Yahudi kökenleri unutulmamalıdır.

*Religionsgeschichtliche** ekolü Paul'ün sema ile yeryüzü arasındaki ayrımını, onun ya da takipçilerinin Helenist düşünce kategorileriyle düşünmeye başlamasının bir işareti olarak yorumlar. [91] Ancak ben, Kitab-ı Mukaddes'in *Heilsgeschichte*'sinin sürekliliği üzerinde odaklanan bilimadamlarını takip ediyorum, Grek dilinin ve dünya görüşünün Paul'ün düşüncesini dö-

nüştürmek yerine, Paul'ün metinlerinin eskatolojik kategorileri vasıtasıyla Grek dilini ve dünya görüşünü dönüştürdüğünü ileri süreceğim.

Paul'ün Yahudi kökenini göz önüne alırsak, Paul'de "dünyevi"nin mevcut kötü çağın düzenine işaret ettiğini ve "semavi"nin de gelecek çağın düzenini nitelendirdiğini görebiliriz. Paul bu mekansal terminolojiyi zamansal ve eskatolojik olan Yahudi dünya görüşü vasıtasıyla benimsemiştir. [92]

Örneğin Paul, Filipililere mektubunda, "haççın düşmanlan" adını verdikleri tarafından sunulan tehlikeye hitap eder. (Filipililere 3:18) Bu düşmanlann gerçek kimliği tartışılmıştır [93], ama Paul'ün, sapkınlığı öğütleyerek inayet öğretisini yanlış kullanan bazı grupların etkisine karşı uyanlarda bulunduğu metnin bağlamından açıktır. [94] Paul bu kimselere "dünyevi" adını verir -"zihinlerinde dünyevi şeyler var" (Filipililere 3:19)-, ama "ilgilerinin fiziksel ve maddi çıkarlar üzerine sabitlenmesi" [95] nedeniyle değil, davranışlarının, Tann'nın Ruhu tarafından değil kendi doğal benlikleri tarafından yönlendirildiği için. Andrew T. Lincoln, Paul'ün "dünyevi" terimini "semavi zihinlere sahip olmakla kendilerini öven"lere ve böylece kendilerini ahlaki sınırlandırmalardan muaf olarak düşünenlere karşı kullandığını açıklar.[96]

Paul (Plato'nun felsefecisi gibi) ebedi doğruluklara odaklananlar ile (Plato'nun mağara allegorisinde kimseler gibi) ilgileri maddi dünyaya odaklananlar arasında aynın yapmamaktadır; daha ziyade, gerçekten Tanrı'nın Ruhu'nu takip edenler ile kendi dinlerini takip edip semavi zihne sahip olmakla övünenler arasında bir ayrım yapmaktadır. Haççın düşmanlan, gerçek yurtlarının semada olduğu için dünyadaki davranışlarının hiç bir önemi olmadığını ileri sürerek, dünyevi varoluşun herhangi bir değeri ya da anlamı olduğunu reddetmektedir. Böylece Paul, Nietzsche'nin Hristiyanlığın nihilizmine karşı saldırısında zemmettiği aynı felsefeye saldırmaktadır.

Paul, bu kendi kendilerine semavi zihne sahip olduklarını beyan edenlerin, gerçekte dünyevi zihinli olduklarını ileri sürmektedir. Hakikaten semavi zihinliler, yeryüzündeki tanrısal ahlaki davranışı öğreten Paul'ü takip edenler, İsa'nın hayatını taklit edenlerdir.

> Çünkü vatandaşlığımız göklerdedir, oradan da Kurtarıcıyı, Rab İsa Mesih'i bekliyoruz; o her şeyi kendisine tabi kılmaya muktedir olan kendi tesirine göre, bizim hakir bedenimizin şeklini kendi izzetli bedeninin benzeyişine değiştirecektir. (Filipililere 3: 20-21)

Paul'ün Hristiyanların "vatanı"nın (*politeuma*) göklerde olduğunu yazdığı zaman kastettiği şeyi anlamak, önemlidir. Helenist düşüncenin etkisiyle, bu pasaj, çoğunlukla, dünyevi hayatımızın anlamsız olduğu, bir gözyaşı vadisi olduğu ve hakiki hayatımızın öldükten ve semaya gittikten sonra başlayacağı anlamına gelecek şekilde yorumlanmıştır. *Politeuma* teriminin

"vatan" olarak çevirisi, bu izlenimi vermektedir.[97*] Bu, hem Plato'nun ruh (soul) üzerine öğretisini ve hem de Philo'nun Yahudi dini metinleri yorumlarken Plato'nun öğretisini kullanmasını hatırlatmaktadır. Plato ve Philo, bizim ruh olarak göklerde başladığımızı ve cismaniliğe ve maddi dünyaya düştüğümüzü; kurtuluşun, Platonik felsefeyi uygulayarak, biçimlerin ideal alanı üzerinde tefekkür etmek için maddi dünyaya sırt çevirerek ve düştüğümüz semavi yurdumuza dönerek gerçekleşeceğini öğretir.[98]

Ancak Paul böyle bir öğreti yaymamaktadır. Romalılara 8'de yaptığı gibi, Paul, bu kozmolojik düalizme, Filipililer 3'te, "her şey"i ya da Yeni Ahit'te İbranice evren anlamına gelen *'olam'* teriminin çevirisi olarak bütün yaratıklara işaret edecek şekilde kullanılan bir terim olan "bütün şeyler"i kurtarma gücüne sahip olan İsa Mesih vasıtasıyla dünyanın düzelmesini vurgulayarak karşı çıkar.

Ve tıpkı tecessüm etmeyle Tanrı'nın dünyaya gelmek için beşeriyete intikal etmesi (come down) gibi, *parousia*'da da Mesih bütün şeyleri kurtarmak için yeryüzüne iner. Mekansal metaforlar kelimesi kelimesine ya da Kitab-ı Mukaddes yazarlarının, evreni "üç katlı" olarak tasarlayan basit, çocuksu bir anlayışa sahip olduklarını (Bultmann) ileri sürecek şekilde düşünülmemelidir. Metaforlar, daha ziyade, Tanrı'ya giden yolumuzu düşünen ya da kazananın bizler olduğuna değil, Tanrı'nın bize geldiğine işaret eder. Hristiyan teolojisinin ekseriyeti, yüzyıllardır, Helenist düşüncenin tesiriyle, Hristiyanlara, ruhun "düştüğü" semavi yurda yükselmesine ya da hatta dönmesine ümit bağlamalarını öğretmesine rağmen; Kitab-ı Mukaddes Hristiyanlara Tanrı'nın krallığının yeryüzünde kurulmasını ve beşeri beden yanında ruhun da kurtulmasını ve kutsanmasını beklemelerini öğretir.

Romalılara mektupta yaptığı gibi, Paul Filipililere mektupta da bedenin kurtulmasına vurgu yapar: "Rab İsa Mesih ... bizim hakir bedenimizin şeklini kendi izzetli bedeninin benzeyişine değiştirecektir". [Kitab-ı Mukaddes'in İngilizce çevirilerinden olan] King James çevirisi, bu pasajı ruhun çürümüş bedende hapis olduğu gnostik bir düalizme işaret edecek şekilde "aşağılık" (vile) bedene atıfta bulunarak yanlış çevirmesine rağmen, New International Version daha iyi bir çeviri yaparak "aşağı seviyedeki (lowly) bedenlerimiz" demiştir [99]. İfade, kelimesi kelimesine "hakir (humiliation) bedenlerimiz" anlamına gelir ve mevcut çağdaki Hristiyanların, İsa'nın çarmıha gerilmesiyle çektiği ızdırabı ve hakirliği taklit eden acılarına ve zulme uğramışlıklarına işaret eder. Metafiziksel bir düalizm oluşturmaktan ziyade, Paul gerçekte, bu pasajda hem kozmolojik ve hem de antropolojik bir düalizme karşı çıkmaktadır -eğer denebilirse, bu düalizmlerin "yapı-sökümü"nü yapmaktadır(deconstructing).

Paul "vatandaşlığımız göklerdedir" diye yazarken, Filipililerin kolayca anlayacağı "makul" metaforu kullanmaktadır. Roma'nın bir kolonisi olan Filipililere hitap etmektedir; ancak bu durum Filipilileri önemsiz kılmamış, aksine şehire onur ve anlam bahşetmiştir.[100] Benzer bir biçimde, Tann'nın şehri, "göklerdeki Kudüs" (Galatyalılara 4:26), Hristiyanlar için dünyevi hayatı anlamsız kılmaz; aksine yeryüzündeki hayat için anlam bahşeder ve yön gösterir.[101]

Filipililere 3'te Paul, bütün ahlaki düzenlemelerden özgür olduklarını vurgulayan ahlaksızların etkisine karşı uyarırken, Paul'ün mektuplarından son örneğim olan Koloselilere mektupta da Paul, asetik öğretilere karşı uyarmaktadır. Paul'ün mektuplarına ilişkin "bağlamsal" analizinde, J. Christiaan Beker Paul'ün tarihsel muhaliflerini anlama ihtiyacından bahseder[102] ve Lincoln de Paul üzerine eserinde benzeri bir hermenetik yöntemi kullanır.[103] Hem ahlaksızlık ve hem de asetizm, Paul'ün muhaliflerinin; Gnostizmin ortaya çıkmasına yol açan Yahudi apokaliptik ve popüler Helenist dinlerin senkretizminin nitelikleriydi.[104]

> Asetikler, bedenlerine ceza uygulayarak maddenin (bedenin) etkisinden kendilerinin muaf olduğunu düşünüyordu. Bu düşüncede olanlar fiziksel ve maddi olan şeylere karşı kayıtsız bir tavır sergiliyordu; bunun arkasında yatan fikir de, yalnızca ruhun önemli olduğu ve bu nedenle bedenin arzuladığı şeyi yapabileceğiydi.[105]

Her iki felsefe de, maddi dünyanın ve fiziksel bedenin kendi içlerinde kötü olduğunu öğreten bir düalizme dayanıyordu. Filipililere mektupta olduğu gibi, Paul Kolose'deki kiliseyi de böyle bir düalizme karşı uyarmaktaydı.

Paul, bu düalizmin üstesinden, hem yaratılışın ve hem de evrenin kurtuluşunun faili olan İsa üzerine öğretileri vasıtasıyla gelir. "Bütün şeyler" İsa vasıtasıyla "yaratıldı; göklerde ve yeryüzünde, görünen ve görünmeyen ... her şey onun vasıtasıyla ve onun için yaratıldı." (Koloselilere 1:16) Kolose'deki gnostizm yanlılarına karşı Paul, İsa'yı Tanrı'nın sayısız husûlları, Tanrı ile insan arasında manevi aracılar arasından birisi olarak ele almaz. Bu aynı husûl öğretisi, fiziksel dünyanın, Tanrı'nın semavi alanından uzak olarak zemmedilmesi için kullanılmıştır. Bu senkretik felsefedeki Yahudi unsurlar nedeniyle, bu gnostizm taraftarları Tanrı ile yaratılış arasında bir bağ olduğunu inkâr edememişlerdir.

> Onlar bu nedenle Tann'nın, kendisinden, her biri kendisinden bir parça daha uzak ve her biri bir parça daha az tanrısallık içeren, bir dizi "aeon"u ya da husûlü ortaya koyduğunu ileri sürdüler. Bu aracı varlıkların sonunda bir dünya yaratacak kadar tanrısallığa sahip

> olan, ama yaratıcı faaliyetleri Tann'nın mükemmel saflığını içeremeyecek kadar da Tanrı'dan uzak olan bir husûl vardır. Dünya onlara göre, Tanrı'dan yeterince uzak olarak, hem onun cahili ve hem de ona düşman olan, bu daha düşük gücün yaratmasıdır.[106]

Bunun tam aksine Paül'ün İsa'sı, Tann'dan uzak bir husûl değil, daha ziyade Tann'nın tek Oğlu'dur. Eski Ahit'in Tanrı'sıyla tam uyum içinde olarak Paul'ün İsa'sı, "bütün şeyler"in, "göklerin ve yeryüzü"nün yaratıcısıdır. Böylece Eski Ahit'in Tanrı'nın yaratışı olarak dünyanın iyiliği öğretisi, tamamıyla muhafaza edilir.

İsa aynı zamanda, "görünmez Tanrı'nın sureti"dir. İdrakin (intellect) görünmez alanı ile maddi dünyanın görünür alanını ayıran Platonik düalizmin aksine Paul, Tanrı'nın İsa Mesih'te görünür kılındığını ileri sürer. "Göklerde ve yeryüzünde, görünen ve görünmeyen" (Koloselilere 1.16) her şeyi yaratan İsa, felsefi bir düalizm arasındaki boşluğu doldurur.[107] Paul, Tanrı'nın "onun haçının kanı ile sulh etmiş olarak onun vasıtası ile gerek yeryüzünde olan şeyleri, gerek göklerde olan şeyleri, onun vasıtası ile bütün şeyleri kendisiyle barıştırmaya" razı olduğunu belirtir (Koloselilere 1:20). Gökler ile yeryüzü arasındaki düalizm, bütün şeylere kurtuluş veren İsa vasıtasıyla ortadan kaldırılmıştır. İkisi arasındaki ayrım, zamana bağlı, eskatolojik bir bölünmeye dayanır. İsa şimdi göklerde hükümrandır ve *parousia*'da yeryüzünde de hükümran olacaktır.[108]

İsa Mesih'in incilini benimseyenler ile onu reddedenler arasında kurtuluşa dayalı bir ayrım bulunmaktadır; ama beşeriyeti Tanrı'ya yabancılaştıran maddi ya da fiziksel bir ayrım değildir bu. "Bir zamanlar Tanrı'dan yabancılaşmıştınız ve kötü davranışlarınız nedeniyle zihinlerinizde düşmanlardınız" (Koloselilere 1:21) İsa inananları bu yabancılaşmışlıktan ve Tanrı önündeki günahtan kurtarır. "Ama şimdi Mesih'in fiziksel bedeninde ölüm vasıtasıyla sizi barıştırdı". (Koloselilere 1:22) Tıpkı diğer pasajlarda Hristiyanın bedeni ile ruhunun eskatolojik kurtuluşuna vurgu yapması gibi, Paul'ün İsa'nın "fiziksel bedeni"ne vurgu yaptığına dikkat edilmelidir. Paulcü tecessüm öğretisi, "Uluhiyetin bütün doluluğu Mesih'te yaşar" diye öğretir (Koloselilere 2:9); bu nedenle, beden kendi içinde kötü olamaz.

Paul'ün "boş ve ayartıcı felsefe"yi suçlaması, (Nietzsche'ye *rağmen*) erdemin ve idrakin entelektüel-karşıtı bir inkârı olarak okunamaz. Aksine Paul, Kolose'deki gnostik yanlılarının düalist felsefesini reddetmektedir; bu felsefe, ironik bir biçimde, Nietzsche'nin Hristiyanlığa saldırısında suçladığı dünyanın nihilistik zemmedilmesine benzer bir felsefedir. Nietzsche'nin Hristiyanlığa saldırısı, Kitab-ı Mukaddes teolojisini suçlamak için kullanılamaz; çünkü Paul de aynı öte-dünyalı felsefeye saldırmaktadır.

Ancak hem Paul'ün dünyevi felsefeyi reddetmesi ve hem de Nietzsche'nin nihilizme saldırısı, tıpkı Kolose'deki kilisede bulunan yanlış hocaların yaptığı gibi, Helenistik düşüncenin düalist felsefesi vasıtasıyla Kitab-ı Mukaddes'in kurtuluş mesajını tahrip eden "Hristiyan" ontoteolojiyi eleştirmek için kullanılabilir.

> [Kolose'deki] felsefe taraftarları, dünyevi durumu başlangıç noktası olarak alırlar ve buradan da kendi çabaları ve teknikleriyle göklere yükselirler. Paul ters yöne yönelir; çünkü o inananın hayatının başlangıç noktasını ve kaynağını semadaki dirilmiş İsa'da görür ve buradan da dünyevi hayat üzerinde çalışır (3:5 vd) ve nihayette olan şeyi açığa çıkaracaktır (3:4).[109]

Ontoteoloji, Paul tarafından suçlanan Kolose felsefesi gibi, Grek (ya da varoluşçu ya da post-yapısal vb.) felsefeyle başlayarak ve ardından da bu felsefeyi Kitab-ı Mukaddes'i yorumlamak için kullanarak aynı tersine çevirmeyi yapar. Varlık'tan başlayıp analojik olarak Tanrı'dan söz ederek *(analogia entis)* ya da Varlık'tan başlayıp Tann'dan negatif olarak söz ederek *(via negationis)* ontoteoloji, bir Tanrı kavramına ulaşma çabasında dünyevi varoluşumuzu başlangıç noktası olarak alır. Bunun aksine Paul, Tanrı'nın kendisini beşeriyete vahyetmesiyle başladığını iddia eder.

Grek teolojisi, insanın kurtuluşu bedensiz ruhun semaya yükselişiyle elde ettiğini öğretirken, Hristiyan eskatoloji Tanrı'nın krallığı yeryüzüne indiğinde beşeri varoluşun kurtuluşunu bekler. Bu nedenle Paul, Filipililere yaptığı gibi -"zihninizi dünyevi şeylere değil, yukarıdaki şeylere veriniz"-, Koloselilere öğüt verirken, *Phaedo*'da, yalnızca idrak ve felsefe ile anlaşılan, gözden ırak ve görünmez olan şeyleri" tefekkür etmek için "yüklü, ağır, dünyevi ve görünür" olan "cismani şeyler"den sakınmayı öğütleyen Plato'nun Socrates'i gibi değildir.[110] Paul, "dünyevi şeyler"le "zinayı [cinselliği değil], pisliği, ihtirası, kötü arzuları [bütün arzuları değil] ve putperestlik olan tamahkarlığı" (Koloselilere 3:5) kastettiğine işaret eder. Koloselilerde Paul'ün karşı çıktığı asetizm, "dünyevi" olarak suçlanır; çünkü yalnızca beşeri çabaya dayanmaktadır o. Bu nedenle Paul "dünya" ya da "yeryüzü"nü olumsuz anlamıyla kullandığında, bu terimlerle inanmayanların Yaratıcı Tanrı'ya karşı günahkârlıklarını kastetmektedir. Bu, ontoteoloji gibi, yalnızca beşeri zihin ya da iradeyle ilahi olana ulaşma çabalarını da içerir.

Yuhanna da "dünya" terimini olumsuz anlamıyla kullandığında aynı şeyi kasteder. Okuyucularına şöyle buyurur: "Dünyayı ve dünyada olan şeyleri sevmeyin. Eğer bir kimse dünyayı severse, onda Babanın sevgisi yoktur". (Yuhanna'nın Birinci Mektubu 2:15) Bağlamından çıkarıldığında

bu pasaj, Nietzsche'nin Hristiyanlığın nihilizm, dünyevi varoluşumuzu zemmeden ve değersiz kılan bir nihilizm olduğu kanaatini destekler görünür. Ancak Yuhanna, bu pasajda kozmos'la kastettiği şeye sınır getirir: "Günahkar adamın çabaları, gözlerinin şehveti, sahip olduğu ve yaptığı şeyden duyduğu gurur" (Yuhahna'nın Birinci Mektubu 2:16) Paul'deki gibi Yuhanna da, ideal olan ile maddi olan arasında değil, İsa tarafından kurtarılanlar ile kurtuluşu kendileri arayanlar arasında bir ayrım yapmaktadır. Bu Yuhanna'nın İncil'inde İsa, "Çünkü Allah dünyaya hükmetsin diye değil, ancak dünya onunla kurtulsun diye Oğlunu dünyaya gönderdi. Ona iman edene hüküm yoktur; iman etmeye zaten hükmolunmuştur; çünkü Tanrının biricik Oğlunun ismine iman etmemiştir" (Yuhanna 3: 17-18) Paul gibi, Yuhanna da kozmolojik bir düalizm değil, kurtuluşa dayalı bir ayrım yapmaktadır.

Paul'den bile daha sık olarak Yuhanna, ilk dönem kilisedeki gnostisizm yanlısı öğretileri kötülerken gnostik bir düalizmin öğretilmesini suçlamıştır.[111] Paul gibi Yuhanna da, Grekçe konuşanlar muhataplarının aşina oldukları terminolojiyi ve simgeleri kullanır; ancak Yuhanna, tıpkı Paul gibi, bu dili Eski Ahit'in vahyi ile İsa Mesih tarafından sunulan yeni vahyi ifade etmek için yeniden biçimlendirir. Bu, Yuhanna'nın inciline önsözde görülebilir. Yuhanna "dünya onu bilmedi" diye yazar; o, *logos*'tur ve Yuhanna bu terimi Nazaretli İsa ile özdeşleştirir. Karl Barth, "Kozmos hakkında kötümser yargıya sahip [bu] ayetle bize hatırlama yapılır, ki bu yargıyı Hermetik ve Mandean metinlerde de buluruz" der:[112] ancak bu ayetin, bu yargıyı düalistik bir sistemde pekiştirmekten alıkoyan pasajlarla çevrili olduğunu da belirtir.

Bu pasajlar, Yahudi-Hristiyan yaratılış öğretisi ile herhangi metafiziksel bir düalizme karşı olan İsa vasıtasıyla kozmosun Tanrı tarafından kurtarılmasıdır. "Her şey onunla oldu" (Yuhanna 1:2). "Her şey", hem gökler ve hem yeryüzü, İsa vasıtasıyla yaratıldı. "Dünyaya idi, dünya onun vasıtasıyla oldu, ama dünya onu bilmedi" (Yuhanna 1:10). Bu, Yuhanna'nın "Kelam beden olup aramızda mukim oldu" (Yuhanna 1:14) yönündeki ifadesiyle birlikte, Hristiyani tecessüm öğretisinin en meşhur ifadesidir. "Tanrı olan" Kelam, İsa, ete büründü ve dünyaya geldi. Bütün gnostik öğretilerin tersine, bu öğreti beşeri beden ile beşeri dünyanın, içkin olarak kötü olmadığını gösterir. Eğer bizzat Tann bunlara girebiliyorsa, iyi olmaya muktedir olmak zorundadır onlar. Bu, Paul'ün, Koloselilere Mektup'ta, İsa'da tanrısallığın tamlığının "bedensel biçim"de yaşadığını ve Tanrı'nın İsa'nın "fiziksel beden"i vasıtasıyla bizimle barıştığını belirtirken yaptığı vurgunun aynısıdır. Her iki yazar da muhataplarının gnostik yanlısı temayüllerini düzeltmeye ve düşmanlarının gnostizm öncesi sapkınlıklarına saldırmaya çalışmaktadır.

C. H. Dodd, Yuhanna'nın önsözünü*, Platonik-Philonik bir manevi ile maddi ayrımını yansıtan bir önsöz olarak yorumlarken, bu nedenle hatalıdır.

> Burada eskatolojinin yabancı olduğu bir kavramlar dünyasıyla karşı karşıyayız. Eskatoloji zamansal bir biçime bürünür. Bu çağdan ve gelecek olan çağdan bahseder. ... Diğer yandan, önsöz, yalnızca zamandaki ardıllık ile değil, ama aynı zamanda sahip oldukları şöyle ya da böyle gerçeklik derecesi tarafından da ayrıştırılan iki varlık düzenine dair felsefi kavrayışa dayanır. Tanrı'nın düşüncesi olan, aşkın ve ebedi saf gerçeklik düzeni vardır ve ebedi düzeni ifade ettiği şekliyle gerçek olan, ampirik düzen vardır.[113]

Yuhanna -tıpkı Paul'ün, özellikle Grek muhataplarına hitap ederken yaptığı gibi- İsa'nın eskatolojik vaazını "yatay" değil "dikey" terimlerle ifade etmeye yönelirken, dört incilin yazarı da, Paul'ünkiyle aynı eskatolojik mesajı ifade etmek için, iki dünya arasındaki, yukarıdaki dünya ile aşağıdaki dünya arasındaki karşıtlığı kullanır. Yuhanna'nın yaratılmış olan, maddi ya da ampirik dünyayı değil, ama günahın Tanrı'nın affetme ve barışma elçisinin reddedilmesi sonucu olarak Tanrı'dan yabancılaşan beşeri dünyayı suçladığını farketmek için, Yeni Ahit'teki "dünya"nın anlamını hatırlamalıyız.

Yuhanna önsözüne Kelam'ın yarattığı dünyaya girse de, "dünyanın onu bilmediği"ni yazarak devam eder. Ardından da Kelam'a inananlar ve Tanrı'nın evlatları olanlar ile Kelam'ı (pejoratif anlamıyla "dünya"yı) reddedenler arasında kurtuluşa dayalı ayrım yapar. "Kendininkilere geldi, ve kendininkiler onu bilmedi. Fakat onu kabul edenlerin hepsine, onun ismine iman edenlere, Tanrı'nın oğlu olmak salahiyetini verdi" (Yuhanna 1.11-12) Yuhanna, dünyayı reddedenin Tanrı değil, Oğlunu reddederek Tanrı'yı reddedenin dünya (beşeriyet) olduğunu yazmaktadır. Paul ve Sinoptik incillerden* daha farklı terminolojiyi vurgulayan Yuhanna, Yeni Ahit'in incili tanımlama biçimini kurtuluşcu-eskatolojik bir aynın açısından yapmayı sürdürür.

Yuhanna, İsa tarafından vahyedilen kurtuluşu tanımlamak için yalnızca mekansal değil, zamansal metaforlar da kullanır.

> Yuhanna gerçekçi, gelecekçi bir eskatolojinin unsurlarına sahiptir. Yuhanna'da ebedi hayat genelde "gerçekleşmiş eskatoloji"nin mevcut hayatı iken, bazen de gelecekte olacak olan ve eskatolojiktir (3:36; 5: 39). Bir ifade, ayırdedici ifade kullanılmasa da, Snoptik'teki benzeri ifadeden daha açık bir biçimde, iki çağa dair eskatolojik

düalizmi yansıtır: "Bu dünyada canından nefret eden ebedi hayat için onu saklar" (12:25)'. Hayat Gelecek Çağ'ın hayatıdır ve bu ifadede "bu dünya" Snoptikler'in "bu çağ"ıyla anlamdaştır.[114]

Dodd bile Yuhanna'nın ebedi hayata atfının "dilinin Yahudi bağlanna ihanet et"tiğini ve "Yuhanna'da Gelecek Çağ'ın hayatına ilişkin Yahudi düşüncesine atfen kullanıl"dığını kabul eder.[115] Ladd'ın "Yuhanna ister Platonik olsun isterse de Gnostik, Grek düalizmini değil, ama Helenik muhataplar için uyarlanmış Yahudi-Snoptik bir düalizmini yansıtır" sonucuna tamamen katılıyorum.[116]

Religionsgeschichtlicke Schule, Kitab-ı Mukaddes metinlerinin tarihsel bağlamının anlaşılmasının önemini kabul etse de, incilin İbrani temelinin önemini asgariye indirger ve Yuhanna'nın incilinin Helenik bir düalizme dayandığına dair yaygın inançtan sorumludur.[117] Wilhelm Bousset ve Richard Reitzenstein tarafından yönlendirilen bu karşılaştırmalı dinler ekolü, Gnostizmin, Yeni Ahit yazarlarının dilini ve düşüncesini etkilemiş Hristiyan öncesi bir olgu olduğunu ileri sürmüştür. Bu teori, dördüncü incili yorumlamasında Bultman tarafından benimsenmiştir.[118]

Bu teori, daha sonraki Kitab-ı Mukaddes bilim adamları tarafından, sözde Hristiyanlık öncesi Gnostizmi tartışmak için kullanılan bütün belgelerin, Yeni Ahit'ten sonra yazılmış olması temelinde, sık sık eleştirilmiştir.[119] Nietzsche gibi, ondokuzuncu yüzyılın sonundaki *Religionsgeschichtlicke Schule*'ye mensup bilim adamları da, Yeni Ahit yazarlarının İbrani bağlamını takdir edememiş ve gnostik düşüncenin etkisi ya da mevcudiyetinden dolayı yanlışlıkla gnostizm öncesi düşüncenin eleştirisine girişmişlerdir.

