GILLES DELEUZE

Nietzsche ve Felsefe



Norgunk

Gilles Deleuze
Nietzsche ve Felsefe

Orjinal isim:
Nietzsche et la Philosophie

Çeviren:
Sertaç Canbolat

Norgunk Yayıncılık / Felsefe Dizisi

ÇEVİRMENİN SÖZÜ

Deleuze'ün bu önemli çalışmasını 20'li yaşlarımın ilk yıllarında çevirmeye girişmiştim. Çevirmenliğe henüz yeni adım atmış, dahası bu esere girişecek "cüreti" bulmuştum kendimde. Aşağıdaki eksik çeviri her ne kadar benim çevirmenlikteki "acemiliğimin" tüm hatalarını içerse de konunun meraklısı okurun buradaki hataları "aşabileceğini" umuyorum.

Deleuze'ün reddiyesini vereli çok oldu. Tarihsel materyalizm açısından değerlendirecek olursam Deleuze'ü "sosyolojiye", dahası "alan sosyolojisine" yönelik yıkıcı bir etken olarak görmekle birlikte Nietzsche üzerine bu değerlendirmesi, "okunması gereken bir çalışma".

Son söz: Bu çevirinin rüyalarıma girdiği oldu. Başladığım günden tam 20 yıl sonra, konunun meraklısı birkaç kişi tarafından okunursa şayet, ne mutlu bana. SERTAÇ CANBOLAT

I
TRAJİK OLAN

1. Soykütük Kavramı

Nietzsche'nin genel tasarısı felsefeye duygu ve değer kavramlarını yerleştirmeye çalışmaktadır. Şüphesiz çağdaş felsefe büyük ölçüde Nietzsche'den beslendi ve besleniyor ama bu pek de onun istediği biçimde olmasa gerek. Nietzsche duyular ve değerler felsefesinin bir eleştiri olması gerektiğini hiç saklamadı. Kant gerçek eleştiriyi getirmedi çünkü eleştiriyi bir "değerler sorunu" olarak "değerler"in kendisine yöneltmedi. Nietzsche'nin felsefesinin devindirici gücüyse tam da bu saldırıydı. Oysa modern felsefede değerler kuramı yeni bir konformizm ve yeni boyunduruklar doğurdu. Hattâ fenomenoloji zaten kendisinde var olan nietzscheci esinin modern konformizmin hizmetine sunulmasına katkıda bulundu. Ama Nietzsche söz konusu olduğunda çıkış noktamız bunun tam tersi: Onun temellendirdiği ve tasarladığı gibi bir değerler felsefesi, eleştirinin doğru uygulanmasının, bütüncül eleştirinin gerçekleştirilmesinin, yani "çekiç darbeleriyle" felsefe yapmanın tek yoludur. Değer mefhumu gerçekte eleştirel bir tersyüz etme içerir. Bir taraftan değerler birer "ilke" olarak görünür veya verilir: Değerlendirme fenomenlere değer biçmede kullandığı değerleri varsayar. Ancak diğer taraftan daha derinde, değerin kendisini türettiği değerlendirmeleri ve "değer biçme açılarını" değerler varsayar. Eleştirel sorun, değerlerin değerinin –bu değerin kaynaklandığı değerlendirmenin– ne olduğu, yani değerlerin değerini *yaratma* sorunudur. Değerlendirme, uyuşan değerlerin aynı zamanda eleştirel ve yaratıcı da olan ayrımsal öğesidir. Öğesine ilişkin değerlendirmeler birer "değer" değildir ama yargılayanın ve

değerlendirenin değerlerinin ilkesi olarak varolma tarzları, varoluş kipleridir. Bundan dolayı her zaman varolma tarzımızın ve yaşantımızın gerektirdiği inançlarımız, duygularımız ve düşüncelerimiz vardır. "Bayağıca" değerlendirmedikçe, "bayağıca" yaşamadıkça ve üşünmedikçe inanılamayacak değerler, söylenemeyecek, hissedilemeyecek veya kavranılamayacak şeyler vardır. İşin özü şu: *Yüksek ve alçak, soylu ve aşağılık* birer "değer" değildirler, ama değerlerin kendi değerinin türediği ayrımsal öğeyi gösterirler.

Eleştiri felsefesinin çift yönlü hareketi her şeyi ve bir şeyin tüm kaynağını değerlerle ilişkilendirirken bu değerleri de, bu değerlerin değerine karar veren ve kaynağı gibi davranan bir şeyle ilişkilendirir. Nietzsche'nin, değerleri eleştiriden kaçırıp, mevcut değerlerin dökümünü yapmakla veya şeyleri yerleşmiş değerlerle eleştirmekle yetinen "felsefe işçileri" Kant ve Shopenhauer ile[1] değerleri basit sözde nesnel olgulardan türeterek eleştiren veya koruyan yararcılara ve akademisyenlere[2] karşı verdiği çifte savaşım hatırlanmalı. Her iki halde de felsefe kendisi veya herkes için geçerli olanın *kayıtsız* öğesinde yüzer. Nietzsche, hem değerleri kaynağına kayıtsızlaştıran yüksek "temellendirme" düşüncesine, hem de değerlere kayıtsız bir kaynak koyan nedensel türetme veya başlangıç düzlemi düşüncesine karşı durur. Yeni bir soykütük kavramına şeklini verir. Filozof soykütükçüdür. Filozof ne Kant tarzı bir mahkeme yargıcı, ne de yararcıların tarzında bir mekanikçidir. Filozof Hesiodos'dur. Nietzsche, Kantçı tümellik ilkesinin yanısıra yararcıların pek sevdiği benzeşim ilkesinin yerine de ayrım veya uzaklık duygusunu (ayrımsal

[1] İKÖ, 211.
[2] İKÖ, VI. Bölüm.

öğe) geçirir: "Bu uzaklık duygusunun yüksekliğinden aldılar değer yaratma veya değer koyma hakkını: Yararlılık da ne?"[3]

Soykütük, hem kökenin değeri hem de değerlerin kökeni anlamına gelir. Soykütük, değerlerin mutlak karakterine olduğu kadar göreli veya yararcı karakterine de karşı çıkar. Soykütük değerlerin ayrımsal öğesini işaret eder, ki zaten değerlerin kendi değeri ondan türer. O halde soykütük köken veya doğuş demek olduğu kadar kökendeki fark ve uzaklık da demektir. Soykütük kökendeki soyluluk ve bayağılık, soyluluk ve aşağılık, soyluluk ve çöküş demektir. Soylu ve aşağılık, yüksek ve alçak, soykütüksel veya eleştirel öğe tam da bu. Böyle anlaşılınca eleştiri aynı zamanda en olumlu olandır. Ayrımsal değer, değerlerin değerinin eleştirisi olmadığı gibi, eğer yaratmanın da olumlu öğesi değildir. Bundan dolayı eleştiri Nietzsche tarafından hiçbir zaman bir *tepki* olarak değil ama bir *etki* olarak görüldü. Nietzsche intikam, kin veya hıncın karşısına eleştirinin edimliliğini koyar. Zerdüşt, kitabın başından sonuna kadar "maymun"u "soytarı"sı ve "şeytan"ı tarafından takip edilir, ama maymun Zerdüşt'ten ayrıdır, tıpkı intikamın ve hıncın eleştirinin kendisinden ayrı olduğu gibi. Maymundan ayırt olmaması; işte Zerdüşt'ün en korkunç iğvalardan biri olarak kendisine yönelmiş hissettiği şey[4]. Eleştiri, hıncın tepkisi[5] değil ama etkin bir varoluş kipinin etkin bir ifadesidir: Saldırı, ama intikam değil, bir varolma tarzının doğal saldırganlığı da değil, mükemmelliğin onsuz düşünülemeyeceği, olmazsa olmaz bir tanrısal

[3]ASÜ, I, 2.

[4]Z, III, "Geçip Gitme Üzerine".

[5]Asıl metinde hınç (ressentiment) ve tepki (réaction), re-sentiment (duygu) ve ré-action (etki-eylem) olarak yazılmıştır. Tekrarla(n)ma anlamı veren ré, re, r önekiyle özellikle vurgu yapılmıştır. Burada ressentiment'ın (hıncın), geçmişteki kötülüklerin şimdide öfkeyle hatırlanması, geçmişin duygusal olarak sanki yeniden yaşantılanması olarak düşünülmesi etki ve tepki için de açıklayıcı olacaktır. (ç.n.)

kötücüllük de değil.[6] Bu varolma tarzı filozofa aittir, tam bir kesinlikle ayrımsal öğeyi eleştirel ve yaratıcı olarak kullanmak ister çünkü, yani "çekiç"i ele alır. Nietzsche muhaliflerinin "bayağıca" düşündüklerini söyler. Soykütüğün böyle kavranmasından Nietzsche çok şey umar: Bilimlerin ve felsefenin yeniden düzenlenmesi, geleceğin değerlerinin tanımlanması.

2. Anlam

Bir şeyin anlamını (insani, biyolojik, hattâ fizik fenomenin) o şeyi sahiplenen, kullanan, egemenliğine alan ve onda ifade edilen kuvveti bilmeden hiçbir zaman anlayamayız. Fenomen, bir görünüş olmadığı gibi bir görünü de değildir, ama anlamını fiili bir kuvvette bulan bir im, bir semptomdur. Felsefe bütünüyle bir semptomatoloji ve semiyolojidir. Bilimlerin semptomatolojik ve semiyolojik bir dizgesi vardır. Görünüş ve özün metafizik ikiliğinin ve bilimsel neden-sonuç bağlantısının yerine Nietzsche, görüntü ve anlam bağlılaşmasını geçirir. Her kuvvet, bir gerçeklik niceliğinin sahiplenilmesi, egemenliğe alınması ve kullanılmasıdır. Hattâ değişik görünümleri içindeki algı, doğayı sahiplenen güçlerin ifadesidir. Bu da doğanın kendi tarihi var demektir. Bir şeyin tarihi, genellikle, o şeyi egemenliklerinde tutan kuvvetlerin art arda gelmesi ve yine o şeyi egemenlik altına almak için mücadele eden kuvvetlerin eşzamanlı olarak var bulunmalarıdır. Aynı nesne, aynı fenomen kendisini sahiplenen kuvvete bağlı olarak anlam değiştirir. Tarih anlamların değişmesi, yani "birbirinden az veya çok şiddetli, birbirine az veya çok bağlı olan uyruğuna alma fenomenlerinin art arda gelmeleridir"[7]. O halde anlam karmaşık bir kavramdır: Yorumu sanat yapan bir anlam

[6]EH, I, 6-7.
[7]ASÜ, II, 12.

çokluğu, bir takımyıldız bir art arda gelme bütünü, bir eşzamanlı var bulunma her zaman mevcuttur üstelik. "Her boyun eğdirme, her egemenlik yeni bir yorum demektir".

Nietzsche'nin felsefesi, özündeki çokçuluk gözönünde bulundurulmadan anlaşılamaz ve doğrusunu söylemek gerekirse çokçuluk bir diğer türlü de görgücülük felsefenin kendisiyle bir gibidir. Çokçuluk, felsefenin icat ettiği tam da felsefeye özgü düşünce biçimidir: Soyut andaki özgürlüğün tek güvencesi, ateşli bir tanrıtanımazlığın tek ilkesidir. Tanrılar öldüler: ama gülmekten, tek olduğunu söyleyen bir Tanrı'yı duyunca. Açıkça burada değil mi tanrısallık? Tek bir Tanrı'nın değil de tanrıların olmasında.[8] Tek olduğunu söyleyen şu Tanrı'nın ölümü kendi başına çoğul: Tanrı'nın ölümü çoğul anlamlı bir olay. Bunun için de Nietzsche gürültücü "büyük olaylar"a değil, ama her olayın anlamının sessiz çokluğuna inanır[9]. Bir olay, bir görüngü, bir kelime ve ne de bir düşünce yoktur ki çok anlamlı olmasın. Herhangi bir şey kendisine egemen olan kuvvetlere (tanrılara) göre kimi kez böyle, şöyle, kimi kez de çok daha karmaşık herhangi bir şey olur. Hegel çokçuluğu, tıpkı bir çocuğun en basit ihtiyaçlarını söylemeye çalışması gibi bu, şu, burada, şimdi" demekle yetinen basit bir bilinçle özdeşleştirerek gülünç kılmak istedi. Bir şeyin pek çok anlamının olduğu çokçu düşüncede, pek çok şeyin olduğu düşüncede aynı şeyin "bu ve ardından şu" olduğu düşüncede felsefenin en yüksek fethini, felsefenin, gerçek kavramın fethini, olgunluğunu görüyoruz, yoksa kendisini feda edişini veya çocukluğunu değil. Zira, böylenin ve şöylenin değerlendirmesi herbirinin şeylerinin ve anlamlarının hassas tartısı, bir şeyin görünümlerini ve o şeyin diğerleriyle bağıntılarını her an tanımlayan

[8]Z, III, "Dönekler"
[9]Z, III, "Büyük Olaylar"

kuvvetlerin saptanmasıdır –bütün böyleler (veya şöyleler) felsefenin en yüksek sanatına, yorumlanmaya aittir. Yorumlamak ve hattâ değerlendirmek, tartmaktır. Öz kavramı burada ortadan kalkmaz veya kaybolmaz, ama yeni bir imlem alır çünkü bütün anlamlar eşdeğerde değildir. Bir şeyin ne kadar anlamı varsa o kadar da kendine egemen olabilecek kuvvetler vardır. Ama şeyin kendisi de tarafsız değildir, fiilen egemenliğinde bulunduğu kuvvetle az veya çok yakınlığı vardır. Herhangi bir şeye, o şeye sınırlayıcı bir anlam ve olumsuz bir değer vermeden egemen olamayan kuvvetler vardır. Öz, tam tersine, bir şeyin tüm anlamları içinde o şeye en çok ilgi gösteren kuvvetin verdiği anlam olarak adlandırılır. Nietzsche'nin tam da böyle bir örneği vermeyi sever; din, tek anlama sahip değildir çünkü sırasıyla muhtelif kuvvetlerin işine yarar. Peki ama dine en çok yakınlığı olan hangi kuvvettir? (Kimin hükmettiğini bilmediğimiz hangi kuvvettir o? Dine kendisi hükmeden veya dinin kendisinin hükmettiği?[10]). "Hesiodos'u arayın". Tüm bunlar, her şey için yine tartma sorunudur, felsefenin hassas ama çetin sanatı olan çokçu yorum sorunudur.

Eğer yeni bir kuvvetin belirmesinin ve nesneye sahip çıkmasının, o kuvvetin başlangıçta aynı nesneyi daha önce elinde bulunduran kuvvetlerin maskesini takınmasıyla mümkün olduğu düşünülecek olursa yorumlama karmaşıklığını ortaya koyar. Maske veya kurnazlık doğanın yasasıdır, öyleyse artı bir şey maske veya kurnazlıktır. Yaşam başlangıcında sadece olabilir olması için maddeyi taklit etmek zorundaydı. Bir kuvvet eğer öncelikle savaştığı önceki kuvvetlerin yüzünü takınmazsa hayatta kalamaz[11]. Şöyle böyle hayatta kalma olasılığı olan filozof da dünyada ondan önce hüküm süren rahibin,

[10]Nietzsche, dine "kendi başına egemen davranma" fırsatı veren kuvvetin hangi kuvvet olduğunu sorar (İKÖ, 62).

[11]ASÜ, II, 8, 9 ve 10.

çilecinin ve din adamının derin düşünce yolunu üstlenmeden doğup büyüyemezdi. Omuzlarımızda böyle bir zorunluluğun ağırlığı varsa da, bu zorunlu hal, felsefeyi sadece şu gülünç imge yapmaya kanıt teşkil etmez: Filozof-bilge imgesi, bilgeliğin ve çileciliğin dostu imgesi. Dahası felsefe, büyüdüğü ölçüde çileci maskesini atmıyor; bu maskeye bir şekilde inanması gerek, zira maskesini fethetmekten, fethederken de maskesine nihayetinde din karşıtı gücünün doğasının dile geleceği yeni bir anlam vermekten başka bir şey yapamaz[12]. Görüyoruz ki yorumlama sanatı aynı zamanda maskeleri yırtma sanatı olmalı; maskeleneni bulmak, neden ve hangi amaçla maskenin yeniden biçimlendirilerek korunduğunu bulma sanatı olmalı. Demek ki soykütük başlangıçta ortaya çıkmıyor ve doğuştan itibaren çocuğun babasını ararken karşıt yorumlara girişme tehlikesi var. Kökendeki ayrım kökenden itibaren göze çarpmıyor, belki de özellikle yetkin bir gözün, uzağı gören bir gözün, bir presbit gözünün, bir soykütükçü gözünün dışında... Bu da sadece felsefe kendisinde özün veya soykütüğün sezileceği kadar büyüdüğünde ve başlangıçta bir bütün haline gelme eğiliminde olduğu bütün bunlardan her şeyiyle ayırt edildiğinde olacak. "*Her şeyde* sadece yüksek dereceler önemlidir"[13]. Sorunun köken sorunu olmadığından değil, ancak soykütük olarak kavranan köken de sadece yüksek derecelere oranla tanımlanabilir.

Kendimize Yunanlılar'ın Doğu'ya neyi borçlu olduğunu sorma zorunluluğumuzun olmadığını söyler Nietzsche.[14] Felsefe Yunan'dır, öyle ki ilk yüksek biçimine Yunanistan'da erişir ve yine orada gerçek gücüne ve amaçlarına tanık olur; üstelik bu amaçlar Doğu'nun din adamınkilerle hiçbir zaman karışmaz, hattâ onun tarafından

[12] ASÜ, III, 10.

[13] FD.