Bultman bu faaliyetin önde gelenidir. Yuhanna'nın önsözü ve incili ile Paul'ün İsa imgesinin, gnostik kurtuluş mitinden neşet ettiğini ileri sürmüştür.[120] Etkili "Primitive Christianity as a Syncretistic Phenomenon" adlı makalesinde, Yeni Ahit'te "İsa bazen Yahudi ve apokaliptik kategoriler açısından, bazen de Gnostik kurtarıcı, dünyevi bedeni yalnızca dış görüntü olan semavi dünyadan gelen önceden varolan bir varlık olarak tanımlanır" diye belirtir.[121]

Ancak, Nietzsche'nin Yeni Ahit'i (özellikle de Paul'ün metinlerini) İsa'nın asli öğretilerinin Helenize edilmesinin kökeni olarak, İsa'nın mesajına kozmolojik bir düalizmin nihilistik öğretisini bulaştınlması olarak okumasıyla karşıtlık içinde, Kitab-ı Mukaddes bilim adamlarının çoğundan daha fazla bir biçimde Gnostizmin Yeni Ahit yazarlarını etkilediğini iddia eden Bultmann, hem Paul'ün hem de Yuhanna'nın bu gnostik kavramlan "mitolojik olmaktan çıkardığı"nı belirtir. Bu, büyük oranda hem Paul'ün, hem de Yuhanna'nın bu gnostik miti kozmik düalizminden boşalttığı anlamına gelir. Bultmann hem Hristiyanlığın hem de Gnostizmin Tanrı ile dünya arasın-

da bir boşluk olduğunu öğrettiğini ileri sürse de, Hristiyanlıkta "bu aşkınlık Gnostizmdeki gibi ontolojik olarak anlaşılmaz. Tann ile dünya arasındaki boşluk metafiziksel değildir" diye belirtir. [122] Daha ziyade boşluk, beşeri itaatsizliğin sonucudur. "Bu nedenle fanilik ve ölüm, maddeye değil, günaha kadar geri izlenir. Gnostizmde olduğu gibi, trajik bir yazgının, bedendeki tamamıyla semavi ruhu hapsetmesi değildir; daha ziyade ölüm, günahın karşılığıdır".[123] Yeni Ahit ile gnostik düşünce arasındaki bu ayrımla hemfikirsem de, Bultmann'ın hem Paul'ün hem de Yuhanna'nın İsa'yı "Gnostik kurtuluş miti"nin mitolojik olmaktan çıkarılması açısından yorumladıklannı ileri sürmekte hatalı olduğuna inanıyorum.[124] Bultmann, Yuhanna'nın İsa'nın Gnostik ya da daha iyi bir ifadeyle gnostik yanlısı yorumlanmasına karşı olduğunu belirtmekte haklıdır; ancak mitolojik olmaktan çıkarma programını Yuhanna'nın incilinin "eskatolojik olmaktan çıkarılması" için kullanmakta hatalıdır.

Nietzsche, Hristiyani metinlerin Helenistik dinler tarafından etkilendiğini ileri sürerken, dinler tarihi ekolünün Kitab-ı Mukaddes yorumuyla hemfikirdir. Bultmann gibi, Hristiyanlığın gnostik bir antropolojik ve kozmolojik düalizme dayandığını belirtir.

> Hristiyanlık, gerçekte yurdu başka bir yer olan ve sanki falan ya da filan koşullann içine düşer gibi yalnızca şans eseri olarak "yeryüzü"ne düşmüş ve böylece "beden" olmuş olan hurafe bir "ruh", "ölümsüz ruh", ruh-monadlan kavrayışına alıştırmıştır bizi. (*WP* 765)

Nietzsche, Yeni Ahit'in gnostizm yanlısı fikirler üzerine sık sık tekrarlanan saldınlanndan habersiz olarak, Hristiyanlığı, gnostik kavramların Batı düşüncesindeki süregelen etkisi nedeniyle suçlar.

Bazen Nietzsche, özellikle *The Will to Power*'daki notlarda, asli Hristiyanlık ile Helenleşmiş Hristiyanlık arasında aynım yapar. "Hristiyanlik marazi topraklardan her türlü hastalığı kapmıştır; kişi ona, yalnızca herhangi bir hastalığın bulaşmasına karşı bağışıklık kazanamadığı için yakalanabilir". (*WP* 174) Ancak Hristiyanlığın nihilizmini harici güçlerle suçladıktan sonra, nihilistik felsefelerin ve teolojilerin etkisine karşı korunamamanın, ontoteoloji olmaya temayül göstermesinin, "tastamam özde olduğu"nu açıklar; "Hristiyanlık bir dekadans biçimidir". (*WP* 174)

Eğer ilgimizi Yeni Ahit metinleriyle sınırlandırırsak, bu senkretizm suçlamasının yanlış olduğunu ileri sürüyorum. Eski Ahit'te sunulan İbrani antropolojisinin ve kozmolojisinin, Grek diline çevirilere rağmen, Yeni Ahit düşüncesinin temeli olduğunu belirttim. Gerhard von Rad, Eski Ahit teolojisi üzerine önemli eserinin sonucunda aynı tezi ileri sürer.

> İmdi, ilkel Hristiyan cemaat Eski Ahit'in dilini kullanmayı, ona bağlı olmayı ve bu dilin aracından yararlanmayı sürdürebildi. Bu, büyük öneme sahip teolojik bir olgu. ... Kuşkusuz Yeni Ahit'in dilinin İbranice değil Grekçe olmasının büyük önemi var. Yine de, neredeyse bu farklılık nedeniyle, daha derin bir anlamda Eski Ahit ile Yeni Ahit'in dilinin aynı olduğunu hemen farkederiz.[125]

Aynı tez, Kittel'in anıtsal *Theological Dictionary of the New Testament*'inde de görülür; burada her bir Yeni Ahit kelimesi, Eski Ahit kökenine bağlanır ve Grek düşüncesindeki eski anlamından ayrıştırılır.

Bir ara Nietzsche *Deccal*'de, "ilk Hristiyanlık Yahudi-Semitik kavramları kullanır yalnızca" diye yazdığında, Yeni Ahit'in Yahudi kökeninin önemini farkeder görünür; ama Yahudi-Semitik kavramların, "çevre, dil ve arkaplan tesadüfleri"nin sonucu olduğunu ileri sürerek, bu olgunun önemini küçümseyerek Yeni Ahit metinlerini tarihsel olmaktan çıkarır. Bu nedenle, "bunda bir im dili, bir semioloji, eğretilemeler için bir vesilesinden daha fazla şeyler bulmaktan sakınılmalı"dır. Nietzsche, İsa'nın bir "anti-realist" olduğunu ve "bir sözün gerçek anlamıyla alınmaması[nın], konuşabilmenin tam da önkoşulu" olduğunu ileri sürerek, İsa'nın öğretilerini "simgesel olarak" okumak için bu iddiayı kullanır. İsa bu nedenle "*par excelence* simgecidir". (*AC* 32)

Bu iddialar, Nietzsche'ye, incillerde, tarihsel bağlama karşın, İsa'nın inciline dair kendi görüşünü okuması imkanını tanır. Hristiyanlığı Platonik ve gnostik felsefelerden ayıran unsurlar olan incilin kurtuluş kavramlarını bütün zamansal ve tarihsel anlamından soyar.

> "İnsanoğlu" kavramı, tarihe ait olan somut bir kişi, tikel ve biricik olan bir şey değil; "ebedi" bir keyfiyet, zaman kavramından kurtarılmış psikolojik bir simgedir...
> Göklerin krallığı bir kalp halidir -"yeryüzünün üstünden" ya da "ölümden sonra" gelen bir şey değildir. ... "Tanrı'nın krallığı" kişinin bekleyeceği bir şey değildir. Dünü yoktur, yarını yoktur, "bin yıl"da gelecek değildir- Kalbi bir tecrübedir o; her yerde vardır, hiç bir yer yoktur. (*AC* 34)

Nietzsche böylece İsa'nın kurtuluş ve eskatoloji öğretilerini inananın yalnızca deruni, öznel haline uygulanan zamansız, ebedi hakikatlere dönüştürür. İronik bir biçimde, zamanın ve dünyanın nihilist inkârına karşı çıkan Nietzsche, İsa'nın öğretisinin bu tarihsel olmayan okunmasını, Tanrı'nın krallığını zamansal olmayan, öteki-dünyalı bir umuda dönüştürmeyen Yeni Ahit'in tarihsel, eskatolojik okumasına tercih eder.

Nietzsche'nin İsa'nın öğretilerini simgesel okuması, Bultmann'ın Yeni Ahit'i varoluşçu yorumlamasıyla dikkate değer benzerlikler taşır; Bultmann, eskatolojiyi, Yeni Ahit'in, varoluşsal nüveyi keşfetmek için gözardı edilmesi gereken mitik kabuğu olarak görmektedir. Tıpkı Nietzsche'nin Hristiyan eskatolojiyi, "her tür zamana dayalı beklenti ve vaadi", ilk Hristiyanlann İsa'nın mesajını yanlış anlamalarının ürünü olarak gözardı etmesi gibi, Bultmann da ilkel Hristiyanlığın Yahudi kaynaklı eskatolojisini İsa'nın hakiki varoluşsal mesajını anlamanın önünde bir "engel" olarak görür.

> Hristiyan varoluşunun ... her zaman bir gelecek olasılığı olan bir hayat olarak anlaşılması, kuşkusuz, Yeni Ahit'te bütün kollarıyla bariz değildir. Gerçekte, başlangıçta, bunun tam gerçekleşmesinin önünde ciddi bir engel vardı. Bu engel ilk dönem Kilise'sinin, dünyanın yakında gerçekleşecek (immenent) sonuna dair beklentisiyle ve kozmik bir felaketle nihai kurtuluşun öncülü olmasıyla, Yahudilikten aldığı eskatolojiydi.[126]

Bultmann'ın "Hristiyan varoluşunun ... her zaman bir gelecek olasılığı olan bir hayat olarak anlaşılması"na yaptığı atıf, Yeni Ahit'i varoluşsal yorumunu, incilin *kerygma*'sını bireyin kendi varoluşu için *kerygma* anlamında merkezlenmiş olarak yorumlamasını özetler. "Bultmann için dünyanın yok olmasına dair kozmik eskatoloji ve Kıyamet Günü, *kerygma* konumunu ve 'varoluş'a dolayımsız çağrısını üstlenmiştir".[127]

Bu eskatolojik yoruma karşı, Bultmann Yeni Ahit'in kurtuluş öğretisini Heideggerci terimlerle yorumlar; kurtuluş, inananın, "endişeden, ortada mevcut ve elde hazır olana çılgınca saplanıp kalmaktan [Bultmann'ın 'dünya'yı Heideggerci anlaması] ve 'ötekilere açık olmak'tan özgürleşmesini" mümkün kılan, dünyaya dayanmaktan, *das Man*'dan kurtulmasıdır.[128] Ancak, Cullmann'ın belirttiği gibi,

> kişinin mükemmel derecede özgür bir bilinçle Yeni Ahit'in bütün bir kurtuluş tarihini terkedebilmesi ve yine de Hristiyan inancına teslim olması mümkün değildir. Bu tavır ... kurtuluşçu tarihin Hristiyan inancının çekinmeden gözardı edebileceği harici bir çerçeve olduğu şeklindeki yanlış bir önermeden yola çıkar. Gerçekte sözde "nüve" olarak kalan şey, Hristiyan vahyinin özellikle karakteristik bir unsuru değildir.[129]

Ricoeur, Bultmann'm varoluşçu okumasının Yeni Ahit'in mesajını tahrip ettiğini belirtir; çünkü Kitab-ı Mukaddes *kerygma*'sındaki kurtuluşçu ya/ya da'nın özgüllüğüne yeterince ilgi göstermemekle "eskatolojinin zengin içeriğini Yeniden Dirilme umudunda içerilen zamansal, tarihsel, cemaat-

sal ve kozmik unsurlar pahasına mevcut durumdaki kararın bir tür aniliğine indirgeme riski ortaya çıkar".[130] Nietzsche de aynı riski üstlenir; çünkü Bultmann gibi, Yeni Ahit'in bütün kurtuluşçu-eskatolojik kategorilerini simgesel-varoluşçu terimlerle okur. (*WP* 170)

Yeni Ahit'in tarihsel eskatolojisini, Mesih'in *parousia*'sında öldükten sonra dirilmeye ve dünya tarihinin sonuna inancı göz ardı eden böyle bir okunması, yirminci yüzyıl Kitab-ı Mukaddes yorumlarının bir çoğunda itibarsız hale getirilmiştir. Amos Wilder, 1939 gibi erken bir tarihte, "İsa'nın Tanrı'nın Krallığı'nın gelmesini ilan ettiği zaman, dünyaya yakında gerçekleşecek bir ilahi müdahaleyi ya da dramatik yargıyı ve doğada Yahudi apokaliptik metinlerinde resmedilen son zaman olgusuna benzer bir dünya yenilenmesini öngördüğü, bugün Kitab-ı Mukaddes bilim adamları arasında giderek artan genel bir kabuldür" diye yazar.[131]

Hem Nietzsche hem de Bultmann, İsa'nın inananlar tarafından ebedi hayatın mevcut keyfine işaret eden eskatolojik ifadeleri olan "gerçekleşmiş eskatoloji"ye atfeden ifadelerine odaklanarak Kitab-ı Mukaddes eskatolojisinin bu gelecek unsurunu gözardı eder. Ancak bu gerçekleşmiş eskatoloji, Kitab-ı Mukaddes'in kurtuluşçu eskatolojisinin sadece bir unsurudur. Kitab-ı Mukaddes yazarları, bu ifadeler yanında "gelecek eskatolojisi"ne de vurgu yaparlar.

Schweiter'in eserlerinden beri, bu gelecek eskatolojisi, İsa'nın yakında gerçekleşecek geri dönüşü ve yeryüzünde Tanrı'nın krallığını kurmasına inanç, İsa'nın öğretilerinin ve Yeni Ahit *kerygma*'sının temel bir ögesi olarak kabul edilmiştir. Schweitzer bu inancın İsa'nın bir yanılsaması olduğunu reddeder; ama kişi İsa'nın ister haklı isterse de haksız olduğuna inansın, İsa'nın geri dönüşünün zamana dayalı vaadi ve dünyanın kurtuluşu, Yeni Ahit mesajının özü olarak kabul edilmiştir.

Schweitzer, *konsequent* ya da tutarlı teolojisinde, münhasıran, İsa'nın sözleri üzerine odaklanır; bu sözler geleceğe, Tanrı'nın krallığının yakında gerçekleşecek gelişine işaret eder. Kitab-ı Mukaddes metinlerindeki gerçekleşmiş bir eskatolojiye atıfları da, İsa'nın yakında gerçekleşecek geri dönüşüne dair öngörüsünün gerçek olmadığı anlaşıldıktan sonraki mesajına dair daha sonraları yapılan yorumlar olarak açıklar.

Bultmann bu sorunun üstesinden, Yeni Ahit'in eskatolojik kavramlarını mitolojik olmaktan çıkararak gelmeye çalışır. "Mitolojik eskatoloji, Mesih'in *parousia*'sının Yeni Ahit'in onu beklediği gibi hemen gerçekleşmemesi gibi basit bir olguyla temelde bitti; ancak dünya tarihinin devam etmesi - her akıl sahibinin kabul edeceği gibi- devam edecektir".[132] Tanrı'nın krallığının yeryüzünde gelecekte gerçekleşmesi, sonuçta bireysel inananın gelecekteki sınırsız imkanları olarak yeniden yorumlanır.

Benzer şekilde, C. D. Dodd da, "gerçekleşmiş eskatoloji"sinde, İsa'nın Tanrı'nın karıllığının onun zamanında mevcut olduğunu öğrettiğini; bu nedenle, İsa krallığın gelecekte gelmesi hakkında hiç bir öngörüde bulunmadığı için yanılmamış olduğunu ileri sürer. Dodd, Nietzsche gibi, Tanrı'nın krallığının geleceğe dönük beklentilerini, ilk dönem Hristiyanlara atfeder. Bultmann gibi Dodd, Kitab-ı Mukaddes'in eskatolojik dilini yeniden yorumlar. Bu dili, zamanın ve mekanın ötesindeki bir alana ait olan nihai gerçekliklerin simgesel bir ifadesi olarak anlar. Böylece Dodd, Yeni Ahit'i Platonik kategorilerle yorumlar ve Tanrı'nın krallığını zamansız, ebedi bir hakikat alanı olarak anlar.

Hem Bultmann ve hem de Dodd, Nietzsche gibi, ondokuzuncu yüzyılda hakim olan liberal teolojiden etkilenmiştir. "Günün teolojik ortamı, örneğin, Tann'nın krallığının 'bu dünyalı, monistik ve nitelik açısından etiksel' olduğunu ileri süren Albert Ritschl (1822-1889) tarafından ortaya konulan, toplumsal liberalizmdi".[133] Bultmann ve Dodd, liberal öncülleriyle mutabık olarak, Yeni Ahit'in eskatolojik mesajını, Nietzsche'yle benzer yolla yorumladılar. Bütün bu yazarlar, "Tanrı'nın kişinin kalbinde hüküm sürmesi olarak krallığı radikal biçimde bireyci ve tecrübi yolla yorumlayarak" Yeni Ahit'in eskatolojisini tahrip ettiler.[134]

Bu yazarlar Kitab-ı Mukaddes eskatolojisini, "Helenizmi İsa ve ilk dönem Hristiyanlık için asli çevre olarak gördükleri" için yanlış anladılar.[135] Ama "eleştirel tarihçinin dikkatini talep eden şey, ikinci yüzyıl (kolaylıkla ne kadar geriye doğru izlenebilirse izlensin) Helenistik Gnostizm değil, ilk yüzyılın rabbinik/apokaliptik Yahudiliğidir".[136] Paul'ün düşüncesi üzerine çalışmasında, Beker şu sonuca varır:

> Öğretinin tarihine Helenistik kategorilerin zorla sokulması, İsa'nın yeniden dirilişinin ve ölümden sonra yeniden dirilmenin apokalistik koordinatlarını geri plana itti; sonuçta, ortaya, Tann'nın İsa vasıtasıyla galabe çalmasının İsa'nın şahsi ölüm üzerinde galebe çalması haline gelmesi ve kilisede sunulduğu şekliyle İsa'nın krallığının Tanrı'nın yaratışı üzerinde ileride gerçekleşecek galebe çalması beklentisiyle yer değiştirmesi gibi bir durum çıktı.[137]

Nietzsche, ondokuzuncu yüzyıl liberal teolojisi ve yirminci yüzyılın başlarındaki dinler tarihi teolojisi, seküler etiksel ve varoluşsal kategoriler lehine, Yeni Ahit'in eskatolojik kategorilerini geri plana itti.

Çağdaş Kitab-ı Mukaddes yorumları ile Hristiyan teolojisi, büyük oranda, asli Kitab-ı Mukaddes *kerygma*'sı üzerine eklenen Helenistik düşüncenin bir arkeolojisi vasıtasıyla, Kitab-ı Mukaddes'in asli estakolojisinin keşfedilmesine adamıştır kendisini. Bu I. Dünya Savaşı sonrası bilim adamları,

Schweitzer'e, ikisinden birini tercih ederek, ya gerçekleşmiş ya da gelecekci eskatoloji üzerine, odaklanarak cevap vermeye yeltenmediler. Aksine, hem İsa'nın ve hem de ilk dönem Hristiyanlarının, Tann'nın krallığının, İsa'nın idaresinde ve inananın hayatında mevcut olduğunu; ama bunun tamamlanmasının, tam olarak gerçekleşmesinin henüz gelmediğini öğrettiğini ileri sürdüler.

Kümmel, önemli eseri *Promise and Fulfillment*'ta, ikna edici bir biçimde, Kitab-ı Mukaddes eskatolojisinin liberal ve *religionsgeschichtliche* ekollerine karşı çıkar.

> Yeni Ahit tarihte kesin bir an'da bir Tann ediminin nihai kurtuluşçu bir edim olarak ilan ettğinden dolayı, kavramın mitolojik biçimi bu merkezi mesajdan koparılamaz. Çünkü eğer karar zamanı olarak mevcut an'la ilgili ya da Tanrı'nın yakınlığıyla ilgili zamansız bir mesaj eskatolojik geleceğin vazedilmesinin ve mevcut an'ın o gelecekle belirlenmesinin yerini alırsa, bizzat Yeni Ahit'in mesajını ortadan kaldırır. ... Bu nedenle İsa'nın eskatolojik mesajından (ve bütünüyle Yeni Ahit'ten) zaman kavramını ve onunla birlikte "gelecekçi" eskatolojiyi yok etmek imkansızdır.[138]

Ancak Kümmel, İsa'nın Tann'nın krallığının kendi nesli içinde gerçekleşeceğini ileri sürmekle hatalı olduğunu belirterek Schweitzer'ı izler.

Amerikalı Kitab-ı Mukaddes uzmanı George Eldon Ladd, İsa'nın hem "gelecekçi" hem de "gerçekleşmiş" eskatolojiyi vazettiğini belirtir; ama İsa'nın her iki eskatolojik beyanını da ahenkli kılmaya çalışır. Ladd Eski Ahit arkaplanının Yeni Ahit eskatolojisine dikkat çekerek, şu sonuca varır:

> Tanrı'nın Krallığı insanlar arasında hükmünü kurmak için dinamik olarak etken olan Tanrı'nın kurtuluşçu hakimiyetidir ve çağın sonunda apokaliptik bir edim olarak görünen bu Krallık, kötülüğün üstesinden gelmek, insanları kötülüğün gücünden uzaklaştırmak ve onlara Tann'nın hükmünün lütfunu getirmek için İsa'nın şahsında ve görevinde beşeri tarihe zaten gelmiştir. Tann'nın Krallığı, iki büyük an'ı içerir; tarih içinde ifa ve tarihin sonunda tamamlanma.[139]

Bu yorum, İsa'nın ya da ilk dönem Hristiyanlannın "ilkel" ya da "mitolojik" olarak yorumlanması sonucu Yeni Ahit metinlerini yanlış açıklamış olan yorumculann tersine, Tanrı'nın eskatolojik krallığı hakkındaki Yeni Ahit ifadelerini bütünüyle göz önüne alır. Zamana ve tarihe dair İbranî Kitab-ı Mukaddesçi görüşü muhafaza eder.

Ladd'ın yorumu Niebuhr'un Hristiyani tarih görüşünü, Nietzsche'nin saldırdığı Helenist zaman ve sonsuzluk düalizmine ve Nietzsche'nin dünyanın ve zamanın nihilistik tasarımına karşı çıkmak için kullandığı zaman ile sonsuzluğun naturalistik eşitlenmesine direnen bir erdem olarak temsil etmesiyle hemfikirdir. Niebuhr'a göre Hristiyanlık, "sonsuz muvakkat olanda ifade edilir, ama onda tüketilmez" görüşündedir.[140] Böylece Kitab-ı Mukaddes, Hristiyanlığı Nietzsche'nin saldırı nesnesi olan zaman ve sonsuzluğun "yanlış bir doğa üstücülüğün, içeriksiz sonsuz ve manevi bir dünya ile anlamsız muvakkat bir dünya arasındaki bir düalizmin ortaya çıktığı" kozmolojik düalizme muhalefet eder. Kitab-ı Mukaddes teolojisi Nietzsche'nin Yahudi-Hristiyan eskatolojisinin yerine koyduğu "bütünlüğü içinde muvakkat olan"ın "sonsuz olanla eşitlendiği" aynı olanın ebedi döngüsü teorisine de karşı çıkar.[141]

Moltmann, Hristiyanlığın dünyadan nihilistik bir geri çekiliş değil, dünyanın kurtuluşu için bir umut vazetttiğini göstermek için Kitab-ı Mukaddes eskatolojisi üzerinde durur. *New York Times*'ın birinci sayfasından "Tanrı öldü" öğretisine son verdiği ilan edilen önemli eseri *The Theology of Hope*'da Moltmann, "Hristiyanlık eskatolojidir, umuttur, bekleyiştir ve ileri yürüyüştür ve bu nedenle devrimci ve dönüştürücüdür" diye belirtir.[142] Yirminci yüzyılda teolojinin gidişatı üzerine ansiklopedik bir makalede de, "Hristiyan teoloji, eskatoloji açısından geliştirilmelidir. ... Geleneksel ruhun ötelerdeki bir semada kurtuluşu öğretisi, gökleri ve yeryüzünü yenileyen gelecekteki Tanrı'nın krallığı öğretisi olmalıdır. Geleneksel öte-dünyalı umut, yeryüzünün dönüşümü ve yenilenişi için umutla ikmal edilmelidir" der.[143]

Hristiyan umudun tamamıyla öte-dünyalı olan yorumunu reddeden Dietrich Bonhoeffer'in tamamlanmamış eserini kısmen geliştirir.

> Artık kurtuluş gailelerden, sıkıntılardan, korkulardan ve özlemlerden, günahtan ve ölümden, kabir ötesi daha iyi bir dünyada kurtuluş anlamına gelir. Ancak bu gerçekten incillerde İsa'nın ve Paul tarafından yapılan ifadesinin temel niteliği midir? Buna hayır cevabı vermeliyim.[144]

Bonhoeffer, Ladd ve Moltmann gibi, bu Yeni Ahit eskatolojisi anlayışına, Eski Ahit'e dayalı metinler olarak tarihsel bağlamı vasıtasıyla Yeni Ahit'i okuyarak ulaşır.

Nietzsche'nin Yeni Ahit incillerini okuması, iki derin yanlış anlamaya dayanır. Birincisi, Nietzsche, haksız bir biçimde, Yeni Ahit'in dünyayı zemmeden kozmolojik bir düalizm vazettiğini belirtir. Nietzsche'ye göre, Kitab-ı Mukaddes Hristiyanlara bir gözyaşı vadisi olarak dünyayı kötülemelerini ve bu dünyadan

statik, ilahi semaya geçmelerini umut etmelerini söyler. Kitab-ı Mukaddes'in bu dünya ile gelecek dünya arasındaki kurtuluşcu-eskatolojik aynmının bir analizi vasıtasıyla, Nietzsche'nin okumasının yanlış olduğunu gösterdim.

Nitezsche, Kitab-ı Mukaddes yazarlan ile İsa'nın öğretisi arasında temelsiz bir aynım yapar. İsa'nın gerçekte insanlann nefretini hoşgöremeyişinden dolayı dünyaya karşı bir edilgenlik etiği öğrettiğini belirtir. İsa'yı *hınç*tan ve Nietzsche'nin bu *hınç*tan doğduğunu ileri sürdüğü kurtuluşçu-eskatolojik öğretilerden muaf tutarak, İsa ile Yeni Ahit yazarlannı karşı karşıya getirir. Nietzsche böylece İsa'yı Yeni Ahit teolojisinin merkezi öğretilerini eleştirmek için kullanır. Ancak bu yolla İsa'nın asli öğretilerine geri dönülmesi çağrısı yapmaz; daha ziyade Kitab-ı Mukaddes yerine vazettiği kendi kurtuluş öğretisinin *Zerdüşt*'ün kabul edilmesi çağrısı yapar.

1. Henry L. Mencken, *The Philosophy of Friedrich Nietzsche* (Boston: Luce and Company, 1908), 128.
2. Rene Girard, "Dionysus versus the Crucified," *Modern Language Notes* 99.4 (Eylül 1984): 816.
3. G. Wilson Knight, *Christ and Nietzsche* (Londra: Staples Press, 1970) 215.
4. Thomas J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism* (Philadelphia: The Westminster Press, 1966). Özellikle bkz. 55-61 ve 147-157.
5. Ibid.
6. Ibid.
7. Karl Jaspers, *Nietzsche and Christianity*, çev. E. B. Ashton (Henry Regnery Company, 1967) viii.
8. Ibid.
9. Burada Zerdüşt'ün İsa'nın "çok genç öldüğü"nü söylediği ve "eğer benim yaşıma gelseydi kendi öğretisinden vazgeçerdi" diye belirttiği *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'e referansta bulunuyorum. (*Z* "Özgür Ölüm Üzerine"). Ayrıca *Zerdüşt*'ün 4. bölümünde "dağdaki vaiz" İsa'nın, "konuştuğu kişinin [Zerdüşt'ün] ellerini öptü"ğü "ve gözlerinin yaşardı"ğı, "gökten beklenmedik bir biçimde kıymetli bir hediyenin ve hazinenin geldiği bir kişi gibi davrandı"ğı "Gönüllü Dilenci"ye bkz. (*Z* 269).
10. Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, çev. David E. Green (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964), 179.
11. Hans-Georg Gadamer, "The Drama of Zarathustra", çev. Thomas Heilke, *Nietzsche's New Seas*, der. Michael Gillespie ve Tracy Strong (University of Chicago Press, 1988) 221.
12. Jaspers, *Nietzsche and Christianity* 97-99.
13. Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (1950; Princeton University Press, 1968) xv.
14. Ibid. 231.
15. Ibid. 270.
16. Ibid. 270.
17. Ibid. 270.
18. "Nietzsche'nin İsa'yı suçlaması -Kierkegaard'ın *Attack on Christendom*'undan daha fazla olarak- çağdaş Hristiyanlık ile asli incil arasında ayrım yapılmazsa anlaşılamaz". (Ibid. 337)
19. Ibid. 363-364.
20. Girard, "Dionysus versus the Crucified" 816.
21. Ibid. 817.
22. Heidegger bu cümleyi Nietzsche'nin Hristiyan alemine saldırısının, "bir teoloji eleştirisinin, zorunlu olarak yorumunun teoloji olduğu söylenen bir inanç eleştirisi olduğundan daha fazla" Hristiyan olana bir saldırı olmadığını belirterek bitirir. Heidegger burada teolojiyi eleştirdiği kendi projesinin, Hristiyan inancına bir saldırı olduğunu inkâr etmektedir. [Yazar, Heidegger'in bu tezini, Türkçe'de İnsan Yayınları tarafından yayınlanan *Heidegger ve Teoloji* adlı derlemedeki makalesinde tartışmaktadır. ed.n.]

23. Bkz. Heidegger (*N* I 159-160)
24. Bu okumayı, bu pasajı Tanrı'nın varlığına dair ontolojik teze bir saldırı olarak yorumlayan Eugene Biser'in okumasıyla kıyaslayınız. Biser, deliyi, "*Psologion*'da Anselm'in tezindeki 'aptal'ın mukabili" olarak okur, "Nietzsche: Critic in the Grand Style", çev. Timothy F. Sellner, *Studies in Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition*, der. James C. O'Flaherty, Timothy F. Sellner ve Robert M. Helm (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, (1985) 24.
25. Eric von der Luft, "Sources of Nietzsche's 'God is Dead!' and Its Meaning for Heidegger", *Journal of History of Ideas* 45:2 (Nisan-Haziran 1984): 263.
26. Hans Küng, *Does God Exist?*, çev. Edward Quinn (Garden City, New York: Doubleday& Company, 1980) 371.
27. Örneğin bkz. Eugene Biser, "The Critical Imitator of Jesus", çev. Timothy F. Sellner, *Studies in Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition*, 92-93. Nietzsche'nin, Heideger gibi, Hristiyanlığa inancı erken dönemde bıraktığı görülüyor. Tanrı'nın onu kendisine çağırdığını ve onun da "memnuniyetle gelme" arzusunda olduğu cevabını verdiği bir şiir yazdıktan bir yıl sonra, Nietzsche, "Before the Crufix" adlı, Biser'in ifadesiyle, "onu 'yeryüzüne geri' getirerek onunla birlikte olmak amacıyla O'nun 'şehadet kazığı'na tırmanarak Çarmıha Gerilmiş'e yarı istihzalı, yarı acıyarak meydan okuduğu" satirik bir şiir yazar. Burada Hristiyanlığın hakiki, aşkın bir alanına inancının eleştirisinin başlangıcını görürüz.
Küng de, gençlik şiirlerinin bir analizi yoluyla, Nietzsche'de inancın kaybolmasının benzeri bir izini sürer. Küng, *Does God Exist?* 352-355.
28. Nietzsche'nin Hristiyani-ahlaki yorumun bu sekülerleşmesinin bir çok eleştirisi arasında, *The Will to Power*'ın ilk notunda Nitzsche'nin çıkardığı taslağın 4-7 sayılı başlıklarına bkz.
29. Jürgen Moltmann, *Theology of Hope* 170.
30. Ancak Plato'nun felsefeci-yönetici, ateşin ve ardından da güneşin ışığı için mağaranın karanlığından çıkmaya zorlandıktan sonra, hâlâ mağarada tutsak olanlar için gölgeler ile gerçeklik arasında ayrım yapması için mağaraya geri dönmeye zorlanır. Nietzsche'nin üst insanlarını böyle bir yardımcı itki yönetir görünmez.
• Bu cümleyi, Onur Arıoba'nın "Nihilist ve Christ: bunlar uyaklı, yalnızca uyaklı da değil" diye çevirdiğini görünce, yazarın burada yararlandığı Kaufmann çevirisinden başka bir İngilizce çeviriyle daha kıyaslama ihtiyacı hissettim. 1920 yılında H.L. Mencken tarafından yapılan çeviride de Nietzsche'nin Nihilizm ve Hristiyanizmden değil, nihilist ve Batı dillerinde İsa anlamına gelen Christ kelimelerini kullanıldığını gördüm. Dolayısıyla Nietzsche burada Nihilizm ile Hristiyanizmi değil -ki zaten bu kelime hayli uydurma kokuyor- Nihilist ile Christ'i, yani İsa'yı kafiyeli kılmakta, hatta onların kafiyeli bile olamayacaklarını belirtmektedir. [ed. n.]
31. Nietzsche'nin "Hristiyani ahlak hipotezinin avantajları"nın özeti için bkz. *WP* 4.
32. Özellikle Heidegger'in *Nietzsche*'sinin nihilizm üzerine 4. cildine bkz.
33. Bkz. Girard, "Dionysus versus the Crucified" 18: "Şimdi Nietzsche'nin kızkardeşi tarafından dikkatlice seçilmiş ve düzenlenmiş seçme yazılararla sınırlı değiliz artık ve daha önceden yayınlanmayan yazıların hepsini okuyabiliriz; nihayette Hristiyan

meselelerin Nietzsche için ne kadar takıntılı olduğundan şüphe duyamayız. Meseleyle ilgili fragmanların sayısı ve önemi artmaktadır".

Aynı şey, Nietzsche'nin yayınlanmış eserleri, özellikle *Deccal* ve *Ecce Homo* için de söylenebilir. Bu son eserde, Nietzsche bütün eserlerini Hristiyanlığın bir zemmedilmesi olarak okuma eğilimindedir.

34. Bernd Magnus, *Nietzsche's Existential Imperetave* (Bloomington: Indiana University Press, 1978) 9.

35. Magnus, *Nietzsche's Existential Imperetave* 9.

36. Nietzsche'nin ideal toplum görüşünün Plato'nunkine ne kadar yakın olduğuna dikkat. Her ikisi de soylu bir sınıfı, tek işlevi bu soylu sınıfa hizmet etmek olan daha düşük bir sınıf üzerine yerleştirir.

37. Ancak, hakiki dünyanın bir hata olarak maskesinin çıkarılmasının mantığının, yalnızca Kant'ta fikrin sekülerleşmesinden sonra başladığına dikkat edin. Yalnızca Kant'ın hakiki dünyayı "bilinmez bir x'e" indirgemesinden sonra, Nietzsche fikrin ilerlemeci reddini betimlemede "nihayette" yazabilmektedir. Böylece, Nietzsche bütün hakiki dünyaları ortadan kaldırdığını iddia ederken, yalnızca modern metafiziğin hakiki dünyasını ortadan kaldırmanın nedenlerini sunmaktadır.

38. Maudemaria Clark. *Nietzsche On Truth and Philosophy* (Cambridge University Press, 1990), 97.

39. Jaspers, *Nietzsche and Christianity* 6.

40. Feurbach, *The Essence of Christianity* xl.

41. Ibid. 26.

42. *Harrap's New Collegiate French and English Dictionary*, der. Peter Collin vd. (Londra: Harrap, 1982).

43. Küng, *Does God Exist?* 403.

44. Bkz. Feurbach, *The Essence of Christianity* 13. "Ancak din -Tanrı'nın bilinci- insanın kendi bilinci olarak tasarlandığı zaman, bu, dinsel insanın doğrudan kendi kimliğinin farkında olduğunu onaylama olarak anlaşılmamalı; çünkü, tam tersine, bu konudaki cehaleti dinin kendine özgü doğası için temeldir".

45. Ibid. 13.

46. Jürgen Moltmann, *The Crucified God*, çev. R. A. Wilson ve John Bowden (1974; New York: SCM Pres; New York: Harper Collins Publishers, 1991) 251.

47. Yukarıda Heidegger ile Biser'in delinin beyanını ontoteolojinin tanrısına işaret ettiğini belirten yorumlarını zikrettim. Ricoeur aynı iddiayı "Religion, Atheizm, and Faith"te yapar, çev. Charles Freilich, *The Conflict of Interpretations*, derb Don Ihde (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1974) 445:Hangi tanrı ölü? Cevap: Metafiziğin tanrısı ve ayrıca, teoloji değerlerin ve mutlak iyiliğin kaynağı olarak kavranan ilk sebebin, zorunlu varlığın ve asli hareket ettiricinin metafiziğine dayandığı sürece, teolojinin tanrısı. Heidegger'le özdeşleşen bir ifadeyi kullanırsak, Kant'ı müteakip, onto-teolojinin tanrısı.

48. Küng, *Does God Exist?* 372.

49. Feurbach, *The Essence of Christianity* 21.

50. Nietzsche Tanrı'nın krallığını Tanrı'nın gelecek hükümranlığı olarak gören incillerdeki diğer pasajları ya ihmal eder veya onları, havarilerin *hıncının* ifadesi olarak yanlış

okur. Bkz. Yeni Ahit eskatolojisi üzerine bir sonraki kısım.

51. Nitezsche'nin Constantine'in "*in hoc signo*" fethetme çağrısına kinayesi, kuşkusuz ki bunun "efendi"nin ya da dünyevi gücün kendi amaçları için haç imini üstlendiği zaman olarak düşünülebileceği hatırlandığında ironiktir. Nietzsche bu zamanı köle ahlakının efendi ahlakı üzerine ya da Yahuda krallığının Roma üzerine zaferi olarak okur; ama gerçekte bu, Hristiyan ahlakının dünyevi, siyasal bir güç tarafından alımlanması ya da Roma'nın Yahudi-Hristiyanlık üzerine zaferidir.
52. Arthur Schopenhauer, "On Affirmation and Denial of the Will to Live", *Arthur Schopenhauer: Essays and Aphorisms*, çev. ve der. R. J. Hollingdale (Middlesex, İngiltere: Penguin Books Ltd., 1970) 63.
53. Schopenhauer, "On the Suffering of the World" *Essays and Aphorisms*, 49.
54. Ibid. 49.
55. Schopenhauer, "On Religion" *Essays and Aphorisms*, 191.
56. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, çev. E. F. Payne (New York: Dover Publication, Inc., 1969) 412.
57. Arthur Schopenhauer, "On Affirmation and Denial of the Will to Live", *Essays and Aphorisms*, 62.
58. Feurbach, *The Essence of Christianity* xxxvi.
59. Ibid. 161.
60. Ibid. 162.
61. Ibid. 308.
62. Ibid. 309.
63. Ibid. 310.
64. Reinhold Niebuhr, *Beyond Tragedy: Esseys on Christian Interpretation of History* (New York: Charles Scbner's Sons, 1937) 188.
65. Schopenhauer, "On the Suffering of the World" *Essays and Aphorisms*, 48.
66. Schopenhauer, "On Religion" *Essays and Aphorisms* 190-191.
67. George Eldon Ladd, *The Pattern of New Testiment Truth* (Grand Rapirs, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1968) 14.
68. Küng, *Does God Exist?* 405.
69. Bu not, Nietzsche'nin anti-Semitizmini hemen özümseyenler için de öğreticidir. Nietzsche Yeni Ahit'in yanlılığını ve yalancılığını, onun Yahudiler tarafından yazılmış olması temelinde suçlar.
70. Walter Kaufmann, preface, *The Antichrist The Portable Nietzsche* içinde (New York: Penguin Books, 1982) 568.
71. Niebuhr, *Beyond Tragedy* 21-22.
72. Schopenhauer, "On Religion" *Essays and Aphorisms* 184.
73. Ibid. 186.
74. Burada incillerde kaydedildiği şekliyle Isa'nın öğretisine işaret ediyorum. İnciller arkasında "kurtarıcının tarihsel" ya da "psikolojik tipi"ni keşfetme yönündeki, Nietzsche'ninki de dahil, sayısız çabaya rağmen, inciller Nazaretli Isa'nın kişiliği, hayatı, öğretileri ve kendini temsil etmesi hakkındaki tek kaynağımızdır. İncillerin "ötesi"ne geçme, Isa'nın havarileri tarafından sözde yeniden yorumlanmasını öne çıkarma yönündeki bütün çabalar, temelsiz spekülasyonlardır. Ya inciller bize güve-

nilir bir kaynak sunar ya da İsa bizim için kayıptır.

75. Bkz. Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, I, çev. Kendrick Grobel (New York: Charles Scribner's Sons, 1951), 254.

76. Apatetik olarak Grek Tanrı anlayışı ile şahsi ve yaratışına karşı duygulara muktedir olarak Kitab-ı Mukaddes Tanrı anlayışı arasındaki farkın değerlendirmeleri için bkz. Max Scheler, *Ressentiment*, çev. William W. Holdheim, der. Lewis A. Coser (New York: Free Press of Glencoe, 1961 94 ve Moltmann, *The Crucified God*, 267-290.

77. H. Sasse, "World", *Heological Dictionary of the New Testament*; çev. ve kısaltan Geoffrey W. Bromiley, der. Gerhard Kittel ve Gerhard Friedrich (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1985), 463.

* Paul'ün ya da Pavlus'un Hristiyanlığı nasıl dönüştürdüğü sık sık gündeme gelen bir meseledir. Bu konuda harika bir çalışma olarak, Şinasi Gündüz'ün Ankara Okulu Yayınları'ndan çıkan *Hristiyanlığın Mimarı Pavlus* kitabı, burada yazının geliştirdiği düşüncelerin sınanması anlamında faydalı bir referans olabilir. ed. n.

78. Karl Barth, *Witness to the Word: A Commentary on John I*, çev. Geoffrey W. Bromiley, der. Walter Furst (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986) 62.

79. Gnostik düalizmin daha başka değerlendirmeleri için bkz. Hans Conzelmann ve Andreas Lindemann, *Interpreting the New Testament: An Introduction to the Principles and Methods of N. T. Exegesis*, çev. Siegfried S. Schatzmann (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1988) 149-157 ve Hans Jones, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity* (Boston, Massachusetts: Beacon Press, 1963) 42-46.

80. C. F. D. moule, *Essays in new Testament Interpretation* (Cambridge University Press, 1982) 201.

81. Ahdi Ahit'teki İbrani *'olam* terimi ve onun Paul üzerine etkisi üzerine bkz. Geerhardus Vos, *The Pauline Eschatology* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1979) 17.

82. Bultmann, *Theology of the New Testament*, I.256.

83. Oscar Cullman, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*, çev. Floyd V. Filson (Philadelphia: Westminster Press, 1964) 47.

84. Everett Ferguson, "The Kingdom of God in Early Patristic Literature", *The Kingdom of God in 20th Century Interpretation* içinde, der. Wendell Willis (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers. 1987) 192 ve 200.

85. Cullman, *Christ and Time* 54.

86. Sasse, "World" 464.

87. Ibid. 464.

88. Paul'ün sonraki mektupların (tek) yazarı olup olmadığı konusunda bir tartışma varsa da, bu mektupların "Paulcü" olması, amaçlarım açısından uygundur.

* Parousia: Bunda İsa'nın ikinici gelişi anlamına gelmektedir. Kelime olarak mevcudiyet, halde oluş demktir. Platonizimde ise bir fikrin (idea) biçimlenmesinden sonra, nesnesindeki mevcudiyeti o nesnenin hlindeki mevcut olma biçimdir.[ed. n.]

89. J. Christiaan Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought* (Philadelphia: Fotress Press, 1984) 149.

90. Andrew T. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet: Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul's Though with Special Reference to His Eschatology* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House,1991) 5.

• Dinler Tarihi ekolü.[ed. n.]

91. Lincoln bu tür yorumun örnekleri olarak F. C. Porter, C. H. Dodd ve T. Boman'ı zikreder. Bkz. *Paradise Now and Not Yet* 181. Ayrıca bkz. Hans Conzelmann, *An Outline of the Theology of the New Testament* (New York: Harper & Row Publishers, 1969) 310.

92. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet* 174.

93. Bu tartışmanın bir özeti için bkz. F. F. Bruce, *New International Biblical Commentary: Phippians*, xı, der. W. Ward Gasque (Pebody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1989) 131.

94. Ibid, 130.

95. Homer A. Kent, Jr., "Philippians", *The Expositor's Bible Commentary*, xı (Ephesians-Philemon), derb Frank E. Gaebelein (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1978) 147.

96. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet* 96.

97. Ibid, 97.

• Yukarıda İncil'den yapılan alıntıyı, Kitab-ı Mukaddes şirketinin hazırladığı Türkçe çeviriden aldım. Ancak Türkçe çevirideki "vatanımız" kelimesini, İngilizce metindeki "citizenship" kelimesine binaen, "vatandaşlığımız" şeklinde değiştirdim. İngraffia'nın *politeuma* kelimesinin yanlış çevrildiğine ilişkin iddiası, demek ki Türkçe çeviri için de geçerli. [ed.n.]

98. Bu, Yaratılış'ın beşeriyetin Tanrı'dan yabancılaşması anlatısını tanımlamak için "düşüş" terimini kullanmanın niçin yanıltıcı olabileceğini gösterir. Ahdi Ahid "düşüş" kelimesini kozmolojik anlamdan ziyade ahlaki anlamda kullanır; bu nedenle terim, Kitab-ı Mukaddes'e ait beşeriyetin günahkâr varoluşunun kökenini tanımlamak için dikkatle kullanılabilir.

99. Kent, Jr., "Philippians" 148.

100. Bruce, *Phippians* 133 ve Kent, Jr., "Philippians" 147.

101. Bkz. Pheme Perkins, "Philippians: Theology for the Heavenly Politeuma", *Pauline Theology, I: Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*, der. Joulette M. Bassler (Minneapolis: Fortress Press, 1991) 102.

102. Beker, *Paul the Apostle* 255.

103. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet* 7.

104. Paul'ün Koloselilerde karşı çıktığı senkretik dinsel sistemin unsurlarının bir özeti için bkz. Arthur G. Patzia, *New International Biblical Commentary: Ephesians, Colossians, Philemon*, x: 4-8.

105. Curtis Vaughan, "Colossians", *The Expositor's Bible Commentary*, xı: 167.

106. Ibid. 167.

107. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet* 120.

108. Ibid: 193.

• İncilin aynı zamanda "m=]de" anlamına geldiği hatırlanmalıdır.[ed.n.]

109. Ibid. 127.

110. Plato, "Phaedo", *The Dialogues of Plato*, çev. R. S. Bluck (New York: Bantam Books, 1986) 93.

* [Burada Kitab-ı Mukaddes Şirketi'nin çevirisini değil de, İngilizce metinde verilen çevirinin Türkçesini vermek durumunda kaldık. Çünkü pasajı tam olarak değil de keserek alıntılayan Ingraffia'nın verdiği metin ile, İncil'in Türkçe çevirisi arasında hatırı sayılır bir fark var. Kitab-ı Mukaddes Şirketi'nin çevirisine göre, pasaj şöyle: "Çünkü dünyada olan her şey, bedenin şehveti ve gözlerin şehveti, ve hayat gururu, Babadan değil, fakat dünyadandır". Dolayısıyla bu pasajın Türkçe çevirisine göre, yazarın burada yaptığı yorum Nietzsche'ye yaptığı eleştiriyi haksız kılacak kadar onun eleştirdiği şeylere yakın; özellikle "dünyada olan her şey" ifadesi. ed.n.]

111. Rudolf Bultmann, *Primitive Christianity in Its Contemporary Setting*, çev. Reverend R. H. Fuller (1956, New York: New American Library, 1974), 197. Bultmann'ın görüşünün bir eleştirisi ve tartışmanın bir özeti için bkz. Donald Guthrie, *New Testament Theology* (Grand Rapids, Michigan: Intervarsity Press, 1981) 130-134.

112. Barth, *Witness to the Word* 65.

* Burada "Önsöz"le Yuhanna'nın 1. Babı kastediliyor olmalı. [ed.n.]

113. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* 295.

* Sinoptik inciller. Matta, Markos ve Luka incillerine verilen addır. [ed.n.]

114. George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 1991) 232.

115. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* 146.

116. Ladd, *A Theology of the New Testament* 67.

117. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* 74.

118. Bultmann, *Theology of the New Testament*, II:6.

119. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* 98.

120. Bultmann. *Primitive Christianity* 196vd.

121. Ibid. 178.

122. Ibid. 194-195.

123. Rudolf Bultmann, "New Testament and Mythology: The Problem of Demythologizing the New Testament Proclamation", *New Testament and Mythology*, çev. ve der. Schubert M. Ogden (Philadelphia: Fortress Press, 1984) 16.

124. Bultmann, *Primitive Christianity* 196.

125. Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, II, *The Theology of Israil's Prophetic Traditions*, çev. D. M. G. Stalker (New York: harper and Row Publishers, 1965) 353-354.

126. Bultmann, *Primitive Christianity* 186.

127. Hans Blumemberg, *The Legitimacy of Modern Age*, çev. Robert M. Wallace (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1983) 41.

128. Bultmann, *New Testament and Mythology* 20.

129. Cullman, *Christ anr Time* 27

130. Paul Ricoeur, "Freedom in the Light of Hope", *The Conflict of Interpretation* 407.

131. Amos N. Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus* (1939; Westposrt,

connecticut; Grenwood Press Publichers, 1950) 9.

132. Bultmann, *New Testament and Mythology* 5.

133. Wendel Willis, "The Discovery of the Eschatological Kingdom: Johannes Weis and Albert Schweitzer", *The Kingdom of God in 20th Century Interpretation* 2.

134. Ibid. 3.

135. Richard H. Hiers, Jr., "Pivotal Reaction to the Eschatological Interpretations: Rudolf Bultmann and C. H. Dodd", *The Kingdom of God in 20th Century Interpretation* 32.

136. E. Earle Ellis, *Paul and His Recent Interpreter* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eermans Publishing Company, 1961) 31.

137. Beker, *Paul the Apostle* 157-58.

138. Werner Georg Kümmel, *Promise and Fulfillment: The Eschatological Message of Jesus* (Londra: SCM Press, 1961) 148.

139. George Eldon Ladd, *The Presence of the FutureB The Eschatology of Biblical Realism* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eermans Publishing Company, 1981) 218.

140. Niebuhr, *Beyond Tragedy* 4.

141. Ibid. 4.

142. Moltmann, *The Theology of Hope* 16.

143. Jürgen Moltmann *Theology Today*, çev. John Bowden (Philadelphia: Trinity Press International, 1988) 23.

144. Dietrich Bonhoeffer, *Letters and papers from Prison*, der. Eberhard Bethge (1953; New York: SCM Press, 1972) 336.

4
Nietzche'nin Arayışı

Nietzsche ve İlahi Olanın Dönüşümü

Michel Harr

En üstün asıl mesele [die ursprüngliche Sache]... causa sui olarak asli sebep [Ursache]; bu felsefenin tanrısının gerçek ismidir. İnsan bu tanrıya ne dua edebilir ne de bu tanrı için kurban sunabilir. Causa siu'nin önünde insan ne dizlerini huşuyla kırabilir, ne de bu Tanrı'nın önünde müzik çalıp dans edebilir.[1]

Martin Heidegger

"Nietzsche ve ilahi olan" hakkında soru sormak, daha başlangıçta, ne kadar yorumlanırsa yorumlansın, ünlü "Tann öldü" ifadesinin, Tann, tannlar ya da ilahi olan hakkındaki sorulara son verdiğini değil, daha ziyade ilahiliğin salt özü sorusunu yenilenmiş olarak ortaya çıkardığını varsaymak (kanıtlanması gereken bir varsayımdır bu) demektir. Bu, Nietzsche'nin ilan edilmiş "ateizm"inin belirli bir Tann tanımı için göreceli olduğunu varsayar. Nietzsche'nin "ateizm"i, Tanrı'nın salt imkanıyla ilgilenmez; daha ziyade ağır bir biçimde kavramsallaştırılmış ve evcilleştirilmiş bir Tann ile metafiziksel teolojinin kavramsal ağırlığından muaf bir ilahilik arasındaki bir ayrımı beyan eder. Nietzsche, kendisini, Heidegger'in belirttiği gibi, "tutkulu bir biçimde Tann arayışındaki son Alman felsefeci" yapan bir sorgulamayı başlatır.[2] Heidegger'de hep olduğu gibi, "Tanrı arayışında" ifadesi saçma bir ifade değil, belirli bir bağlama sıkıca bağlı bir ifadedir. İfade, insan Nitezsche hakkında psikolojik bir zan değildir; ne de Dionysos'a bir kiyanedir; 'çünkü o bağlamlarda tanrı aranmaz, ama bulun-

muştur -ya da bulunmak üzeredir; onun "Daha kaç tane yeni Tanrı mümkün!"[3] ve ya "İki bin yıl ve yeni bir Tanrı yok"[4] gibi meşhur sözlerine bir atıf da değildir. Daha ziyade, bağlam, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ten önce, ilk kez "Tanrı öldü" ifadesinin tuhaf bir karakter, bir deli (*der tolle Mensch* - belki de Anselms'in "*insipiens*"ine bir atıf?) tarafından söylendiği *Şen Bilim*'in (125. bölüm) bağlamıdır. Deli, öğle üzeri bir fener yakmış olduğu halde, ne der -ya da daha ziyade, pazar yerine koştururken, ne diye bağırır-? "Tanrı'yı arıyorum, Tanrı'yı arıyorum" diye bağırır. Zerdüşt'e gelince, onun ifadesi, bir Tanrı ihtimalinin hiç dışta bırakılmadığı uzun bir araştırmanın başlangıcında söylenir. Bir Tanrı ihtimalini dışta bırakmanın aksine, başka bir tanrının imkanına göndermeler vardır: "Tanrısını sevdiği için Tanrısını cezalandıran olmak isterim" (*Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Önsöz, 4. Kısım), "Yalnızca dansedebilmiş bir Tanrı'ya inanmak isterdim" (*ibid.*, "Okuma ve Yazma Üstüne"), ve "Bir tanrı yaratabilir misin?" ("Mutlu Adalarda"). Sözde "Yüksek İnsanlar"dan birisi, Yaşlı Papa, Zerdüşt'e "Ey Zerdüşt, böyle bir inançsızlıkla hayal ettiğinden daha dindarsın! Sende, dinsizliğinde seni ilham eden bir tanrı mevcut. Seni Tanrı'ya hâlâ inanmaktan alıkoyan dindarlığın değil mi? ... Ezelden kutsama için yaratılmış gözlere, ellere ve dudaklara sahipsin" dediğinde, Zerdüşt'ün aradığı bu değer Tanrı'ya gönderme yapar ("Emekli").

Nietzsche'nin Tanrı ve ilahi olan açısından durumu ne olursa olsun, Diderot ya da Sartre'da karşılaşılan türden dogmatik ve kolay bir ateizm değildir bu. Kuşkusuz, *Şen Bilim*'de Tanrı'nın ölümünün ilan edilmesini çevreleyen atmosfer, kozmik bir felaket karşısındaki endişe ve korkunun atmosferidir. Kesinlikle mutlu bir hadise değildir bu. Çünkü -en azından metnin 125. bölümünde- Tanrı sadece ölmez; metin bunun bir suç, bir cinayet olduğunda ısrar etmez. "Tanrı öldü; *biz* öldürdük onu" dense bile, vurgu beşeri sorumluluk üzerine değildir; daha ziyade, felaketin korkutucu ve apokaliptik doğası üzerinedir. Antik Tanrı, yeryüzünün güneşi gibiydi. İnsan onları kopardı, birini diğerinden ayırdı ve böylece yeryüzü, güneşten ayrılmış olarak, sonsuz bir karanlığa düşmektedir. Yeryüzü artık ne entelektüel ne de duyumsanabilir ışık olarak merkeze sahip değildir. Deli, "Yeryüzünü güneşinden ayırırken ne yapıyorduk ki bizler? ... Gece sürekli olarak üzerimize kapanmıyor mu?" diye sorar. Bu felaketvari hadise, devam etmesi kendi ölümümüzle, beşeri ırkın ölümüyle sonuçlanacak dayanılmaz bir kriz olarak temsil edilir. Nietzsche, bunun bir kırılma, tarihte yegane bir hadise olduğunda ısrar eder; ama geçici, tam olmayan bir hadise olduğunda da. Bu hadise, -evrensel tarihteki krizden, bölünmeden, (onun verdiği adla) "durak"tan (caesura) sonra- yeni bir zaman biçimi devreye sokarak, kaçınılmaz olarak kendisini tamamlayacaktır:" Bu muazzam hadise hâlâ yol üze-

rinde"[5] ve yine: "Son zamanlardaki en büyük hadise -'Tann'nın ölmesi', Hristiyan Tannsına inancın inanılamaz oluşu-, gölgesini Avrupa üzerine vurmaya başladı bile".[6]

Ancak ne tür bir değer kaybıdır bu? Değer kaybı öldürür mü? Tanrı gerçekte nasıl öldü? Göreceğimiz gibi, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te onun ölümüne ilişkin iki eşanlı versiyon verilir: tannnın yalnızca hastalıktan ölmesi; diğeri de onun öldürülmesi, suikaste uğraması. Her iki senaryo da görülmeye değerdir, dramatiktir, ama nihayette trajik değildir. Ölen aynı Tann'dır onlar: Ahlaki Tanrı, vicdanın Tanrısı. Öteki versiyon olan antik Tanrı; yani, metafiziğin, öteki dünyanın evreni yaratan ve yöneten Tanrısı, görülmeye değer bir tarzda ölmez. Daha ziyade, metafizikle birlikte silinir ve yok olur gider. Kuşkusuz Nietzsche, metafiziğin sonundan ziyade ahlakın sonuna büyük önem atfetmiştir. Ahlakın Tanrısının ölmesi, ister istemez, metafiziğin Tannsının ölümüne de neden olur. Ahlakın Tanrısı, Kant'ın, "dünyanın Yazan"ndan ayrı olarak, "amaçlar krallığının yöneticisi" olarak tanımladığı Tanrıdır. Yalnızca Yargı Günü'nde ödüllendiren ve cezalandıran değil, ama aynı zamanda her daim "belleri ve kalpleri bilen", gönülleri ve niyetlerini gören, Hükmüyle dünyanın akışını yönlendiren yüce Yargıç'tır o. Nihayette Tanrı fikrine karşı dönen, bu ahlaki belirlemelerdir. Vicdanın uygulamalarının yüzlerce yıllık dinsel pratiği, bilimsel bir tereddüte(i) yol açtı: Bu da, olguları açıklamak için "gizli sebepler"e başvurmayı yasaklayan, olgulara bağlılığı gerektiren metodolojik bir ateizmi hasıl etti. Olguların kutsal olduğuna özellikle inanmayan Nietzsche, böyle bir ahlaki-bilimsel ateizmin, ilahi olanın özünü tahrip etmekten uzak olarak, onu yeni -ama belirsiz olan- bir yönelimde yeniden doğması için özgürleştireceğini düşündü. Hem farklılaştıran hem de ahenkli kılan daha sonra yazdığı ve ölümünden sonra yayınlanan iki fragmanda, ek bir sarahate gerek duymadan, Tanrı'nın ya da bir tanrının yeniden ortaya çıkışını ve ahlak tanrısının ortadan yok olmasını onaylar:

> Tann'nın reddedilişi: Nihayette yalnızca ahlaki Tanrı reddedilmiştir.[7] Buna Tann'nın kendini çürütmesi diyebilirsin: Ancak sadece derisini soymaktadır; ahlaki beşeresinden sıyrılmaktadır yalnızca! Onu yakında tekrar göreceksin, iyinin ve kötünün ötesinde.[8]

Bu beyan, bizi bu ahlaki belirlemeden yoksun kalmış Tann'nın neye benzeyeceğini sormaya mecbur bırakır. Eğer Tann'nın yeniden doğması mümkünse, ebedi, tarihi aşan, dinsel olanın öncelenmesi olarak ilahi olan bir boyutun mevcut olmasından dolayı değil midir bu? Bu ilahilik şahsi bir ifadeye sahip olabilir mi, yoksa Dionysos sadece kutsal olanın bir simgesi mi? Eğer bu ilahilik herhangi bir kuruluşun ya da kurumun dışında, hatta herhan-

gi bir geleneğin dışında, saf bir imkan olarak var oluyorsa, niçin Nietzsche ona antik Dionysos adını verdi? *Trajedinin Doğumu*'nun Grek Dionysos'u ile -*İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin 295. bölümünde- "gönül dehası" adı verilen yeni Dionysos, içkin Dionysos arasındaki bağlantı nedir? Tanrı'nın adındaki bu süreklilik ne söyler? Bu ikinci Dionysos ile Nietzsche tarafından algılandığı biçimiyle İsa, Dostoyevski'nin İsa'sı kadar masum Hristiyan-sonrası İsa ya da ne ahlaki ne de metafiziksel Tann'yla özdeşleştirilen Hristiyan-öncesi, Budistce İsa arasında bir ilişki var mı? Dionysos zaten gelmiş olan bir tann mı, yoksa henüz gelecek olan bir tanrının ya da ilahi olanın simgesi mi? *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te olduğu gibi, niye ona "İsimsiz Biri" (*der Namenlose*), gelecekteki ilahilerin ad vereceği Biri olarak işaret edilmez?