[14] FD.

kullanılsalar bile... Philosophos bilgeliğin dostu demektir, bilge değil. Şimdi de o olağandışı biçiminde yorumlamalı "dost"u: Dost der Zerdüşt, beni kendimin üstüne çıkmaya ve yaşamak için de üste çıkmaya iten, ben ve benlik arasında hep bir üçüncüdür.[15] Bilgeliğin dostu bize kendisini tanıtacak olarak bilgeliği gösterir, ama yüzündeyken sağ kalamayacağın bir maskeyi gösterir gibi, bilgeliği yeni, acayip ve tehlikeli sonuçlara varmak için yararlananlar pek az bilgedir aslında. O bilgeliğin kendi kendisinin üstüne çıkmasını ve üste çıkmış olmasını ister. Halkın burada her zaman yanılmadığı kesin, filozofun özünü sıkar, onun karşıt bilgeliğini, ahlâksızlığını, dostluk anlayışını. Alçakgönüllülük, yoksulluk, namusluluk: Bu çileci ve bilge erdemlerinin, yeni bir kuvvet olarak felsefe tarafından ele alındığında ne anlama geldiklerini anlamalıyız.[16]

3. İstenç Felsefesi

Soykütük sadece yorumlamakla kalmaz, değer biçer. Şimdiye kadar şeyleri, neredeyse hareketsiz bir nesneye göre değişik kuvvetler çarpışıyor ve ardıllanıyorlarmış olarak gösterdik. Oysa bizzat nesnedir kuvvet, bir kuvvetin dışavurumudur. Nesneyle efendisi kuvvet arasında az veya çok ilgi olmasının nedeni de budur. Önceden sahiplenilmemiş bir nesne (fenomen) yoktur çünkü nesne kendisinde bir görünüm değil ama bir kuvvetin görünmesidir. Öyleyse her kuvvet bir diğeriyle özsel bir ilişki içindedir. Kuvvetin varlığı çoğuldur, onu tekil düşünmek oldukça saçma olurdu. Kuvvet bir egemenliktir ama bir egemenlik kendisini bir nesnede gösterdiğinden işte aynı zamanda da o nesnedir. Bir kuvvet çokluğunun etken olduğu ve söndüğü uzaklıkta, *uzaklık* her kuvvetteki ayrımsal öğedir ve bu öğeyle her

[15] Z, I, "Dost Üzerine".
[16] ASÜ, III, 8.

kuvvet bir diğeriyle ilişkilenir. Nietzcshe'deki doğa felsefesinin ilkesi böyle işte. Atomculuğun eleştirisi bu ilkeden yola çıkılarak anlaşılmalı; bu da şu demek, bu eleştiri atomculuğun maddeye gerçekte sadece kuvvete ait olan özsel bir çoğulluk ve uzaklık yükleme çabası olduğunu göstermekten ibaret. Bir başka kuvvetle ilişkilenecek olan yine bir kuvvettir sadece. (Marx'ın da atomculuğu yorumlarken dediği gibi: "Atomlar kendilerinin biricik nesnesidirler ve kendileriyle ilişkilenebilirler sadece…"[17] Ama soru şu: Özünde atom mefhumu ona yüklenen bu özsel ilişkiyi açıklayabiliyor mu? Kavram, atomun yerine kuvvet konularak düşünüldüğünde tutarlı olur zira atom mefhumu böyle bir ilişkinin olumlamasını, gerekli ayrımını, özdeki ve öze göre ayrımını kendinde içermez. Demek ki atomculuk doğan gürelik için bir maske olacaktır.

O halde Nietzcshe'deki kuvvet kavramı bir kuvvetin bir diğeriyle ilişkilendiği bir kavramdır: Böyle görüldüğünde kuvvetin adı istençtir. İstenç (gücün iradesi) kuvvetin ayrımsal öğesidir. Bundan da yeni bir istenç felsefesi kavramı ortaya çıkar; zira istenç kaslarda veya sinirlerde ya da daha az olarak bir madde üzerinde gizemli bir biçimde değil ama mutlaka başka bir istenç üzerinde gösterir kendini. Gerçek sorun istemenin istençdışıyla ilişkisinde değil, egemen istençle ona boyun eğen –az ya da çok– istençle olan ilişkisindedir. "Bir istenç elbette ki başka bir istence etkir, bir maddeye değil (sinirler örneğin)... Etkilerin görüldüğü her yerde bunun bir diğerine etkiyen başka bir istenç olduğu gelmeli akla[18]. İstenç karmaşık bir şeydir çünkü istedikçe itaat ettirmeyi ister ama bir istenç kendisine egemen olan başka bir istence boyun eğebilir sadece. Demek oluyor ki çokçuluk kesin doğrulamasını ve tercih zeminini istenç felsefesinde buluyor.

[17]Marx, *Demokritos ve Epiküros Doğa Felsefelerinin Farkı*.
[18]İKÖ, 36.

Böylece Nietzsche'nin Schopenhauer ile kopma noktası da belirginleşiyor: Söz konusu olan tam da istencin tek mi yoksa çoklu mu olduğudur. Arkası çorap söküğü gibi geliyor, aslında Schopenhauer eğer istenci reddetmeye gidiyorsa bu öncelikle istemenin tekliğine inanmasından kaynaklanıyor. Çünkü Schopenhauer'e göre istenç özünde tektir, kendi kurbanıyla özdeş olduğunu düşünüyor cellât: bütün dışavurumlarında istenci acımanın, ahlâkın ve çileciliğin içinde kendisini reddetmeye, yok etmeye iten onun bu özdeş vicdanıdır[19]. Nietzsche, ona tam anlamıyla schopenhauerci gelen yutturmacayı koyar ortaya: İstence teklik, özdeşlik yerleştirmek, onu kaçınılmaz olarak reddetmektir.

Nietzsche'ye göre ruh, ben ve egoizm, atomculuğun son sığınaklarıdır. Ruhçu atomculuk fizik olanından daha iyi değil. "Her istemede, pek çok ruhtan oluşan karmaşık ortak bir yapının içinde yönetmek ve boyun eğmek söz konusudur sadece"[20]. Nietzsche ne zaman egoizmden söz etse, bunu, saldırarak veya polemik üslubuyla yapar: Tabii ki erdemlere karşı, hele de çıkar gözetmeme erdemine karşı...[21] Aslında egoizm, atomculuğun kuvvetin kötü bir yorumlaması örneğindeki gibi istencin kötü bir yorumlamasıdır. Egoizmin var olması için bir *ego* gerekirdi. Her kuvvet bir diğeriyle –ister yönetmek ister boyun eğmek için– bir ilişki içinde olsun, işte bize kökenin yolunu gösteren şey: Köken kökende ayrımdır, kökende ayrım *hiyerarşidir*, yani hükmeden kuvvetle hükmettiği kuvvetin, itaat ettiren istençle ona itaat eden istencin oranı. Soykütükten ayrılmayan bir hiyerarşi; Nietzsche'nin "sorunumuz"[22] dediği şeydir bu işte.

[19]Schopenhauer, *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*.
[20]İKÖ, 19.
[21]Z, III, "Üç Kötülük Üzerine".
[22]İİ, Önsöz, 7.

Hiyerarşi ayrım ve kökenin özdeşliği olarak bir köken olgusudur. Hiyerarşi sorununun neden açıkça "özgür kafaların" sorunu olduğunu daha sonra anlayacağız. Her ne olursa olsun biz, anlamın değerde, yorumlamanın değer biçmede gelişmesini soykütüğün görevi olduğunu gösterebiliriz: Bir şeyin anlamı o şeyle o şeyi egemenliğine alan kuvvetin ilişkisi, bir şeyin değeri de, o şeyde karmaşık bir fenomen olarak beliren kuvvetlerin hiyerarşisidir.

4. Diyalektiğe Karşı

Nietzsche "diyalektikçi" midir? Şunla bu arasındaki özsel ilişki bir diyalektik kurmaya yetmez: Her şey bu bağıntıdaki olumsuzun rolüne bağlıdır. Nietzsche tam da şunu der: Kuvvetin nesnesi olarak başka bir kuvvet vardır. Kesinkes şu var ki, bir kuvvet ancak, *başka* bir kuvvetle bağıntıya girer. Yaşam *başka türlü* bir yaşam biçimiyle çarpışır ancak. Çokçuluğun bazen diyalektik görünümleri vardır; Nietzsche ne amansız düşmanıdır bunların, tek can düşmanı. Bu yüzden Nietzsche felsefesinin gözü kara antidiyalektik karakterini ciddiye almalıyız. Nietzsche'nin Hegel'i iyi tanımadığı söylendi ama rakibinin iyi tanınmadığı anlamında. Buna rağmen hegelci harekete, değişik hegelci akımlara aşina olduğuna inanıyoruz; birçoğunu –Marx gibi– kendisine malzeme yaptı. Kime karşı yöneldiği ortaya konmadığında Nietzsche'nin felsefesinin bütünü soyut ve az anlaşılır olarak kalır. Oysa "kime karşı?" sorusu pek çok cevabı çağırıyor. Ancak bunlardan ikisi bir bütün olarak özellikle önemli; diyalektik olarak kavranan insana karşı üstinsan ve yabancılaşmanın yok edilmesine veya uyumlaştırmanın diyalektiğine karşı da ötedeğer biçme[23].

[23]Transvaluation: Sözcükteki "öte", "öteden" ve "dönüştürme" anlamı taşıyan trans- önekini uzaklık duygusuyla (kuvvetin dönüştürücü ve ayrımsal -ayırt edici- öğesi olarak uzaklık) ilgili göründüğünden dolayı burada ayrımsal

Antihegelcilik Nietzsche'nin saldırganlık damarı. Bunu daha kuvvetler kuramından beri izleyebiliriz.

Nietzsche'de, bir kuvvetin diğeriyle özsel ilişkisi hiçbir zaman özde olumsuz bir unsur olarak anlaşılmaz. Diğer bir kuvvetle olan oranında, itaat ettiren kuvvet diğer kuvveti veya olmadığı şeyi yadsımaz, tersine kendi ayrımını olumlar ve bundan zevk alır. Kuvvetin, bizzat edimliliğini aldığı özde "olumsuz" mevcut değildir; olumsuz tam aksine bu edimlilikten, etkin bir kuvvetin varlığından ve bu kuvvetin ayrımını olumlamasından doğar. Olumsuz, bizzat varoluşun bir ürünüdür: Kaçınılmaz olarak etkin bir varoluşa bağlı bir saldırganlık, bir olumlamanın saldırganlığı... Olumsuz kavramına gelince (yani kavram olarak olumsuzlama) "Bu, bütünüyle yaşam ve tutku temel kavrama göre geç doğmuş cılız bir karşıtlıktan başka bir şey değil"[24]. Nietzsche olumsuzlamanın, karşıtlığın veya çelişkinin kurgul öğesinin yerine *ayrımın* kılgın öğesini geçirir: Olumlamayı ve haz nesnesini. Nietzscheci bir görgücülükten ancak bu anlamda söz edilebilir. Nietzsche'de en sık tekrarlanan şu soru, "Ne ister bir istenç, ne istiyor bu, şunun istediği nedir?" ne bir amacın ne bir güdünün ne de bu istence şu nesneyi aramak olarak anlaşılmamalı. İstenç, ayrımını olumlamak ister. Bir diğer istençle olan özsel bağıntısında, ayrımını bir olumlama nesnesi yapar. "Ayrım olarak bilinmenin hazzı" ayrımın zevki[25]: İşte görgücülüğün, diyalektiğin ağır mefhumlarının özellikle de diyalektikçini dediği '*olumsuzun işi*'nin yerine koyduğu saldırgan ve hava gibi hafif yeni kavramsal öğe. Diyalektik bir iş ve görgücülük de bir zevk olsun, işte bu, onların belirgin niteliğini yeterince ortaya koyar. Bir işte zevkte olduğundan daha çok düşünce olduğunu kim

değer biçme karşılığını da önerebiliriz. (Ç.N.)

[24]ASÜ, I, 10.

[25]İKÖ, 260.

söyleyebilir? Ayrım, varoluşu oluşturan ve özden ayrılamaz kılgın bir olumlamanın nesnesidir. Nietzsche'nin "evet"i diyalektik "hayır"ın karşıtıdır; olumlama diyalektik olumsuzlamanın; ayrım diyalektik çelişkinin; sevinç ve zevk diyalektik işin; hafiflik ve dans diyalektik ağırlığın; güzel sorumsuzluk da diyalektik sorumluluğun karşıtıdır. Kısacası hiyerarşi, ayrımın görgül duygusudur; bütün bir çelişki düşüncesinden çok daha derin ve işe yarar bir kavramın esas müteharriği budur işte.

Dahası şunu sormalıyız: Diyalektikçinin kendisi ne istiyor? Diyalektik isteyen bu istenç, ne istiyor? Ayrımını olumlamaya hali olmayan bitkin bir kuvvet. Etkimeyen ama boyunduruğunda olduğu kuvvetlere tepkiyen bir kuvvet: Sadece böylesi bir kuvvet diğeriyle temasında olumsuz öğeyi ön plana geçirir, olmadığı her şeyi yadsır ve bu olumsuzlamayı kendi özü ve varoluşunun ilkesi yapar. Soylu ahlâkı (aristokratik ahlâk) kendi kendisinin utkulu olumlamasından doğarken köle ahlâkı daha ilk anda kendisine mensup olmayana, kendisinden farklı olana, kendi ben-olmayanına hayır der, bu hayır onun yaratıcı edimidir[26]. İşte bu yüzdendir ki Nietzsche diyalektiği pleb kurgusundan, kölenin düşünme tarzından ayırır[27]: Soyut çelişki düşüncesi böylece olumlu somut ayrım duygusuna, tepki eyleme üstün gelir, intikam ve hınç saldırganlığın yerini alır. Ve Nietzsche tersine gösterir ki efendideki olumsuz her zaman efendinin varlığının türemiş ve ikincil ürünüdür. Zaten kendinde diyalektik olan da bu efendi-köle bağıntısı değildir. Diyalektikçi kimdir o zaman, bağıntıyı diyalektik yapan kimdir? Köledir, kölenin bakış açısı, kölenin bakış açısından düşünmedir. Efendi-köle bağıntısının ünlü diyalektik yüzü aslında

[26]ASÜ, I, 10.

[27]PA, "Sokrates Sorunu", 3-7 Gİ, I, 70. "Diyalektikte, zafer kazanan plebdir... Diyalektikten savunma silahı olur ancak."

şuna bağlıdır: Yeter ki istenç burada gücü, gücün iradesi olarak değil de gücün temsili, üstünlüğün temsili, "biri" tarafından "diğerinin" üstünlüğünün tanınması olarak içersin. Hegel'de istençler güçlerini kabul ettirmek isterler, temsil etmek isterler. Oysa Nietzsche'ye göre burada gücün iradesinin ve onun doğasının bütünüyle yanlış bir kavranışı var. Böylesi bir kavrayış kölenin kavrayışıdır, hınç insanının güç yerine koyduğu güç imgesidir. *Gücü bir idrakın nesnesi, bir temsilin maddesi, bir rekabette ortaya konan şey olarak görür köle ve onu bir çatışmanın bitiminde, yerleşik değerlerin basitçe atfedilişine bağlı kılar*[28]. Efendiyle kölenin bağıntısı, bütün genç hegelciler için bir okulun ilk örneği veya temsilcisi gibi olmak noktasında hemencecik diyalektik biçimi izliyorsa, bunun nedeni Hegel'in bize sunduğu efendi portresinin başlangıçtan beri köle tarafından yapılmış bir portre, en azından köleyi, tam da kölenin kendisini düşlediği biçimde temsil eden, olsa olsa, başarı sağlamış bir kölenin portresi olmasıdır. Hegelci efendi görüntüsünü hep bir köle delip çıkar.

5. Tragedya Sorunu

Nietzsche'nin yorumcusu, nietzscheci düşünceyi bir bahaneyle "diyalektikleştirmekten" özellikle sakınmalı. Bu bahane yine de hazır: Nietzsche'yi baştan başa kateden trajik kültür, trajik düşünce, trajik felsefe bahanesi bu. Ancak şu var; Nietzsche neye "trajik" der? Dünyayı trajik görmeyi, dünyayı diğer iki biçimde görmenin, diyalektik ve hıristiyanca görmenin karşısına diker. Ya da daha doğrusu eğer tam sayarsak tragedya üç türlü ölür: İlkin Sokrates'in diyalektiğinde ölür, bu onun "euripidesçi" ölümüdür. İkinci bir kez

[28]Gücün iradesinin bir "kendine kabul ettirme" istenci olması düşüncesine karşı, yani yerleşik değerleri kendine atfettirmeye karşı olarak gücün iradesi. İKÖ, 261; D, 113.

hıristiyanlıkla ölür. Üçüncü bir kez modern diyalektiğin ve kişi olarak Wagner'in ortak darbeleriyle ölür. Nietzsche, şu noktalar üzerinde ısrarla durur: Alman felsefesinin ve diyalektiğinin baştan aşağı Hıristiyan karakteri[29]; trajiği düşünmede, anlamada ve yaşamada diyalektiğin ve hıristiyanlığın doğuştan yetersiz olması. "Trajiği keşfeden benim", hattâ Yunanlılar dahi trajiği bilemedi[30].

Diyalektik, trajiğin belli bir kavranışını öne sürer: Trajiği olumsuza, karşıtlığa, çelişkiye bağlar. Acının ve yaşamın, sonlunun ve sonsuzun bizzat yaşamdaki çelişkisiyle kişinin yazgısının ve tümel zekânın düşüncedeki çelişkisi; çelişkinin hareketi ve çözümü: İşte trajik nasıl ele alınmış. Oysa *Tragedya'nın Doğuşu*'na bakıldığında Nietzsche'nin diyalektikçi olmadığı kesinkes görülüyor, orada daha ziyade Schopenhauer'in tilmizi gibidir. Bizzat Schopenhauer'in de diyalektiğe pek az değer verdiği hatırlanmalı. Bununla birlikte bu ilk kitapta Nietzsche'nin Schopenhauer'in etkisiyle öne sürdüğü şema, diyalektikten sadece çelişki ve çelişkinin çözümünün kavranma *tarzıyla* ayrılıyor. Bu da Nietzsche'ye daha sonra *Tragedya'nın Doğuşu* için şunu söyletiyor: "Tiksindirici şekilde hegelcilik kokuyor"[31]. Zira çelişki ve çözümü eserde henüz temel ilkeler rolü oynar; "Orada karşısavın birliğe dönüştüğü görülüyor". Nietzsche'nin sonradan, trajiğin yeni bir kavranışını nasıl oluşturacağını anlamak için bu zor kitabın hareketini izlemeliyiz:

1° "*Tragedya'nın Doğuşu*"da çelişki, ilkel bir birliğin ve bireyselleştirmenin, istenç ve görünüşün, yaşam ve acının çelişkisidir. Bu "kökensel" çelişki yaşama karşı tanıklık taşır, yaşama suçlamada bulunur: Yaşam doğrulanmaya ihtiyaç duyar, bu da acıdan ve

[29]D, 10.
[30]Gİ, IV, 534.
[31]EH, III, "Tragedya'nın Kökeni", 1.

çelişkiden kurtulması demektir. *Tragedya'nın Doğuşu* şu diyalektik hıristiyan kategorilerin gölgesinde gelişir: Doğrulama, kurtuluş, uzlaşma.

2° Çelişkinin yansısı Dionysos ile Apollon'un karşıtlığındadır. Apollon bireyselleştirme ilkesini tanrısallaştırır, görünüşün görünüşünü, güzel görünüşü, düşü ya da plastik imgeyi kurar ve böylece kurtulur acıdan: "Apollon, bireyin acısını, ebedi görünüşle kuşattığı parlak zaferle galebe çalar", acıyı *siler*[32]. Dionysos bunun tam tersine asal tekliğe geri döner, bireyi yıkar, büyük çöküşe sürükler ve kökensel varlıkta içine alıp eritir: Bireyselleştirmenin ta kendisi gibi verir acıyı ama üstün bir hazda, bizi biricik varlığa ve tümel istencin çokluğuna katarak *eritir* acıyı. Dionysos ve Apollon bir çelişkinin iki ucu değil de daha ziyade bunun çözümünün iki karşısavlı yoludur: Apollon dolaylı olarak plastik imgenin temaşasındadır; Dionysos doğrudan istencin yeniden üretilmesindedir, istencin müziksel simgesindedir[33]. Dionysos, üzerinde Apollon'un güzel görünüşü işlediği zemin gibi, ama Apollon'un altında homurdanan da Dionysos'tur. Şu halde bizzat karşısavın gözüpek olmaya, "birliğe dönüşmeye"[34] ihtiyacı var.