Kötü vicdanın kendini baskılaması olarak tanrının ölümü

Böyle Buyurdu Zerdüşt'te Tanrı'nın ölümünün bu iki versiyonundan her biri, (tamamen yeni bir Tanrı aramayan, eski Tanrı'nın yerini alacak bir ideal arayışında olan sözde "Yüksek İnsanlar"ın kategorisine ait) simgesel bir karakterle bağlantılıdır: ölürken Tanrı'yı seyrettiğini söyleyen Yaşlı Papa ile Tann'nın katili olduğunu söyleyen En Çirkin kişiyle.

Hayli nihilistik başka bir karakterin, Büyücü'nün aracılığı vasıtasıyla, Tanrı'nın ölümü dramı meydana gelir. Büyücü, dinsel içkinliği parodileştiren ve karikatürize eden bir şair-komedyendir. Bu karakter, muhtemelen sahte bir dinin kurucusu olan Wagner'e bir kinaye içerir. Ucuz bir melodram tarzında, Büyücü Tanrı ile suçlu vicdan, günahlarından muzdarip olan, ama acı çekmenin gerektirdiğinden daha fazla acı çekmek isteyen bir vicdan arasındaki mazoşistik bir ilişkiyi sahneye koyar. Tanrı, doğaüstü ortağı, acı çektiğini seyrederken ortada hiç bir görünür neden olmadan (çünkü "günah"tan bahsedilmez bile) ona işkence eden tamamıyla sadist ilahi bakışa indirgenir. Bu vicdan, işkencecisine hem hayranlık besler hem de ondan nefret eder: "Niye hâlâ bana bakıyorsun, sen beşeri acıya ebediyen aç olan, niçin ilahi ve kaba gözlerinle beni yere seriyorsun?"[9]

Bu tuhaf Tanrı, (Sartreci "bakış"ı hatırlatan) Dikizci bir Tanrı, "İşkenceci Tanrı" ve ruhların "avcı"sı, Hristiyani Tanrı'yla açık bir biçimde özdeşleştirilmez; çünkü ona "Bilinmez Tanrı", "Düşünce, İsimlendirilemez" denir. Komedyen, Tanrı yokken ya da ortadan kaybolmuşken ruhun kederini sahneye koyar. Aniden gitmiştir o, ve ruh daimi bakış ve işkenceye nostalji ve acıda sevginin hatırasına kederlenmek dışında, bomboş bırakılmıştır. Ruh, bu "ilahi işkenceci"nin eşliğini yalnızlığına tercih edecektir.

Kaçıyor!
Bu kez o kaçıyor,
tek yoldaşım,
en büyük düşmanım,
tanınmazım benim.
Cellat-Tanrım benim!...
Hayır!
gel geri!
bütün işkencelerinle *birlikte* geri gel!
Bütün gözyaşlarım
sana akıyor,
yüreğimin son alevi
seni aydınlatıyor
Gel, geri gel
tanınmaz Tannm benim! *Acım* benim!
Son mutluluğum...[10]

Bu metnin anlamı nedir? Tanrı'yla bu tersine dönmüş ilişkinin *sahnelenmesi* niye? Nietzsche, kötü vicdanın gelişmesinde aşırı kriz anını göstermek istemiştir. Kendisinin dışında acısının bir sebebi olduğunu keşfetmiştir; yokluğuna artık dayanamayacağı bir sebep. Büyücü, Zerdüşt'e şöyle der: "*Ruhun Pişmanı* rolünü oynadım. ... kötü vicdanıyla temasında donup kalanı". Bu metin, "İnsanların En Çirkini" adlı bölümün etken biçimiyle temsil ettiğini edilgin olarak temsil eder: İnsanın, acısının aşkın bir gözlemcisinin, daimi mevcudiyeti Tanrı'ya suikastin hedefi olan bir gözlemcinin yokluğunu kabul etmesinin zorluğunu. Her iki versiyon da, terkedilişini kabullenemeyen bir içselliğin aynı ürkütücü hipertrofisini[ii] temsil eder. Metin ayrıca, bu oyunun sahnelenmesine artık hiç kimsenin inanmadığını, hatta icra bile edilmediğini öne sürer: "[İcran için] yalnızca zevksizlik, gerçek [*echt*]" der Zerdüşt Büyücü'ye. Tanrı'nın kötü vicdanın bir özdenliği olarak sunulmasının imkansızlığı, böyle bir imgenin orantısızlığı, inanılmaz niteliği, böyle bir Tanrı'nın içkin ortadan kaybolmasını gölgeler.

Zerdüşt'ün ona son Papa olduğunu ve antik Tann'ya sonuna kadar hizmet ettiğini söyleyen Yaşlı Papa'yla karşılaşması, bu noktada gerçekleşir. Aynca (Zerdüşt'ün hemen bir fabl, bir kurgu olduğundan kuşku duyacağı) Yahudi-Hristiyan Tannsının çöküş öyküsünü de anlatır: "Gençliğinde sert ve kindardı ... yaşlanmaya başlayınca bitti, yumuşak, uysal ve şefkatli oldu, bir babadan ziyade büyükbaba gibi. ... Bir gün aşırı kederinden boğulup kalarak ölüp gitti".

Çok daha önce ("Acıma Üstüne"), bu yorum, "Tanrı insanlara acımasından öldü" diyen Şeytan'a atfedilir. Niye acıma tehlikelidir, niye öldürücü olabilsin acıma? Nietzsche için acıma, ötekinin acı çekmesini utanç dolu bir biçimde seyretmedir. Bu seyretme, kendi içinde kötüdür; çünkü acı çekenin utancını daha da ağırlaştırır ve ardından kendisi ağırlığını yüklenir ve kendi utancının ağırlığı altına daha da küçülmüş olarak düşer. "Acı çekenin acısını gördüğümde onun utancından utandım" ("Acıma Üstüne"). Acıma, zaten küçültücü olan bir acıya şahitlik etme utancıdır. Utançtan utanç olarak, acıma öznelliğin acımadan sonra da devam eden felç edici bir durumudur; bir tıkanmaya, bir boğuntuya sebep olan bir durumdur bu. Acıma ne ötekinin acı çekmesini serbest bırakabilir, ne de ona onun üstesinden gelebilsin diye, Heidegger'in "*Fürsorge*"[iii] adını verdiği şeyle yardım edebilir. "Eğer arkadaşınız hastaysa, onun acısına sığınak oluştur; ama onun için sert yatak ol" (*ibid.*) Yufka yüreklilik, kendisine metfun ve kendi içine dalmış bir duygusallığa aittir; öyle ki acıma, ötekini sevdiğinden daha çok olarak kendisini ve kendi acımasını sever. Sonsuz bir dereceye kadar ele alındığında, bu yufka yüreklilik, bu bunalma, bu narsizm can alıcı olur. Acıma vasıtasıyla, Tanrı'nın insanlar için sevgisi, kendinin sonsuz sevgisi olur.

Bu acımayla intihar fikri, Tanrı'nın iyi hislerin aşırılığı nedeniyle kendini çöküntüye uğratması, Nietzsche tarafından Tanrı'nın doğasının bir yorumu olarak ciddiye alınacak bir şey olarak sunulmaz. Daha ziyade, Papa'nın zihninde uyanan psikolojileştirici, beşeri, çok beşeri bir yorumdur bu. Nietzsche, Tanrı'nın kendi sonsuz acımasına katlanabileceğine inanmaz. Nietzsche'nin yorumu, derhal, Zerdüşt'ün ironik, kuşkulu ifadesine yol açar: "Bunu kendi gözlerinle gördün mü? Kuşkusuz, filanca ya da falanca yolla olabilirdi bu; çünkü Tanrılar öldüğünde, onlar her zaman ölümün çeşitli türlüsünü ölür". Zerdüşt, belki de Papa'nın hiç bir şey görmediğini, onun bütün bir öyküyü icat ettiğini belirtir. İnancını kaybetmiş bir Papa, Tanrı'nın canlı olmadığını, hastalanıp öldüğünü keşfetmiştir; ama Tanrı'nın bir acıma canavarından başka bir şey olmadığı ve bundan ölmesi gerektiği, acımadan duyulan bezginliği ve zevksizliği kanıtlar.

Bir sonraki bölüm, acıma konusunu bir kez daha öne çıkarır. Bu kez, acıma, cinayetin doğrudan sebebidir. "İnsanların En Çirkini", utancına şahit olmayı bastırmak istemektedir. Tann'nın utancına acımasına duyduğu öfkeden, hınçtan onu öldürmüştür. Tanrı'nın katili niye kerih, korkunç derecede çirkin, biçimsizdir ("bir insana benziyordu, ama hiç bir insan biçimine sahip değildi, adlandırılamaz bir varlıktı")? Bu çirkinliğin, Tanrı önündeki utançtan ya da ona duyulan hınçtan geldiği düşünülebilir. Ancak Nietzsche için, tıpkı bütün güzelliğin tasdik etme olması gibi, çirkinlik de benliğin kabul edilmemesinde oluşur. "İnsanların En Çirkini"nin çirkinliği, asli olarak ken-

disine duyulan hınçtan kaynaklanır. Kendisini sevmez o: İnsanı sevmez; dünyayı sevmez. Bir katil olur; çünkü her daim mevcut olan ve her zaman uyanık olan bir vicdanın, içindeki acı ve nefret yığınını daima görmesine ve bilmesine katlanamaz. Böylece, cinayet, hasta bir adam tarafından işlenir, dengesiz birisinin eylemidir. Tann'nın katilinin söyleminde çılgınca bir şey, paranoyakça bir şey vardır, güven unsuruyla birlikte bir aptallık -yani, varlığı hınçta kökleşmiş olan insanın, nihayette kendisini inkâr etmesinin zorunlu olması olgusu: İnsanın Tann'da inkâr ettiği, kendi dayanılmaz özüdür:

> Ancak o, o ölmek zorunda [*er müsste sterben*]: Gözleriyle gördü
> ki *herşeyi* gördü, insanın derinliğini gördü ve nihai
> temelleri, gizlenmiş utancını ve çirkinliğini gördü.
> Acıması hiç utanç bilmedi; en kirli oyuklara
> süründü, bu en meraklı, aşın derecede yüzsüz,
> aşın derecede acıyan kişi, ölmek zorundaydı o.
> Beni her zaman gördü. Böyle bir şahitten
> öç almalıydım ya da hayatına son vermeliydim.
> Her şeyi, insanı bile gören Tann, ölmeli [*er müsste sterben*].
> İnsan böyle bir şahitin yaşamasına izin veremez.[11]

Bu noktada, metafiziğin kötü bir detektif hikayesine döndüğü görülür. Tann'nın tefrit etme noksanlığı fikri, insan kalbinin en derin -ister istemez kirli- oyuklanna girmeden aldığı marazi haz, psikopatolojiden gelir. Bir zulüm kompleksinin ve kendini suçlama çılgınlığının işlevsiz yansımasıdır bu. Tann yalnızca çılgın bir kötü vicdanın, metafiziksel bir boyut tarafından daimi mevcudiyette paye verilmiş özdenliğidir yalnızca. Acımanın "ilahi" bakışı hakkında dayanılmaz olan, metafiziksel, biteviye ve yanılmaz daimiliğidir; Tann'nın bitip tükenmez, dalgalanmaz ilgisidir: "Beni her zaman görür".

Ahlakın Soykütüğü'nün 16. bölümünde Nietzsche, kötü vicdanı, belirli bir toplumsal gelişme düzeyinin kendisini dışsallaştırmadan alıkoyduğu öznenin saldırganlığının Ego'ya karşı dönmesiyle meydana geldiği hayli marazi bir hal olarak tanımlar. Tanrı'nın öldürülmesi, saldırganlığın abartılması, kendisinden acı duyan insanın, acısının kaynağını başından atmak için giriştiği ümitsiz çabadır. Tanrı'nın öldürülmesi, insanın özü üzerinde belirli bir marazileşme tarafından temsil edilen Kötü niyet olmaksızın, ne beşerileşme, ne içselleştirme meydana gelecektir. Ancak bu içselleştirme, artık temin edilmiştir ve insan kötü vicdanın artık zorunlu olmadığı yeni bir evreye geçmiştir. Kötü vicdanın Tanrı olarak özdenleşmesi ve bu özdenleşmenin bastırılması, tepkisel özünden kendisini kurtarmak için insanın sakarca çabasıdır. Ancak bu tepkisel öz zaten bertaraf edilmiştir, zaten ölüdür. Tanrı'nın ölümü meselesi ve cinayetinin kurgusu, bir yas töreninin parçasıdır;

hakiki nesnesi olarak insanın geleneksel özüne sahip olan bir yasın. İnsan, eski özünde kapalı kalmasın diye, kendini yitirmesinin üstesinden gelmelidir, kendisi için kederlenmenin üstesinden gelmelidir. "Eğer Tann'nın ölümünü büyük bir kendini inkâr ve kendimiz üzerinde daimi bir zafer kılmazsak, bu kaybın bedelini ödemek zorunda kalacağız".[12] Tanrı'nın ölümüne kederlenmenin, yeni bir tasdikle üstesinden gelinebilir ancak; ama kendini suçlama olarak düşünülen ahlaki bir vicdan ilkesinden daha başka değerlendirici bir ilkesinin tasdikiyle. Nietzsche bir bütün olarak dünyayı bu yeni değerlendirme ilkesine "oluşun (becoming) masumiyeti" der. Bu, yalnızca Tanrı'nın ölümüne değil, ama aynı zamanda birazdan göreceğimiz gibi, metafiziksel Tann'nın ölümüne, yani evrenin önde gelen vicdanı olarak, evrensel sonculuğun faili olarak algılanan Tanrı'nın ölümüne de işaret eder. Oluşun masumiyeti, doğadaki, dünyadaki, aynı zamanda tarihteki evrensel amaçların dışlanması anlamına gelir. "Oluş, onu değersizleştirmek imkansız olsun diye, her bir an'da meşrulaştırılmalıdır"[13], herhangi bir global tamamlanma ya da niyet veya "nihai durum" olmadan meşrulaştırılmalıdır. Metafiziksel Tanrı tepkisel nihilizmden, sözde değişmez hakiki dünya yararına, ("hakikat"i "hisler dünyası" olan anlam dünyası olarak anlaşılan) oluşun Plato sonrası inkârından neşet eder. Bütünleştirme, sonculuk, nihai iyilik ve değişmez hakikat, Tanrı'yla özdeştir ve Tanrı'da kökleşmiştir -bütün bunlar oluş'un değerini düşürür ve onu Mutlak'ın elde edilmesinde edilgin bir role sürgün eder.

Böyle bir tann şiddetli bir ölümle ölemez. Değişen, kendisini dönüşüme uğratan bazı unsurlar mı içermektedir? Ahlaki Tann şahsidir, yine de bütün gözletlemenin saf bakışıyla nötrdür, "nesnel"dir. Metafiziksel Tanrı, şahsi olmayan, evrensel örgütleyici ilkedir. Bu soyutlamalarla karşıt kılarak, Nietzsche, öyle görünüyor ki, Dionysos'una, "gönlün dehası" adını vermekte ve ona gizli, sinsi, deruni ve tamamıyla bireysel karakter verir (tabii ki bu, onun, kendisiyle iletişilmez biri olması anlamına gelmez). Bu, evrensel ilahi bir güce dair herhangi bir fikrin terkedilmesi anlamına mı gelir; tamamıyla bir araya toplanmış, bütün varlıkların iştirakine işaret eden metafiziksel Tanrı'nın da bir hayli rasyonel bir örneği olduğu bir güce dair bir fikrin? Evrensel unsurdan bir şeylerin, Pan gibi bir şeylerin, Grek Dionysos gibi bir şeylerin muhafaza edildiğini göreceğiz.

"Oluş'un evrensel bilinci" olarak ya da "bütüncül bünye" olarak ya da "bütüncül süreç" olarak kavranan bir Tanrı'nın reddi

"Oluş'un evrensel bilinci" olarak Tann fikrinin eleştirilmesi, Tanrı olarak özdenleştirilen vicdanın mutlak üstünlük ilkesinden ziyade bütünleştirme ilkesine hitap eder. Felsefeciler arasındaki yaygın hata, bilinci yüce bir ölçüt,

canlının düzenleyici bir ilkesi haline getirmeleridir; oysa bilinç, hayatın hizmetinde bir araçtır, basit bir organdır (yapay bir birleşmenin organı), hayatın zorunluluklarının basit şifrelere ya da kısaltmalara, "sayısal bir dil"e çevrilmesidir.[iv]

> Bütün felsefeciler içgüdüsel olarak bütüncül bir bilinç, varoluşta olan her şeyin bilinçli bir hayatı ve bilinçli bir iradesi, bir "ruh", bir "Tanrı" hayal etmeye temayül eder. Ancak böyle bir hipotezin, hakikaten bir *canavar* var ettiği söylenmelidir; bir "Tanrı", evrensel bir bünye, varoluşu *suçlamak* için yeterli olabilecektir. ... Amaçlar ve araçlar ortaya koyan bu global bilinci yok etmiş olmak, bizim en büyük *rahatlama*mızdır -bizim *mecburi* kötümserler olmamıza yol açan da budur. ... Varoluşa en güçlü itirazımız Tanrı'nın varlığıydı.[14]

Yukarıdan ve ötelerden, *geometrik odak noktasından*, yani bütün perspektiflerin odak noktası olarak hizmet eden kurgusal bir geometrik noktadan dünyanın bütünlüğünü yöneten, bütünlük üzerine bir düzen, bir zorunluluk, geçici bir son empoze eden her yerde mevcut bir bilinç olarak Tanrı'nın varoluşunu kabul etmek -bu, bütünüyle dünyanın itibarını düşürmektir; çünkü onu harici bir parçacığa karşı ölçmekle müsavidir bu. Dışarıdan bütünlük üzerine bakabilen bir bakış açısı yoktur. Bir bütünlük olduğu göz önüne alınırsa, ona verilen bütün yorumlar da dahil her şeyi içine almak zorundadır. Ortada bir zorunluluk olduğu göz önüne alınırsa, Descartes'ın Tanrı'sının krallığında bir monark olarak oluşturduğu doğanın kanunlarının zorunluluğu gibi, dışarıdan muhtemelen empoze edilemezdi o. Eğer bir zorunluluk varsa, tıpkı Spinoza'da olduğu gibi, kesinlikle içkin bir rasyonel zorunluluk olabilirdi. Nietzsche için "kabul edilebilir" tek zorunluluk, her şeyi kuşatan, acıyı ve keyfi, yaratmayı ve yok etmeyi, şansı ve makul özgürlüğü, kaosu ve düzeni, bütün çelişkileri kucaklayan bir zorunluluk olacaktır. Ebedi Döngü fikrinde ortaya çıkan zorunluluk, her şeyi birleştiren "halka", İlahi Halka, kusurluluğunda "mükemmel" bir Çember, *circulus vitiosus deus*[v] bütünleştirmenin imkansızlığından başka bir şey olmayan bir kusurluluk - bu Nietzscheci "zorunluluk, çelişkisiz bir kategoridir ve ayrıca bir karar verilmez'le bağlantılıdır. Gerçekte bu "zorunluluk"un, oluş'un kendini tasdik etmesi olup olmadığını ya da benim tasdik etmemin bu zorunluluğu hasıl eden şey olup olmadığını; başka bir ifadeyle, benim tasdik etmemin bizzat zorunluluğu zapdedip etmediğini ya da ona asli bir başvuru yapıp yapmadığını söylemek imkansızdır. Böyle bir zorunluluk, *amor fati*'nin *ego fatum*'udur (ya da daha ziyade, bu iki çelişkili formülün özdeşliğinden kaynaklanan muğlaklıktır).

Zorunluluğun simgesi,
Varlığın yüce takım yıldızı,
Varlığın sonsuz "Evet"i,
Sonsuza dek "Evet"inim senin ben.[15]

Her halükârda Nietzsche, kendisi oluş'un dışındayken oluş'a bir zorunluluk bildiren bir Tann'yı reddeder.

> "Zorunluluk", kuşatıcı, hakim olan bütüncül güç ya da asli bir hareket ettirici biçiminde; biraz da değerli bir şeyin zorunlu şartı olarak [temsil edilmemelidir]. Bu amaç için, bütün hadiseleri, hisseden ve bilen, ama *irade etmey*en bir varlığın himayesi altına getirmekten kaçınmak için oluş'un bütüncül bir bilincini, bir "Tanrı"yı inkâr etmek zorunludur: "Tanrı", eğer hiç bir şey istemiyorsa yararsızdır ve üstelik bu, "oluş"un bütün değerini zemmedecek bir hoşnutsuzluğun ve mantıksızlığın hülasası anlamına gelir. Şükür ki, böyle bir hülasa edici güç yoktur (-acı çeken ve her şeyi gören bir Tanrı, "bütüncül bir bünye" ve "kozmik ruh" varlığa en büyük itiraz olacaktır).[16]

Burada Nietzsche, iki tez vasıtasıyla teodiseyi reddetmeyi amaçlar. İlk planda, eğer Tanrı ne her şeyi bilen, ne de her şeyi hisseden değilse, dünyanın bütün ızdıraplarından acı çekecektir. Ama acının her şeye gücü yeten bir duyarlılığa yansıtılması ya onu ilga edecektir (bu da ilahi şefkat meselesini bastıracaktır) ya da acı çekmeye halüsinasyonvari ve hakikatte fantastik bir yoğunluk verecektir. Nietzsche teodisenin akıl yürütmesini tersine çevirir. Mutlak irade ve iyinin bilinci olarak, kötülüğün acının mutlak duygusu olarak Tann'nın varoluşu, (acı çekmenin evrensel bir uygunluk içinde içerilmesiyle barıştınldığı bir perspektiften) "bütün" acıyı yok edemez; ama yalnızca onu yoğunlaştırabilir ve onu daha saçma hale getirir. Tanrı'yı kötülükten muaf tutmanın tek bir yolu vardır ve bu da, onun, nihailikten yoksun bir güç olarak, bir "güç" o olsa da, kötülük konusunda hiç bir şey bilmediğini, kötülük konusunda hiç bir şey yapamayacağını söylemektir. Bu nedenle şu şaşırtıcı aforizma ortaya çıkar:

> Yüce iyiliği Tanrı kavramından ayıralım. ... Yüce erdemi de aynı şekilde ayıralım; Bu saçmalığı düşünmüş olmaları felsefecilerin övüncüdür. ... Hayır, Tann *yüce Güç*'tür. Bu da yeterli. Bundan, her şey ortaya çıkar, bundan "dünya" ortaya çıkar. [17]

Ancak -bu noktada teodiseye karşı ikinci tez gelişir-, bir teodise, her halükârda imkansız bir a priori'dir; Schopenhauer'in ifadeleriyle, acının bütün

toplamının saadetin bütün toplamından büyük olması nedeniyle değil, ama böyle bir toplamın anlamsız olması nedeniyle. "Bütün'ün süreci" gibi bir şey yoktur, "bütün"le uyumlu kılınabilecek hiç bir şey yoktur; çünkü hiç bir "bütün" yoktur. [18] Dünya ne bir sistem ne de bir organizmadır. İçerdiği Kaos'un derinliği, bakış açısı ne olursa olsun, indirgenemez ya da yeniden özümsenemez.

Nihailiğin Tanrı'da özdenleştirilmesinin reddedilmesi, evrensel, aşkın bir teleolojinin eleştirisi, her zaman bütünleştirmenin reddedilmesinin sonucudur. Doğanın, tarihin ya da tikel varoluşun olgularının soncu yorumu, bir mistikleştirme olarak, amacı her şeyi açıklamak olan iyi örnek teşkil edici bir kurgu olarak, Tann'nın planının parçası olarak -Hristiyanlıktan miras alınan asetik bir dürüstlük idealinde eğitilmiş ve yetiştirilmiş- bilimsel ruh olarak görünür.

> Doğayı, sanki iyiliğin bir kanıtı ve Tanrı'nın yansıması olarak düşünmek; tarihi, evrensel düzenin ahlaki amacının daimi bir şahiti olarak ilahi aklın zaferi olarak yorumlamak; kişinin kendi tecrübelerini, onlara yıllarca önce dindar tarafından verilen arılama göre, sanki *her şey* salt sevginin salt istidadı ve sergilenmesiymiş ve sanki *her şey* ruhun kurtuluşuna yol açmak için kavranılmış gibi yorumlamak: Bu, bundan böyle, sona ermiş olan şeydir, bu, bilincin kendisine karşı sahip olduğu şeydir.[19]

Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'nde altını çizdiği paradoks, bu yorumlamaların "ateizm"inin, Hristiyani katı ve koşulsuz hakikat idealinin saf ve basit uygulanmasının kendini tahrip edici sonucu olduğudur.

Böylece "psikolojik durum" olarak nihilizm, Nietzsche için, bir bütün olarak ele alınan oluş'un mantık ve ahlaki düzen aracılığıyla mutlaklaştırılmasından ortaya çıkan, muazzam bir yalanın, vehimin ve nihayette evrensel anlamın çökmesi yüzünden kederin tezahürüdür. "Psikolojik nihilizm, kendisini, olgularda ve *bütün* olgular arasında bir *bütünlük*, bir *sistem*, hatta bir *organizasyon* varsayıldığında tezahür ettirir".[20]

Aşırı anlam aşırı anlamsızlığa dönüşür. Gücünü ve kendine güvenini bütün ile ilişkisinden alan, kendisini "ilahi olanın bir tarzı" olarak düşünen "beğenilme ve hürmet bekleyen ruh", kendi değerine inancı yitirir; artık hiç bir şeyle bağı kalmadığını, hiç bir şeyle yönlendirilmediğini, artık herhangi bir şeye tutunamadığını hisseder. "Ne 'son' kavramının yardımıyla, ne 'birlik' kavramının yardımıyla, ne de [kendi içinde hem doğru ve hem de ahlaki olan bir dünya anlamında] 'hakikat' kavramının yardımıyla bir bütün olarak artık yorumlanamayacağını anladığımız zaman, varoluşun değersizliği duygusuna ulaşırız"[21]. Dünyanın tam ilahi olmaktan çıkarılması, oluş

ile mantıksal-ahlaki ilahinin birbirinden tam kopanlması an'ı, beşeriyet tarihinde en vahim krizi oluşturur. Hakiki dünyanın ortadan kalkmasıyla, görünür dünya da bütün tutarlılığını yitirir.