3° Tragedya; Dionysos'un egemenliğindeki işte bu hayranlık uyandıran ve geçici uzlaşma, geçici bağlaşma. Zira tragedyada trajiğin zeminidir Dionysos. Tek trajik kişi Dionysos'tur: "Acılı ve ululanmış tanrı", tek trajik konu Dionysos'un acıları, bireyselleştirmenin ama kökensel varlığın hazzında eritilmiş bireyselleştirmenin acılarıdır, tek trajik seyirciyse korodur çünkü dionysosçadır, çünkü Dionysos'u beyi

[32]TD, 16.

[33]Dolaylı imge ve simgenin (bazen "istemenin doğrudan imgesi" olarak da söylenir) TD, 5, 16 ve 17.

[34]Gİ, IV, 556: "Aslında, apollonca Yunan'ın neden dionysosça bir zeminde mecburen apollonca oluverdiğini keşfetmeye çabalamadım".

ve efendisi gibi görür[35]. Ancak diğer taraftan, Apollonca yardım şundan ibarettir: Tragedyada, *dram* içinde trajiği geliştiren, trajiği dramda ifade eden Apollon'dur. "Tragedya, Apollonca imgelerle dolu bir dünyayı dışarı yansıtarak rahatlayan dionysosça korodur… Birbirini izleyen patlamalar esnasında tragedyanın asal temeli bu dramatik vizyonu ışımalarla kurar, özünde düştür bu görü… Dolayısıyla dram dionysosça mefhumların ve eylemlerin nesnelleştirilmesidir.

6. Nietzsche'nin Evrimi

Trajik olan bütünü içerisinde *Tragedya'nın Doğuşu*'nda nasıl tanımlandı: Kökensel çelişki, dionysosça çözümü ve bu çözümdeki dramatik ifade. Çelişkiyi yeniden üretmek ve çözmek, yeniden üreterek çözmek, kökensel çelişkiyi kökensel temelde çözmek; işte trajik kültürün ve bunun modern temsilcileri Kant, Schopenhauer ve Wagner'in karakteri budur. "Belirgin özelliği[36], bilimin yerine evrenin yapısına soğukkanlı bakışını diken bilgeliği geçirmesi ve kendi acısını tanıdığı bu noktada evrensel acıyı aramasıdır[37]. Ancak *Tragedya'nın Doğuşu*'nda daha bin tane şey sivriliyor, bunlar da bize, bu şemaya pek az uygun yeni bir kavrayış yaklaşımının kokusunu aldırtıyor. Öncelikle de Dionysos, üzerine basa basa *olumlu* ve *olumlayıcı* bir tanrı olarak gösterilir. Acıyı üstün ve benliküstü bir zevke dönüştürmekten memnun olmaz, acıyı olumlar ve birisinin zevki yapar. İşte bu yüzden de Dionysos kökensel varlıkta erimekten veya asal bir temelde çokluyu emmekten ziyade bizzat çoklu olumlamaya *dönüşür*. *Büyümenin* acılarını olumlar, üstelik bireyselleştirmenin

[35]TD, 8 ve 10.

[36]Nietzsche'nin trajiğinin... (ç..n.)

[37]TD, 18.

acılarını yeniden üretmediğinden dolayı da yaşamı olumlayan tanrıdır, ki ona göre yaşam olumlanmış olsa da ne doğrulanmış ne de kurtarılmamıştır. Bu ikinci Dionysos'un birincine galip gelmesini engelleyen şey, benliküstü öğenin her seferinde olumlu öğeye eşlik etmesi ve nihayetinde de ondan yarar sağlamasıdır. Örneğin bengi dönüşe dair bir önsezi bile var: Demeter Dionysos'u yeniden doğurabileceğini öğrenir; ancak Dionysos'un bu yeniden doğuşu sadece "bireyselleştirmenin sonu"[38] olarak yorumlandı. Schopenhauer'in ve Wagner'in etkisi altında yaşamın olumlaması daha henüz, tümel olanın bağrında, bireyi aşan bir zevkin bağrında acının erimesiyle tasarlanır. "İnsan bireye üstün, kişisiz bir varlığa, kişiye üstün bir varlığa dönüştürülmeli. Tragedyanın istediği bu işte…"[39]

Nietzsche, *Tragedya'nın Doğuşu* üzerine kendisine soru sorduğunda, orada yarı diyalektik, yarı Schopenhauerci çerçevenin dışına çıkan iki temel yenilik bulguluyor[40]: İlki kesinkes Dionysos'un olumlayıcı niteliği, yaşamın üst çözümü veya doğrulaması yerine yaşamın olumlaması. Diğer taraftan Nietzsche, sonradan tümden gürleşmesi gerekecek bir karşıtlığı keşfettiği için de memnundur. Zira *Tragedya'nın Doğuşu*'nda itibaren, hakiki karşıtlık Dionysos'un ve Apollon'un bütün bir diyalektik karşıtlığı değil, daha derinde Dionysos'un ve Sokrates'in karşıtlığıdır artık. Trajik olana karşıt olan veya trajik olanın ölümüne neden olan şahsiyet Apollon değil Sokrates'tir; Sokrates dinoysosça olduğundan daha apollonca değildir[41]. Sokrates olağandışı bir tersyüz etmeyle tanımlanır: "Bütün

[38]TD, 10.
[39]ÇOD, II, "Eğitmen Schopenhauer", 3-4.
[40]EH, III, "Tragedya'nın Doğuşu", 1-4.
[41]TD, 12.

üretken insanlarda içgüdü olumlu ve yaratıcı, vicdan ise eleştirel ve olumsuz bir güçken Sokrates'te içgüdü eleştirel ve vicdan yaratıcı olur"[42]. Sokrates çöküşün ilk dehasıdır: Düşünceyi yaşamın karşısına koyar, yaşamı düşünceyle yargılar, yaşamı düşünce tarafından yargılanmış, doğrulanmış ve kurtarılmış gibi koyar ortaya. Bizden, olumsuzun ağırlığı altında kalan yaşamın sırf yaşam olarak istenmesinin ve yaşamın yaşamda sınanmasının uygunsuzluğunu duyacak durumda olmamızı ister: Sokrates trajik insanın karşısındaki tek gerçek "kuramsal insan"dır[43].

Ancak burada hâlâ sözü edilen bu ikinci olgunun özgürce gelişimini bir şey kısıtlıyor. Sokrates ve tragedya karşıtlığının tüm değerini kazanması, hakikaten hayır ve evet karşıtlığına dönüşmesi için, öncelikle tragedyadaki olumlu öğenin kendiliğinden dışarı çıkması, kendisi için ve her bir altsıralamadan bağımsız olarak sergilenmesi gerekiyordu. Oysa bu yol üzerinde Nietzsche hiç duramayacak: Dionysos–Apollon karşısavının ilk sırayı işgal etmeyi bırakması, silikleşmesi veya hattâ hakiki karşıtlık yararına ortadan kalkması gerekecek. Yine bununla birlikte hakiki karşıtlığın da kendi kendisini değiştirmesi, tipik kahraman olarak Sokrates ile yetinmemesi gerekecek; neden? Çünkü Sokrates fazla Yunan, "müziği incelerken"[44] baştaki berraklığıyla biraz apollonca sonunda da biraz dionysosça. Sokrates tüm gücünü yaşamın olumsuzlamasına harcamıyor; yaşamın olumsuzlaması onda özünü bulmaz henüz. Demek ki trajik insanın, arı olumlamada kendi öğesini keşfettiği anda, olumsuzlamanın saldırısını hakikaten, kesinkes ve esasen yöneten can düşmanını da keşfetmesi gerekecek. Nietzsche bu programı harfiyen

[42]TD, 13.
[43]TD, 15.
[44]TD, 15.

uygular. Dionysos–Apollon karşısavının –acıyı çözümlemek için barışır bu tanrılar– yerini daha gizemli bir Dionysos–Adriane birlikteliği alır; zira yaşamı doğrulamak söz konusu olduğunda bir kadın, bir nişanlı mutlak gereklidir. Dionysos-Sokrates karşıtlığının yerine de hakiki karşıtlık geçiyor: "Anladınız mı? – İsa'ya karşı Dionysos"[45]. "*Tragedya'nın Doğuşu* diye belirtir Nietzsche, hıristiyanlık üzerine susuyordu, hıristiyanlığın *kimliğini saptamamıştı*. Ve ne apollonca ne dionysosça olan da hıristiyanlıktır: "*Tragedya'nın Doğuşu'*nun tanıdığı estetik değerleri reddeder; dionysosça simgenin içinde olumlamanın uç sınırına varılmışken hıristiyanlık en derin anlamıyla hiççidir".

7. Dionysos ve İsa

Dionysos ve İsa'da şehit aynı, acı aynıdır. İkisi de aynı olgudur, ama aynı çizgide karşıt iki yönde iki olgu[46]. Bir taraftan acıyı doğrulayan, acıyı olumlayan bir yaşam, diğer taraftan yaşamı suçlayan, ona karşı tanıklık eden, yaşamı doğrulanması gereken bir şey haline getiren bir acı. Yaşamda acı varsa, hıristiyanlık için öncelikle bu yaşam doğru değildir anlamına gelir, hattâ özünde yanlış olduğu, temel bir haksızlığı acıyla ödediği anlamına gelir: Suçlu, çünkü acı çekiyor. İkinci olarak da bu yaşamın doğrulanması gerektiği, yani yanlışından geri alınması ve kurtarılması, az önce onu suçlayan aynı acının yaşamı kurtarması anlamına gelir: Acı çekmesi gerek çünkü suçlu. Hıristiyanlığın bu iki görünümü Nietzsche'nin "huzursuz vicdan" ve acının *içselleştirilmesi*[47] dediği şeyi oluşturur.

[45]EH, "Neden Bir Yazgıyım Ben", IX.; Gİ, III, 413, IV, 464.
[46]Gİ, IV., 464.
[47]ASÜ, II.

Bu tam anlamıyla hıristiyan hiççiliğini yani hıristiyanlığın yaşamı reddetme yolunu betimliyor: Bir taraftan suçluluk üreten, acı ve cezanın korkunç denklemini üreten çark; diğer taraftan da aynı acıyı çoğaltan, doğrulamayı da yine acıyla çoğaltan çark: Sefil fabrika![48] Hıristiyanlık aşk ve yaşamdan söz ettiğinde bile ne beddua vardır bu sözlerde, ne nefret vardır bu aşkın gerisinde! Yırtıcı kuşun kuzuyu sevmesi gibi sever yaşamı: Körpeyse, bir yeri sakatsa ve can çekişiyorsa. Diyalektikçi, hıristiyan aşkı bir karşısav olarak, örneğin Musevi nefrete karşı bir karşısav olarak koyar ortaya. İnce değerlendirmelerin yapılacağı, *eşgüdümlerin* yorumlanacağı her yerde diyalektikçinin işi ve görevi, ortaya *karşısavlar* koymaktır. Çiçek yaprağın karşısavı olsun, onu "çürütür" olsun, işte diyalektiğin sevdiği ünlü bir buluş. Hıristiyan aşkın çiçeği de nefreti aynı şekilde "çürütür": Yani bütünüyle kurgul yolla. "Aşk, Musevi nefretin karşısavı olarak gelişti sanılmasın sakın. Hayır, tam tersine. Aşk bu nefretten doğdu, bu nefretin tacı, saflık güneşin sıcak ışınları altında yayılan muzaffer tacı olarak gelişti, ancak ışığın ve yüceliğin hükmettiği bu yeni yerde yine de nefretin amaçlarını izledi hep: Zafer, fetih, ayartma"[49]. Hıristiyan neşe, acıyı "eritme" neşesidir: Acı içselleştirilmiştir, bu yolla sunulmuştur Tanrı'ya, böyle barınmıştır Tanrı'da. "Çarmıha gerilen bir tanrının bu parodoksu, akılalmaz bir kıyımın, son bir kıyımın muamması…"[50] İşte tam anlamıyla hıristiyan manisi, şimdiden bütünüyle diyalektik bir mani.

---

[48]"İdeallerin Üretimi", ASÜ, I, 14.

[49]ASÜ, I, 8. Bu genel olarak, Feuerbach'ın hegelci diyalektiğe yönelttiği bir suçlamaydı zaten: Hakiki eşgüdümlerin zararına olarak kurmaca karşısavlar koyma zevki (Feuerbach, "*Hegel Felsefesinin Eleştirisine Katkı*".) Aynı şekilde Nietzsche de şöyle diyecektir: "Neden ve sonucun yerine eşgüdüm!"

[50]ASÜ, I, 8.

Bu görünüm ne kadar da yabancılaştı hakiki Dionysos'a! *Tragedya'nın Doğuşu*'nun Dionysos'u daha henüz acıyı "eritiyordur"; duyduğu neşe, onu eritmenin bir neşesidir henüz, onu asal bütünlükte taşımanın neşesidir. Ancak Dionysos kendi başkalaşımlarının anlamını ve değerini kesinkes sezmiştir şimdi: Doğrulaması olmayan, mutlak suretle doğru bir yaşamın tanrısıdır. Üstelik, doğrulamayı bizzat yaşam üstlenir: "En çetin acıyı dahi olumlar"[51]. Şunu anlamalı: Acıyı içselleştirerek eritmez, dışrağının öğesinde olumlar. Ve buradan hareketle Dionysos ve İsa karşıtlığı yaşamın olumlaması (uç değerliliği) ve olumsuzlaması (uç değersizliği) olarak adım adım ilerler. Dionysosça *mania* hıristiyan maniye karşıttır; Dionysosça esrime Hıristiyan esrimeye, dionysosça doğrama hıristiyan çarmıha gerilişe; dionysosça diriliş hıristiyan Diriliş'e; dionysosça ötedeğer biçme Hıristiyan Kudas'ına[52]; çünkü iki tür acı ve acı çeken vardır. "Yaşamın dopdoluluğundan acı çekenler" esrimeyi bir faaliyete dönüştürdükleri gibi acıyı da bir olumlamaya dönüştürürler; dionysosça doğramada, bir şeyleri çıkarma, istisna etme, seçme olasılığı olmaksızın yaşamın uç olumlamasını tanırlar. Bunun aksine "yaşamın yoksunluğundan acı çekenler" acıyı bir çırpınmaya veya bir körelmeye dönüştürürler; acıyı yaşamı bir suçlama yolu, bir yalanlama yolu yaptıkları gibi aynı zamanda bir doğrulama, çelişkiyi çözme yolu da yaparlar.[53] Bütün bunlar bir kurtarıcı düşüncesine dahil olur; aynı zamanda cellat, kurban ve teselli verici olandan, huzursuz vicdanın görkemli düşü Kutsal Üçleme'den daha güzel bir kurtarıcı yoktur. Bir kurta2ıcı bakımından "yaşam kutsal olana varma yolu olmalıdır";

[51]Gİ, IV, 464.

[52]Ayindeki şarap ve ekmeğin İsa'nın eti ve kanına dönüşmesi. (Transsubtantion; özlük dönüşümü) (ç.n).

[53]NW, 5 –Her esrimenin dionysosça olmadığı görülecektir: Dionysosça esrimenin karşıtı olarak bir de hıristiyan esrime vardır.

Dionysos bakımından "bizzat varoluş muazzam bir acıyı doğrulamak için yeterince kutsaldır"[54]. Dionysosça doğrama çoğul olumlamanın doğrudan simgesidir; İsa'nın haçı, haç işareti çelişkinin ve çözümünün simgesidir, yaşam burada olumsuzun ellerine teslim edilir. Gelişmiş çelişki, çelişkinin çözümü, çelişik olanların uzlaştırımı, bütün bu mefhumlar Nietzsche'ye yabancı olur: Zerdüşt şöyle haykırır: "*Her uzlaşmadan daha yüksek bir şey*";[55] –olumlama. Gelişkin, gözüpek, giderilmiş her çelişkiden daha yüksek bir şey – ötedeğer biçme – . Zerdüşt ile Dionysos ortak nokta burasıdır: "Bütün Gayya kuyularında onu (Zerdüşt'ü) kutsayan olumlamayı taşıyorum… Ama bu, bir kez daha, Dionysos düşüncesinin ta kendisidir[56]. Dionysos veya Zerdüşt ile İsa'nın karşıtlığı diyalektik bir karşıtlık değil, bizzat diyalektiğin karşıtlığıdır: Diyalektik olumsuzlamaya, hiççiliğin bu özel biçimine ve her türlü hiççiliğe karşı ayrımsal olumlama. Dionysos'un nietzscheci yorumuna, daha sonraları Otto tarafından ortaya konan yorum kadar uzak başka hiçbir nietzscheci yorum yoktur: Hegelci bir Dionysos, diyalektik ve diyalektikçi bir Dionysos!