Böyle bir krizin ötesinde ilahi olanın yeniden onaylanması aşikârdır. İnsan -gerçekte, hepsi de ölü doğan- çeşitli mümkün "neticeler"e sahiptir. Kayıtsızlık ve anlamsızlık biçimlerinde, kötümserliğe ve yeni bir Budizme yuvarlanabilir; "Son İnsan"ın yaptığı gibi, ortalama bir mutluluk arayışında ya da şeylere yüzeysel olarak hayranlık duymada, önemli bir derinlikten yoksun olan herhangi bir şeye hayranlık beslemede sığınak bulabilir (ki bu, tepkisel nihilizmin, anlamın aşırılığına karşı hınç duymanın nihilizminin sadece başka bir versiyonudur). "Artık hiç bir şeyi kalben benimsemeyeceğiz, yüce ilahilik ve kurtarıcı olarak maskeyi seçeceğiz".[22] Nietzsche, ölmüş Tanrı'nın telafileri olarak, ondokuzuncu yüzyıldan beri Bilim, İlerleme ve Herkesin Saadeti olan uzun bir saltanat döneminin kehanetinde bulunur. Nietzsche'nin kehanetlerine göre, (örneğin, birey-içi birliğin çökmesi ve yeryüzü hakimiyeti için ekonomik ve siyasal mücadeleler gibi korkunç belirtilerle) nihilistik kriz, yirminci ve yirmibirinci yüzyılı içererek, iki yüzyıl sürecektir:

Ebedi Döngü öğretisinin ne oranda nihilizme mahkum olduğu, antik tanrıların yok edilmesinden sonraki tepkisel döngüye yakalandığı sorulabilir. İlk bakışta, öğreti Tanrı'nın ölümünün nihilistik sonucunu, şu tezat ifadeyle, *tersine çevirmiş görünür* ("Hiçbir şeyin artık anlamı yok", çünkü oluş için hiç bir hedef, hiç bir evrensel ya da aşkın amaç yoktur): "Her şey mükemmel, ilahi, ebedidir".[23] Nietzsche'ye göre, ifade, panteistiktir; ama Ebedi Döngü'ye ait değildir. Gerçekte Ebedi Döngü'de, Döngü, dünyanın her an'ında, iyi, sonsuz derecede kıymetli, sonsuz derecede tasdik edilmeye değer ve geri dönmesi tamamıyla temin edilmiş olarak, kendini haklılaştırma olduğu sürece, panteizme yakın bir boyut vardır. Ancak Nietzsche açıkça dünyanın ilahiliği ya da daha ziyade ilahilik olarak dünya fikrini reddeder. Dünya yeni bir tanrı değildir. Süreç "ilahi"dir; ama ilahi niyetlerle ya da amaçsız olan karşıt niyetlerle yönlendirilmez. Çünkü biz, hiç bir amacın üretilememesi anlamına gelse bile, her halükârda dünyanın hareketinin "kontrol edilmesi"ni arzularız. "En azından bazı açılardan dünyanın, antik ve çok sevilen tanrısına, sınırsız yaratıcı gücün sonsuz Tanrı'sına benzer olduğuna inanmaya dönük nostaljik ihtiyacı" muhafaza ederiz.[24] Bu, tastamam Spinoza'nın "eskinin tanrısı hâlâ yaşıyor" diye inanmak isteyen *Deus sive Natura*'ya nostaljisidir. Nietzsche için dünya, uzanımda sınırsız, ebedi olarak yeni, ama ebedi tekrar eden, kendi içinde devinen sonsuz bir altkatman olarak düşünülmemelidir. Bütün'ün (All) ilahiliğini onaylamaksızın, bir Bütün olduğunu dahi onaylamaksızın her şeyin ilahi olduğunu onaylayabilmek

zorundayız. Çünkü her şeyin bilincinde olan ve her şeyi yerleştiren hiç bir Bütün, kesinlikle yoktur. Sonraki metinlerde muammalı ve farklı bir biçimde görünen Dionysos, çoğunlukla bir tanrıyı değil, açık bir biçimde Nietzsche'nin "keyifli kadercilik" ("joyous fatalism") adını verdiği bir *inanç* ve tavn temsil eder. "Genel olarak konuşulduğunda her şeyin çözüldüğü ve tasdik edildiği ... inanç ... işte bu inanç, bütün inançların olasılığı en yükseği, ki ben onu Dionysos adıyla vaftiz ettim". [25]

İlahi olanın vahyinden, bir tanrının adlandırılmasına

Nihilizm döneminde, bir tanrının bütünüyle yeniden adlandırılması ve belirlenmesi, formülleştirilmesi açısından muvakkat, hipotetik ve çok yönlü görünür. Çünkü metafiziksel ahlaki tannnın uzun süredir yok olması ile ilahi olanın ya da tannnın yeni bir anlamının ortaya çıkışı arasında, umut edilebilecek en fazla şey, bir beklenti alanının açık kalmasıdır; ortaya çıkmaya muktedir olduğunda, yeni anlamın muğlak kalacağı ve bir çok boşlukla ve soru işaretleriyle çevreleneceği bir gizillik ve olgunlaşma döneminin var olacağıdır. İlahi olanın, herhangi bir yön ya da herhangi bir karar olmaksızın bir dönüşüm geçireceğidir. Ne türden olursa olsun bir irade tarafından "kontrollü" bir dönüşüm konusunda hiç bir şüphe yoktur. Hiç bir şeyin istikrar kazanmadığı, ilahi olanın -sözün gelişi- belirsiz olduğu, serbestçe gezindiği, dağınık göründüğü bu ara dönemde, felsefeci her şeyden önce nasıl bekleneceğini bilmelidir. "Nietzsche, Dionysos'a da işaret eden fragmanlarda, "yeni kaynakların fışkırmasını tespit etmek için beklemeliyiz ve hazırlıklı olmalıyız, kendimizi tenhalarda tuhaf görüler ve beklenmedik sesler için hazırlamalıyız" diye yazar.[26] Tann'nın ölümünden sonra, ilahi olan yeniden keşfedilmelidir.[27] Zaten var olan bir isim ve kimlik altında kategorize etmek için acele etmememiz gereken kendi "vahşi" görünüşüne göre keşfedilmelidir. Nietzsche için, Dionysos'un, beklentinin adı olduğu; tanrının *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te belirtildiği gibi "isimsiz tanrı" ya da daha erken yıllara ait bir şiirde önceden vurgulandığı gibi ""bilinmez tanrı", "kavranılamaz tanrı" (*Du Unfassbarer*) olarak kaldığı açıktır. "Ah, sen, kavranılamaz olan ... Seni bilmek ve sevmek istiyorum".[28]

Dionysos isminin, hem şaşırtıcı ve hem de sınıflandırma ötesi, hem mebzul hem de sınırsız olan, hâlâ gelecek olan bir ilahiliğe ve kutsal (sacred) bir biçime işaret etmek için bulabileceği en güçlü isim olduğu görülüyor. Nietzsche'nin bazen kışkırttığı politeizm yolunun, herhangi türden bir isimlendirmeye hiç bir zaman yol açmadığı vurgulanmalıdır. Apollo yok olur, Apollocu ilkede unutulur. Antik Dionysos ölüdür. Başka hiç bir tanrının adı verilmez. Yegane İsim'in *çığın* (epoch), ilahi olanın tecrübesinin salt gücüne

saygıdan dolayı talep edilmiş görünüyor. İsim'in bilgisine sahip olamama, yeni bir çiçeklenmenin ya da "dinsel içgüdü"nün özgürce yeniden uygulanmasının olumsuz bir şartıyla aynıdır. "Dinsel içgüdü kuvvetli bir taşkınlık tecrübe eder, ama teizmin pasifleştirilmesini derin bir kuşkuyla reddeder".[29]

Sonraki yıllarında, (*Beşeri, Çok Beşeri*'de) nedenselliğin sapkın bir biçimi olarak pozitivist din eleştirisinden sonra [30], belirli bir gelenek ya da vahy dışında kendisini tezahür ettirdiği zaman, dinsel içgüdünün asli, birincil ya da aşkın şartlarını tanımlamaya zorladı kendisini. Onun için inanç ve dindarlık, her şeyden önce, bütün şeyler arasındaki bir "zorunlu bağlantı", içkin bir birlik, muhtemelen aşkın varlıkları da içeren dünyanın asli bir bağlılığı hissi üzerine dayanır. "Tann'ya doğru dindarlık bütün şeyler ile insandan üstün varlıklar var olduğu inancı arasındaki zorunlu bir bağlantıya doğru dindarlıktır".[31] Bütün vahyedilmiş inançları önceleyen antik bir kutsallık (sacredness) temelinde bir tanrı ortaya çıkabilirdi. Heidegger'in tersine, bu kutsallık, bizzat Varlık'tan ziyade, bir *temel histe*, evrensel bağlantının zorunluluğu hissinde, *amor fati*'de yatar. Her şeyin ilahi olmadığı, ama bağlantı hissinin ya da bizzat bağlantının ilahi olduğu ve her bir şeyin, bu bağlantıya iştirak etmesi oranında kutsallaştırıldığı ve dönüştürüldüğü paradoksal bir panteizmdir bu. "Her şeyi zorunlu olarak bağlantılı bir biçimde tecrübe ettiğim tehnada, her varlık bana ilahi görünür".[32] Kozmik bağlılığın ilahi karakteri, dinsel olandan önce olarak, her inşa edilmiş doğmayı önceleyen olarak asli belirsizliğinde ele alınan dinsel "vahiy"in içeriklerinden birisi olabilirdi pekala. Bütün varlıkların hayret verici bir biraradalığına dair yerinden edilemez his, "dinsel içgüdü"nün kaynağı olacaktır. "Bazen dinsel içgüdünün münasebetsizce harekete geçtiği kişi olan -yani, bir tanrıya şekil vermek [*gottbildende*] için ayağa kalkan kişi olan- ben, ilahi olanın vahyini ne kadar farklı yolla almadım ki!".[33] Ne kadar farklı yolla? Nietzsche, "karşılaşmalar" (encounter) adını verdiği bu tecrübelerle ilgili olarak, daha ziyade tedbirlidir. Ancak betimlediği farklı unsurlar vasıtasıyla (keyif, sürpriz, acaiplik, *zamanın durması*, *aniden vaki olma* [ile] "zamanın dışındaki bu anlarda bir çok şeye vazıh olmayı tecrübe ettim")[34], Vahiy, hem yüce olarak zorunlu ve hem de yüce olarak uyumlu bir bağlantının vahyidir. "Beş, altı saniye, daha fazla değil- sonsuz uyumun mevcudiyetini aniden tecrübe edersin".[35] Keyifin, tensibin neredeyse katlanılmaz, tazammun eden bir hissidir bu, "sevgiye üstün" bir duygudur.

> Ölümlü kabuğunda insan buna dayanamaz; ya kendisini fiziksel olarak dönüştürmeli ya da ölmelidir. Berrak ve tartışılmaz his. Bütünlüğü içinde doğayla temas hissine sahip oluyorsun ve kendi kendine "Evet, doğru bu!" diyorsun. Tann dünyayı yarattığında, her bir

günün sonunda "Evet, bu doğru, bu iyi" dedi. *Bu duygu değil, dostum, bu keyif.* Bağışlanacak hiç bir şey olmadığı için hiç bir şeyi bağışlamazsın. Artık sevmezsin -ah, bu his sevgiden üstün. Daha kötüsü, bunun ifade edildiği vasıta olan korku dolu kesinlik, seni tazammun eden keyif. Eğer bu daha da uzun sürseydi, ruh ona katlanamazdı, parçalanırdı.

Bu metnin sonu, şaşırtıcıdır. Çünkü Nietzsche "yeniden dirilişin simgesinin anlaşılması"ndan bahseder. Bir "amaca ulaşılmışlık" hissi. İlahi olan, olağan zamandaki bir kopuşta, yorumlamaların örtüsünün ortadan kalktığı ve evrensel bağın kendisini anlaşılmaya açtığı, yani, kendisini karşı konulamaz ve sınırsız bir kanıtla ve kuvvetle beyan ettiği *vecdi* bir vuzuhta görünür. Tedbirsiz, sınırsız "evet-ve-amin-deme" (*Böyle Buyurdu*, III, "Şafaktan Önce"den; *das und geheure, unbegrezte aund-undAmen-Sagen*), kendisini kişi onu ifade edebilmeden önce empoze eder. Bu "evet", ayrımsız olarak insanın "evet"i ve Varlığın "evet"idir, tıpkı önceden zikredilen *Dionysos Dithyrambosları*'nda olduğu gibi: "Varlığın sonsuz "Evet"i, sonsuza dek "Evet"inim senin ben". Bu, belirli bir ilahiliğin vahyi değildir -ne de beşeri olanı karartan şeylerin ilahi, değişmez bir özünün vahyidir-; ama daha ziyade, Varlıkta karşı konulamaz bir içerilmenin vahyidir. Nietzsche için, yalnızca an'lar bu "vahyi" içerebilir; onun belirsiz bir şekilde vahşi ve evcilleştirilemez olmasının nedeni budur; çünkü o hiç bir sürekliliğin parçası değildir ve her zaman an'ın parlamasında ve ışıltmasında görünür. İnsan açısından, hatırlayalım ki, Dionysosçu tavır, "hayat ilkesiyle *aniden vaki olan* özdeşleşme" olarak tanımlanır.[36] Güç iradesi açısından, ilahi olan ya da tanrı, bir doruk (apogee) (çeşitli olumlu tanımlar bulunabilir), kuvvetlerin zirve durumudur: "En yüksek nokta olarak 'Tanrı'".[37] "Tann kavramında herhangi bir anlamın alıkonmasının tek ihtimali, Tanrı'yı hareket eden kuvvet (force; kudret) olarak değil, kuvvetlerin *azami yüksek noktası* olarak temsil etmek olacaktır".[38] "Tanrı", bir *tarih*te anlaşılabilen ve bağlanabilen daha önceki mükemmellik evreleri açısından kuvvetlerin aşın mebzuliyetinin bir dengeye ulaştığı Güç İradesi'nin bir mükemmellik evresidir. "Tanrı" açık bir biçimde bir "çığır" (epoch) olarak adlandırılır.

Ancak Nietzsche'de ilahi, kendisini bütün mümkün itibar kayıplarından, düşmüşlükten ya da tahrip olmaktan muhafaza edebilmiş bir mükemmellikle eşanlamlı değildir. Yüce mükemmellik, kusurlu olmayı (imperfection) da içerir, tıpkı en yüksek keyifin acı çekmeyi içermesi gibi. "Mükemmellik, güç duygusunun muazzam *genişlemesi*nden başka bir şey değildir ... (bu, noksan engellere kadar genişleyecektir)".[39] Mükemmellik gerçekte bir olgu durumu değil, bir *Stimmung*'tur, özellikle keyifin *Grundstim-*

mung'u.[vi] İlahi olan, an'dır, *movimentum*'dur, aşkınlığın içkinlikteki hareketidir, keyif bağlantıları keskinleştirdiği, ayrılmışları birleştirdiği, varoluşun sınırlarına eriştiği ve bunları indirgemeden olumsuz olanı, kötüyü, acıyı kusurluluğun bütün biçimlerini bir araya topladığı zamanki *zirve*dir. Bu bağlamda, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün dördüncü bölümünün "Sarhoş Şarkı"sı hatırlanmalıdır: "Bir keyife hep Evet dedin. Öyleyse dostum, *bütün* kedere de Evet de. Her şey bağlantılı, birbirine sıkıca sarılı ve bağlıdır". Ayrıca "bütünüyle keyif bütün şeylerin sonsuzluğunu ister, bal ister, süprüntüleri ister, sarhoş geceyarıları ister, kabirler ister, yasçıların gözyaşlarının teselliisini ister, gün doğumunun parlak pırıltısını ister".

İyinin ve kötünün Ötesinde'de (56. bölüm) *circulus vitiosus deus*'un onaylanması, yalnızca keyifin şekil değiştirmesinin tekrar etmesinin arkaplanına karşı; böylece de yalnızca keyiften muvakkat sıçramanın değil, ama aynı zamanda varoluş için *olmuş olan ve olmakta olan*'ı neşreden bir *da capo!* için çağrı yapan bir "doyumsuzluk"un arkaplanına karşı anlamlıdır.[vii] Ebedi Döngü'yü mümkün kılan keyif, bu nedenle, tekrar için sabit ve bu anlamda da metafiziksel bir iradeye dönüştürülür kuşkusuz. Ancak kendi içinde Dionysoscu his, ondan ortaya çıkan iradeden daha fazla *evrensel bir bağlantının zorunluluğu*nun keyifli hissidir. "Trajik erdem" de denilen Dionysosçu his, mükemmellik/kusurlu oluş, keyif/acı, yaratış/tahribat gibi zıtlıkların birlikte varoluşunun ve karşılıklı göreceliliğinin *zorunluluğu*nun hissidir: "Bizzat kusurlu oluşun zorunluluğunu, biçim empoze edici, Dionysosçu kuvvetin aşırı mebzuliyetinden tecrübe etme olgusu".[40] Dionysosçu, başka bir yerde, "her keyif ve acıdaki, en korku dolu ve muammalı varoluş niteliklerini bile kutsal olarak kutsayan ve muhafaza eden büyük panteist katılım, ... yaratılış ile tahrip etmenin zorunlu birliğinin duygusu" olarak tanımlanır.[41]

İlahi olanın bu şekilde hisle, insanın ya da üst-insanın içkinliğiyle yer değiştirmesi, adlandırılabilir ve şahsi bir tanrıyla karşılaşmayı daha zor hale getirmez mi? Dünyanın ilahiliği hissi, dünyanın aynasında kendisinden başka hiç bir şeyi görmeyen öznelliğin kör ve narsistik bir yansımasına eşit değil mi? *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün "adlandırılmamış tanrı"sı, bir "gizli tanrı"dır: tanrı "kendi güzelliği nedeniyle bizden gizlendi" diye okuruz "Gündoğumundan Önce" adlı ilahide. Panteizme çok yakın böyle bir havada, tanrının her yere yerleştirildiği ve hiç bir yere yerleştirilmediği görülür. Ancak, yarı ciddi yarı şakacı bir tonla, Nietzsche, daha sonraki metinlerinde, Dionysos'uyla bazı ilginç karşılaşmalardan bahseder. Bu Dionysos, *Trajedinin Doğumu*'nun Dionysos'uyla çok az benzerlik taşır; açıkça yarı Grek, yarı Asyalı bir tanrıdır, hem iyiliksever ve hem de kaba olan kutsal şarhoşluğun bir tanrısıdır, doğanın bir tanrısıdır. Hristiyani bir dönüşüm geçişmiş gibidir. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'deki versiyonda, kısmen bir içkinlik

tannsı olmuştu. "Gönlün dehası", gerçekte, vicdanın bir tanrısıydı, tek mesajı varoluş uğruna ayartıcı olmaktan oluşan, "flüt çalıcı, vicdanı vecd edici"ydi. Ama nasıl ayartıcı olmuştur o? Hayati unsur, dış görünüşler ya da maskeler için cazibesinden dolayı değil, kendisinde taşıdığı "gizli ve unutulmuş hazine"yi herkese açıklamanın vasıtasıyla. Dionysos, insana, *kendi içinde* ilahi olanı keşfetmesini ve takip etmesini öğrettiği sürece, "iğva edici tanrı", "ayartıcı tanrı"dır. Dionysos, "Evet'e doğru yeni bir yol"u mümkün kılan deruni bir boyutun ifşa edici failidir.

Bu noktada, en azından Nietzsche'nin *Deccal*'de betimlediği haliyle, Dionysos'un deruniliği ile İsa'nın deruniliği arasındaki tuhaf yakınlığı -ve aynı zamanda da- uzaklığı belirtmek için bir an duralım. Nietzsche'nin değerlendirmesinde daha sonra Paul tarafından yanlışlanan ve hınç ile asetik ahlak yönüne saptırılan bir mesaj olan İsa'nın mesajı, yalnızca, "Tanrı'nın Krallığı"nın, kalbin saf deruniliğinde, içkin keyif ve sevgi hissinde yattığıydı. [İsa'nın] "Benim krallığım bu dünyaya ait değildir" [sözü], dünyaya karşı hiç bir hınç, kiliseye ait olan anlamıyla "dünya"nın hiç bir olumsuzlanmasını içermez. "Olumsuzlama, onun için tamamıyla imkansız bir şeydir".[42] İsa'nın, kurulmuş gerçeklikten ve büyük kurumlardan geri çekilmeyi öğrettiği varsayılır. "Mutlu Haber", Tanrı'nın içsel krallığının onaylanmasıdır.(viii) "'Mutlu Haber' ne demek? Hakiki hayat, ebedi hayat bulunmuştur -vadedilmiş değildir, buradadır, *içinizde*dir: İstisnasız ve tercihsiz, herhangi bir mesafe hissi olmadan, sevgi içinde hayat" [43]. Bu nedenle İsa, "dünya"yı olumsuzlamayan, ama kendisini kurumsal düzenden tamamen çeken bir anti-realist, *par excelence* bir "simgeci"dir. "İsa kurulu olan hiç bir şeye önem atfetmez: Söz *öldürür*, sabit olan her şey öldürür". Onun için hakiki "hayat" dolayımsız, *içkin hayat*tır, her formülün ve her temsilin ötesindeki hayat. "Daha deruni olandan bahseder yalnızca: "Hayat", "hakikat", "ışık" bu deruni dünyaya verdiği isimlerdir.". [44] Geri kalan her şeyi tutarsız kabul eder. Dışsallığı salt im ya da simge olarak düşünür. "Kendisini her türlü dinin, tapınmanın, tarihin, doğa biliminin ... her türlü siyasetin, psikolojinin, bütün kitapların, bütün sanatın dışına yerleştirir". [45] "Tanrı'nın hükümranlığı" dediği şey, *bir kişinin* bütüncül teslimiyetini üreten her şeyin dönüşmesi hissidir. Her gerçeklik, bu saadet hissi karşısında tutulur kalır. İncil, bu nedenle, -Batı'da bir yenilik olan- Budist bir barış için asli tasarı ve zamanın ve mekanın dışında olsa da, yeryüzündeki saadetin beyan edilmesidir.

> Eğer bu büyük simgeciden bir şey anladıysam, bu, onun gerçeklikler olarak, "hakikatler" olarak yalnızca *deruni* gerçeklikleri aldığı ve geri kalan şeyleri, doğal, muvakkat, mekansal, tarihsel her şeyi, imler olarak, benzetme vesilesi olarak kavradığıdır.[46]

Bu deha deruni bir ses, bireyi dünyanın gevezeliğinden ve gürültüsünden uzaklaştırmaya çağıran, ona kendi içine dönmeyi ve kendisini *ilahileştirmeyi* öğreten bir çağrı (endişe yüklü olmayan, keyifli bir *Gewissen*) olduğu sürece, bu şekilde temsil edilen İsa ile "gönlün dehası" arasında bir benzerlik vardır. Çünkü bu yeniden keşfedilmiş derunilikte bir yabancılık ve mahrumiyet uçurumu, -Dionysosçu etkinin betimlenmesinde- muğlaklığa, manevi zaafa, serpilmiş ve yinede belirsiz umuda çevrilmiş derin bir kiyafetsizlik vardır. -*İyinin ve kötünün Ötesi*'nde de dört kez kullanılan bir ifade olan -"gönlün dehası", "maneviyat"a ne marjinal bir fayda, ne de incelikli bir öğreti sağlar. Daha özgül olarak, bu "deha" bize tanrıdan gönderilmiş bir "ihsan" da sağlamaz. Herkes,

> ... bir ihsan almadan ... *başka yerden gelen iyiliklerle doldurulmuş ve bunaltılmış olmadan*, kendi varlığından zenginleşmiş, kendi gözlerinde yenilenmiş, kırılıp saçılmış, ılık bir esintiyle yıkanan ve sallanan, belki de daha muğlak, daha yumuşak, daha incinir, daha kırılgan, ama adı konmamış umutlarla dolu[47]

olamaz. Böyle bir ilahilik, tanrıya özgü kimlik, sanki, bu mesajın arkasında donuklaştırıldığında, tamamıyla deruni İsa'yı hatırlatır. Nihayette, Dionysos, o sesten başkası değildir. Bir "deha"nın ilham edici bu demonik boyutu, şimdi silikleşir. "Büyük Gizli"dir o [48], şekilsiz ve tapınmasız. Yeni Dionysos'u İsa'dan ayıran asli unsur, Nietzsche'nin diğer son dönem metinlerinde, Dionysos'un, yalnızca deruni bir tasdikle özdeşleşmesi değil, ama aynı zamanda sınırsız bir tasdikin simgesi olması, kendisini sadece sonsuz ve ebedi olarak tekrar edebilen *evet*'in kutsal karakterinin simgesi olarak görülmesidir. Öyleyse Dionysos, "eksiltme, istisna ya da seçme olmadan, olduğu haliyle dünyaya *evet* deme" anlamına gelir. [49] Böyle bir evet deme, bütün ölümlerin kabullenilmesini içerir. -Büyük Pan'a ve yaratma/yok olma çiftine yakın olan ("Dionysos adı altında etken bir biçimde tecrübe edilen oluş'tur o") [50]-, Hristiyani hiç bir şeye sahip değildir. Ancak bir tanrı mıdır o? Bir tanrının ne olduğunu biliyor muyuz? Bir filolosofeme (philolosopheme) için simgeden başka bir şey değil midir o? *Yaşanan tecrübe*den başka bir şey midir? Biri *ve* ötekinden, öteki*ndeki* birinden başka bir şey midir? "Oluş, *içeriden* hissedilir ve yorumlanır, bu bir tanrının ... sürekli yaratılması olacaktır". [51]

Tanrı'nın aşkınlığının indirgenmesi konusunda dikkat çekici bir yorumda Husserl, *Ideas*'ın 51. Bölümü'nde şöyle yazar: "Bir dünya-tanrısı [*Ein mundaner Got*] açıkça imkansızdır" ve hemen ardından şunu ekler: "Mutlak bilinçte Tanrı'nın içkinliği, bir tecrübe [*Erlebnis*] olarak olma anlamında içkinlik olarak kavranamaz".[52] Husserl, fenomenolojik olarak yaşanan tec-

rübenin mutlaklığı ile Tann'nın mutlaklığının içkinlikte bir araya gelebilmesini saçma olarak dışlar. Ancak çoğunlukla (yorumun ilk kısmında) Tann'nın dünyaya içkinliği ona göre dışlanması gereken bir şey olarak görünür.

Nietzsche için, ne tannnın dünyaya içkinliği ne de yaşanan tecrübe ile ilahi olanın çakışması saçmadır. Bu konuda o hem Grek geleneğinin (Grekler tanrılarını içkin ve dünyada aşina görünüşlerle görünmeye hassas olarak düşünmüşlerdir) ve belirli mistik bir geleneğin ya da ruh ile ilahi ilkenin mutlu bir *vecd*de, trajik olmayan bir tarzda ve insanın fena (annihilation) olması olmaksızın çakıştığı bir negatif teoloji geleneğinin mirasçısıdır. Paradoksal olarak, Nietzsche'nin "trajik" dediği şey, bu vecd ya da keyif halinde hissedilen bu vecdi çakışmadır. Paradoksal "trajik keyif" meselesi, dünyayla kutsal bir bağlantıyı, en güçlü anlamıyla bir *re-ligio*'yu, tapınma ve dogma olmaksızın -akaidsiz bir inanç olarak- yüceltir.

i Scruple: Kelimenin tereddüt yanında vicdanı elvermeme anlamı da var. [ed.n.]

ii. Tıpta bir organın aşırı irileşmesine verilen ad. Aşırı büyüme. [ed.n.]

iii. Dert edinme. Heidegger'in "*Fürsorge*"yi değerlendirişi için *Being and Time*'in "The They"i ele aldığı bölümüne bakılabilir. John Macquarri & Edward Robinson çevirisinde (Blackwell: 1995) s. 157vd.'de.

iv. Bu noktada, "consciousness" kelimesini, yerine göre "vicdan" yerine göre "bilinç" diye çevirdiğimizi hatırlatalım. Ahlaki bir vurguya sahip olduğunda ona "vicdan" derken, felsefi vurguya sahip olduğunda da "bilinç" demeyi tercih ettik. Aralarında nasıl bir fark olduğuna gelince, bilince genel anlamıyla şuur, vicdana da ahlak şuuru denebilir.[ed.n.]

v. Kısır döngü olarak tanır,[ed.n.]

vi. *Stimmung*, halet-i ruhiye ya da hal, kişinin içinde bulunduğu durum. *Grundstimmung*, temel halet-i ruhiye, insanın içinde bulunduğu temel hal. [ed. n.]

vii. *Da capo!* Baştan. Yazarın bu yorumunun daha net anlaşılması için, gönderme yaptığı *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'deki söz konusu bölüme bakmakta fayda var. [ed.n.]

viii. "Mutlu Haber", müjde anlamına da gelen incillerdir. [ed.n.]