8. Trajiğin Özü

Dionysos ortaya çıkan her şeyi, "hattâ en çetin acıyı" ve olumlanan her şeyde ortaya çıkanı olumlar. Çoğul veya çoklu olumlama; trajiğin özü bu işte. Her şeyi bir olumlama nesnesi yapmadaki zorluklar düşünülürse trajik olan daha iyi anlaşılır. Çokçuluğun çaba ve zekâsı, başkalaşımların gücü ve dionysosça doğrama gerekiyor buna. Nietzsche'de iç daralması ve tiksinti belirdiğinde, bu hep şu noktada olur: Her şey olumlama nesnesi *yani sevinç nesnesi* olabilir mi? Her

[54]Gİ, IV, 464.
[55]Z, II, "Kurtarma Üzerine".
[56]EH, "Böyle Buyurdu Zerdüşt".

bir şey için, o şeyin doğrulandığı ve olumsuz olmayı bıraktığı ona özel yolları bulmak gerekecek[57]. Tabii şu da var ki, trajik olan ne bu iç daralmasında ve bu tiksintide ne de yiten tekliğin nostaljisindedir. Trajik olan sadece çoklulukta, *böyle olan* olumlamanın çeşitliliğindedir. Trajiği tanımlayan şey çoklunun sevinci, çoğul sevinçtir. Bu sevinç bir yüceltmenin, temizlenmenin, ödünlemenin, yazgıya boyun eğmenin, uzlaştırmanın sonucu değildir: Bütün trajik kuramlarının içinde esasen "estetik bir fenomen olarak tragedya" kuramını tanımadığını ilân edebilir Nietzsche. *Trajik*, sevincin estetik biçimini işaret eder, yoksa tıbbi bir reçete olmadığı gibi, ne acının ne de korku ve acımanın ahlâki bir çözümüdür.[58] Trajik olan, sevinçtir. Bu da tragedya doğrudan sevinçlidir anlamına geliyor, sadece küt seyircide korku ve acıma uyandırır, ahlâklaştırıcı ve patolojik durumu olan seyirci, tragedyaya, ahlâki yüceltmelerinin ve ishal ilâçlarının işe yaramasının güvencesi olarak bel bağlar. "Tragedyanın yeniden doğuşu *sanatçı seyircinin* de yeniden doğuşunu getirdi, bugüne kadar tiyatroda onun yerini, kaderin garip bir cilvesidir ki, yarı ahlâki yarı aydın savları olan eleştirmen işgal ediyordu"[59]. Aslında trajiği, kötü seyircinin huzursuz vicdanından doğan ve yine trajiğe düşük bir anlam veren bütün korku ve acımalardan kurtarmak için hakiki bir yeniden doğuş gerekiyor. Çoklu olumlama mantığı –bu da arı bir olumlama

[57]Zerdüşt'ün bengi dönüş için duyduğu iç sıkıntısı ve tiksinme. –*Çağdaş Olmayan Düşünceler*'den itibaren Nietzsche ilkeyi koyar: "Yadsınabilecek her varoluş varlığı da hak eder: Hakikate uygun varlık, bu, tastamam yadsınamayacak hakiki ve yalansız bir varoluşa inanmak demeye gelir". (ÇOD. II, "Eğitmen Schopenphauer", 1, 4).

[58]Tragedya'nın Doğuşu'ndan itibaren Nietzsche tragedya-katharsis'in Aristotalesçi anlayışına çatar. şunu söyler; katharsis'in şu iki yorumu da mümkündür: Ahlâki yüceltme, tıbbi iç sürdürme (TD, 22). Ama hangi yolla yorumlanırsa yorumlansın, katharsis, yıkıcı tutkuların ve "tepkin" duyguların icrası olarak anlar trajiği.

[59]TD, 22.

mantığı demek– ve ona eşlik eden bir sevinç etiği; böyledir işte bütün bir Nietzsche felsefesini kateden antidiyalektik ve dine karşıt düş. Trajik olan, olumsuz ve yaşam bağıntısında değil de olumlu ve çokluk, olumlama ve çokluk bağıntısında temellendi. "Kahraman neşelidir, işte şimdiye kadar tragedya yazarlarının gözünden kaçan şey"[60]. Tragedya, gürel neşelilik, içten neşelilik.

İşte bu yüzden Nietzsche, *Tragedya'nın Doğuşu*'nda taşıdığı dram anlayışına sırtını döner: Dram orada henüz bir pathos[61], çelişkinin hıristiyan pathos'udur. Nietzsche Wagner'i, tamtamına, dramatik bir müzik yapmakla ve müziğin olumlayıcı karakterini yadsımakla suçlar: "Dionysos'un flütü değil de, bir çöküş müziği olmasından acı duyuyorum"[62]. Tragedyanın dramatik ifadesine karşı, Nietzsche aynı şekilde *kahramanca* bir ifadenin haklarını ister: Şen kahraman, uçarı kahraman, dansçı kahraman, oyuncu kahraman[63]. Bizi uçarı yapmak, bize dansı öğretmek, oyun içgüdüsü vermektir Dionysos'un görevi. Nietzscheci konulara düşman veya kayıtsız bir tarihçi bile neşeyi, uçarılığı, yer değiştirmeyi ve her yerde her zaman bulunmayı Dionysos'a özel görünümler olarak tanır[64]. Dionysos Ariadne'yi göğe

[60]Gİ, IV, 50.

[61]Uzaklık. (ç.n.)

[62]EH, "Wagner Olayı."

[63]Gİ, III, 191, 220, 221; IV, 17, 60.

[64]M. JEANMARIE, *Dionysos*: "Neşe, Dionysos'un kişiliğinin en belirgin özelliklerinden biri olduğu gibi, Dionysos inancının yayılmasının gücünün anlaşılmasında sürekli geri dönülmesi gereken güreliği de ona kazandırmaya katkıda bulunan bir özelliktir aynı zamanda". (27); "Dionysos'u kavranmasının esas özelliği, onun, müritlerinin meydana getirdiği toplulukların veya thiase'lerin örnekçeyi veya imgesi olan bir maiyet alayının eşlik ettiği, sürekli yer değiştiren bir tanrı olduğu, esasen devingen olduğu düşüncesini uyandırmasıdır" (273-274). "Bir kadından doğma olup da onun mitolojik süt annelerine denk olmaya çalışan kadınlar tarafından eşlik edilen Dionysos, orada doğrudan hazır bulunmasının duygusunu uyandırdığı ölümlülerle birlikte olmaya devam eden, ölümlülerin ona yükselmesinden

taşır, Ariadne'nin tacının değerli taşları birer yıldızdır. Ariadne'nin sırrı burada mı? Zar atışından takımyıldızın doğması mı? Zarları atan Dionysos'tur. Dans eden, başkalaşan, "Polygethes", bin sevincin tanrısı denen odur.

Diyalektik genellikle, dünyayı trajik görme değil, aksine tragedyanın ölümü, trajik görüyle kuramsal bir kavrayışın (Sokrates ile) ya da daha iyisi hıristiyan bir kavrayışın (Hegel ile) yer değiştirmesidir. Hegel'in gençlik yazılarından çıkan şey diyalektiğin sonul hakikatidir: Modern diyalektik tamamıyla hıristiyan bir ideolojidir. Yaşamı doğrulamak ve olumsuzun işleyişine teslim etmek ister. Bununla birlikte hıristiyan ideolojiyle trajik düşüncenin ortak bir sorunu var: Yaşamın anlamı sorunu. "Varoluşun bir anlamı var mı?" sorusu Nietzsche'ye göre felsefenin en yüksek, en görgül ve hattâ en "deneyimsel" sorusudur çünkü yorumlama ve değer biçme sorununu aynı anda ortaya koyar. Daha iyi anlaşılacaksa şöyle demeli, bu soru şu anlama geliyor: "*Adalet* nedir?" ve Nietzsche abartmadan şunu söyleyebilir ki, onun bütün işi bu soruyu iyi anlama çabasıdır. Demek oluyor ki bu soruyu anlamanın kötü yolları da var: Şimdiye dek uzunca bir süre varoluşun anlamını, varoluşu hatalı veya kabahatli bir şeymiş, doğrulanması gereken bir yanlışmış gibi ortaya koyarak aradılar. Yaşamı yorumlamak için bir tanrıya ihtiyaç vardı. Yaşamı suçlamaya ihtiyaç vardı, ki böylece kurtarılsın, kurtarılsın ki doğrulansın. Varoluşa değer biçiliyordu ama hep huzursuz vicdanın bakış noktasına yerleşilerek. Felsefenin bütün saygınlığını lekeleyen hıristiyan esini budur işte. Hegel varoluşu mutsuz bilinç açısından yorumladı, ancak mutsuz bilinç, vicdan huzursuzluğunun Hegelci yüzü sadece. Hattâ Schopenhauer… Schopenhauer varoluş veya adalet sorununu hiç duyulmadık bir biçimde yankılattı ama acıda yaşamı

ziyade ölümlülere inen bir tanrıdır" (339).

yadsımanın bir yolunu ve tabii yaşamın olumsuzlamasında da onu doğrulayacak tek yolu bulan da o oldu. "Schopenhauer filozof olarak Almanya'da, kararlı ve bükülmez ilk ateistimiz oldu: Hegel'e kininin sırrı budur. Varoluşun kutsal hiçbir tarafı yok, bu onun için belli bir hakikât, elle tutulur, su götürmez bir şey... Hıristiyan yorumu böylece elimizin tersiyle ittiğimiz andan itibaren karşımızda korkunç bir şekilde Schopenhauer'in sorusunun dikildiğini görürüz: Şu halde varoluşun bir anlamı mı var? *Bu soru, esrarengiz derinliğinde sadece tastamam anlaşılmasının mümkün olabilmesi için yüzyılları gerektirecek sorudur.* Dahası Schopenhauer'in buna cevabı, bağışlayın ama mevsiminden erken gelmiştir; ham meyva bu, tam bir orta yol; hıristiyan çileciliğinin marifeti olan bu ahlâki bakış açılarının tuzağına düşüp çarçabuk duruveriyor, oysa hem bunlara hem de aynı zaman Tanrı'ya artık inanmak istenmediği işaret edilmişti"[65]. Öyleyse soruyu anlamanın diğer biçimi, varoluşun acıyla bizzat doğrulanmasının, yani kutsallaştırılması ve tanrılaştırılması yerine acı da dahil olmak üzere olumladığı her şeyi *doğruladığı* şu trajik biçim nedir?

9. Varoluş Sorunu

Varoluşun anlamının uzun bir geçmişi var. Yunan'a, hıristiyanlık öncesine kadar uzanıyor. Acıdan, hem varoluşun *yanlışlığını* kanıtlama yolu olarak hem de varoluşun *doğrulanmasının* yüksek ve kutsal bir yolu olarak yararlanıldı (suçlu olduğu için acı çekiyor, madem ki acı çekiyor, kefaret ödüyor ve kurtarılıyor). Ölçüsüzlük olarak varoluş, hubris[66] ve suç olarak yaşam. İşte daha önce Yunanlılar'ın yaşamı nasıl yorumladıkları ve değer biçtikleri. Titancı imge ("titanca bireye kendini benimseten suçun gerekliliği) tarihsel

[65]ŞHB, 357.

[66]Yunanca kibir. (ç.n.)

olarak, varoluşa yüklenen ilk anlamdır. Bu yorum o denli ayartıcı ki Nietzsche "*Tragedya'nın Doğuşu*"nda buna henüz karşı koymayı bilmiyordur, hattâ Dionysos'a yardımda dahi taşıyordur[67] bu yorumu. Yorumun gizli tuzağını veya hizmet ettiği ereği görmesi için (varoluşu, ahlâki ve dinî bir fenomen yapmak!) gerçek Dionysos'u keşfetmesi yetecektir Nietzsche'nin. Bir suç, bir ölçüsüzlük yapılmasıyla yaşama fazlası veriliyor; çifte doğalı olması veriliyor; ölçüsüzleştirilmiş bir adaletsizlik ve doğrulayıcı bir kurtuluş olmanın çifte doğası; suçla titanlaştırılıyor, suçun kefaretini ödemekle kutsallaştırılıyor[68]. Peki bütün bunların sonunda, yaşamı değersizleştirmenin, onu ahlâki bir yargının özellikle de Tanrı'nın yargısının cezalısı yapmanın incelikli bir yolu hariç ne var? Nietzsche'ye göre, varoluşun böyle kavranmasının en mükemmel ifadesini veren filozof, Anaksimandros'dur. Şunu diyordu: "Çağın düzenine göre, canlılar, yanlışlarının cezasını ve tazminatını birbirlerine öderler". Bu şu demek: 1° Oluş bir yanlışlıktır (*adikia*) ve varolan şeylerin çoğulluğu bir yanlışlıklar toplamıdır; 2° Varoluşlar aralarında çarpışırlar ve yanlışlıklarının cezasını phlora ile karşılıklı görürler; 3° Varlıkların hepsi de suçlu bir oluşun, suçlu bir çoğulluğun, suçlu bir neslin içine düştüğü bir kökensel varlıktan

[67]TD, 9.

[68]TD, 9: "Bütün felsefi sorunların ilki böylece, derhal insan ve Tanrı arasına zahmetli ve uzlaşmaz bir karşısavlık koydu ve bu karşısavlığı her uygarlığın girişine tıpkı bir kaya gibi yuvarladı. İnsanlık, kendisine düşen iyi, en iyi ve en yüksek olanı sonucunu göze alacağı bir suçla elde edebilir. Nedir bu sonuç? Hakarete uğramış tanrıların insan soyunu gark ettikleri ve etmelerinin de gerektiği bütün bir acı tufanı". Nietzsche'nin '*Tragedya'nın Doğuşu*'nda hangi noktada henüz "diyalektik" olduğu görülüyor: Titanların kıyıcılıklarından Dionysos'u sorumlu yapar, ama bununla birlikte Dionysos yine de kurbandır. Dionysos'un ölümünü bir çeşit çarmıha gerilmeye çevirir.

("Apeiron") doğar, ki bu varlık bunların hepsini yok ederek ebediyen öder yanlışlığın kefaretini ("Teodise")[69].

Schopenhauer bir tür modern Anaksimandros'tur. Bu ikisinde Nietzsche'nin sevdiği ve tabii *Tragedya'nın Doğuşu*'nda onun bu ikisinin yorumuna genel olarak sadık kalmasını açıklayan şey nedir? Bunun cevabı hiç şüphesiz, onların hıristiyanlıkla olan farklarıdır. Varoluşu cürüme dair bir şey, yani suçlu yapıyorlar ama varoluş orada henüz yanlış ve sorumlu değil. Hattâ titanlar da Sâmiler'in ve hıristiyanların şu inanılmaz buluşu huzursuz vicdanı, kabahat ve sorumluluğu bilmiyorlar. *Tragedya'nın Doğuşu*'ndan itibaren Nietzsche ilk günahın karşısına titanca ve prometheusça suçu diker. Bunu puslu ve simgesel yollardan yapar Nietzsche, çünkü nasıl ki Ariadne muamması onun olumlu sırrıysa işte bu karşıtlık da onun olumsuz sırrıdır. Şöyle der: "İlk günahta merak, eğilim, kösnül istek, aldatıcı görünüş, kısacası bir dizi kadınsı kusur kötülüğün kaynağı olarak görülmüştür… Dolayısıyla Ariler (Grekler) için suç erkektir; Samilere göre de günah dişi[70]". Nietzscheci kadın düşmanlığı yoktur: Ariadne Nietzsche'nin ilk sırrı, ilk dişi güç, dionysosça olumlamanın ayrılmaz nişanlısı Anima'dır[71]. Diğer hepsi cehennemi, olumsuz ve ahlâklaştıran dişi güçtür, korkunç annedir, iyinin ve kötünün, yaşamı değersizleştiren ve yadsıyan annesidir. "Felsefeye tekrar kazandırmalı saygınlığını, başka yol yok: İşe, ahlâkçıları asmayla başlamalı. Sevinçten ve erdemden konuştukları müddetçe felsefe yoluna sadece yaşlı kadınları sokarlar. Binlerce yılın bütün bu namlı bilgelerine gözünüzü dikerek şöyle bir bakın: Hepsi de Faust misali konuşacak

[69]FD.

[70]TD, 9.

[71]EH, "Böyle Buyurdu Zerdüşt" 8; "Bilen var mı benden başka, kimdir Ariadne?"

olgun veya yaşlı kadınlardır, annedirler: Anneler, anneler! Ne korkunç kelime bu!"[72] Anneler ve kızkardeşler: İşte bu ikinci dişi güç bizi suçlamak, sorumlu kılmak işlevi görür. Senin kabahatin der anne, daha iyi bir evlâdım, annesine daha saygılı, suçunun daha bilincinde bir evlâdım yoksa bu senin kabahatin. Senin kabahatin der kızkardeş, daha güzel, daha zengin ve daha sevilen biri değilsem bu senin kabahatin. Kusurları ve sorumlulukları isnat etme, suçlamaya acı bir suçlamayla cevap veriş, yaşam boyu süren suçlama, *hınç*, işte varoluşun dindar bir yorumu. Bu senin kabahatin, bu senin kabahatin, ta ki suçlanan "bu benim kabahatim" diyene kadar, üzüntülü dünya bütün bu yakınmalar ve bunların yankısıyla çınlayıncaya kadar. "Sorumlulukların arandığı her yerde, arayan, intikam alma içgüdüsüdür. Bu intikam alma içgüdüsü yüzyıllar boyunca insanı öylesine boyunduruğuna almıştır ki bütün bir meta-fizik, psikoloji, tarih ve özellikle de ahlâk bunun damgasını taşır. Hemen düşündüğü andan itibaren, şeylerin içine intikam alma mikrobunu soktu insan"[73]. Hınçta (bu senin kabahatin), huzursuz vicdanda (bu benim kabahatim) ve bunların ortak meyvesinde (sorumlulukta) Nietzsche basit psikolojik olaylar değil, Sâmi ve hıristiyan düşüncesinin temel kategorilerini, bizim genel olarak varoluşu düşünme ve yorumlama biçimimizi görür. Yeni bir ideal, yeni bir yorumlama, başka bir düşünce biçimi, Nietzsche bunları görev edinir[74]. "*Sorumsuzluğa olumlu anlamını vermek*"; "Tam bir sorumsuzluk duygusu kazanmak, kendimi övgü ve kınamadan, şimdiden ve geçmişten

[72]Gİ, III, 408.
[73]Gİ. III., 458.
[74]ASÜ, III, 23.

bağımsızlaştırmak istedim"[75]. Sorumsuzluk, Nietzsche'nin en soylu ve güzel sırrı.

Hıristiyanlığın yanında Yunanlılar çocuksu kalıyor. Yaşamı değersizleştirme biçimleri, "hiççilikleri", hıristiyanlığın mükemmelliğinde değil. Yaşama suçlu derken onun yanlış ve sorumlu olduğuna da hükmetmekten ibaret olan bu incelikliği daha icat etmiş yaratmış değillerdi. Yunanlılar, varoluştan, cürüme ve "kibre" dair bir şey olarak söz ederlerken insanları tanrıların delirttiğini düşünürler: *Varoluş suçludur ama kabahatin sorumluluğunu tanrılar üstlenir*. Suçun Yunanlı yorumuyla günahın hıristiyan yorumu arasındaki fark böylesi büyük bir fark. *Tragedya'nın Doğuşu*'nda Nietzsche'nin, henüz varoluşun cürme dair niteliğine inanmasının nedeni de budur çünkü bu cürüm en azından mücrimin sorumluluğunu içermiyordur. "Çılgınlık, akılsızlık, kafadaki biraz bir bulanıklık, işte en güçlü, en gözüpek çağın Yunanlılar'ı pek çok acıklı ve yazgısal şeyin kökenini açıklamada bunu kabul ediyorlardı. Bu sadece çılgınlık, günah değil! Anlıyor musunuz?… Mutlaka bir tanrıdır onu körleştiren diye söyleniyordu Yunanlı, başını sallayarak… İşte o sıralarda tanrılar insanları belli bir yere kadar bu biçimde doğrulamaya yarıyorlardı; insanların kendi şer hareketlerinde bile tanrılar, kötülüğün nedeninin açığa vurmasına yaradılar –bu sırada da cezayı değil daha soylu olan günahı üstlendiler"[76]. Ancak Nietzsche bu büyük farkın temmülle kapandığını fark edecektir. Varoluşu suçlu olarak ortaya konduğunda onu sorumlu da yapmak için bir adım gerekiyor, elbet cinsiyet değişimini de yapmak gerek, titanların yerine Havva geçecek, bir de tanrılar değişecek; "Olympos yargıcı" seyirci tanrıların yerine adalet dağıtan, oyuncu tek bir tanrı. İnsanlar, kendini çarmıha geren bir

[75]Gİ., III., 383 ve 465.
[76]ASÜ, II, 23.

tanrının çılgınlığından sorumlu olacaklarına, onlara esinlediği çılgınlığın sorumluluğunu tek bir tanrı alsın üstüne. İkincisi çok daha iyi olsa bile, bu iki çözümün biri diğerinden daha farklı değil çünkü aslında soru şu değil: Suçlu varoluş sorumlu mu değil mi? *Ancak, varoluş suçlu mu… yoksa masum mu*? Şu halde Dionysos kendi çoklu gerçeğini buldu: Masumiyet. Çoğulun masumiyeti, oluşun ve oluş olan her şeyin masumiyeti[77].