1. Identity and Difference, çev. Joan Stambaugh, New York, Harper and Row, 1969, s. 72. Çeviri değiştirildi.
2. Discours du Rectorat (Rektörlük Konuşması), der. Granel, T. E. R., 1982, s. 12.
3. Kritische Gesamtausgabe Werke, G. Colle ile M. Montinari'nin derlediği yeni tamamlanan baskı, (Berlin: Walter de Gruyter; bundan böyle K.G. W.), 174, 5. bölüm. Ayrıca bkz. Fragments Posthumes, Oiuvres philosophiques completes (bundan böyle O.P.C.) içinde (Paris:Gallimard), 15:272.
4. Twilight of Idols, The Anti-Chirist'le birlikte basım, çev. R. J. Hollingdale, (Londra, Penguin Books, 1968), "Reason and Philosophy".
5. The Gay Science, çev. Walter Kaufmann, (New York: Wintage Books, 1974), 125. bölüm.
6. Ibid., 243. bölüm.
7. Unscuhld des Werdens, (Nietzsche'nin Alfred Baümler tarafından derlenen ölümünden sonra yayınlanan notları, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1956, 2 cilt; bundan böyle K.), 2:239.
8. K., 2:337.
9. "Büyücü", "Sihirbaz" diye de çevrilmektedir. (bkz. Thus Spoke Zarathustra [Böyle buyurdu Zerdüşt], çev. Thomas Common, (New York: The Modern Library), 65. bölüm.
10. Ibid., Nietzsche'nin Ariadne için de aynı melodramik şikayeti kelimesi kelimesine belirtmesi merak konusu olacaktır. "Ariadne'nin kim olduğu biliniyor mu?" Bkz. Dithyrambes de Dionysos, "Lamentation d'Arianne" ("Dithyrambs of Dionysos", 'Adriadne's Lament'), O. P. C. , s. 57-63. [Türkçesi için, *Dionysos Dithyramboslan*, çev. Oruç Aruoba, 'B/F/S, İstanbul, 1988), "Ariadne'nin Yakınması", s. 66. Burada bu dizeler, Aruoba'nın metni esas alınarak Türkçeleştirilmiştir.]
11. "En Çirkin Kişi", (67. Bölüm)
12. La Volonte de puissance, çev. G. Bianquis, (Paris: Gallimard, 1948; bundan böyle V.P.), 2:133.
13. Wille zur Marcht, Kröners Taschenausgabe, (Stutgart: Alfred Kröner, 1956; bundan böyle W. z. M.), 708. bölüm.
14. W. z. M., 707. bölüm.
15. Dithyrambes de Dionysos, s. 70-71.
16. W. z. M., 708. bölüm.
17. V.P., 2:387; k., 12: 168. bölüm.
18. W. z. M., 711. bölüm.
19. The Gay Science, 357. bölüm. Nietzsche tarafından The Geneology of Moral'da (Ecce Homo ile birlikte basım, çev. Walter Kaufmann, New York: Vintaga Bokks, 1967) alıntılanmıştır, 3. makale, 2. bölüm. (Vurgular eklendi).
20. V.P., 2: s. 46.
21. Ibid., s. 47.
22. Ibid., s. 105.
23. Ibid., s. 13.
24. V.P., 1:300.
25. Twilight of Idols, "Expeditions of an Untimely Man", 49. bölüm.

26. W. z. M., 1051. bölüm. ayrıca bkz. V.P., 2:374.
27. "Yalnızca dinin ölümünden sonradır ki ilahi olanın keşfi, bütün bereketini yüklenecektir", V.P., 2:379.
28. Morel tarafından zikredilmiştir, Nietzsche, (Paris: Aubier-Montaigne, 1971), 3:300.
29. Beyond Good and Evil, çev. Walter Kaufmann, (New York: Vintage Books: 1966), 53. bölüm.
30. Özellikle Human, All Too Human'ın (çev. Marion Faber, Lincoln: University of Nebraska Perss, 1984) 111. bölümü olan "Dinsel Tapınmanın Kökeni"ne bkz. [Derlemenin başına aldığımız bölümü bkz. ed.n.]. Ayrıca bkz. Twilight of Idols, "The Four Great Error", üçüncü bölümün sonunda Nietzsche şöyle yazar: "Sebep olarak ruhun hatası gerçekliği yanıltır! ...Ve Tanrı denir ona".
31. V.P., 2: 234.
32. K., 2: 98.
33. V.P., 3:379.
34. Ibid.
35. Fragments Posthumes, XIII, 325 (11 [337], 1988).
36. V.P., 2:375.
37. V.P., 1:252.
38. V.P., 2:294.
39. V.P., 2:372.
40. K., 2:245.
41. W. z. M., 1050. bölüm.
42. The Anti-Christ, çev. R. J. Hollingdale (Londra: Penguin Books, 1990), bölüm 32.
43. Ibid., bölüm 29.
44. Ibid., bölüm 32.
45. Ibid., bölüm 32.
46. Ibid., bölüm 34.
47. Beyond Good and Evil (bölüm 295). (Vurgu eklendi.)
48. Ibid.
49. W. z. M., 1041. bölüm.
50. V.P., 2: 269.
51. Ibid. Vurgu eklendi.
52. Edmund Husserl, Idias, çev. W. R. Boyce Gibson (New York: Collier Bokks, 1962) 51. bölüme not, s. 142.

5
Nietzsche ve Zaman Kapanı

Küllerle Oynamak: Nietzsche'den Derrida'ya

Ned Lukacher

Bizzat zamanın, süreksiz değilse -öyle olmadığını varsaymamız için her türlü nedene sahibiz-, [sonsuz geçmiş ile sonsuz geleceğin] muhtemelen sonsuz sınırlarının ötesine yayılacağı, kendisine döneceği ve yeniden başlayacağı inkâr edilemez. Metafizikçileriniz, buna göre biçimlendirilmelidir.
Charles Sanders Pierce,
Logic of Continuity

Felsefi İstihbarat Ofisi- yeni bir fikir! Ancak saçma çizginizden herhangi bir şey isteyeceğim sonucuna nasıl vardınız ki?
Herman Melville,
The Confidence-Man

Kuşkusuz bizler hâlâ temel Kantçı anlamıyla zamanın açmazının (aporia) çehresizliğiyle yüz yüzeyiz; hâlâ "sonsuz bir zaman bütün ortaklaşa var olan şeylerin sayımında akıp geçmiş olarak görülmesi gerekir" ifadesi ile "öte yandan, bu imkansızdır" ifadesi arasındaki (Kant, Critique of Pure Reason, 398/B456) çelişkisi tarafından kuşatılmış bir haldeyiz. Ancak, evrenin boyutuna ve hareketine dair bilimsel anlayış hatırı sayılır bir oranda ilerlemiş görünürse, belki de daha temel bir anlamda Hegelciyiz de.

Başka bir ifadeyle, H. Minkowski'nin, 1908'de, "bütün geçmiş ve gelecek hadiselerin durağan bir temsili"ni ortaya koyan bir dört-boyutlu yapı olabilecek bir Weltbild ya da "dünya-imgesi" adını verdiği şeyi inşa edebilmeye her zamandan daha yakın görünüyoruz (krş. "Einstein's Search for the *Weltbild*,", 93, 317n). Ne Minkowskı ne de Einstein, günümüz astronomlarının ve kozmologlarının temaşa ettiği evrenin yoğunluğunu tahmin edebilirdi. Mutlak kozmos içindeki hareketin bütün bir döngüler alanının "durağan temsili"ne sahip olmak isteriz. Kant'ın genel sistemin koordinatlarının haritasını çıkarabilmek için beklentilerimize dair kuşkuculuğunu unutmamalıysak ya da aşmış gibi davranmamalıysak da, Hegelci olmak için de nedenler vardır. Farkın "temel bir ilişki" olduğu Schelling'in ihtiyatlı orta yolu, kuşkuculuğu yeni bir metafiziğe çevirme riskini taşır. Bu tarihsel noktada kompleks bir duruş zorunludur; bunun ben, hayli mahir bir fetişizm açısından taslağını çıkarmaya çalıştım; bu fetişizm, şimdilik, hakiki zamandan hem hadım edildiğimizi ve hem de hadım edilmediğimizi kabul eder. Nietzsche'nin ebedi döngü öğretisi hakkındaki spekalüsyonları, işte bu ufuk karşısında değerlendirmeye tabi tutulmalıdır.

Nietzsche'nin genel sistemin mümkün eklemlenmesi üzerine en karakteristik düşüncelerinden bazılarıyla başlayalım. Öncelikle, onun bir dünya-imgesi inşa etmeye çalıştığı notlarından iki uzun alıntı yapacağız; bunlardan ikincisi bir hayli Sade'ı hatırlatır:

> Eğer dünya, kuvvetin belirli bir kesin niteliği olarak ve kuvvet merkezlerinin belirli bir kesin sayısı olarak düşünülebilirse –ve başka her türlü temsil muğlak ve bu nedenle faydasız olarak kalabilirse–, buradan, onun, varoluşun büyük zar oyununda [*grossen Würfelspiel ihres Dasseins*], terkiplerin hesaplanabilir bir sayısından geçmesi gerektiği sonucu çıkar. Sonsuz zamanda, her mümkün terkip, şimdi ya da başka bir zamanda gerçekleşecektir. Dahası, zamanların sonsuz bir sayısı gerçekleşecektir. ... kendisini hep sonsuz kere tekrar etmiş ve oyununu *in finitum* oynayan döngüsel bir hareket olarak dünya. (*Will to Power*, 1066)
>
> Bu dünya: Bir enerji canavarı, başlangıçsız, sonsuz; daha fazla büyümeyen ya da daha fazla küçülmeyen katı, demirden bir kuvvet büyüklüğü (magnitute); ... kesin bir mekana kesin bir kuvvet olarak yerleştirilmiş ... asırlarca tekrar etmesiyle, biçimlerin meddüceziriyle birlikte akan ve seyelan eden, sonsuz bir biçimde değişen, sonsuz biçimde geriye doğru akan bir kuvvetler denizi. ... Bu, benim *Dionysosçu* sonsuz bir biçimde kendini yaratan, sonsuz biçimde kendini yok eden dünyam, iki yönlü şehvetli hazzın bu gizemli dün-

> yası, benim "iyinin ve kötünün ötesinde"m, amaçsız, eğer döngünün hazzı bizzat bir amaç değilse, iradesiz, eğer bir döngü kendisine karşı bir iyi irade hissetmezse. (*Will to Power*, 1067)

Nietzsche böyle temsillerin hipotez olduğunun hatırlatılması için Heidegger'e ihtiyaç duymaz. Heidegger'in ebedi döngüyü alımlaması, bu açıdan sezgisel Kantçılığıyla ve Nietzsche'nin daha ciddi olarak ele almış olmasını arzu ettiği böyle bir vehme dayalı dünya-inşasıyla meşgul olmaya karşı gönülsüzlüğüyle gerçekten aşırı belirlenmiştir. Ancak, Heidegger'in çekingenliği, ona kendi kategorileri içinde Nietzsche'nin dilini yeniden zaptetme imkanı tanıyan ustaca bir ikiyüzlülüğün maskesidir yalnızca. Heidegger'in edebi döngüyü fiili analizi, nihayette, Nietzsche'nin kendisine yaptığı hatırlatmaya pek az şey ekler: "Şeylerin sonsuz akışına [ewigen Fluss der Dinge] ait olan mekan hakkında hiç bir şey bilmiyoruz". (KSA 9:500)

Hannah Arendt'in, Nietzsche'nin öğretisini bir "düşünce-tecrübesi" olarak tasarlamasının gerçekte bir gelişme olduğundan kuşkuluyum (The Life of the Mind, 2:166vd.). Nietzsche'yi kavramayı zor kılan şey, dünyanın indirgenemez bir biçimde çelişkili tecrübesi için hatırı sayılır hoşgörüsüdür; bu, onu hem inanılmaz derecede ihtiyatlı ve hem de inanılmaz derecede cesaretli yapar. Ebedi dönüşün anlamına dair çok sayıda analizden, Jean-Paul Sartre'nın, Ağustos 1881'de, Nietzsche'nin *Ecce Homo*'da belirttiği gibi, İsviçre'deki Silvaplana gölünün kıyısında, "insandan ve zamandan 6 bin feet ötede"yken edebi dönüşü merkezi uğraşısı yapmaya karar verdiğinde, ne olduğu konusunda doğru bir fikre sahip olduğunu düşünüyorum. Sartre bunun, Nietzsche'nin ebedi döngüye inanmayla oynamaya ya da sanki o doğruymuş gibi davranmaya çalışmaya karar verdiğini söylerken haklıdır; çünkü Sartre'ın vurgusu, Nietzsche'nin son onyılının, yeni dinine inanamayışının gerçek bir şahidi olduğu yönündedir. "Nietzsche şaşırtma, yüceltme, keyif, şiddetli ızdırapla oynar" diye yazar Sartre, ama "hiç de boşuna değil"; çünkü Sartre'nın adlandırdığı şekliyle bütün bir "tezin kurşunu", Nietzsche'nin " şaşırtıcı yenilgi"siyle bitecektir (Saint Genet, 379, 380). Nietzsche'nin kendi öğretisini inanılmaz bulduğu noktasında Sartre'la hemfikir olsam da, Sartre'ın onun "zamansızlı[ğa] sıçrayış"ı diye adlandırdığı şeyin "boşuna" olduğunu düşünmüyorum.

Nietzsche, Dostoyevski'de Sadeci kozmolojinin bir dost öğrencisini bulmuştur; ve "Ateizmin Mantığı" adıyla 1888'in başlarında defterine kaydettiği bir pasajda, Ecinniler'de Dostoyevski tarafından Stavrogin'e uygun olan inancın çelişkilerine dair mükemmel bir taslak vardır: "Eğer inanırsa, inandığına inanmaz. Eğer inanmazsa, inanmadığına inanmaz" (KSA, 13:144).

Zamanın aporetik çelişkisinden önce, inanç nosyonu Sartre'ın hayal ettiği kadar basit değildir. Nietzsche şöyle ya da böyle kendimizin ölümsüz olduğunu inanma iradesinin iç işleyişlerini derinliğine araştırır.

Sartre'dan on yıl sonra yazan Gilles Deleuze, 1962'de, Nietzsche'nin ebedi döngüyü Darwinci doğal seçim ve en uygun olanının hayatta kalması ilkesinin ontolojik düzeyde yeniden zapdedilmesi olarak kavradığını ileri sürdü. Deleuze için bu, "büyük ayıklamacı düşünce"dir; bunun, nihayette, düşünceyle hiç bir ilişkisi yoktur ve Deleuze'ün "ayırmacı varlık" adını verdiği şeyle her türlü ilişkisi vardır; "çünkü ebedi döngü varlıktır ve varlık ayıklamadır" (Deleuze, Nietzsche and Philosophy, 68-69). Deleuze böylece Nietzsche'nin materyalist kozmolojisinin Sadeci kabuğunu yakalar: Bireysel irademiz, bütüncül döngünün tamamlanmasıyla hem her türlü ve hem de hiç bir şekilde ilişkili değildir; özgürlüğümüz mutlak olarak belirlenmiştir, ve kaderimiz mutlak olarak özgür olmak durumundadır. Zaman ve Varlık karşısındaki mutlak alakasızlığımızın onaylanmasında, Deleuze'ün "kendini-onaylayıcı etken-oluş" adını verdiği şeyi keşfederiz; bu, ebedi döngüyü, bir tür "ayıklamacı ontoloji" yapacaktır (Nietzsche and Philosophy, 72). Ve bu, biz ister ebedi döngüyü işitelim isterse de işitmeyelim, buna bakılmaksızın sürüp gidecektir. İnanç, doğanın hayatta kalanı yok olandan ayırdığı biteviye aynılığa uzaktan öznel bir analojidir. Deleuze, edebi döngünün faal olduğu söylenebilen "ayıklamacı" ontolojik boyutunu yakalar. Deleuze'ün Nietzsche'si şöyle sorar: kendinden pek bir şey arzu etmeyerek: "Evrimsel döngülerinin, en deruni işleyişlerinin sonsuz tekrarını temin etmek için kendisini yaratan ve yok eden aynı evrimci doğal ayıklama ilkesince bizzat zapdedilmiş olarak zamanı ve mekanı, enerjiyi ve maddeyi hayal edebilir miyiz?" Ebedi döngü, Sarah Kofman'ın (tam da Deleuze'ün tarzıyla) "en güçlü kuvvetin ayırılması ve geri kalanının da yok edilmesi" adını verdiği şeyi mümkün kıldığı sürece, zaman ile Varlığın ilişkisini adlandırır ("Nietzsche's Family Romance", 48). Ebedi döngü, sonlu bir madde ve enerji evreninde, doğal ayıklama ilkesinin paradoksal biçimini adlandırır.

Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*'te (1975), bu fikirleri biraz daha incelikli kılar; bu eser, Nietzsche'yi, "kişinin, yalnızca daha iyi mistikleştirmek için mistik olmaktan çıkardığı" ve Sofistleri, II. Frederick'i, Ansiklopedistleri, Voltaire ve Sade'ı içeren "siyasal mistikleştirme geleneği"ne yerleştirir (194). Klossowski, Nietzsche'nin "bizzat hayat, döngü düşüncesini keşfetti" fikrini, hayalin (simulacrum) felsefi kullanımı vasıtasıyla "fantazmın oluşturucu gücü"nün harekete geçtiği bir "oluşturucu yeniden mistikleştirme"nin salt özü olarak görür (Nietzsche et le cercle vicieux, 123, 195, 205). Klossowski, öğretinin ontolojik uzantıları konusunda Deleuze'den daha ihtiyatlıdır ve bu nedenle "ebedi döngünün" hayat-neşet

eden güzel-canavarca yalanının "yalnızca gerçekliği belirlemediği, bizzat gerçeklik ilkesini askıya aldığı"ndan kuşkulanır (156). "Gerçeklik ilkesi"ni askıya almanın onu iptal etmek ya da unutmak olmadığı sürece, bu formülasyona kesinlikle katılıyorum.

Kuşkusuz ebedi döngü, çelişkilidir: Bir yandan, salt öğreti düzeyinde, "nihilizmin en aşırı biçimi: Ebedi hiçlik ('anlamsızlık')"tır (KSA, 12:213) ve öte yandan ise, bir sanat eseri düzeyine getirilebildiği sürece, ebedi döngü "par exelence hristiyanlık-karşıtlığı, budizm-karşıtlığı, nihilizm-karşıtlığı olarak, hayatın olumsuzlanması [Verneinung des Leben] için tazammun eden karşı-güç [überlegene Gegenkraft]'tür (KSA, 13:521). Ya da Nietzsche'nin başka bir yerde belirttiği gibi, saf mekanizm ve saf Platonizmdir (Will to Power, 1081). Nietzsche, 1880'in sonlarında, "ilahi olanın alanının keşfinin bir kez daha dal budak salacak olması, yalnızca dinin ölümünden sonradır" diye yazar (KSA 9:288). Nietzsche'nin bir gün "dinin dini" (KSA 11:448) olarak uzun hükümranlığının başlayacağına inandığı kerametvari (prophetic) yeni öğretisi, böylece taraftarları üzerine inanılmaz talepler yükler. Ne bilim, ne teoloji olarak, ama yine de her ikisinin de aynı anda dikkatli bir biçimde parodisi olarak, Nietzsche'nin ebedi döngüsü, hadım edilmenin ve hadım edilmemenin tuzaklarını ortadan kaldırma çabasıdır. Derrida, "hayalin (simulacrum) parodisini hakikatin ya da hadım edilmenin hizmetine kullanmak, gerçekte, bir parodi yorumcuları rahipliğinin çıkarına, örneğin bir Nietzsche kültü olarak, dini yeniden inşa etmektir" diye yazar (Spur, 99). Ancak Nietzsche'nin öğretisi gerçekte bir imkansız olan dininin ya da dinin imkansızlığının bir dininin imkanı gibidir: "Her şeyin döngüsel sürecine [Kreislauf] her kim inanmazsa, tesadüfi bir Tanrı'ya inanmak zorundadır -bütün önceki teizmlere muhalefetimde şartlanan gözlemim bu benim" (KSA 9:561). Bütün tuhaflıklara karşın, böylesi parodik bir rahiplik işinde tuzağa düşürülmemiş bir Nietzsche okumasına girişebilirdi. Ve bu, tastamam Derrida'nın, bizzat Nietzsche'nin kendisi, eril değil daha ziyade dişil olarak kendisi de dahil[(i)] pratik olarak her şeyin Nietzcheci okumalarının başlangıç hamlesidir; dişil olarak, çünkü hakikati ne onaylayan, ne de inkâr eden, ama "ona inanmayı reddettiğinde dahi, onu kendi yararına manipüle ederek sanki bir fetişmişcesine, onunla uzaktan oynayan, Nietzsche'deki kadındır" (Spur, 77;). Nietzsche'deki kadın, "hadım edilmenin meydana gelmediğini" bilir ve "hadım edilme ile hadım edilmeme arasındaki hesaplanamaz hududu" nasıl sömüreceğini bilir (Spur, 51). Nietzsche'de kadının oynadığı şey, zaman hakkındaki hakikattir ve Nietzsche'nin gıpta ettiği şey de, zamanın ve Varlığın ötekiliği muammasıyla [bu kadının, ed.n.] ilişkisidir. Bir tür ebedi hayat hakkındaki eril/dişil Nietzsche'nin mesellerini benimsemek, imkansız bir çelişkiyi ve bir vaadin fetiş-benzeri (fetishlike)

örtüsünü onaylamaktır: "Ancak bu hayatın en güçlü büyüsüdür; vaad, direniş, utangaçlık, istihza, acıma ve aldatmayla parıldayan, altından örülmüş bir örtü, güzel imkanların bir örtüsü tarafından kaplanmıştır. Evet, hayat bir kadındır" (Gay Science, 339).

"Dilin metafiziğinin temel varsayımları"nın "kaba fetişizmi" (Twilight of Idols, 5) kendinde şeyi ister; Nietzsche'deki kadın, edebi döngünün Nietzsche'si ise, çelişki ile onu örte(meye)n örtüyü onaylar. Nietzsche'nin öğretisinin çoğu değerlendirmesinin sorunu, çelişkinin fetiş-örtüsünün, Nietzsche'nin düşüncesinin tam da malzemesi olduğunu, ne meşruiyetinin ne de altında yatan nedenin altını kazmayan bir takım mantıksızlıklar olmadığını kavrayamamalarıdır. Bir "kaba fetişizm"e maruz kalan Nietzsche okuyucularının, onun ifadesinin çelişkili doğasını teslim etmeleri olası değildir; tutarsızlıklara işaret etmeleri ve Nietzsche'nin gerçekten notlarındaki bazı fikirlerin kamuya bildirilmesini isteyip istemediği konusundaki gereksiz tartışmayı yeniden başlatmaları da daha fazla olasılık dışıdır. Ancak benim amacım, Nietzsche'nin öğretisini eklemlemesinin altını çizen yapıyı tamamıyla açığa çıkarmaktır.

Nietzsche kendisini, "böyle bir öğretiyi en son din [eine plötzliche Religion] olarak öğretmekten sakınalım" (KSA 9:503) diye uyarır. Öğretinin, nihayette herkesi dalları altında koruma altına alacak olan "büyük bir ağaca" [ein grosser Baum] dönüşsün diye, dikkatle gözetlenmek zorunda kalacağı uzun bir gebelik dönemi öngörmüştür. "Oluş'u Varlığın niteliğiyle damgalama", (Will to Power, 617) "hayatımız üzerine sonsuzluğun amblemini vurma" (KSA 9:503) çabası, böylece, hayli uzun erimli bir projedir. Hristiyan döneminde ortaya çıkan düşünce alışkanlıklarının tam bir tersine çevrilmesini gerektirdiğinden, Nietzsche'nin "an'ı sonsuzluk olarak yeniden talep etme" çabası (KSA 9:503), beşeri varlıklar tükenmiş bir geleneğin öteki hayatından ziyade bu hayatı arzu etmeyi öğrendikten sonra çıkabilecektir yalnızca: "Benim öğretim şunu öğretir: Öyle bir biçimde yaşa ki, sende onu yeniden yaşamayı arzulatsın -her halükârda yeniden yaşayacaksın [so leben dass du wünschen musst, wieder zu leben -du wirst es jedenfalls!] (505). Ancak bu arzu nasıl üretilmelidir? Hazza başvurulması faydalı olacaktır: "Bu öğreti, ona inanmayanlar üzerinde kolaydır; ne cehennemi var, ne de tehditler savurur."

Nietzsche, sonraki bölümde de bu düşünce çizgisini sürdürür; bu bölüm, sanat ve biçim meselesinin öğretiyi yayma meselesine bağlanmasıyla başlar: "Çembersel tekrar [die Kreis-Wiederholung] yalnızca bir ihtimal ya da imkan olsa bile, bir ihtimal düşüncesi bile, belirli bir beklenti tecrübesini değil yalnızca, bizi sarsabilir ve dönüştürebilir. Salt sonsuz lanetlenme ihtimalinin de etkisi olmuştur!" (KSA 9:523-24). Bu durumda bile, yeni arzu bi-

çimleri ortaya çıkaracak belirli bir ihtimalin nasıl inşa edileceği meselesi vardır hâlâ ortada. Bütün bunlar, ebedi döngünün, gerekli ampirik delinin hâlâ "kanıtlanamaz" [ganz unerweislich] olması nedeniyle, bilimsel bir teoriden ziyade "imkansız bir hipotez" [eine ummörgliche Annahme] olarak kalmasıyla daha zor hale getirilmiştir (523). Teorisiz, bir "öğreti"nin bir biçimde yetersiz aracıyla kala kalırız: "Öğretiyi öğretiriz -bu, onu kendimizde dahil etmenin [sie uns selber einsuverleiben] en güçlü yolu. Mutluluk sanatımız, en büyük öğretinin öğretmeni" (9:494). Ebedi döngünün Nietzsche'nin kendi gelişmesi ve belki de kendi hayatta kalması için stratejisi olduğunu tahmin etmeliydik. Ancak, bunun onu deliliğe sürüklediğini varsaymaktan ziyade, ebedi döngü fikrinin, Nietzsche'nin olduğu gibi ayakta kalmasını sağlayan şey olduğunu varsaymak durumunda olabiliriz. Bu, onun semptomu, örtülü sonsuzluk vaadi, zaman-fetişi, Gradiva'nın meftun olmuş bir biçimde kalkmış ayağına dair kendi versiyonudur.[ii] Ayrıca onun sanat eseridir de: "Bir sanat eserini yeniden yaşamak için biteviye arzu duyarız. Kişi hayatını, aynı arzuyu, her parçasıyla hissedeceği şekilde yaşamalıdır. Bu büyük düşüncedir! [das Hauptgedanke]. Mevcut olan her şeyin tekrarı [der Weiderholung alles Dagewesenen] öğretisinin gelişmesi, yalnızca en sonda olacaktır" (KSA 9:505). Tamamıyla açık olmayan aynı tarzıyla Nietzsche, öğretinin iletilmesi için bir tür ön şart olarak estetik bir giriş hayal etmiş görünür. Bu geçiş dönemi, estetik bir kendini yeniden keşfetme dönemidir; bu dönemde bireyler, daha önceden yalnızca sanat eserleriyle bağlantılı olarak tecrübe ettikleri kendi gelişmelerinden aynı yoğun hisleri elde etmeyi öğrenir.

Şen Bilim'in 109. bölümünden iki pasaj, kozmosun estetik olmayan boyutu ile sanatın talepleri ve ebedi döngü öğretisi arasındaki ilişkinin şartlarını açığa çıkarır:

> Komşumuz olan yıldızların dairesel hareketleri kadar zarif olan herhangi bir şeyi genel olarak ve her yerde ortaya koymaktan sakınalım; hatta Samanyolu'na bir bakış bile daha bayağı ve çelişkili hareketlerin olup olmadığı konusunda şüphelere yol açar, hatta çizgisel yörüngelere sahip yıldızlara dair vb. İçinde yaşadığımız yıldız sistemi, bir istisnadır; bu düzen ve ona dayalı olan göreceli süresi, istisnaların istisnasını mümkün kılar: organik olanın meydana gelmesini. Ancak dünyanın bütüncül niteliği, tamamıyla kaostur -bir zorunluluğun olmadığı anlamında değil, ama düzenin, tanzimin, biçimin, güzelliğin, erdemin ve estetik antropomorfizmimiz için mevcut olan başka hangi isimler varsa onların olmaması anlamında...

> Estetik ve ahlaki yargılarımızın hiç biri ona uymaz. Kendini muhafaza için herhangi bir içgüdüye de sahip değildir, ne de başka bir içgüdüsü vardır; herhangi bir kanuna da uymaz. Doğada kanunlar olduğunu söylemekten sakınalım: Emreden kimse yok, itaat eden hiç kimse yok, ihlal eden kimse yok. Hiç bir amacın olmadığını bildiğinizde, hiç bir tesadüfün olmadığını da bilirsiniz; çünkü "tesadüf" kelimesinin anlama sahip olması, yalnızca bir amaçlar dünyasının arkasındadır. Ölümün hayatın zıttı olduğunu söylemekten sakınalım. Yaşamak, sadece ölü olan bir şeyin bir tipidir ve nadir bir tiptir. (*Gay Science*, 109).

Yeni öğretinin yeni bir estetik de talep ettiği görülüyor. Bu pasajla ilişkili bir taslakta, Nietzsche bu amaçsız zorunluluk dünyasından, "ebedi döngüsel akış" (ewigen Kreislaufs] ile döngüsel biçimin içinde olan oluş dünyasının "çembersel hareketler"i arasındaki ilişki açısından söz eder:

> Bu döngünün *kanun*unu [*Gesetz*], çember *içindeki* döngüsel hareketin yanlış bir analojisine göre, *oluş* olarak kavramaya karşı uyanık olalım: Öncelikle bir kaos ve ardından da giderek ilerleyerek nihayette kapanan, tam aksi bütün kuvvetlerin döngülerinin biçimine sahip daha ahenkli bir hareket hiç olmadı: Her şey, oluş değil, ebedi. Eğer bir kuvvetler kaosu olsaydı, kaos da benzer şekilde ebedi olurdu ve döngülerinin herbirine dönmek zorunda kalırdı. Döngüsel akış, *oluş* değildir, asli kanundur [*Urgesetz*], istisnasız ve herhangi bir ihlal olmadan. Bütün oluş, döngüsel akışın ve kuvvetlerin niteliğinin iç alanıdır (interior); bu nedenle, ebedi döngüsel akışı nitelendirmek için, yıldızlar, akış ve yeniden akış, gece ile gündüz, mevsimler gibi, oluşan ve geçen döngüsel hareketlere işaret etmek yanlış bir analojiyi takip etmektir. (*KSA* 9:502).