10. Varoluş ve Masumiyet

Neyi anlatıyor "masumiyet"? Nietzsche, acınası suçlama hastalığımızı, kendimiz dışında sorumlular arama veya sorumluyu kendimiz olarak görme hastalığımızı ortaya koyarken, eleştirisini beş neden üzerine kurar. İlki şudur: "Her şeyin dışında bir şey yok"[78]. Ancak daha derin olan sonuncusu işte: "Her şey diye bir şey yok"; "Tümeli ufalamak gerek, bütüne saygıyı kaybetmek gerek"[79]. Masumiyet, çoklunun hakikatidir. Doğrudan doğruya kuvvet ve istenç felsefesinin ilkelerinden doğar. Her şey, onu yorumlamaya muktedir bir kuvvetle bağıntılıdır; her kuvvet, ayrılmaz bir parçası olarak bizzat yapabildiğiyle bağıntılıdır. Bu bağıntılanma tarzı, olumlama veya olumlanma tarzıdır özellikle masum olan. Ne bir kuvvet tarafından

[77] *TD'nun* kuramlarını –Nietzsche'nin sonradan eleyecekleri veya dönüştürecekleriyle birlikte– beş grupta toparlayabiliriz öyleyse: a) Çelişkinin ve çözümünün bakış açılarında yorumlanan Dionysos'un yerine olumlayıcı ve çoklu Dionysos geçer; b) Dionysos–Apollon karşıtlığı Dionysos–Ariadne bütünlüğü yararına iyice silikleşir; c) Dionysos–Sokrates karşıtlığı giderek önemsizleşerek, daha derin bir Dionysos–İsa karşıtlığını hazırlar; d) Tragedyanın dramatik anlayışı yerini kahramanlık anlayışına bırakır; e) Varoluş henüz suçlu olan niteliğini kökten masum bir nitelik almak üzere yitirecektir.

[78] Gİ, III, 458. "Her şey" ne yargılanabilir, ne ölçülebilir, ne karşılaştırılabilir, ve özellikle ne de yadsınabilir.

[79] Gİ, III, 489.

yorumlanmaya ne de bir istenç tarafından değer biçilmeye kendini bırakmayan şey, ona değer biçebilecek *başka* bir istenci ve yorumlayabilecek *başka* bir kuvveti iş başına ister. Ancak biz, kuvvetlerimize uygun düşen yorumlamayı kurtarmayı ve yorumlamamıza uygun düşmeyen şeyi yadsımayı yeğliyoruz. Kendimize grotesk bir temsilini yapıyoruz kuvvet ve istenci: Yapabileceği şeyden ayırıyoruz kuvveti, yapamayacağı şeyden vazgeçtiği için de onu kendimize "faziletli" olarak alırken, kuvvetini açıkça ortaya koyduğu şeyde "suçlu" olarak görüyoruz. İstenci ikiye ayırıyoruz, etkime ve kendini sakınma gücünü yüklediğimiz özgür iradeye sahip tarafsız bir özne yaratıyoruz[80]. Varoluşun yanındaki durumumuz şöyle: Ne dünyaya değer biçebilecek (onu "tartabilecek") istenci tanıdık daha, ne de varoluşu yorumlayabilecek kuvveti. Böylece bizzat varoluşu yadsıyoruz, yorumlamanın yerine değersizleştirmeyi geçiriyoruz, değersizleştirmeyi de yorumlama ve değer biçme tarzı olarak icat ediyoruz. "Diğerleri arasında bir yorumlama boğulup gitti ama olası tek yorumlama diye geçtiğinden, varoluşun hiç anlamı yokmuş, her şey boşmuş gibi geliyor"[81]. *Yazık ki kötü oyuncularız*. Varoluşun, kuvvet ve istencin oyunudur masumiyet. Olumlanan ve değer biçilen varoluş, yapabileceğinde ayrı düşürülmeyen kuvvet, ikiye ayrılmayan istenç; işte masumiyetin ilk yakın tahmini[82].

Herakleitos trajik düşünürdür. Doğruluk sorunu içine işlemiştir yapıtlarının. Herakleitos için yaşam kesinkes masum ve doğrudur. Bir *oyun içgüdüsünden* kalkarak anlar varoluşu, varoluşu ahlâki veya dini değil *estetik bir fenomen* yapar. Nietzsche Schopenhauer'i kendi

[80]ASÜ, I, 13.
[81]Gİ, III, 8.
[82]Gİ., III, 457-496.

karşısına koyduğu gibi Herakleitos'u da noktası noktasına Anaksimandros'un karşısına diker[83] –Herakleitos dünyaların ikiliğini reddetti, "bizzat varlığı reddetti". Dahası *oluşu bir olumlama yaptı*. Oysa oluşu bir olumlama yapmanın neyi ifade ettiğini anlamak için uzun süre düşünmek gerekiyor. Kuşkusuz öncelikle şu demek: Sadece oluş vardır. Bu da şüphesiz oluşu olumlamak demek. Ancak aynı zamanda oluşun varlığı da olumlanır, oluş varlığı olumlar veya varlık oluşta olumlanır. Herakleitos'un şifre gibi iki düşüncesi var: İlki, varlık olmadığından her şey oluştur; ikincisi bunu izler, varlık, oluş olarak oluşun varlığıdır. Oluşu olumlayan zanaatkâr düşünme oluşun varlığını onaylayan temaşacı düşünme. Aynı öğenin düşünmesi olarak bu ikisi ayrılabilir değildir, tıpkı Ateş ve Dike, Phusis ve Lagos gibi. Zira oluşun ötesinde bir varlık yok, çoklunun ötesinde tek yok; ne çokluk ne de oluş, görünüş ya da yanılsama değildir. Ancak, görünüşün ötesinde de sıraları geldiğinde hepsi birer öz olacak çoklu ve ebedi gerçeklikler de yok. Tekin ayrılmaz görünüü, özsel başkalaşımı, değişmez semptomu: "Çoklu". Çoklu, tekin olumlaması, oluş da varlığın olumlaması. Oluşun olumlaması bizzat varlıktır, çoklunun olumlaması da tekin ta kendisidir, çoklu olumlama tekin olumlanma tarzıdır. "Tek, çokludur". Aslında eğer tek çokluda *doğruca* olumlanmıyorsa, çoklu tekten nasıl çıkabilecek ve uzun bir zaman sonra da çıkmaya nasıl devam edebilecektir? "Eğer Herakleitos sadece ve sadece biricik bir öğe görüyorsa, bu Parmenides'inkine (veya Anaksimandros) taban tabana zıttır… Biriciğin nesilde ve yıkımda olumlanması gerekiyor". Derinlemesine baktı Herakleitos: Çoklunun hiçbir cezasını, oluşun hiçbir kefaretini, varoluşun hiçbir suçluluğunu görmedi. Oluşta hiçbir olumsuz görmedi, tam tersine; oluşun ve oluşun varlığının çifte olumlamasını, kısacası varlığın

[83]Herakleitos'u kapsayan bütün bölümü karşılaştırma için TD.

doğrulanmasını gördü. Herakleitos karanlıktır çünkü bizi karanlığın kapılarına götürür. Oluşun varlığı nedir? Olmakta olanın ayrılmaz varlığı nedir? *Olanın varlığı dönüp gelmedir*. Bizzat oluşun varlığıdır dönüp gelmek, oluşta olumlanan varlıktır. Oluş, doğruluk ve varlık yasası bengi dönüştür[84].

Buradan da varoluşun ne sorumlu ne de suçlu olmadığı çıkar: "Haykırmaya kadar gitti Herakleitos: Sayısız canlının mücadelesi arı doğruluktur sadece! Tek, çokludur üstelik". Çokluyla tekin, oluşla varlığın bağlılaşması bir *oyun* meydana getirir. Oluşu olumlamak, oluşun varlığını olumlamak, oyunun iki evresidir. Bu ikisi üçüncü bir öğe olarak oyuncu, sanatçı veya çocukla [85]birleşir. Oyuncu-sanatçı-çocuk, Çocuk Zeus: Dionysos'u tanrısal oyuncaklarıyla tanıtır bize mitoloji. Oyuncu geçici bir süre yaşama teslim eder kendisini ve yine geçici bir süre gözlerini diker yaşama; sanatçı geçici bir süre önce eserine sonra da eserinin üzerine yerleşir; çocuk oynar, oyunu bırakır sonra geri gelir. Oysa bu oluş oyunu aslında kendi kendisiyle oynayan "oluşun varlığıdır": Aion (zaman) der Herakleitos kaydırak kayan bir çocuktur. Oluşun varlığı, bengi dönüş oyununun ikinci evresidir ama aynı zamanda her iki zamanla da özdeş ve bütün için geçerli olan üçüncü öğedir. Zira bengi dönüş gitmekten bağımsız bir dönüş, eylemden bağımsız bir temaşadır ama aynı zamanda da bizzat gitmenin dönüşü ve bizzat eylemin dönüşüdür: Hem zaman çevrimidir

[84]Nietzsche, yorumlamasına ayırtılar katar. Herakleitos bir taraftan cezanın ve suçluluğun görünümlerinden tümüyle sıyrılmış değildir (karşılaştırma için Herakleitos'un ateşle tümden anma kuramı). diğer yandan yaptığı şey bengi dönüşün gerçek anlamını önseziyle bilmektir. İşte bu yüzde Nietzsche FD'da Herakleitos'daki bengi dönüşten anıştırmalarla söz eder sadece; ve EH.'da (III, "Tragedya'nın Doğuşu". 3) kanısında çekincesiz değildir.

[85]FD: "Dike veya içkin gnome; Polemos, oradaki yer ve bütün, oyun olarak; yaratıcı sanatçı "her şey"i yargılayarak kendi eseriyle özdeş olacaktır.

hem de an. Herakleitos'un yorumlamasının sırrını anlamamız gerekiyor: Kibrin karşısına oyun içgüdüsünü koyar. "Suçlu bir kibir değil bu, sürekli uyandırılan ve yeni dünyaları ışığa çıkaran oyun içgüdüsü". Bir teodise değil, bir kozmodise; kefareti ödenecek bir yanlışlıklar toplamı değil, bu dünyanın yasası olarak doğruluk; kibir değil oyun, masumiyet. "Kibir, bu tehlikeli sözcük her Herakleitosçu için denek taşıdır. Burada gösterebilir öğretmenini iyi mi kötü mü anladığını".

11. Zar Atma

Oyunun iki evresi zarların iki evresidir: Atılan zarlar ve düşen zarlar. Zarın, iki ayrı masada oynandığını göstermek Nietzsche'ye kısmet oldu: Yeryüzü ve gökyüzü masaları. Zarlar yeryüzünde atılıyor, gökyüzünde düşüyor: "Şayet tanrılarla yeryüzünün ilâhi masasında zar atsaydım, yer sarsılır, yarılır ve alev ırmakları fışkırtırdı: Zira yeryüzü, yaratıcı yeni sözlerle ve ilahi zarların gümbürtüsüyle sarsılan ilâhi bir masadır…"[86] –"Ey üstümdeki gök, ey saf ve yüce gök! Bu şimdi benim için senin saflığındır, ne ebedi akıl örümceği ne de onun ağı var sende. İlahi rastlantıların dansettiği masa olmalısın sen, zarlar ve onların ilahi oyuncuları için ilahi bir masa…"[87] Bu iki masa iki ayrı dünya değildir. Aynı dünyanın iki ayrı saati, aynı dünyanın iki ayrı vaktidir; geceyarısı ve öğledir, zarların atıldığı ve düştüğü saatler. Nietzsche yaşamın iki masasında ısrarla durur, bunlar aynı zamanda oyuncunun veya sanatçının iki ayrı vaktidir: "Geçici olarak kendimizi yaşama teslim etmek, ki daha sonra geçici olarak bakışlarımızı üstüne dikelim". Zar atma oluşu ve oluşun varlığını olumlar.

[86]Z, III, "Yedi Mühür".
[87]Z, III, "Güneş Doğmadan Önce".

Aynı kombinezonu, gelen sayılara göre bir daha verecek zar atışları söz konusu değildir. Bunun tam tersi geçerlidir: Tek bir atış var, üretilen kombinezon sayısı sayesinde kendisini tekrar bu kombinezon sayısı olarak üretiyor. Bir kombinezonunun tekrarını çok sayıdaki zar atışı değil bizzat kombinezon sayısı zarın tekrarını sağlıyor. Bir kez atılan zarlar *rastlantının* olumlaması, düştüklerindeki kombinezon ise *zorunluluğun* olumlamasıdır. Zorunluluk, tam da varlığın oluşla ve çoklunun da tekle olumlandığı anlamda rastlantıyla olumlanır. Rastlantısal olarak atılan zarlar, atışı geri getirecek muzaffer kombinezonu, altı altıyı zorunluca üretemeyecektir denmesi nafile. Bu doğru ama sadece oyuncunun öncelikle rastlantıyı *olumlamayı* bilmediği ölçüde doğru. Nasıl ki tek "çokluyu" ortadan kaldırmıyor veya yadsımıyorsa, zorunluluk da rastlantıyı yok etmiyor. Nietzsche rastlantıyı çokluyla, doğramlarla, uzuvlarla, kaosla özdeşleştirir: Sallanan ve atılan zarların kaosu. Nietzsche, *rastlantıyı bir olumlama yapar*. Gökyüzünün adı "rastlantı göğü"[88], "masumiyet göğüdür"[89], Zerdüşt'ün saltanatı da "büyük rastlantı"dır. "*Rastlantı sonucu*; yeryüzünün en eski soyluluğu işte bundadır, bunu geri kazandırdım her şeye, hedefin boyunduruğundan kurtardım her şeyi… Her şeyde bu mutlu pekinliği buldum, şöyle ki, rastlantının ayakları dibinde raksetmeyi sever her şey"; "Benim sözüm şu: Bırakın gelsin bana rastlantı, küçük bir çocuk kadar masumdur o"[90]. Nietzsche'nin *zorunluluk* (yazgı) dediği şey, hiçbir şekilde rastlantının ortadan kalkması değil, bizzat rastlantının kombinezonudur. Bizzat rastlantının olumlandığı kadarıyla zorunluluk da rastlantıyla olumlanır. Zira

[88]Z, III. "Güneş Doğmadan Önce".

[89]Z, IV. "Bal Sunumu" ve III. "Eski ve Yeni Levhalar": Zerdüşt'ün adı "Bahtın Kurtarıcısı"dır.

[90]Z, III. "Güneş Doğmadan Önce" ve "Zeytin Dağında".

rastlantı olarak tek bir rastlantı kombinezonu, rastlantının parçalarını biraraya getirecek tek bir yol vardır, çokluda tek olan olarak bu yol, rakam veya zorunluluktur. Artan ve azalan olasılıklar uyarınca pek çok sayı varsa da rastlantının bütün doğramlarını, tıpkı geceyarısının bütün dağınık parçalarını biraraya toplayan öğle gibi birleştiren tek bir has rastlantı sayısı, tek bir kader sayısı vardır. İşte bu yüzden, oyuncunun, atışı geri getirecek sayıyı yapmak için rastlantıyı bir kez olumlaması yeter[91].

Rastlantıyı olumlamayı bilmek aynı zamanda oynamayı da bilmek demektir. Ancak biz oynamayı bilmiyoruz: "Sıçrayışı boşa gitmiş bir kaplan gibi çekingen, utanmış, beceriksiz: Ey üstinsanlar! İşte ben sizi böyle bir yerlere sıvışırken ne çok gördüm. Boşa gitti attığınız zar. Ama bunun ne önemi var siz diğer barbutçular için! Öğrendiniz gerektiği gibi oynamayı ve önemsememeyi"[92]. Kötü oyuncu, çok sayıdaki zar atışına bel bağlar: Arzu ediyorum diyebileceği kombinezonu getirmek için nedenselliği ve olasılığı ancak bu şekilde tasarrufuna alır; kombinezonun kendisini nedenselliğin gerisinde saklı, ulaşılacak bir hedef olarak ortaya koyar. Nietzsche ebedi akıl örümceği ve onun ağından söz ederken bunu söylemek ister. "Bir tür buyruk örümceği, ereklik örümceği nedenselliğin büyük ağının ardında saklanır –XI. Louis ile savaşan Yiğit Karl gibi söyleyebiliriz:

[91]Öyleyse Nietzsche'ye göre zorunluluğun rastlantıyı *yadsımış* olduğu düşünülemeyecektir. Ötedönüşüm gibi bir işlemde yadsınmış pek çok şey ortadan kaldırılır: Örneğin ağırlık zihni dans tarafından yadsınır. Bu bakımdan Nietzsche'nin genel çözümü şöyledir: Yadsınabilecek her şey yadsındı (yani olumsuzun kendisi, hiççilik ve hiççiliğin dışavurumları). Ancak rastlantı, ağırlık zihni gibi hiççiliğin bir dışavurumu değil, saf olumlamanın nesnesidir. Ötedönüşümün kendisinde, olumlamaların *bağlılaşması* vardır: Rastlantı ve zorunluluk, oluş ve varlık, çoklu ve tek. Bağlılaşmalı olarak olumlanan ile ötedönüşümle yadsınan veya ortadan kaldırılan karıştırılmamalıdır.

[92]Z, IV. "Üstinsan Hakkında".

"Evrensel örümcekle savaşıyorum"[93]. Rastlantıyı nedensellik ve ereklik kıskacına alarak yok etmek, rastlantıyı olumlamak yerine zar atmanın tekrarına bel bağlamak, zorunluluğu olumlamak yerine bir *hedefi* beklemek; işte kötü oyuncunun tüm işi budur. Hepsinin kökü akıldadır ama ya aklın kökü? İntikamcı zihin , intikamcızihninden başka bir şey değildir örümcek![94] Zar atmaların tekrarındaki hınç, bir hedefe inanmadaki huzursuz vicdan. Üstelik bu şekilde, az ya da çok olası rakamlar elde edilir ancak. Evrenin nasıl ki bir hedefi yoksa, bilinecek nedenlerden başka umut edilecek bir hedef de yoktur; iyi oynamak için bunu kesinkes böyle bilmeli[95]. Zar gelmiyor çünkü rastlantı tek bir kerede *yeterince* olumlamadı. Kendisinde kaçınılmaz olarak bütün doğramları toplayan ve yine kaçınılmaz olarak zar atışını geri getirecek kader sayısının gelmesi için yeterince olumlamadı. Demek ki en çok önemi şu çıkarıma vermemiz gerekiyor: Nedensellik-ereklik, olasılık-ereklik çiftinin, bu terimlerin karşıtlığının ve bireşiminin, bu terimlerin örümcek ağının yerine Nietzsche, rastlantı ve zorunluluğun dionysosça bağlılaşması ile rastlantı-kader çiftini, bir de dionysosça olan bu çifti koyar. Çok kereye yayılmış bir olasılık değil, tek kerede bütün bir rastlantı; arzulanan, istenen, heveslenilen bir erek olarak kombinezon değil de yazgısal, yazgısal ve sevilen kombinezon, *amor fati*; zar atmaların sayısıyla aynı kombinezonun geri gelmesi (dönüşü) değil, yazgı gereği edinilen sayının doğasıyla zarın tekrarı.[96]

[93]ASÜ, III, 9.

[94]Z, II, "Tarantulalar Üzerine".

[95]Gİ, III, 465.

[96]Güç İstenci'nin her iki metninde de Nietzsche, bengi dönüşü olasılıklar perspektifinde ve pek çok zar atışından çıkmış olarak vermektedir: "Eğer bir yığın durum varsayacak olursak, aynı zar atışının rastlantısal tekrarı mutlak bir özdeş olmamadan daha olasıdır (Gİ, II, 324); dünya belli bir kuvvet büyüklüğü ve zaman da sonsuz bir zemin olarak ortaya konduğundan "Her

12. Bengi Dönüş İçin Sonuçlar

Atılan zarlar rastlantıyı bir kez olumladılar mı, düşen zarlar tekrar zarı attıracak sayıyı veya yazgıyı zorunlu olarak olumlarlar. Bu anlamda da oyunun ikinci zamanı zaten bu iki zamanın da tümüdür veya aynı ikinci zaman bu iki zamana denk düşen oyuncudur. Bengi dönüş ikinci zamandır, zarın sonucu, zorunluluğun olumlaması, rastlantının bütün uzuvlarını birleştiren sayıdır, ama aynı zamanda ilk zamanın dönüşü, zarın tekrarı, rastlantının üretilmesi ve tekrar olumlamasıdır. Bengi dönüşteki yazgı "hoş gelen" rastlantıdır: "Rastlantı olan her şeyi kaynatırım tenceremde. Rastlantı iyi pişmiş olmalıdır ki ben ona onu aşım yapmak için hoş geldin dileğinde bulunayım. Ve aslında nice rastlantı başıma efendi kesilmeye geldi; ancak benim istencim daha buyurgan konuştu onlara, o vakit diz çöktüler önümde, sığınmak ve samimi bir karşılama görmek için yalvardılar bana, yaltaklana yaltaklana konuştular: Haydi düşün Zerdüşt, bir dosta böyle yine ancak bir dost gelir"[97]. Bu şu demek: Sırf kendileri için geçerli olmaya niyetlenen rastlantı doğramları var; olasılıklarından dem vururlar, her biri oyuncudan çok sayıda zar atışı ister, çok zara yayılan, basit olasılıklara dönüşen rastlantı doğramları efendi gibi konuşmaya kalkan kölelerdir[98]; ancak Zerdüşt şunu bilir ki ne budur oynamak ne de böyle oynanılır, tam tersine bütün rastlantıyı

olası kombinezon en az bir kere gerçekleşmiş olacaktır, dahası sonsuz kere gerçekleşmiş olacaktır" (Gİ, II, 329). – Ancak; 1˚ Bu metinler bengi dönüşün sadece "varsayımsal" bir açıklamasını veriyor; 2˚ Yine bu metinler, kimi kez Pascal'a isnat edilene yakın bir anlamda "dini övücü" metinlerdir. Önemli olan şey, Mekanikçilik sözcüğünü alırken mekanikçiliğin "zorunlu olarak mekanikçi" olmayan bir sonuca vardığını da göstermektir. 3˚ Bunlar "polemiktir"; *kötü oyuncuyu* saldırgan bir tavırla kendi mecrasında yenmek söz konusudur.

[97]Z, III, "Küçültülen Erdem Üzerine".

tek bir kerede olumlamak (zarları elinde çalkalayan oyuncu gibi onu kaynatıp iyice pişirmek) gerekir ki rastlantının bütün doğramları atışta toplansın ve olası olmayan ama yazgısal ve zorunlu olan sayı olumlansın; rastlantı ancak o zaman dostunu görmeye gelen dosttur, görülen dost da bir kader dostunu döndürüp getirir ki bizzat o kaderdir bengi dönüşü sağlayan.

Daha karanlık, tarihsel imlemlerle yüklü bir metinde Nietzsche şöyle yazar: "Erek niteliğindeki bütün edimliliği bir yana bırakan tümel kaos çevrim düşüncesiyle çelişik değildir zira bu aynı çevrim düşüncesi akıldışı bir zorunluluktur sadece"[99]. Bu şu demek: Kaos ve çevrim, oluş ve bengi dönüş sık sık, bunlar birbirlerine karşıt terimlermiş gibi yanyana getirildi. Görüldüğü üzere Platon için oluş bizzat sınırsız bir oluştur, deli, kibirli ve suçlu bir oluştur, çevrime girmek için onu zorla dize getiren, ona düşüncenin sınırını veya biçimini koyan bir demiurgos'un ediminin boyunduruğuna girmeye ihtiyacı vardır: Ve işte! Oluş veya kaos, karanlık bir mekanik nedensellikten tarafa doğru iteleniverdi ve çevrim de kendisini dıştan koyan bir tür erekliğe bağlandı; kaos çevrimde yaşamaz, çevrim de oluşun ona ait olmayan bir yasaya zoraki itaatini ifade ediyor. Belki de Sokrates öncesi filozoflardan sadece Herakleitos biliyordu ki oluş "doğrulanmadı", doğrulanamaz ve doğrulanması gerekmez, yasasını başka yerden almaz, "doğrudur" ve yasasını kendinde barındırır[100]. Kaos ve çevrimin hiçbir bakımdan karşıt olmadıklarını sadece Herakleitos sezdi. Aslında kaosu (rastlantı ve nedenselliğin olmazlığı) olumlamak yeterli, ki bu arada o kaosu getirecek (akıldışı zorunluluk

[98]Nietzsche "doğramlardan", "korkunç rastlantılar" olarak sadece bu anlamda söz eder: Z, II, "Kurtarma Üzerine".

[99]Gİ., II. 326.

[100]FD.

ve erekliğin olmazlığı) sayı veya zorunluluk da olumlansın. "Önce bir kaos yoktu ama sonra gitgide tüm biçimlerin düzenli ve çevrimsel hareketi vardı: Bütün bunlar aksine ebedi idi, oluştan kurtarılmıştı, eğer kuvvetlerin kaosu hiç olmadıysa, bu, kaos sonsuz olduğundan ve çevrimlerin hepsinde tekrar göründüğündendir. *Çevrimsel hareket* oluşmadı; kökensel yasadır bu hareket, aynı şekilde *kuvvet kitlesi* de istisnası ve çiğnenmesi olanaksız kökensel yasadır. Her oluş, çevrim ve kuvvet kitlesi içinde cereyan eder"[101]. Nietzsche'nin, kendi bengi dönüş düşüncesini Antik dönemdeki seleflerinde bulamadığı anlaşılıyor. Onlar, bengi dönüşte oluş olarak oluşun varlığını, çoklunun tekliğini, yani zorunlu olarak tüm bir rastlantıdan doğan bu zorunlu sayıyı görmüyorlar. Hattâ bunun tam tersine oluşun itaatini, yanlışlığın itirafını ve bu yanlışlığın kefaretini görüyorlar bengi dönüşte. Belki de sadece Herakleitos'un dışında hiçbiri "yasanın oluşta, oyunun da zorunlulukta bulunduğunu" [102] görmemişti.

13. Nietzsche'nin Simgeciliği

Zarlar yeryüzü masasına düştüğünde, bu masa "sarsılır ve yarılır." Zira zar atma çoklu olumlama, çoklunun olumlamasıdır. Ancak bütün parçalar, bütün doğramlar tek zar atışında saçıldılar: Bir kerede tüm bir rastlantı. Bu güç, çokluyu ortadan kaldırma gücü değil, onu bir kerede olumlama gücü, ateş gibi: Ateş, oynayan öğedir, başkalaşımların, karşıtı bulunmayan öğesidir. Dolayısıyla zarların altında yarılan yer "alev ırmakları" fışkırtır. Zerdüşt'ün dediği gibi, çoklu ve rastlantı pişmişken, kaynamışken iyi olur. Kaynatmak, ateşe koymak ne rastlantıyı öldürmek ne de çoklunun ardında teki bulmaktır. Tam tersine: Tenceredeki kaynama oyuncunun elindeki

[101]Gİ, II, 325 (dairesel hareket= döngü, kuvvetler yığını= kaos).
[102]FD.

zarın çalkalanması gibidir, çokluyu veya rastlantıyı olumlama yapmanın tek yoludur. O halde atılan zarlar, zarı tekrar attıran sayıyı meydana getiriyorlar. Zarı getiren sayı rastlantıyı tekrar ateşe koyuyor, rastlantıyı yeniden pişiren ateşi besliyor. Zira sayı varlıktır, çünkü sayı tek ve zorunluluktur; ancak, çoklu olarak çoklu tarafından olumlanan tek, oluş olarak oluş tarafından olumlanan varlık ve rastlantı olarak rastlantı tarafından yazgı. Varlık ve yasanın oluşta bulunması gibi sayı da rastlantıda bulunur. İşte ateşi besleyen bu sayıdır, çoklu olumlandığında çoklunun olumladığı tek de budur, zar atışından doğan danseden yıldız veya daha ziyade takımyıldız da budur. Oyunun kalıp cümlesi şu: Kendinde taşıdığın kaosla danseden yıldızı doğurmak[103]. Nietzsche kendisine, Zerdüşt karakterini seçmeye götüren nedenleri kendisine sorduğunda, bütünüyle ayrı ve farklı değerde üç gerekçe bulacaktır. İlki, Zerdüşt'ün bengi dönüş peygamberi olmasıdır[104], ama Zerdüşt tek peygamber olmadığı gibi bildirdiği şeyin hakiki doğasını önceden en iyi sezen de değildir. İkincisi polemiktir: Zerdüşt metafiziğe ahlâkı sokan ilk şahsiyettir, ahlâkı her şeyden önce bir kuvvet, bir neden, mükemmelen bir hedef yapar; demek ki bizzat ahlâk yutturmacasını, yanlışını en iyi gösterecek olan da odur[105]. (Ancak benzer bir neden İsa için de geçerlidir, Zerdüşt veya Deccal rolünü bizzat İsa'dan başka kim daha iyi oynayabilir?)[106] Üçüncüsü geriye dönük ama tek yeterli gerekçedir, rastlantının en güzel gerekçesi: "Bugün rastlantı sonucu Zerdüşt'ün ne

[103]Z, Ön Konuşma, 5.

[104]Gİ, IV, 155.

[105]EH, IV, 3.

[106]Z, I, "Gönüllü Ölüm Üzerine"; "İnanın bana kardeşlerim, çok erken öldü! Benim yaşıma gelmiş olsaydı, kendi öğretisini kendisi inkâr ederdi!"

demek olduğunu öğrendim, ki o da şu: Altın yıldız. Ne mutlu bu rastlantıya"[107].

Bütün bu kaos-ateş-takımyıldızı imgeleri oyunu Dionysos mitosunun tüm öğelerini andırıyor. Tam anlamıyla dionysosça olan oyunu meydana getiren de daha ziyade bu imgelerdir. Çocuk Dionysos'un *oyuncakları*; parçalanan Dionysos'un *uzuvlarının veya doğramlarının* çoklu olumlaması; Dionysos'un *pişmesi* veya çoklunun olumladığı tek: Dionysos'un taşıdığı *takımyıldız*, dans eden yıldız olarak gökteki Ariadne; Dionysos'un *dönüşü*, "bengi dönüşü efendisi" Dionysos. Diğer taraftan Nietzsche'nin, döneminin fizik bilimini, erkeciliği ve termodinamiğini nasıl kavradığını da görme fırsatımız olacak. Şurası açık ki o daha şimdiden buhar makinesinden bütünüyle farklı bir ateş makinesi düşlüyor. Nietzsche'nin belirli bir fizik anlayışı vardır ama fizikçinin tutkusu yoktur. Bir gün bilimin kendi olanaklarıyla gerçekleştireceği makineleri düşlemenin felsefi ve şiirsel hakkını verir kendisine. Rastlantıyı olumlama, pişirme, zarı attıran sayıyı üretme, pek çok küçük ısrarın altında büyük kuvvetleri harekete geçirme, gök cisimleriyle oynama makinesini, kısacası herakleitosçu ateş makinesini ister[108].

Ancak Nietzsche için bir imgeler oyunu, daha derin bir oyunun, kavramlar ve felsefi düşünce oyununun yerini almadı hiçbir zaman. Şiir ve aforizma Nietzsche'nin imgelerle dolu iki anlatım biçimidir, ancak bu ikisi de felsefeyle belli derecede bağıntılıdır. Biçimsel olarak

[107] *Gast'a Mektup*, 20 Mayıs 1963.

[108] Gİ, II, 38 (buhar makinesi üzerine); 50, 60, 61 (kuvvetlerin harekete geçmesi üzerine: "İnsan, karma doğalı küçük bir varlık tarafından seferber edilebilecek duyulmadık güçlerin kanıtıdır... Gök cisimleriyle oynayan varlıklar"; "Molekülün içinde patlamalar, atomların yön değiştirmesi ve güçlerin ansızın harekete geçmesi meydana gelir. Bütün güneş dizgemiz tek ve kısa bir anda, sinirlerin kaslar üzerindekine benzer bir uyarım duyacaktır").

tasarlanan bir aforizma *doğram* olarak çıkar ortaya, çokçu düşüncenin biçimi vardır onda; içeriğinde ise bir *anlamı* söylemeyi ve bunu bir kalıpta vermeyi ister kesinkes. Bir varlığın, eylemin, şeyin anlamı; işte aforizmanın nesnesi budur. Maksim yazanlara olan hayranlığına rağmen Nietzsche bir tür olarak maksimdeki eksikliği görür: Sadece güdüleri keşfeder maksim türü, bundan dolayı da genellikle insana ilişkin fenomenleri konu alır. Oysa Nietzsche'ye göre en gizli güdüler bile, şeylerin sadece insanbiçimci bir görünümü değil, aynı zamanda insan edimliliğinin yüzeysel görünümüdür. Sadece aforizma anlamı söyleyebilir, sadece aforizma yorumlamadır ve yorumlama sanatıdır. Aynı şekilde şiir de değer biçmedir, değer biçme sanatıdır: *Değerleri* söyler. Ancak açıkçası şu da var: Mefhumların değer ve anlamları öyle karmaşıktır ki bizzat şiire değer biçilmesi ve bizzat aforizmanın da yorumlanması gerekir. Şiir ve aforizma, sırayla bir yorumlamanın ve bir değer biçmenin nesnesidirler. "Gerektiği gibi dökülen ve çekiçlenen aforizma ilk okunduğunda henüz çözümlenmiş olmaz, daha fazlası gerekir, zira yorumlama daha ancak başlar"[109]. Bu da çokçu açısından, tıpkı değerlerin, kendi değerlerinin türediği ayrımsal öğeye gönderme yapmaları gibi bir anlamın da kendi imleminin türediği ayrımsal öğeye gönderme yapmasıdır. Her zaman var bulunan ama şiir veya aforizmada her zaman örtük ve gizli olan bu öğe, anlamın ve değerlerin ikinci boyutu gibidir. Felsefe, bu öğeyi geliştirerek ve bu öğede gelişerek, şiir ve aforizmayla olan temel bağıntısında tümden yorumlamayı ve değer biçmeyi meydana getirir, yani düşünme sanatını, üstün düşünme veya "geviş getirme" yeteneğini[110]. Geviş getirme ve bengi dönüş: İki mide, düşünmeye fazla gelmez. Yorumlamanın ve değer biçmenin iki boyutu var,

[109]ASÜ, Önsöz, 8.
[110]ASÜ, Önsöz, 8.

ikincisi zaten birincinin dönüşü, aforizmanın dönüşü veya şiirin çevrimi. Demek ki her aforizma iki kez okunmalı. Bengi dönüşün yorumlaması zar atmayla başlıyor, ama yaptığı şey sadece başlamak. Daha zar atmanın kendisini, aynı anda yorumlamak gerek.

14. Nietzsche ve Mallarmé

Nietzsche ile Mallarmé arasında birincil dereceden benzerlikler bulmak abartılı olmayacaktır[111]. Bunlar dört ana noktada toplanıyor ve bütün bir imgeler çarkını sürüyor orta yere: 1° Düşünmek, bir zar atışı çıkarmaktır. Rastlantıdan başlayarak zorunluluğu ve "başka bir sayı olamayacak biricik sayıyı" üretmeyi sadece tek bir zar atışı olumlayabilir. Tek bir zar atışı söz konusu, çok kereyle bir başarı söz konusu değil: Sadece tek keredeki düşeş, zar atışının dönüşünü sağlayabilir[112]. Atılan zarlar deniz ve dalgalar gibidir (ama Nietzsche yer ve ateş diyecektir). Düşen zarlar takımyıldızdır, "yıldız doğumlu" sayıyı verir üzerlerindeki noktalar. Dolayısıyla zar masası ikilidir, rastlantı denizi ve zorunluluk göğü, geceyarısı-öğle. Geceyarısı, zarlar bu saatte atılır…; 2° İnsan oynamayı bilmez. Üstinsanın dahi zar atışı çıkarmaya gücü yetmez. Usta yaşlıdır, zarları denizde ve gökte atmayı bilmez. Yaşlı usta bir "köprü"dür, aşılmış olması gereken bir şeydir.

[111]THİBAUDET, *Stéphane Mallarmé'nin Şiiri*'nde (s. 424) bu benzerliğe işaret eder. Birinin diğeri üzerindeki her etkisini haklı olarak bir yana bırakır.