Burada Nietzsche, zamandan ebediyete, çemberden döngüye hareketin, daha düşük bir varoluş düzeyinden daha yüksek bir düzeye doğru bir hareket olarak kavranamayacağını vurgulamak amacıyla, Schelling'in dairesel ve dönen kozmolojik figürlerinin ötesine geçmiş görünür. Bütün ilgisi, artık herhangi bir estetik ya da rasyonel düzenle bütünleştirilemeyecek olan bir çember ile bir döngü arasındaki bu muammalı farkta yatar görünmektedir.

Nietzsche'nin düşüncesinin tam da sınırlarında tuhaf bir Kantçılık vardır: Döngünün korkunç, tahayyül edilemez, söylenemez biçimi. Varlık kazanan ve geçip giden şeyin başlığı altında, böylece, büyük ebedi dönüş içindeki meddücezirlerinde madde ile enerjinin bütünlüğü olacaktır. Bu,

organik hayat olan "istisnaların istisnası"nı da içerir; Nietzsche, *Şen Bilim*'in 109. bölümünün taslak notlarında, bu hayatın "özgül bir durum olarak, ölü olan şeye pek fazla karşıt olmadığı"nı söyler (9:499). "Şeylerin ebedi metabolizması"nda (ewigen Weshsel der Stoffe), diye sürdürür 1881'den bir notta, "hayat, şu ya da bu zamanda, hayata çevrilmiş olması gereken ve bu şekilde devam edecek [und so geht est fort] evrendeki bütün maddeyle kıyaslandığında, çok küçüktür [so wenig]" (9:473). "Bütün dünyamız", diye devam eder, "sayısız canlı varlığın külüdür (Asche]" (499). Nietzsche'nin ebedi ve indirgenemez fark olarak değerlendirdiği kaos ile "aksi istikametteki kuvvetler" arasındaki fark, böylece, inorganik maddenin organik maddeye ve yeniden tersine sürekli dönüşümü tarafından oluşturulacaktır. Böylece, gerçekte ebedi döngü, bu farkın aynılığının ve bu nedenle de genel sistemin organik maddeyi tüketmesinde ve bundan ortaya çıkan küllerin üretiminde belirli bir ebedi ekonominin öğretisidir.

"Size ebedi akıştan kurtuluşu öğretiyorum", diye yazar Nietzsche 1882-83'te; "akış her zaman yeniden kendisine geri gelir ve siz her zaman aynı olarak aynı akışa sürüklenirsiniz" (KSA 10: 205). "Aynı olanın ebedi döngüsü" (Die ewige Wiederkunft des Gleichens), gerçekte organik ile inorganik madde arasındaki aynı metabolizmanın ve ölüm ile hayat arasındaki aynı farkın ebedi döngüsüdür.

Yeni öğretinin ortaya çıkaracağı tavırların deniz-etkisine işaret etmek için, Nietzsche Faust II'nin sonundaki Chorus Mysticus'un meşhur dizesini ironik bir biçimde tersine çevirir: Goethe'nin Alles Vergangliche ist nur ein Gleisches'i (Bütün geçici olan şeyler salt bir meseldir) Nietzsche'nin Das Unvergangliches ist nur ein Gleichnis'i (Geçici olmayan yalnızca meseldir) olur (KSA 10: 397, 419). Goethe'nin "ebedi dişilliği"nin (Das Ewigweiblicche), ebedi döngünün öğretmeni olan Nietzscheci kadın olması, hiç de olasılık dışı değildir.

Nietzsche, zaman ve Varlık hakkındaki böyle hayli yerleşik olan yönelimlerin tersine çevrilmesi işinin, hem şiiri ve hem de sıkı disiplini içerdiğini öngörmüştür. Kuşkusuz, *Şen Bilim*'in sonunda, 341. bölümünde, Nietzsche ilk kez öğretisini dünyaya ilan etmişti. "En büyük ağırlık", diye yazmaktadır, bir demon, "hayatınızdaki anlatılamayacak derecede küçük ya da büyük olan her şey, tamamıyla aynı ardıllık ve ardışıklık içinde size geri dönecektir; hatta ağaçlar arasındaki bu örümcek ve ay ışığı dahi" diye fısıldadığı zaman acı çekeceğiniz şeydir. Bu pasajın başka bir taslağında, Nietzsche ay ışığının soykütüğünü ele alır ve anlamlarını içerden, yalnızca güneşin yansımış ışığını da değil, ama "ayın aydınlanmış dünyadan aldığı kül grisi ışık"ta açığa çıkarmaya çalışır:

> Henüz ölümümüzü ve küllerimizi [*Asche*] görmeyiz ve bu bizi aptallaştırır ve kendimizin hayat ve ışık olduğuna inanmamızı sağlarancak bu, yalnızca, ışıktaki antik eski hayattır [*das alter frühene Leben im Lichte*]; yalnızca geçmiş beşeri ırkın ve eski Tanrı'nın ışığı ve ısısı hâlâ bize ulaşmaktadır -ışık zamana ihtiyaç duyar, ve ölüm ve küller zamana ihtiyaç duyar! Ve nihayette biz canlılar da, ışığın dağıtıcıları olan bizler de: Işık gücümüz [*Leuchkraft*] nedir, geçmiş beşeriyetle kıyaslandığında? Ayın aydınlattığı dünyadan aldığı külgrisi ışıktan başka nedir? (*KSA* 9: 631-32).

Bir kez daha Nietzsche zamanın külü ve cürufuyla ilgilenmektedir; ayı aydınlattığımız ve yalnızca düşünümlerin düşünümleri olduğumuz zaman, "kendimizin ışık ve hayat" olduğunu düşünmemizi sağlayan hayaletsi "kül-grisi ışık"la. Bizler, bu "kül-girisi ışık"tan başka bir şey değilizdir, "ışığı ve ısısı hâlâ bize ulaşmakta" olan antik ırklardan ve eski Tanrılardan kendi yetersiz kuvvetini alan, neredeyse görünmez bir "ışığın gücü".

Kuşkusuz Nietzsche'nin öğreti hakkındaki derin düşüncelerinde sadistik, şeytani bir damar vardır. Örneğin, "Machiavelli'den daha berbat, kötü bir kitap" yazmayı ((KSA 11: 241) ve öğretiyi "en güçlü insanın elinde bir çekiç" gibi kullanmayı (295) hayal eder. Ebedi döngünün esrarengiz şiirinin ulaşamayacağı kimseler için, Nietzsche korkunç bir kader hayal eder: "Kişinin bir disiplin sağlayacak kadar güçlü bir öğretiye ihtiyacı var: Güçlüyü tatmin edecek, dünya zavallısını [die Weltmüden] felç edecek ve parçalayacak" (69). "Beşeriyetin üstesinden gelme amacıyla onu yönetmeyi" hayal eder; "beşeriyetin yok olacağı öğretilerle üstesinden gelmeyi. Bu öğretileri yaşayabilenler dışında" (KSA 10:210). Benzer bir şekilde: "'Hakikat', 'Yanılgıların Yok edilmesi', hatta 'ahlaki yanılgılar'ın -beşeriyeti aşırı güçlü kılmanın (onun kendi kendisini tahribinin) en büyük yolu" (10: 513). Nietzsche'nin pek yakında yok edilemeyecek bir dünya-düzenine hıncının derinliği, şu Sadeci hayalde aşikârdır:

> Ebedi döngü düşüncesine kim dayanabilir? -Şu cümleyle tahrip edilecek herkes, ölmek zorundadır: "Kurtuluş yoktur". Canlıyı ve cesurun ötekileri *defedeceği savaşlar* istiyorum -onları kovmak, her türlü kınama tarzıyla sağanağa tutmak ya da onları tımarhanelere tıkmak, kedere sürüklemek zorundasınız. (10: 85)

Bu ve tahayyül edilemez "bilinç ihtilafları"nın gelişi hakkında Ecce Homo'daki benzeri kehanet dolu pasajlarda, Nietzsche'nin Yahudiliğe ve Hristiyanlığa kutsal savaşının gürültülü aşağılamasının, barbarik mimetizmin

bütün antik korkularını tekrarladığı açıktır. Nietzsche'nin düşüncesindeki bu damar hakkında sanınm en önemli olan şey, yalnızca fantazilerinin bayağılığı değil, ama Nietzsche'nin tecrübesinin ve öğretisini alımlamasının merkezinde açığa çıkan güçlü tezat gerilimdir. Derrida'nın yakın zamanlardaki Nietzscheci beyanın paradoksları hakkındaki ifadeleri, tam da buraya denk düşer: Tehdit ve vaad, her zaman hep vaad olarak gelir. Bu yalnızca, vaadin her zaman hep tehdit edildiği anlamına gelmez; aynca, vaadin tehdit edici olduğu anlamına da gelir" (Derrida, "Nietzsche and Machine", 64). Belki de Nietzsche'yi en çok rahatsız eden şey, kahinvari görülerinin ve yeni bir düzenin mesiyanik vaadlerinin gücünün, tam da hakir gördüğü evangelizmden neşet ettiğini kavramasıdır; Derrida'nın ifade ettiği gibi, Nietzsche, çapraşık bir biçimde etkili asetik buyruk tarafından (dikkatsizce denebilecek şekilde) köleleştirilmiş olan güçlüyü özgürleştirmek istemektedir ("Nietzsche and Machine", 31-33). Gelecekteki iyiliğe dair mesiyanik vaad, iradenin gücünü lekeler ve gerçekte onun temel an'ını oluşturur. Tıpkı kadının kendi görüşünü güdümleme ve bir evrensel aynılık ontolojisini hoşgörme, böyle bir ontolojiden hoşlanma kabiliyetini kıskanır görünmesi gibi, Nietzsche, Hristiyan kurtuluş fikrine de, öğretisinin benzer şekilde mesiyanik bir vaadin paradoksal gücüne dayanması nedeniyle saldırmaktadır. Derrida'nın, Nietzsche'nin ebedi döngü öğretisinin Hristiyanlığın ve bütün özgürleşme teolojilerinin dayandığı aynı mesiyanik retoriğe dayandığına dair fikri, George Bataille'ın, Andre Gide'i izleyerek, "bir paradoks: Nietzsche'nin kıskançlığının nesnesi Tanrı'dır" demesini hatırlatır (The Accursed Share, c. 2-3, 375).

Doğanın kuvvetinin şiddeti, Nietzsche için 1881 yılının yazı sırasında özellikle mevcuttur; bu dönemde, Surlej yakınlarında Silvaplana Gölü'nün kıyılarında, her şeyden önce de kıyı hattı üzerindeti toprağı aniden kesen sözde, "Zerdüşt Kayası"nda yürüyüşler yapmaktadır. "Ecce Homo'da "muhteşem bir biçimde yükselen piramitsel bir kayanın yakınında durdum" diye yazar (krş. Krell ve Bates, The Good European, 133). Neredeyse bütün entelektüel hayatı boyunca çalıştığı antik öğretisinin, artık sadece bilimsel ilgiden daha fazla değerli bir şey olduğuna karar vermesi, işte bu andır; ardından, doğanın şiddetinin bu manzarası önünde, ebedi tekrar vaadini, kaya parçasının toprağın yüzeyine uyguladığı aynı kuvvetle doldurmaya karar verir. Küllerin evrensel metabolizması öğretisi göz önüne alındığında, bu canavarvari kaya parçasının inorganik malzemesi bile "hayata dönmüştür". *Şen Bilim*'de (300) iradenin (Wille) dalgalarla (Wellen) paylaştığı "giz" gibi (dalgaların gizi, sürekli olarak çarpıp geri dönüşleridir), Surlej piramidi ile iradenin kuvveti arasında gizli bir mütekabiliyet vardır.

Bu kaya parçası Nietzsche'nin oynadığı evrensel tarih türü hakkında anıtsal bir şey vardır. Erken dönem "Tarihin Hayat için Faydalan ve Zararları" adlı makalesinde (1874) Nietzsche, dünya için yeniden "anıtsal tarih" yazmanın mümkün olması için yerine getirilmesi gerekecek şartları tanımlar. Nietzsche'nin buradaki "geçmişin anıtsal kavranışı" [die monumentalishe Betrachtung der Vergangenheit], belki de öğretinin daha önceki bir alımlanmasını oluşturur. Nietzsche'nin daha sonraki dönemdeki ilgilerinin ayrıntılı bir eklemlenmesinin Ağustos 1881'deki aydınlanmayı takip eden düşüncenin dramı için hakiki bir taslak oluşturduğundan, uzun bir alıntı yapacağım:

> Eğer [yaptığımız tarihsel değerlendirmenin] ihtişamlı etki üretmesi gerekiyorsa, geçmişten ne çok şey gözden kaçmalı, geçmişteki tikel olan hangi şey ne kadar zorla evrensel bir kalıba sokulmalı ve geçmişin keskin köşeleri ve kaba hatları, uyum sağlamak adına ne kadar kesilip biçilmelidir ki! Ama gerçekte, bir zamanlar mümkün olan şey, kendisini, eğer Pisagoryanlar inançlarında haklıysa, ikinci bir kez mümkün olarak sunar; onlara göre, semavi cisimlerin birbirlerine göre konumlan, yeryüzünde tekrar etmektedir: Böylece yıldızlar birbirleri karşısında belirli bir durum aldığında bir Stoik bir Epiküryanın Sezar'ı öldürmesine tekrar katılır; yıldızlar başka türlü bir konum almalarında ise, Columbus Amerika'yı tekrar keşfeder. Yalnızca eğer, yeryüzünün dramının beşinci sahnesi sona erdiğinde [*die Erde ihr Theaterstuck*], bütün oyun her zaman başlangıçtan itibaren yeniden başlasaydı, aynı güdüler kompleksi [*dass dieselbe Verknotung von Motiven*], aynı *deux et machina*, aynı felaket belirli aralıklarla tekrar etseydi [*in bestimmten Zwischenraumen wiederkehrten*], ancak o zaman güç insanı [*der Machige*] tam ikonik *hakikati* içinde, yani en keskin ayrıntısına kadar resmedilmiş tikel özgüllüğüyle, anıtsal tarihi arzu etmeye girişebilirdi. Ne ki bu, kuşkusuz ancak astronomlar yeniden astrolog olduklarında gerçekleşektir. O zamana kadar anıtsal tarihe bu mutlak *hakikat*in hiç bir faydası olmayacaktır. Her zaman yaklaşıklıklar ve genelliklerle, benzemeyeni benzer kılmakla [*wird sie das Ungeiche annahern*] uğraşmak zorunda kalacaktır; her zaman güdülerin tahriklerin farkını, *causae*'nin pahasına, *effectus*'u anıtsal olarak, yani örnek olan ve taklide değer olan bir şey olarak sergileyebilsin diye yok edecektir; öyle ki nedenleri mümkün olduğunca ihmal ettiği için, onlara, "kendinde etkiler"in, bütün gelecek çağlar üzerine bir etkide bulunacak hadiselerin bir toplamı adını pek abartısız verebilirdi. ("On the Uses and Disadvantages of History for Life", 2)

Bütün Nietzscheci tabirler ve leitmotifler burada: Pisagorcu metakozmesis, Columbus'un yeni dünyaları, Shakespearcı drama, aynı kendine özgü farklılıkların kozmolojik tekrarı, "güç insanı" ve antik, anıtsal bir kozmos ve tarih kavrayışına geri dönüş ihtiyacı. Şimdiye kadar ebedi döngüyü öğretisel ve estetik bir tecrübe olarak ele aldık; şimdi Arendt'in adlandırdığı biçimiyle Nietzsche'nin "düşünce-deneyi"nin tarihyazımsal bir boyutunun olduğunu da görüyoruz. Nietzsche, genel sistemin şekillenmesinin estetik boyutunu sürekli olarak sorgulayacaksa da, 1873-74'de yeryüzünde organik hayatın ortaya çıkışını beş perdelik ya da Shakespeareci bir drama olarak kavramış olması ilginçtir. Burada yeni olan şey, Shakespeare'in Julius Caesar'ının Nitzsche için sahip olduğu kendine özgü önemin eklemlenmesi; o derece ki Shakespeare'in anlamı Nietzsche için Caesar'ı öldürmek için komployla gerçekten eşanlamlı olur. Daha da önemlisi, Nietzsche için daha çok anlamlı olan şey sanatçı Shakespeare değil, bir şair olmaktan müthiş derecede utanan ve gizlice Brütüs'ün siyasal kahramanlığına gıpta eden şair Shakespeare'dır. Schopenhauer'in tersine Nietzsche, Shakespeare'i sanatçı olarak özellikle özenli bir değerlendirmeye tabi tutmaz ve Böyle Buyurdu Zerdüşt'ün yazılması sırasında, Hamlet'in sanatkârlığı hakkında kötüleyici ifadelerde bulunur. Nietzsche üzerine değerlendirmemi neticelendirmenin odağı, Julius Caesar'la ilgisini, anıtsal tarihi yeniden keşfetme projesi karşısına konumlandırmak olacak.

Nietzsche Ecce Homo'da, "Shakespeare için en yüce formülümü ararken, yalnızca şunu buldum: Sezar karakterini kavramış o. Bu tür bir şey tahmin edilemezdi: Kişi ya biridir, ya da değildir ("Why I am So Clever", 4, 246). Bu ifade, *meine höchste Formel* ifadesi, Nietzsche ebedi döngünün "elde edilebilir olan en yüce olumlama formülü [die höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreivht werden kann] " olduğunu yazdığı daha sonraki bir metinde yeniden ortaya çıkar (195). İfadenin salt tekrarı, Shakespeare ile döngü öğretisi arasındaki daha önemli bir ilişkinin yalnızca bir külüdür. Bu ilişkiyi yeniden kurmak için, *Şen Bilim*'e (14. bölüm) ve Nietzsche'nin oradaki komşumuzu sevme buyruğunda gerçekte faal olan şeyin "yeni sahiplenmeler için bir itki" (ein Drang nach neuem Eigentum) olduğuna ya da dostluk duygularımızda söz konusu olan şeyin biteviye kendini temellük etmenin "hiddetli demon"un (wüthenden) ötesindeki bir şey için duyulan "şiddetli arzu" (Verlangen) olduğuna dair fikrine bakmamız gerekmektedir: "Yeryüzü üzerinde orada burada iki kişinin bir diğeri için bu sahiplenici şiddetli arzusunun [habsüchtige Verlangen] sahiplenme için yeni bir arzuya ve şehvete yol açtığı bir tür sevgi sürekliliğiyle karşılaşabiliriz -onların üzerindeki bir ideal için paylaşılan daha yüce bir susuzluk. Ancak böyle bir sevgiyi kim bilir? Onu kim tecrübe etmiştir? Onun gerçek

adı dostluktur". Bu dostluğun kendine özgü "şiddetli· arzu"su, *Şen Bilim*'deki bu ilk döneme ait noktada, kitabın nihai tezinin "şiddetli arzu"suna; kuşkusuz, ebedi döngüyle ilgili olan ve "hiddetli demon"u değil, ama "en deruni, en yalnız yalnızlığı"mızda (deine einsamte Einsamkeit nachschiliche) konuşan ve bize "en büyük ağırlık" için kendimizi hazırlamamız gerektiğini söyleyen "fısıldayan Demon"u bulduğumuz "şiddetli arzu"ya iştirak eder: "Bu ebedi onaylama ve taahhütten[Dieser letzten ewigen Bestaating und Besielgelung] daha ateşli bir biçimde arzulamak [um nach Nichts mehr zu verlangen] için kendinde ve hayatta ne kadar hazırlıklı olmak zorunda kalacaksın ki?" (341. bölüm). *Şen Bilim*'in bir kendi kendiyle ilişki, aynı zamanda da demonik bir ilişki türü olarak dostluk nosyonuyla biçimlenmiş olduğu görülmektedir; bu, daha yüce bir arzulamayı, kendi kendine aşkınlığı mümkün kılan içsel bir ilişkiyi öğütleyen bir sesle bir ilişkidir.

Şen Bilim'in 98. bölümünde Julius Caesar, dostluk ve ebedi döngü arasındaki bağlantı daha da açık hale gelir. Ecce Homo'daki ifadesine iştirak eden Nietzsche, burada, Brütüs'ün karakterinde açık olan "erdem tipi"ni onayladığı için "beşeri bir varlık olarak" Shakespeare'e çok hayran olduğunu söyler. Julius Caesar'ın adının Brütüs olması gerektiğini belirtir: "[Shakespeare'in] en iyi trajedisini -hâlâ yanlış isimle adlandırılmaktadır bu trajedi- ve en yüce bir ahlakın en korkunç özetini [dem furchtbarszten Inbegriff hoher Moral] adadığı kişi oydu". 14. bölümde dostluğun henüz "doğru isim"le çağrılmadığını söyler. Shakespeare'in oyununu okumasının merkezinde yatan şey de, dostluktur:

> Burada söz konusu olan şey şudur -ruhun bağımsızlığı [*Unabhangigkeit der Seele*]. Hiç bir fedakârlık bundan daha büyük olamaz: Kişi en ihtişamlı beşeri varlık, dünyanın bir ziyneti, eşi olmayan bir dâhi olsa dahi, büyük ruhların özgürlüğü olarak özgürlüğü sevse ve bu *tür* özgürlüğü tehdit etse dahi, bunun [ruhun bağımsızlığı, ed.n.] için en aziz dostunu feda edebilmelidir (98. bölüm).

Bu "bağımsızlığı" ve "özgürlüğü", ebedi döngünün şifre kelimeleri olarak değerlendirmemek imkansızdır. Bütün Oedipleştirici ve/ya Wagnerci senaryoları dışta bırakarak, Brütüs'ün ikilemi, "en yüce tip"e ihaneti ve katliamı, dostu "daha şiddetli arzu" için kurban etmesi, 1881'de Nietzsche'nin kendi deruni dramını bir hayli harekete geçirmiş görünüyor; bu dram, bir klasikçi ve filolojist olarak entelektüel kimliğinin bir tür kurban edilmesi ve "büyük ruhların özgürlüğü"nun peşisıra bu kimliklerin gerekirliklerini terketmesiydi. Nietzsche, Shakespeare'in, Brütüs'ün "ruhların kuvveti"ni [seeliche Kraft] "iç sorununu", "bu düğümü çözmek" amacıyla hangi aşınlık-

ta riske atılması gerektiğinin "muazzam bir derecesi"ne [in's Ungeheure] "yüceltir" ve "yükseltir" [erhebt] diye yazar. Bu, kişinin en güçlü bağını ifade etse dahi köleleştirici bir dostluktan kişinin özgürleşmesi olarak görünen, ister istemez kişinin deruni özgürlük duygusuyla ilişkili olmak zorunda olan, gerçekte tuhaf bir tür çifte düğümdür; bu kendi kendiyle ilişkiyi tehdit eden dostun kurban edilmesi, kişinin kendi deruni özgürlüğünün benlik sevgisinde hemen sıkılaştınlan bir bağın gevşetilmesi gibidir.

Nietzsche'nin önce 1874'te, sonra 1881'de ve Ecce Homo'da (1888) Julius Caesar'la meşguliyeti hakkındaki en dikkat çekici şey, Nietzsche'nin ne bu yayınlanmış eserinde ve ne de notlannda, kendi dramının kehaneti olarak görmüş olabileceği oyundaki dizeleri gerçekte zikretmemesidir. Epiküryen ve Stoik komplocuların aynı ebedi döngü felsefesini paylaşıp paylaşmadıklarını merak edebilirdik. Artık biliyoruz (Nietzsche bilmeyebilirdi) ki bu dizeler, Shakespeare'in zaman ve Varlık hakkındaki devam eden sorgulamasıyla ilgilidir gerçekte:

CASSIUS:

Bundan sonra kaç çağ
Bu yüce sahnemiz oynanıp durmalı ki,
Henüz doğmamış devletlerde, henüz bilinmeyen dillerde!

BRÜTÜS:

Kaç zaman, şimdi Pompei'nin temelinde (heykelinin ayakları dibinde)
Toztan daha değersiz olarak yatmış Sezar sahnede kanayıp durmalı ki.

Tam da bu bağlam, kuşkusuz, oyuncuların biteviye bu kanlı eğlenceyi yeniden oynamak isteyeceklerine iştirak etmeleridir. Cleopatra, tarihin büyük şahsiyetlerinin, sahnenin göreceli olarak boş bölümlerine ve kendi durumunda da, taklitvari statüleri, Shakespeare'de hep olduğu gibi, bir gün bir çocuk tarafından oynanmış olmaktan şikayet eden Cleopatra'yı oynaması olgusuyla özel olarak vurgulanan, yalnızca erkek çocuklar tarafından oynanmak durumunda kalınmasına yazgılı olduğu zorunluluğa dair gözlerden kaçan düşüncelerde bulunur. "Doğmamış devletler" ve "bilinmeyen diller" ifadesinden, bilinmeyen diller konuşan henüz kurulmamış ülkeleri anlanz yalnızca. Bizzat Julius Caesar'ın dili içinde, Cassius ve Brütüs tarafından söylenen bu dizeler, sanatta ve kültürde tarihin tekrarı üzerine akseder yalnızca. Ancak, Shakespeare'nin bütün eserleri içinde, zaman ve tekrann anlamına dair daha direngen bir sorgulamayla bağlantılarını farkederiz onların.

Nietzsche oyun analizini, bizzat Shakespeare'e ve Shakespeare'in "kendi ruhu"ndaki bir takım "meçhul karanlık hadise ve macera"ların, Brütüs'ün "siyasal özgürlük" mücadelesinin sempatik tasvirinin arkasında ya-

tabileceğine dair bir olasılığı dönerek sürdürür: "Belki o da, Brütüs gibi, kasvetli ve karanlık meleğine sahipti". Nietzsche, Hamlet'in melankolisinin, Brütüs'ün ikilemiyle kıyaslandığında ilgisiz bir şey olduğuna inanır. Ancak Nietzsche'nin ilgilendiği şey, bizzat Shakespeare'in kendisi ve kendi düşüncesine göre Brütüs şahsiyeti karşısında Shakespeare'in utancıdır: "Brütüs'ün bütün bir şahsiyeti ve erdemi önünde, Shakespeare, değersiz ve yabancı hissederek, kendisini bitkinleştirir." Nietzsche, oyunda, Shakespeare'in şairlerden söz ettiği iki durumu delil gösterir: "İki kere bir şairi sahneye getirir ve iki kere, ona öyle sabırsız ve nihai bir kınama yükler ki, bu kınama bir çığlık -kendini kınama çığlığı- gibi yankır". Nietzsche yalnızca ikinci sahneyle (4.3.123-37), Brütüs'ün Antony ve üçler grubuyla savaş hazırlığında olan Cassius ve subaylanyla askeri toplantısı sırasında, bir şairin girerek Brütüs ve Cassius'un düşmanlıklanna son verme ihtiyacından bahsettiği sahneyle ilgilenmektedir. Şair, "Sevgi ve dostluklar içinde olmalı bu iki adam; / çünkü eminim ki senden daha fazla yıl yaşadım" der. Cassius; "bu sinik kafiye nasıl da vahşice" diye cevap verirken, Brütüs şairi çıkarır ve Nietzsche'nin de alıntıladığı dizelerde, şöyle der:

> Zamanını bilirken, onun nüktedanlığını bileceğim.
> Savaşlann bu oynak aptallarla ne işi var?
> Dostluk, defol!

Nietzsche, "bu, onu yazan şairin ruhuna geri çevrilmeli" der. Bu şair aptal askeri bir konseyinden çıkanlsa da, bir şairi içeren daha önceki sahne (3.3.1-37) komploculardan birisi olarak başka bir Cinna'yla kanştırılan şair Cinna'yı yanlışlıkla idam ederlerken öfkelenmiş kalabalığı tasvir eder. Hatalannı farkeden, ama kana susamışlıklannın doruğunda olan kalabalıktan birisi, "Kötü dizeler için asın onu" diye bağırır. Julius Caesar'ın ilk kez, Essex Kontu'nun ve güçlerinin, Eylül 1599'da İrlanda'ya düzenledikleri başansız saldınlanndan bozgun içinde döndükleri bir sırada sahnelendiği doğrudur. Essex ve Southampton'daki yazarlar, imparatorluğun yolsuzluğunun nasıl giderileceğine dair öğütler için antik klasiklerle meşguldur. 1599 Globe'un açılışına şahit olsa da, kraliçenin halefiyle ilgili dikkat çekici siyasal tehlikeler ve Essex Kontu'nun giderek artan tehlikeli konumu, Shakespeare'in şairliğinin gerçekte ne kadar dokunaklı olduğuna dair hislerini keskinleştirebilirdi. Julius Caesar konusundaki ifadeleri Nietzsche'nin Shakespeare'le tek düşünceli meşguliyeti olsa da, keskin bir sezgisel anlama sahipmiş gibi görünüyor bunlar bana.