[112]Thibaudet, ilginç bir sayfada (433), Mallarmé'ye göre zar atışının bir kez yapıldığını belirtir, ama Thibaudet, çok kere zar atışı ilkesini daha anlaşılır bularak bunu reddediyor gibidir; "Düşüncelerinin gelişiminin onu bu konuda bir şiir yazmaya götürmüş olacağından çokça kuşkuluyum; çok zar atışı rastlantıyı kaldırır. Bu her nasılsa kesin ve açıktır. Büyük sayılar yasası hatırlanmalı..." – Şurası özellikle açık ki büyük sayılar yasası bir tefekkür gelişimi değil de sadece bir karşıt anlam getirecektir. M. Hyppolite, Mallarméci zar atmayı büyük sayılar yasasına değil de sibernetik makinaya yaklaştırırken daha derin bir görüsü vardı. ("Felsefe Dersleri", *Études Philosophiques*, 1958). Bu aynı yaklaştırım Nietzsche için de geçerlidir.

"Çocuksu bir gölge", bir tüy veya bir kanat, zarla yeniden oynayabilecek olan "ufak tefek, gizemli ve bir sirenin bel kavisiyle dik duran" bir yetişkinin başlığına sabitlenir. Çocuk Dionysos'un veya mutlu adaların çocuklarının, Zerdüşt'ün çocuklarının dengi değil midir bu? Mallarmé, atalarını yardıma çağıran çocuk İgitur'u takdim eder, bu atalar insan soyundan değil de Elohim'lerdendir: Arı olan bu soydu, yine aynı soy "mutlağın arılığını varlık için kaldırdı, zorunluluğa varan düşünceyi bıraktı onda sadece"; 3° Zarları atmak aptalca ve akıldışı, saçma ve insanüstü bir edim olmakla birlikte yine de trajik girişimi ve trajik düşünceyi mükemmelen meydana getiriyor. Mallarméci tiyatro düşüncesi, "dram", "mister", "hymnus" ve "yarı-tanrılar" arasındaki ünlü uyuşumlar ve denklemler görünürde *Tragedya'nın Doğuşu*'nkine benzer bir teemmüle kanıttır, ikisinin de ortak selefi olarak Wagner'in büyük gölgesinin marifeti vardır bunun arkasında; 4° Sayı-takımyıldız dünyanın akıbeti ve doğrulaması olarak aslında sanat kitabı, sanat eseridir veya öyle olacaktır. (Nietzsche, varoluşun estetik doğrulaması konusunda şunu yazıyordu: Sanatçıda "zorunluluk ve oyun ile çatışma ve ahengin, sanat eserini doğurmak üzere birleştiği"[113] görülür) Oysa zar atışını döndüren yazgısal ve yıldızsal sayıdır, öyle ki kitap hem biricik hem de değişkendir. Anlamların ve yorumlamaların çokluluğu Mallarmé tarafından açıkça olumlanır; ancak bu, diğer bir olumlamanın, "yasa kadar bozulmaz" kitabın veya metnin tekliğinin olumlamasının bağlılaşığıdır.

Ne kadar kesin olsalar da bu benzerlikler yüzeysel kalır çünkü *Mallarmé zorunluluğu hep rastlantının kaldırılması olarak tasarlar*. Mallarmé zar atmayı, rastlantı ve zorunluluk iki karşıt terim olacak biçimde tasarlar, ikinci ilkini yadsır, ilki ikinciyi güç duruma sokamaz. Zar atma ancak rastlantı sıfırlandığında başarılı olur;

[113]FD.

kesinkes başarısız çünkü rastlantı bir biçimde varlığını sürdürüyor: "Tek bir olguyla gerçekleşirken (insanın eylemi) izlediği yolu rastlantıya borçludur" İşte bu yüzden zar atmadan doğan sayı yine rastlantıdır. Çoğu zaman fark edildiği üzere Mallarmé'nin şiiri, dünyalar ikiliğinin o eski metafizik düşünmesinde yer alır: Rastlantı yadsınması gereken varoluştur, zorunluluk ise, arı düşüncenin veya bengi özün niteliğidir. Öyle ki zar atmanın son umudu kendi makul örneğini öteki dünyada, rastlantının olmadığı "boş ve üst bir satıh" üzerinde bir takımyıldızının onun sorumluluğunu üstlenmesiyle bulmasındadır. Nihayetinde takımyıldız, başka bir dünyaya veya sınırdan geçmesinden daha az zar ürünüdür. Mallarmé'de hangi görünümün, yaşamın değersizleştirilmesinin mi yoksa makul olanın yüceltilmesinin görünümünün mü galip geldiği burada sorulmayacaktır. Nietzscheci bir bakış açısında bu iki görünüm birbirinin tamlayanıdır ve bizzat "hiççiliktir", yani yaşamın suçlandığı, yargılandığı ve mahkum edildiği tarzı kurar. Gerisi de buradan geliyor; İgitur'un soyu üstinsan değil de öbür dünyanın bir türümüdür. Ufak tefek kalıbı, mutlu adaların çocuklarının kalıbı değil "acı ziyafetin prensi" Hamlet'in kalıbıdır; Mallarmé Hamlet'ten başka bir yerde de "oluşu olmayan gizli senyör" olarak bahseder. Hérodiade Ariadne değil, hıncın ve huzursuz vicdanın soğuk yaratığıdır, yaşamı yadsıyan tindir o, Nourrice'i[114] acı acı azarlamasında kaybolmuştur. Mallarmé'de sanat eseri "doğrudur" ama bu doğruluk varoluşun doğruluğu değildir hâlâ, yaşamı yadsıyan, onda yenilgi ve güçsüzlük varsayan bir doğruluktur[115]. Mallarmé'nin garip tanrıtanımazcılığı,

[114]Sütanne (ç.n.)

[115]Nietzsche "varoluşun estetik doğrulaması" dediğinde, söz konusu olan tam tersine "yaşam uyarıcısı" olarak sanattır: sanat yaşamı olumlar, yaşam sanatta olumlanır.

düşlenen tiyatronun örnekçesinin missada arar: Missada, Dionysos misterinde değil… Aslında yaşamı değersizleştirmenin ebedi girişiminin her yönde ve üstelik bu kadar ileriye götürülmesi pek seyrektir. Mallarmé'ninki de zar atmadır ama hiççilikle tekrar görülen, huzursuz vicdanın veya hıncın yelpazesinde yorumlanan bir zar atmadır. Olumlayıcı ve değer biçici bağlamından, rastlantının masumiyeti ve olumlamasından koparılmış zar atma hiçbir şeydir. Eğer onda rastlantı ve zorunluluk *karşı karşıya* konmuşsa yine hiçbir şeydir.

15. Trajik Düşünme

Psikolojik bir ayrım mı bu sadece? Mizacın ve ses tonunun ayrımı mı? Genel olarak Nietzsche'nin felsefesine bağlı bir ilke koymalıyız: hınç, huzursuz vicdan vs, bunlar psikolojik tanımlar değildir. Nietzsche hiççiliği yaşamı yadsıma, varoluşu değersizleştirme girişimi olarak adlandırır; hiççiliğin temel biçimleri olarak hıncı, huzursuz vicdanı, çileci ideali inceler; hiççiliğin bütününü ve bunun biçimlerini intikamcı zihin olarak adlandırır. Ancak hiççilik ve biçimleri hiçbir zaman psikolojik tanımlara indirgenemeyecekleri gibi ne tarihsel olaylara veya ideolojik akımlara ne de metafizik yapılara[116] indirgenebilir. İntikamcı zihin elbette ki biyolojik, psikolojik, tarihsel ve metafizik olarak ifade ediliyor; intikamcızihin bir tiptir ve bir *tipolojiden* ayrılabilir değildir, ki o tipoloji de Nietzscheci felsefenin dama taşıdır. Ancak bütün soru şudur: Bu tipolojinin niteliği nedir? Psikolojik bir özellik olmanın uzağında, intikamcızihin psikolojimizin

[116]Heidegger bu noktalar üzerinde durmuştur. Örneğin: "Hiççilik, Batı halklarının yazgısında daha henüz tanışılan temel bir süreç gibi hareket ettirir tarihi. O halde hiççilik, diğerleri arasında tarihsel bir fenomen veya Batı tarihi çerçevesinde başka bir takım tinselci akımlarla birlikte görülen tinselci bir akım değildir. (Holzwege: "Nietzsche'nin Tanrı öldü sözü", *Arguments*, 15)

bağlı olduğu ilkedir. Hınç, psikolojinin parçası değildir ama bizim tüm psikolojimiz, farkında olmadan hıncın bir parçasıdır. Aynı şekilde, Nietzsche hıristiyanlığın hınçla ve huzursuz vicdanla dolu olduğunu gösterdiğinde hiççiliği tarihsel bir olaydan ziyade tarihin tarih olarak öğesi, tümel tarihin müteharriği ve şunu da eklersek, bir ara tamtamına uygun görünüünü hıristiyanlıkta bulan ünlü "tarihsel anlam" veya "tarihin anlamı" yapar. Ve yine, Nietzsche metafiziğin eleştirisini yürütürken hiççiliği özel bir metafiziğin değil, her metafiziğin önkabulü yapar: Varoluşu *duyulurüstü* bir dünya adına değersizleştirmeyen ve yargılamayan bir *metafizik* yoktur. Hiççiliğin ve hiççiliğin biçimlerinin, düşünmenin kategorileri olduğu da söylenemez; zira akıllı düşünme olarak bizzat düşünmenin kategorileri –özdeşlik, nedensellik, ereklik– bir kuvvet yorumunu ama kuvvetin hınç tarafından yorumlanmasını varsayarlar. Bütün bu nedenler için, Nietzsche şunu söyleyebilir: "İntikam alma içgüdüsü yüzyıllar boyunca insanlığı öylesine ele geçirmiştir ki bütün bir metafizik, psikoloji, tarih ve özellikle de ahlâk bunun izini taşır. Düşündüğü andan itibaren, şeylerin içine intikam alma mikrobunu soktu insan"[117]. Şunu anlamalıyız: İntikam alma içgüdüsü bizim psikoloji, tarih, metafizik ve ahlâk dediğimiz şeyin özünü meydana getiren kuvvettir. İntikamcızihin *bizim* düşünmemizin soykütüksel öğesi ve yine *bizim* düşünce tarzımızın aşkın ilkesidir. Öyleyse Nietzsche'nin hiççilik ve intikamcızihinle mücadelesi metafiziğin devrilmesi, tarihin insanlık tarihi olarak sonu, bilimlerin değişimi anlamına gelecektir. Hakikaten söylemek gerekirse hınçtan yoksun bir insanın neye benzeyeceğini daha bilmiyoruz. Varoluşu suçlamayacak ve değersizleştirmeyecek olan bir insan hâlâ insan olacak mıdır, hâlâ bir insan gibi mi düşünecektir? Dahası insandan başka bir şey, handiyse üstinsan

[117]Gİ, III, 458.

olmayacak mıdır? Hınçlı olmak ya da hınçlı olmamak: Burada psikolojinin, tarihin ve metafiziğin ötesinde çok büyük ayrım yok. Hakiki aşkın ayrım veya aşkın tipoloji, soykütüksel ve hiyerarşik ayrımdır.

Nietzsche, felsefesinin hedefini açıklıyor: düşünmeyi hiççilikten ve bunun biçimlerinden kurtarmak. Oysa bu, yeni bir düşünme biçimini, düşünmenin bağlı olduğu ilkede bir bunalımı, soykütüksel ilkenin bizzat kendisinin bir ıslahını, bir "ötedönüşümünü" kapsıyor. Uzunca bir zaman, hıncın ve huzursuz vicdanın ağzından düşünmeyi bırakmadık. Çileci idealden başka idealimiz de olmadı. Yaşamı yargılamak, onu suçlu, sorumlu ve yanlışlı bir şey yapmak için bilginin karşısına koyduk onu. İstenci kötü bir şey, kökensel bir çelişkiye tâbi kılınan bir şey yaptık: İstenci düzeltmek, gemlemek, sınırlamak ve hattâ yadsımak, ortadan kaldırmak gerektiğini de söylüyorduk. Bu fiyata mutlaka alınır. Bir yerlerde özünü keşfedip de kendi keşfinin altında inim inim inlemeyen veya ürkek bir kahin gibi hem geleceğin kötü alâmetlerini hem de geçmişteki kötülüklerin kaynağını görmemiş tek filozof yoktur. Schopenhauer bu eski anlayışı uç sonuçlara vardırır: İstencin zindanı der, İxion'un tekerleği der. Nietzsche, istencin keşfinin altında inildemeyen tek filozoftur; ne cinlerini kovmaya çalışır ne de etkisini sınırlamaya. "Yeni düşünme biçimi" şu demek: Olumlayıcı düşünme, yaşamı ve yaşamdaki istenci olumlayan ve sonuçta bütün olumsuzu kovan düşünce. Geleceğin ve geçmişin masumiyetine, bengi dönüşe inanmak. Ne varoluş suçlu olarak ortaya konabilir ne de istenç varolmaktan dolayı kendisini suçlu hisseder: Nietzsche'nin *neşeli haberim* dediği şey budur işte. "İstenç, kurtarıcının ve sevinç habercisinin adı budur işte"[118]. Neşeli

[118]Z, II, "Kurtulma Üzerine" –EH, IV, 1: "Olumsuzlayıcı bir zihnin karşıtıyım ben. Benden önce kimsenin olmadığı gibi neşeli bir haberciyim".

haber trajik düşünmedir çünkü trajik olan ne hıncın yakınmalarında, ne huzursuz vicdanın iç çatışmalarında, ne de kendisini suçlu ve sorumlu hisseden bir istencin çelişkilerindedir. Hattâ hınç, huzursuz vicdan veya hiççilik ile savaşmada da değildir trajik olan. Nietzsche'ye göre, trajik olan hiç anlaşılamadı: Trajik=neşeli. Büyük denklemi kurmanın diğer biçimi: İstemek=yaratmak. Trajiğin saf ve çoklu olumluluk, gürel sevinç olduğu anlaşılmadı. Olumlamadır trajik: çünkü rastlantıyı olumlar, rastlantıdan da zorunluluğu olumlar; çünkü oluşu olumlar, oluştan da varlığı; çünkü "çokluyu" olumlar, çokludan da teki. Zar atmadır trajik. Geri kalanın hepsi hiççiliktir, diyalektik ve hıristiyan pathos'tur, trajiğin karikatürüdür, huzursuz vicdan komedisidir.

16. Mihenk Taşı

Nietzsche'yi "trajik filozoflar" ile (kendilerine trajik filozof diyen veya böyle denilen filozoflarla; Pascal, Kierkegaard, Chestov) karşılaştırma isteğine kapılmışsak *tragedya* sözcüğüyle yetinmememiz gerekiyor. Nietzsche'nin son bir istencini de hesaba katmalıyız. Bir diğerinin düşündüğü nedir, Nietzsche'ninki ile karşılaştırılabilir mi diye sormak yeterli değildir. Ama şu olur: Bu diğeri nasıl düşünüyor? Düşüncesinde hıncın ve huzursuz vicdanın kalıcı payı nedir? Trajiği anlama tarzında çileci ideal ve intikamcızihin sürüyor mu? Pascal, Kierkegaard ve Chestov eleştiriyi dahice, daha önce olmadığı kadar ileriye taşımayı bildiler. Ahlâkı askıya aldılar, aklı devirdiler. Ancak, hıncın tuzağına düşmüş olarak güçlerini henüz çileci idealden alıyorlardı. Onlar bu idealin şairleriydiler. Ahlâkın ve aklın karşısına koydukları şey, içinde aklın boğulduğu yine o aynı çileci idealdir, bu mistik bedende de *içsellik* –örümcek– kök salar. Felsefe yapmak için

ihtiyaç duydukları şey içsellik, sıkıntı, inleme ve suçluluğun, tüm bu hoşnutsuzluk biçimlerinin bütün kaynakları ile bunların kılavuz ipidir[119]. Kendi ayaklarıyla giriyorlar hınç iminin altına: İbrahim ve Eyüb. Onlarda, olumlamanın ve dışsallığın anlamı ile masumiyet ve oyun eksik. "Felsefeyi hoşnutsuzluktan doğuranlar gibi mutsuzluk içinde olmayı beklememeli" der Nietzsche. "Erkekçe bir olgunlukla dolu olarak sevinç içindeyken başlamalı felsefe yapmaya, ergen ve muzaffer yaşın o yakıcı şen şakraklığı içindeyken[120]. Pascal'dan Kierkegaard'a kadar, bahse tutuluyor ve başlanıyor havaya zıplamaya. Ancak bunlar ne Dionysos'un ne de Zerdüşt'ün beden alıştırmaları; zıplamak dans etmek değildir, bahse girmek de oyun oynamak değildir. *Oynamak* bahse tutuşmanın ve *dans etmek* de zıplamanın karşısına Zerdüşt tarafından çıkarılır, bunu nasıl önyargısızca yaptığı fark edilecektir: Kötü oyuncu bahse tutuşur, soytarı zıplar; zıplamanın dans etmek, aşmak, öteye geçmek olduğuna inanır[121].

Pascal'ın bahsini de söylüyorsak, bu elbette, bunun zar atmayla hiçbir ortak yanının bulunmadığı sonucuna varmak içindir. Rastlantıyı, bütün rastlantıyı olumlamak söz konusu bile değildir bahiste ama *tam tersine* rastlantıyı olasılıklara doğramak, "kazanç-kayıp rastlantısı" olarak paraya çevirmek vardır. Bu yüzden de bahsin gerçekten teolojik bir anlamı mı yoksa sadece dini övücü bir anlamımı var diye sormak boşunadır; zira Pascal'ın bahsi hiçbir zaman

[119]Gİ, I, 406: "Neye mi saldırıyoruz hıristiyanlıkta? Güçlülerin mahvedilmek, cesaretlerinin kırılmak istenmesine, kara gününden bıkkınlarından yararlanılmak, mağrur bir özgüvenlerinin vicdani bir kaygı ve sıkıntıya dönüştürülmek istenmesine saldırıyoruz".

[120]FD.

[121]Z, III, "Eski ve Yeni Masalar": "İnsan aşılması gereken bir şeydir. Pek çok yolla ve araçla aşılabilir: Bunu başaracak olan sensin. Sadece bir soytarı şöyle düşünür ki, insanın üstünden atlanabilir". –Z, Ön Konuşma, 4: "Zar, lehine düştüğünde utananı ve "Hile mi yaptım yoksa?" diye soranı severim".