Ecce Homo'da son kez Shakespeare'e döndüğünde, Nietzsche'nin onunla özdeşleşmesi tamamlanmıştır; o derece ki Nietzsche kendi eserlerinin okunması tecrübesini Shakespeare'in okunmasıyla kıyaslayabilmekte-

dir: "Shakespeare'den daha gönül paralayıcı bir okuma bilmiyorum: Böylesi bir soytarı olma ihtiyacına [Hanswurst zu sein] sahip olmak için, bir insan ne kadar acı çekmeli!" (246). Daha olumlu bir notta, şu sonuca varır: Shakespeare'in "en güçlü gerçekliği görmesi, yalnızca eylem için, canavarane eylem için [zu Ungeheuren der Tat], suç için en ihtişamlı güçle kıyaslanabilir değildir yalnızca, bunun yanında onu varsayar da." Böylece Shakespeare, nihayette, Nitezsche için, yeni anıtsal şiirsel bir tarih olasığının göstergesi ve zamanın yeni egemen bir tecrübesi olarak durur. [Bu tarih ile tecrübe, ed.n.] döngü öğretisi için hazır olana kadar, Nietzsche, soytarıca melankoli ironisiyle, onları şiirselleştirecektir. Shakespeare ve Zerdüşt'le birlikte, o da şöyle diyebilirdi:

> Uçtum bir ok gibi titreyerek, güneş esriği sevinçler arasından: Hiç bir düşte görülmemiş uzak geleceklere, sanatçıların düşlediği güneylerden daha sıcak güneylere, -hora tepen tanrıların bütün giysilerinden utandığı yerlere: -Ben öyle simgelerle konuşayım, şairler gibi aksayayım, kekeleyelim: Doğrusu şair olmak zorunda kaldığım için utanıyorum [*und warlich, ich schame mich, dass ich noch Dichter sein muss*]. (*Böyle Buyurdu Zerdüşt*, 309: "Old and New Tablets", 2. bölüm [Çeviride T. Oflazoğlu'nun metni göz önüne alınmıştır, ed.n.]

Şairsel keşfin utancı, kuşkusuz, Nietzsche açısından bir biçimde ironik bir duygulanmadır ve kuşkusuz Shakespeare açısından da. Nietzsche, beşeri varlıkların kendilerini en yüce değerler alanıyla tamamıyla vehme dayalı bir ilişkinin hediyesiyle hediyelendirilmekle ısrar ettikleri biteviye ve direngen tarzı farketmesinde belki de hayli Shakespeareciydi. Mahkum edildiğimiz radikal ve indirgenemez bilgisizliğin (non-knowledge) ve bilgi ile bilgisizlik arasınhdaki farkın belirlenmesini imkansız hale getiren protestosunda, güç iradesi, bütüncül sistemin hakikate şu ya da bu inşaya bağlı kalır. Başka bir ifadeyle, Nietzsche'nin muhtemelen imkansız olarak gördüğü, Batı metafiziğinin nihilizmini sona erdirme meselesi değildir; daha ziyade, bu olumsuz nihilizmi, hayatın idame ettirilmesi için gerekli olan iradenin salt güçleri, türün salt varoluşunu yönetmeye başladığında ortaya çıkacak olan daha olumlu bir nihilizme çevirme meselesidir. Nietzsche'nin ebedi döngünün şiirsel keşfi olan Zerdüştçü hileleri, beşeri iradenin, kendi tahrip edilemezliğini onaylama ihtiyacını hayatı daha onaylayıcı bir yönde yeniden yönlendirmeyi amaçlar. Ancak onun "'evet'e doğru yeni yolu, nihai ebedi döngüsünü arzulama noktasında [absoluten Wiederkunf und Ewigkeit] dünyaya olduğu şekliyle Dionysusçu bir 'evet' deme"sine (KSA, 12: 455), idealist metafiziksel geleneğin olumsuz nihilizmini onun taklit ediciliklerini ve saçmalıklarını açığa çıkararak bir tür tamamlanmaya ulaştırmak-

la ulaşılabilir yalnızca. Şairsel utancın devreye girdiği yer de tam burasıdır; çünkü ebedi döngü düşünürü estetik ayartma oyununu sürdürmeli ve alıştığımız ahmakça ve kendi kendine hizmet eden beklentilere başvurmaya devam etmelidir. Nietzsche'nin "'Her şey'le [dass All] temiz bir kopuş" dediği şeyi yapmak, "bütünlüğe saygı göstermeyi öğrenmemek için", daha önceden "bilinmeze ve bütünlüğe sunduğumuz" bütün sıfatları kendimiz ve oluş dünyası için yeniden alımlamalıyız (12: 317). Ebedi döngü düşünürünün kuşku duymayan beşeriyete muhabbet tellallığını yaptığı şiirsel meseller, hem tahrip edici "her şey"in hakikatine sahip olma iradesine başvurduğu ve hem de sonluluğumuzun daha ironik ve daha gerçekci onaylanmasının yolunu hazırladığı sürece, ister istemez "yarı tahrip edici [ve] yarı ironik" olacaktır (353).

Heidegger'in Nietzsche'nin düşüncesinin tastamam bu yönü üzerindeki eleştirileri, eğer her zaman yanılgıya düşmemişlerse, hep aydınlatıcı olmuştur. Nietzscheci ironinin en iyi noktaları, her zaman Heidegger'in ayrıntılara titiz dikkatini yok eder görünür; bunu, Nietzsche'nin ilk kez *Şen Bilim*'in 1887'deki ikinci baskısında yayınlanan "Goethe'ye" şiirini ele aldığı "Nihilism and the History of Being" makalesinde görebiliriz. Şiirsel *jeu d'esprit*'inde Nietzsche, Goethe'nin Varlığı oluş'un üzerine yerleştirerek onto-teolojik yüceltmeye tabi tutmasının karakteristiği olan tersine çevirmesini yapar; burada, Goethe'nin salt *Gleichnis* ya da benzeyiş olarak adlandırdığı şey, gerçekte değişmeyen (unvergangliche) şey olur ve Goetheci hakiki dünya da, aynı zamanda *ein Gleichnis*'in anlamlarından birisi olan, salt şiirsel "kandırmaca" olarak açığa çıkar. Heidegger'in ilgisi, Nietzsche'nin "dönüp duran" ve "'Görünen'i "Olmak'la (To Be) Kaynaştıran/ Ebedi olarak, böyle aptalca [Das Ewig-Narrische]/ Bizi kaynaştıran -meydan kavgasında" (Heidegger'in "Nihilism and the History of Being"inde zikredilir, Nietzsche 4:236) şeklinde tarif edilen Heraklitçi "Dünya-tekerleği"nden söz ettiği son dizelerinedir. Heidegger şöyle yorumda bulunur:

> [İnsan] dünya-tekerleğinin kaynaştırıcı gücüyle oluş'un-varlığın bütünü"ne" kaynaştırılır.
> Aynı olanın ebedi döngüsü olarak, güç iradesi düşüncesinin metafiziksel alanında, insanın "Varlık"la ilişkisinin belirlenmesini ifade etmek için geriye kalan her şey, aşağıdaki olasılıktır:
> Ebedi olarak, böyle aptalca
> *Bizi* kaynaştıran -meydan kavgasında!
> Nietzsche'nin metafiziği onu tek düşünebildiği tarzda dünya-oyununun oyuncu karakterini düşünür: Güç iradesinin ve aynı olanın edebi döngüsünün birliğinden. Bu birlik konusunda bir perspektif ol-

> maksızın, dünya-oyunu hakkındaki bütün konuşmalar, beyhude kalır. Ancak Nietzsche için bunlar düşünce dolu kelimelerdir; haddi zatında, onun metafiziğine aittir bunlar. (237)

Bunlar, kuşkusuz, "düşünce dolu kelimeler"; ama ayrıca da bütünleştirici bir "birliği"n olasılığını daha baştan kapatan şiirsel ironideki bir uygulamadır da. İngilizce çeviride, [Türkçeye "beyhude diye çevirdiğimiz, ed.n.] "vacuous" kelimesi *ein leeres Wort*'ün karşılığı olarak çevrilmiştir ve bu tamı tamıma "boş bir kelime" demektir. Bu çeviriyle Heidegger'in anlamının hakkı verilse de, Heidegger Nietzsche'nin diline değilse bile, kendi diline daha yakından bakabilirdi. Eğer baksaydı, "boş bir kelime"nin Nietzsche'nin amaçladığı şiirsel ironi türü için hiç de kötü bir ifade olmadığını görürdü. Ancak Heidegger için salt beyhude anlamsızlık (vacuous non-meaning) ile metafiziğin kanaatleri arasında hiç bir şiirsel ara zemin yoktur. Nietzsche'nin ironik dili, eski metafiziksel kesinlikler ile genel sistemin hâlâ düşünülemeyen biçimi arasındaki aralığa işaret etmek konusunda dikkatlidir. Nietzsche'nin, daha önce "her şey"i terketme ihtiyacıyla bağlantılı olarak zikrettiğimiz, 1887'nin ilk günlerinde tuttuğu notlarda belirttiği gibi, "her şey gibi bir şey yoktur, büyük *Sensorium* ya da *Inventarium* veya gücün deposu kayıptır" [Es fehlt]" (KSA 12: 317). Heidegger'in "Nihilism and the History of Being"indeki meselesi, tastamam "Varlığın ihmali"dir (das Ausbleiben des Seins), ve Nietzsche'nin "Goethe'ye" şiirini de bu bağlamda ele alır. Bu durumda Nietzsche'nin ironisinin farkına varamaması bu açıdan çarpıcıdır; çünkü Heidegger'in ihmal ettiği şey, Nietzsche'nin şiirsel "dönüp duran dünya-tekerleği" ifadesinin ironik tarzında "Varlığın ihmali"ni göstermek konusunda keskin olduğudur. Ancak, hep olduğu gibi, Heidegger'in kendi tonu, tek sesli olmaktan uzaktır; çünkü yerinde bir biçimde, Nietzsche'nin "dünya-tekerleği"nin "hiç bir tahrip edilemez amaç ortaya koymayan, ama yolu üzerindeki 'amaçları sıyırıp geçen' aynı olanın edebi döngüsü" olduğunu ifade eder. Bütün zorluklar, Heidegger'in, Nietzsche'nin metafiziksel konumlandırmaya direnişini güç iradesinin metafiziksel tahrip edilemezliğinde çökertmeye çalışma yönündeki nihai amacından kaynaklanmaktadır. Heidegger, Nietzsche'nin belirli oranlarda Varlığın ihmal edilmişliğinin farkına vardığını belirtse de, onun Varlığın anlamının bütün önceki belirlenimlerinin tecrübi karakterine işaret eden ironik tonuna nüfuz edemez. Nietzsche, bir biçimde utanarak, yeni Shakespeareci ironiler riskine girişse de, Heidegger'in Varlığın ihmal edilmişliğinin daha otantik bazı tecrübeleri için umudu, onun böyle "boş kelimeler"e karşı şüpheli olmasını sağlar.

Nietzsche'nin dili, Heidegger'in değerlendirmesinde metafiziksel olarak kalır; çünkü metafiziğin binlerce yıllık "varlıkların hakikatini kesinlik ola-

rak" ortaya koyma belirlenimine bağlı kalmıştır (Nietzsche 4:328); bu, "haddi zatında varlıkların bizzat Varlık tarafından terkedilmişliği"ni tecrübe edememesinden kaynaklanmaktadır (221). Sonuç olarak, varlığın ihmal edilmesi, yani, onun uzakta kalışı veya kendini reddetmesi, Batı felsefesinde düşünülmeden kalmıştır; böylece de, Varlığın ihmal edilmişliğinin üstesinden gelme yönündeki bu ihmal edilmişliği, Varlığın anlamının vehime dayalı bir belirlenimi arkasında gizleme ya da saklama yönündeki boş bir çaba olma anlamında nihilistik olmuştur hep. Batı nihilizminin olumlu özü, Varlığın bütün hatalı adlarında saklanmış gizli hakikati, Heidegger'in beliğ bir biçimde "öz-olmayanın olumsuz-olmayan meydana gelişi" (non-negative occurence of non-essence" (226) dediği şeydir. Varlıklar Varlığın anlamını hakikate sahip olma ihtiyaçlarına indirgemişseler de, Heidegger metafiziksel nihilizmin tarihinde saklı kalan Varlığın gizli tarihini analiz etmek ister. "Varlığın tarihinde nihilizmin özü, gizin (the secret) tarihi olarak meydana gelir" (233). Nietzsche ile Heidegger arasındaki belki de en dikkat çekici fark, beşeri varlıkların Varlığın ihmal edilmişliğini tecrübe etme kapasiteleriyle ilgili farklı beklentilerinde görülebilir. Heidegger'in *Ereignis* düşüncesi, insanın böyle bir ihmal etmenin özünden dönüşünün meydana gelebileceği umudunu taşıyan daha ziyade ütopik bir şeydir; oysa Nietzsche'nin döngü öğretisi böyle bir dönüşün meydana gelme olasılığına karşı bir biçimde terkedilebilir ve ironik bir tavrın ifadesidir. Her iki düşünür de gizin altta yatan tarihini ve bir olumlu nihilizm çağının olasılığını farketmiştir; ancak Nietzsche için böyle bir beklenti uzak ve hayaletvari kalırken, Heidegger, gelecek hakkındaki Nietzscheci-Hamletvari kuşkuları olduğu halde, insanın "Tanrı'nın yokluğunu tahkim eden ve gizleyen derinleşen karanlığı" tecrübe etme kapasitesi hakkında bir biçimde daha umutludur. Diyebiliriz ki Nietzsche, ironik şiirsel keşiflerine rağmen, hakikati hiç bir zaman ele geçiremeyeceğimiz sonucuna varırken, Heidegger bir gün bu konuda bir biçimde daha kolaylaşmış olabileceğimiz yönündeki belirsiz umuda demir atmıştır.

Heidegger'in tabirinde, "Varlığın tarihinde karar verilemezliğin zamanzincirinin (time-span) tam kenarında" duruyoruz bizler ("Overcoming Metaphysics", 67); böyle umutsuz bir kavşakta ihtiyacımız olan şey de, pek az Nietzscheci ironi ve çok düşünce dolu düşünümdür (Besinnung [reflection]). Nietzsche'nin ebedi döngü öğretisine karşı eleştirileri, "hakikate cüret etme çabasına [einen Versuch machen]" gönülsüz oluşu tarafından belirlenir nihayette. (96) Nitezsche güç iradesinin beşeri tecrübeye hakim olmayacağı bir zamanın muhtemelen hiç bir zaman gelmeyeceğine inanırken, Heideger beşeri tarihin böyle bir görüşünün içkin olarak nihilistik "birliği"ne direnmek için mücadele eder. Şöyle tuhaf bir paradoks ortaya çıkabiliyor: Nietzscheci ironi gerçekte beşeri varoluşun doğası hakkındaki büyük bir ta-

rihsel kararın hizmetinde olabilirken, Heidegger'in ironiye karşı kuşkulu ve savunmacı saldırısı nihayette beşeri varlıkların kapasiteleri hakkındaki herhangi bir nihai kararın ironik bir muallakta kalmasının hizmetinde ifa edilebilmektedir. Bir mitolojisiz olup olamayacağımız, ne kadar makul veya düşünce dolu ya da ironik olursa olsun, Heidegger'in Nietzsche'nin öğretisini okumasında nihayette söz konudur. Nihilism and the History of Being"de Heidegger, düşüncenin "Varlığın ihmal edilmişliğine mi" yoksa "Varlığa mı ait oldu"ğunu sorar (216). Nietzsche açık bir biçimde birincisine karar vermişse de ve Heidegger'ın kararı da açık bir biçimde ikincisi yönünde olmuşsa da, (tam da Derridacı bir tavırla) karar verilmezlikte muallakta kalmış olarak kalmalıyız. Eğer Nietzsche ebedi döngü öğretisinin gelecek beklentileri hakkındaki vahşi spekülasyonlarda çok ileri gitmişse, Heidegger de, Nietzsche'nin "hayat"a aşikâr ilgisine rağmen, ebedi döngünün hakiki özünün ve amacının "hesapçı aklın koşulsuz kuralı [die unbedingte Herrschaft der rechnenden Vernunft]" olduğunu ileri sürerken haddini aşmıştır ("Overcoming Metaphysics", 94). "Varlığın tarihinde karar verilemezliğin zamanzincir'inin (time-span) tam kenarı"nda konumlanmış olarak, belki de en çok ihtiyacımız olan şey, şiirsel keşif ile felsefi akıl yürütmenin ironisinin düşünce dolu bir çok uygulamalarıdır.

i. "... including Nietzsche himself, or rather herself" karşılığında. Aşağıdaki Derrida alıntısında da bütün zamirler dişildir.]

ii. Gradiva, Wilhelm Jensen'in Gradiva: A Pompeiian Fancy adlı romanının kahramanının hayalinde yarattığı antik Pompeili olduğu vehmedilen bir kişiliktir. Freud, bu kitap hakkında, Delusion and Dream adlı kitabında ayrıntılı bir psikanalitik çözümleme yapmıştır. Gradiva'nın ayağına işaret edilmesi ise, roman kahramanının bir ayak fetişisti olması ve bunu vehminde oluşturduğu Gradiva'yla hayali olarak yaşamasıdır.

KAYNAKÇA

1. Nietzsche'nin "Dinsel Hayat" makalesi, Human, All Too Human (çev. R. J. Hollingdale [Cambridge University Press, 1990]) kitabının üçüncü bölümünden alınmıştır.
2. Heidegger'in "Nietzsche'nin Sözü: 'Tanrı Öldü'" makalesi, Question Concerning Technology and Other Essays (çev. William Lovitt [Harper and Row, 1977]) adlı kitabında yer alan makalenin çevirisidir.
3. Brian D. Ingraffia'nın "Nietzsche'nin İstihzası: Aşkınlığın Reddedilmesi" makalesi, yazarın Postmodern Theory and Biblical Theology (Cambridge University Press, 1995) adlı kitabından alınmıştır.
4. Michel Marr'ın "Nietzsche ve İlahi Olanın Dönüşümü" makalesi, Phillip Blond'un derlediği Post-Secular Philosophy (Routledge, 1998) adlı kitaptan alınmıştır.
5. Ned Lukacher'in "Küllerle Oynamak: Nietzsche'den Derrida'ya" makalesi, yazarın Time-Fetishes The Secret History of Eternal Recurrence (Duke University Press, 1998) kitabından alınmıştır.
6. Ahmet Demirhan'ın "Maske, Sahne, Oyun: Nietzsche ve 'Erdem Ulumaları'" makalesi, Avrupa Günlüğü Dergisinin 3. sayısında yayınlanmıştır.

İNDEKS

Adem: *136, 143*
Ahit: *39, 67, 110, 116, 118, 144, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 176, 177*
Ahlak: *22, 24, 32, 45, 46, 48, 50, 51, 52, 68, 86, 111, 112, 113, 114, 117, 121, 123, 125, 127, 128, 129, 130, 132, 137, 138, 139. 140, 141, 142, 143, 146, 147, 159, 174, 176, 185, 189, 193, 199, 202, 220*
Ahlakın Soykütüğü Üzerine: *22, 32*
Alman idealizmi: *141*
Arendt, Hannah: *209*
Ariadne: *16, 17, 18, 19, 20, 202*
Avrupa: *14, 15, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 64, 96, 98, 109, 115, 121, 137, 138, 185, 228*
Aristotle: *80, 87, 88, 97*
Aruoba, Oruç: *24, 30, 174, 202*
Asetik: *50, 51, 52, 54, 130, 145, 147, 159, 193, 199, 217*
Asetizm: *50, 159, 161*
Ateizm: *135, 145, 183, 184, 193*
Aydınlanma: *29, 36, 37, 66, 86, 118, 124, 125, 133, 218*
Aziz: *45, 53, 54, 56, 220*
Bakış açısı *132, 191, 193*
Barbar: 42, 124
Barth, Karl: *162, 177, 179*
Batı: *28, 59, 61, 65, 66, 94, 98, 101, 107, 115, 116, 119, 127, 165,174*
Beden: *40, 54, 76, 82, 147, 154, 156, 158, 159, 160, 162, 165, 200*
Benlik: *53, 80, 89, 92, 104, 157, 221*
Bilgi: *32, 36, 37, 44, 45, 56, 61, 63, 75, 76, 84, 103, 121, 125, 126, 129, 130, 135, 149, 196, 223*
Bilinç: *53, 70, 75, 77, 80, 84, 126, 137, 167, 191, 200, 202, 216*

Böyle Buyurdu Zerdüşt: *15, 16, 30, 31, 63, 76, 77, 90, 91, 110, 132, 173, 184, 185, 186, 195, 198, 202, 219, 223*
Budizm: *143, 144, 148, 211*
Bultmann, Rudolf: *177, 179, 180, 232*
Büyü: *40*
Cennet: *24, 154*
Ceza: *47, 143, 144, 159*
Cismani: *96, 156, 158, 161*
Cizvit: *82*
Corbin, Henry: *32*
Çağ: *28, 94, 154, 156*
Çarmıh: *118, 119, 142*
Çin: *40, 68, 73, 100, 118, 186, 213*
Dahi: 16, 45, 111, 195, 221
Deleuze, Gilles: *16, 24, 25, 26, 28, 30, 32, 210*
Demeter: *41*
Derrida, Jacques: *32*
Deccal: 30, 110, 112, 113, 114, 117, 150, 167, 176, 200
Deli: *15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 27, 28, 31, 46, 58, 65, 130, 139*
Descartes: *81, 86, 192,*
Din: *29, 38, 39, 44, 45, 47, 126, 144, 197*
Dionysus: *174, 175, 214*
Dionysos Dithyrambosları: *31, 32*
Doğa: *39, 55, 97, 138, 139, 143, 172*
Doğru: *23, 39, 40, 43, 47, 49, 50, 54, 56, 60, 62, 63, 70, 74, 82, 86, 87, 88, 91, 94, 98, 99, 103, 106, 113, 115, 123, 131, 140, 143, 144, 148, 149, 155, 156, 170, 194, 200, 209, 210, 215, 224*
Dostoyevski: *187, 210*
Düalizm: *154, 155, 157, 159, 163, 173*
Ebedi döngü: *31, 80, 91, 112, 120, 172, 192, 195, 199, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 224, 225, 227, 228*
Ecce Homo: *124, 132, 133, 176, 204, 210, 217, 218, 220, 221, 222, 223*
Ereignis: *95, 108, 227*
Eskatoloji: *149, 151, 152, 155, 157, 162, 164, 167, 168, 169, 170, 171, 172*
Essentia: 175, 80, 91
Existentia: *80, 91*
Faust: *216*
Feuerbach, Ludwig: *123, 236, 137, 138, 139, 140, 148*
Gadamer, Georg-Hans: *114, 174*
Guattari, Felix: *16, 28, 30*
Guryeviç, Aron: *30, 32*
Gnostik: *154, 155, 159, 161, 163, 165, 166, 167, 178*
Goethe: *39, 40, 45, 216, 225, 226*
Hakiki dünya: *123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 139, 142, 191, 195, 225*
Hegel: *64, 75, 91, 103, 112, 174, 208, 209*
Heidegger, Martin: *60, 184*
Hind: *38, 56, 107, 145, 149, 152*
Hypokeimenon: *81, 84, 104*
Irigaray, Luce: *15, 31, 174*
İrade: *76*
İslam: *29, 31, 32*
İsrail: *140, 143*
İyinin ve Kötünün Ötesinde: *25, 27, 28, 32, 198, 199, 203*
Jaspers, Karl: *112, 113, 114, 118, 131, 151, 174, 176*
Kant: *29, 65, 73, 86, 103, 104, 129, 130, 176, 186, 208, 209, 210, 215*
Kaufmann, Walter: *32, 114, 174, 177, 178, 203, 204*
Kavramsal kişilik: *14, 16, 28, 30*

Kierkegaard, Soren: *89, 112, 115, 116, 174*
Klosowski, Pierre: *26, 32, 211*
Kopernik: *15, 97*
Kozmos: *153, 154, 155, 157, 163, 209, 220*
Köle ahlakı *138, 139, 143, 144, 177*
Küng, Hans: *136, 150, 174, 175, 176, 177*
Leibniz: *74, 75, 86, 96, 105*
Löwith, Karl: *113, 114, 174*
Luther: *114*
Meryem: *41*
Mesih: *143, 156, 158, 159, 161, 163, 169*
Mevcudiyet: *82, 84, 99, 102, 104, 178, 190*
Nihilizm: *27, 63, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 95, 96, 99, 100, 101, 108, 116, 117, 118, 122, 124, 125, 132, 163, 175, 191, 194, 196, 212, 227*
Niebohr, Reinhold: *149, 177*
Ontoteoloji: *116, 119, 138, 148, 152, 162, 166*
Öteki dünya: *42, 55, 126, 133, 186*
Özgürlük: *40, 57, 136, 144, 222*
Paul, Aziz: *58, 67, 115, 117, 119, 120, 135, 153, 154, 155, 156, 157, 18, 159. 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 178, 179, 180, 200, 210*
Persona: *14, 28, 30*
Perspektif: *82, 83, 87, 100, 192, 193, 215*
Plato: *68, 192*
Postmodern: *28, 128, 229*
Ricoeur, Paul: *138, 168, 176, 180*
Sanat: *83, 88, 212, 214*
Sartre, Jean-Paul: *210*
Shacker, Ned: *32*
Shakespeare: *45, 220, 221, 222, 223, 224*
Schelling: *91, 209, 215*
Schopenhauer; Arthur: *38, 58, 71, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 152, 153, 156, 177, 193, 220*
Socrates: *46, 58, 162*
Soylu ahlakı: *142*
Subjectum: *79, 81, 84, 86, 92, 104, 105, 106*
Şen Bilim: *28, 31, 63, 66, 77, 89, 92, 110, 111, 118, 119, 130, 131, 133, 185, 214, 216, 218, 220, 221, 225*
Tanrı'nın krallığı *153, 156, 157, 159, 162, 167, 170, 171, 172, 176*
Tanrı'nın ölümü: *29, 100, 110, 111, 118, 119, 120, 122, 123, 137, 185, 187, 190, 191, 195*
Temsil: *51, 57, 58, 61, 69, 73, 74, 81, 82, 84, 85, 86, 93, 110, 112, 118, 124, 126, 129, 142, 155, 172, 177, 185, 188, 189, 198, 201, 209*
Teoloji: *32, 68, 103, 108, 137, 150, 174, 202, 212*
Trajik: *29, 36, 37, 147, 166, 186, 199, 202*
Varlık: *44, 82, 87, 91, 95, 96, 99, 100, 103, 126, 132, 144, 164, 165, 192, 211, 216, 221, 222, 227*
Vahiy: *197*
Varoluş *40, 71, 147, ,154, 156, 199, 215*
Vicdan: *187, 191*
Yahudilik: *29, 142*
Yaratılış: *28, 137, 148, 153, 154, 157, 160, 163*
Yargı Günü: *153*
Zerdüşt: *13, 16, 17, 18, 20, 23, 24, 30, 31, 64, 91, 111, 112, 113, 115, 133, 188, 218*



NIETZSCHE VE DİN

Pek çok okur Nietzsche'yi bir ozan, bir keramet taslayıcı, ya da bir mitos yaratıcısı gibi düşünür. (...) Bu, Nietzsche'nin kendi kendine kurduğu bir kapan: belki de kişiliğin Latince dillerindeki karşılığı olan persona'nın Orta Çağlarda hakim olan anlamıyla bir "maske"dir. Nietzsche'nin "kapan"ına yakalandığımız an, yalnızca onun tahripkar söylemine de yakalanmakla kalmayız, ama ayağımızın altındaki toprak da kaymaya başlar. Öyleyse, böyle bir zımmi kıyaslamanın gereği ortada: Bize her an bir geri çekiliş imkanı sağlarken, toprağın, topos'un yerli yerinde kalmasını sağlamak.

(...)

"Paradoksal 'trajik keyif' meselesi, dünyayla kutsal bir bağlantıyı, en güçlü anlamıyla bir re-ligio'yu, tapınma ve dogma olmaksızın -akaidsiz bir inanç olarak- yüceltir". Bu Nietzsche'de ilahi olanın ilah olmadan yaşanması anlamına gelir. İlah olmadan, ama maskelere ve bu maskeler nedeniyle belirli bir sahneye koymaya ve oyuna başvurmak durumunda kalan bir tecrübedir bu. Nietzsche için "ilah" ölmüştür. Ancak, maskelerin arkasında hep bu ilahî bir arayış da vardır. Zerdüşt'ün son bölümündeki üç şiir de bu arayışı yansıtır; ama hemen parodileştirerek bir taraftan da onu uzaklaştırmaya çalışır. Avrupa'nın "erdem ulumaları" ortasında, ilaha gönülde açılabilecek bir yer kalmamıştır. Nietzsche'nin Hristiyanlıkla bu kadar uğraşmasının nedeni, onun, insanın kendi gönlündeki arayışa cevap verebilecek bir ilah kavrayışından yoksun olması ve kendini ahlakla avutması, maskelemesidir.

ISBN 975-8719-20-3