Tanrı'nın varlığını veya yokluğunu içermez. Antropolojiktir, sadece insanın varoluşunun iki biçimine, Tanrı var diyen insanın varoluşuna ve Tanrı yoktur diyen insanın varoluşuna dayanır. Tanrı'nın varoluşu –bu bahiste ortaya konmamakla birlikte– bahis tarafından varsayılan bakış açısı, rastlantının kazanç ve kayıp rastlantısı olarak doğrandığı bakış açısıdır. Tüm bir seçenek, çileci idealin ve yaşamın değersizleştirilmesinin elindedir. Nietzsche, kendi oyununu Pascal'ın bahsinin karşısına dikmekte haklıdır. "Eğer hıristiyan inancı olmazsa kendiniz için, tıpkı doğa ve tarih gibi bir canavar ve bir kaos olacağınızı düşünür Pascal: *Biz bu kehaneti gerçekleştirdik*"[122]. Şunu söylemek istiyor Nietzsche: Başka bir oyun bulmayı, başka bir oynama tarzı bulmayı bildik; insanca-çok insanca iki varoluş kipinin ötesinde üstinsanı keşfetmeyi bildik; rastlantıyı doğrayıp, bunun bir doğramını yetkili ağızla konuşmaya bırakmaktansa bütün bir rastlantıyı olumlamayı bildik; kaosu yadsınacak bir şey yapmak yerine onu bir olumlama nesnesi yapmayı bildik…[123] Nietzsche, Pascal ile (ya da Kierkegaard veya Chestov ile) karşılaştırıldığında her seferinde aynı sonuç gerekir, karşılaştırma şu noktada geçerlidir: Nietzsche'ye göre esas olandan yapılan soyutlamada, düşünme tarzından yapılan soyutlamada. Küçük mikroptan, yani Nietzsche'nin tümel olanda teşhis ettiği intikamcızihinden yapılan soyutlamada. Şöyle diyordu: "Kibir her herakleitosçu için mihenk taşıdır, işte burada gösterir ustasını iyi mi kötü mü anladığını". Hınç, huzursuz vicdan, çileci ideal ve hiççilik de her nietzschecinin mihenk taşıdır. İşte burada gösterir trajiğin anlamını iyi mi kötü mü anladığını.

[122] Gİ, III, 42.

[123] "...Pascal'ın başlattığı akım: Bir canavar ve bir kaos, o halde yadsınması gereken bir şey" (Gİ, III, 42).

II

ETKİN VE TEPKİN

1. Beden

Spinoza bilimlere ve felsefeye yeni bir yol açtı: Bir bedenin ne *yapabileceğini* bile bilmiyoruz diyordu; bilinçten, zihinden söz ediyoruz, bütün bunlar üzerine gevezelik ediyoruz ama bir bedenin neyi yapabilir olduğunu bilmediğimiz gibi, hangi kuvvetlere sahip olduğunu ve bu kuvvetlerin ne hazırladıklarını da bilmiyoruz[124]. Nietzsche vaktin geldiğini söylüyor: "Bilincin ölçülüleştiği bir evrendeyiz."[125] Bilinci, zorunlu bir ölçülülüğe davet etmek onu daha derin bir değişimin belirtisi, tinsellikten apayrı bir düzenin kuvvetlerinin edimliliğinin belirtisi saymak demektir. "Belki de zihnin her gelişiminde sadece beden söz konusudur". Bilinç nedir? Freud gibi Nietzsche de bilincin dış dünyanın duygulandırdığı benlik alanı olduğunu düşünür.[126] Yine de bilinç, dışsallıktan (gerçeğin deyimiyle) ziyade üstünlüğe (değerlerin deyimiyle) göre tanımlanır. Genel bir bilinç ve bilinçdışı anlayışında bu ayrım şarttır. Nietzsche'de bilinç hep, buyruğuna girdiği veya "yekvücut" olduğu bir üste göre bir astın bilincidir. Bilinç hiçbir zaman bir kendi bilinci değil, bizzat bilinç olmayan bir "kendi" ile ilişkili olarak bir benlik bilincidir. Bir efendi bilinci değil, bizzat bilinç olması gerekmeyen bir efendiyle ilişkili

[124]Spinoza, Etica III, 2

[125]Gİ, II., 261.

[126]Gİ, II, 253; Neşeli Hayat Bilgisi, 357. (Le Gai Savoir – Provence dilindeki orjinaliyle La Gaya Scienza – Türkçe'ye Neşeli ya da Şen Bilim olarak çevrilse de Provence dilindeki yazılışıyla "trobador"ların (Fr. Troubadour; sözcüğün kökü "bulmak" fiilidir; bulan, icat eden anlamında) şiirlerine verilen addır. Savoir sözcüğünü "bilmek" olarak aldığımızda eğer yanılmıyorsam bunun "neşesi" de trubadurlarda saklıdır! (ç.n.)

olarak bir köle bilincidir. "Bilinç genellikle sadece bir bütün üstün olan diğer bir bütünün buyruğuna girmek isteyince ortaya çıkar... Bilinç, bağlı olabileceğimiz bir varlığa göre doğar"[127]. Böyledir bilincin uşaklığı: "Üstün bir bedenin şekillenmesinin" kanıtıdır sadece.

Nedir beden? Biz onu, bir kuvvetler alanı, pek çok kuvvetin çatıştığı besleyici ortamdır diyerek tanımlamıyoruz çünkü ortada ne "ortam" vardır, ne kuvvetler alanı, ne de savaş alanı. Gerçekliğin niceliği yoktur çünkü tüm gerçeklik zaten kuvvet niceliğidir. Birbirleriyle karşılıklı bir "gerilim bağıntısında" olan kuvvet nicelikleri haricinde bir şey yoktur[128]. İster boyun eğmek ister kumanda etmek için olsun, her kuvvet diğerleriyle ilişkidedir. Bedeni tanımlayan şey de hükmeden ve hükmedilen kuvvetler arasındaki bu ilişkidir. Her kuvvet ilişkisi kimyasal, biyolojik, toplumsal ve siyasi bir beden oluşturur. Denk olmayan herhangi iki kuvvet ilişkiye girer girmez bir beden teşkil ederler: İşte bu yüzden beden, nietzscheci anlamda hep bir rastlantının meyvesidir, bilince ve zihne nazaran hakikaten en "beklenmedik" şey olarak ortaya çıkar[129]. Ancak rastlantı, iki kuvvetin ilişkisi olduğu kadar aynı zamanda da kuvvetin özüdür; her beden, onu meydana getiren kuvvetlerin "iradi" ürünü olarak canlıdır, demek ki şu halde canlı bir bedenin nasıl doğduğu sorulamaz.[130] Beden, yenilmez kuvvet çokluğundan meydana gelen

[127]Gİ, II, 227.

[128]Gİ, II, 373.

[129]Gİ, II, 173: "İnsan bedeni, az önceki ruhtan çok daha şaşırtıcı bir düşüncedir."; II, 226: "En şaşırtıcı olan şey daha ziyade bedendir; insan bedeninin olası hale geldiği düşüncesine hayran olmatan hiç bıkıp usanılmadı."

[130]Bir yaşam başlangıcının sahte sorunu üzerine: Gİ, II, 66 ve 68 – Rastlantının rolü üzerine: Gİ, II, 25 ve 334.

çoklu bir fenomendir; bedenin tekliği çoklu bir fenomenin tekliğidir, "egemenliğin tekliğidir". Bir bedendeki üst veya hükmeden kuvvetler *etkin*, ast veya hükmedilen kuvvetler *tepkindir*. Etkin ve tepkin, bir kuvvetin diğer bir kuvvetle olan ilişkisini ifade eden kökensel birer niteliktir. Zira her birinin kendi nicelik ayrımına uygun düşen niteliği olmadıkça, ilişkiye giren kuvvetlerin bir niteliği yoktur. Niceliklerine uygun nitelenen etkin ve tepkin kuvvetler ayrımına *hiyerarşi* denecektir.

2. Kuvvetlerin Ayırt Edilmesi

İtaat eden ast kuvvetler itaat etmekle, kendilerine kumanda eden kuvvetlerden ayrı birer kuvvet olmalarını kaybetmezler. İtaat etmek kuvvetin yine bir kuvvet niteliğidir ve kumanda etmek kadar yine güçle ilgilidir: "Hiçbir kuvvet kendi gücünden vazgeçmez. Öyle ki kumanda etmek de bir ödün içerir, rakibin mutlak kuvvetinin yenilmiş, sindirilmiş ve geçersizleştirilmiş olmadığı kabul edilir. İtaat ve kumanda etmek bir turnuvanın iki biçimidir"[131]. Ast kuvvetler tepkin olarak tanımlanır: kuvvetlerinden, kuvvet niceliklerinden hiçbir şey kaybetmezler, mekanizmalar ve ereklikler sağlayarak, yaşama koşullarını gerçekleştirerek, korunma, uyum ve yarar sağlamanın işlev ve görevlerini yerine getirerek kullanırlar bunları. Nietzsche'de önemini göreceğimiz tepkin kavramının çıkış noktası işte buradadır: Ast ve hükmedilen kuvvetlerin bütün gücünü ifade eden *ayarlamalar*, mekanik ve yararcı uyum sağlamalar... Oysa modern düşüncenin, kuvvetlerin bu tepkin görünümüne dair ölçüsüz beğenisini açıkça görmemiz gerekiyor. Organizmayı tepkin kuvvetlere göre anladığımızda yeterince şey yaptığımızı sanıyoruz. Tepkin kuvvetlerin

[131]Gİ, II, 91.

doğası, bunların titrekliği bizi cezbediyor. İşte bu nedenledir ki yaşam kuramında mekanikçilik ve ereklik karşıttırlar; ama yine bu ikisi, bizzat tepkin kuvvetler için geçerli olan yorumlamadırlar. En azından, organizmayı kuvvetler yoluyla anladığımız doğru. Ancak şu da doğru ki, eğer tepkin kuvvetleri, onlara hükmeden ama tepkin olmayan bir kuvvetle ilişkilendirirsek, bu aynı kuvvetleri, oldukları şey olarak yani birer kuvvet olarak kavrarız, mekanizmalar veya ereklilikler olarak değil. "Kendiliğinden, saldırgan, fetihçi, gasp edici, dönüştürücü bir düzenin her daim yeni doğrultular sağlayan kuvvetlerinin temeldeki mutlak üstünlüğü görmezden geliniyor, hem de uyum sağlama öncelikle yine bu kuvvetlerin nüfuzuna boyun eğdiği halde: Organizmanın en soylu işlevlerinin hükümranlığı böylelikle yadsınıyor"[132].

Etkin kuvvetlerin belirgin niteliğini ortaya koymak kuşkusuz daha zor. Zira, doğalarından dolayı bilince düşmezler: "Büyük temel edimlilik, bilinçdışı edimliliktir"[133]. Bilinç sadece bazı tepkin kuvvetlerin, onlara egemen olan etkin kuvvetlerle olan ilişkisini ifade eder. Bilinç esas olarak tepkindir;[134] bu yüzden de bir bedenin ne olabileceğini, hangi edimliliğe muktedir olduğunu bilemeyiz. Bilinç için söylediğimizi bellek ve alışkanlık için de söylemeliyiz. Dahası, aynı şeyi beslenme, üreme, koruma ve uyum sağlama için de söylemeliyiz. Bunlar tepkin işlevler, tepkin uzmanlaşmalardır, şu veya bu tepkin kuvvetin ifadesidirler[135]. Bilincin organizmayı kendi bakış açısından görmesi ve kendisi gibi, yani tepkin olarak anlaması kaçınılmazdır. Bilime de bilincin yolunu, *başka* tepkin kuvvetlere

[132]ASÜ, II (Aslında I yazıyor, baskı hatası), 12.
[133]Gİ, II, 227.
[134]GS, 354.
[135]Gİ, II, 43, 45, 187, 390.

bütünüyle yaslanarak yürümek düşer: Organizma hep küçük taraftan, tepkilerinin olduğu taraftan görülür. Nietzsche'ye göre, organizma sorununu mekanizmle dirimselcilik arasında tartışmak gerekmez. Tepkin kuvvetlerde yaşamın özgüllüğünü ortaya çıkardığına inandığı sürece dirimselciliğin ne değeri var ki, üstelik bir de bu kuvvetler mekanikçiliğin başka türlü yorumladığı aynı kuvvetlerse? Gerçek sorun etkin kuvvetleri keşfetmekte yatıyor, öyle ki bu etkin kuvvetler olmadan tepkin kuvvetler bizzat birer kuvvet olmasın[136]. Bilinçdışılıkları kaçınılmaz olan kuvvetlerin edimliliği; bedeni bütün tepkilerden, özellikle de bilinç olarak adlandırılan şu "benliğin" tepkisinden üstün bir şey yapan işte budur. "Bedenin bütün bu fenomeni entelektüel açıdan, cebirin çarpım tablosuna üstün olması gibi, bilincimize, zihnimize, bilinçli düşünme, duyumsama ve isteme biçimlerimize üstündür"[137]. Bedenin etkin kuvvetleri, işte bunlar bedeni bir "kendi" yapar ve "kendiyi" üstün ve şaşırtıcı olarak tarif eder: "…daha güçlü bir varlık, bilinmeyen bir bilge –Kendi derler ona. Bedeninde oturur senin, bedenindir o senin"[138]. Gerçek bilim, edimliliğin bilimidir ama edimliliğin bilimi aynı zamanda zorunlu bilinçdışının bilimidir. Bilimin bilincin adımından ve aynı yönlerde gitmesi gerektiği düşüncesi saçmadır. Filizlenen ahlâkın kokusu duyuluyor bu düşüncede. Aslında, bilincin olmadığı ve bilinçli olunamayacak yerde bilim olur ancak.

---

[136]Nietzsche'nin çokçuluğunun özgünlüğü buradadır. Organizma anlayışında Nietzsche, bir kurucu kuvvetler çokluğunda diretmez. Onu etkin ve tepkin kuvvetlerin çeşitliliğiyle etkin kuvvetlerin kendisini bulmak ilgilendirir. Butler'ın çokçuluğuyla da karşılaştırılabilirse de Butler'ınki bellek ve alışkanlıkla yetinir.

[137]Gİ, II, 226.

[138]Z, I, "Bedeni Horgörenler."

"Nedir etkin olan? Güce yönelmek"[139]. Kendine ait kılmak, zaptetmek, boyunduruğuna almak, hükmetmek etkin kuvvetin nitelikleridir. Kendine ait kılmak demek biçimleri zorla kabul ettirmek, koşullardan yararlanarak biçimler yaratmak demektir[140]. Nietzsche Darwin'i eleştirir çünkü Darwin gelişimi, hattâ gelişimdeki rastlantıyı bütünüyle tepkin bir biçimde yorumlar. Lamarck'a ise hayrandır çünkü Lamarck hakikaten etkin bir *yoğrumsal kuvvetin*, uyum sağlamaya nazaran bir ilk kuvvetin varlığını hissetti: Bir başkalaşım kuvveti. Dönüşmeye yetenekli erkeye, erkecilikte olduğu "soylu" denmesi gibi Nietzsche de böyle der. Edimliliğin ilk tanımı bu dönüşme gücüdür, yani dionysosça güç. Eylem ve eylemin soyluluğunun tepkiye üstünlüğünü belirttiğimiz her seferinde, tepkinin eylem gibi bir kuvvet biçimi olduğunu da unutmamalıyız: Şu kadar da basit; bütünüyle farklı bir biçimden olan üst kuvvetlerle ilişkilendirilmedikçe, tepkiler ne duyumsanır ne de bilimsel açıdan kuvvet olarak anlaşılır. Tepkin olma kuvvetin kökensel niteliğidir ama böyle yorumlanabilmesi ancak, etkin olanla ilişkisinde etkinden yola çıkılarak olur.

3. Nicelik ve Nitelik

Kuvvetlerin bir niceliği ama aynı zamanda da bu nicelik ayrımlarına uygun düşen bir de niteliği vardır: Etkin ve tepkin olma kuvvetlerin iki niteliğidir. Kuvvetlerin ölçüsü sorununun nazik olduğunu biliyoruz çünkü bu sorun nitel yorumlamaların sanatını ortaya sürüyor. Sorun şöyle baş gösteriyor: 1° Nietzsche kuvvetlerin hep nicel olduklarını ve nicel olarak tanımlanmaları gerektiğine inandı. "Bilgimiz" der, "sayı ve ölçü kullanabildiği derecede bilimsel

[139]Gİ, II, 43.
[140]İKÖ, 259 ve Gİ, II, 63.

oldu. Sayısal ve nicel bir kuvvet ölçeğine göre bilimsel bir değerler düzeni inşa edilip edilemeyeceğini görmeye çalışmak gerekecektir. Bütün diğer değerler önyargı, bönlük ve yanlış anlamadır. Hepsi de her yerde sayısal ve nicel bir ölçeğe indirgenebilir"[141]; 2° Nietzsche hem soyut, hem tamamlanmamış, hem de anlaşılmaz kalan kuvvetlerin sırf nicel bir belirlemesine da bundan daha az inanmadı. Kuvvetleri ölçme sanatı işin içine niteliklerin bütün bir yorumlamasını ve değerlendirmesini sokuyor: "Mekanist anlayış sadece nicelikleri kabul etmek ister ama kuvvet niteliktedir; mekanizm, fenomenleri betimler, ancak onları aydınlatmaz";[142] "Bütün niceliklerin, niteliğin tek tek semptomları olmaları mümkün değil mi?… Bütün nitelikleri niceliklere indirgemek aptallık"[143].

Bu iki metin arasında bir çelişki var mı? Eğer bir kuvvet niceliğinden ayrılabilir değilse, ilişkide olduğu diğer kuvvetlerden bundan daha fazla ayrılabilir değildir. *Şu halde niteliğin kendisi de nitelik ayrımından ayrılabilir değildir*. Nicelik ayrımı kuvvetin ve tabii kuvvetin kuvvetle ilişkisinin temelidir. İki eşit kuvvet hayal etmek, bunlara anlamca bir karşıtlık veriliyor olsa dahi tahmini ve fasarya bir hayaldir; canlının daldığı ama kimyanın dağıttığı istatistiksel bir hayaldir. Şu halde, Nietzsche'nin, nicelik kavramını eleştirdiği her seferinde biz şunu anlamalıyız: Soyut bir kavram olarak nicelik her zaman ve esasen, onu oluşturan bütünün bir özdeşlemesine ve eşitlemesine, bu bütünde ayrımın giderilmesine yönelir. Nietzsche

[141]Gİ, II, 352.

[142]Gİ, II, 46. Handiyse aynı metin, II, 187.

[143]Gİ, II, 86 ve 87: "Kimya dünyasında kuvvetler arasındaki ayrımın en keskin algılanışı vardır. Ancak kendisi bir kimyasal kuvvetler çokluğu olan protoplazma yabancı bir gerçekliğin kesin olmayan ve bulanık bir algısına sahiptir"; "İnorganik dünyada algıların, hele de mutlak bir kesinlikteki algıların olduğunu kabul etmek var ya: İşte hakikat buradadır! Belirsizlik ve görünüş organik dünyayla birlikte başlar".

kuvvetlerin her türden tümden nicel belirlenimlerini kınıyorsa, bu, nicelik ayrımlarının o bütünde giderilmesinden, eşitlenmesinden veya dengelenmesinden dolayıdır. Nietzsche'nin niteliği eleştirdiği her seferde ise, tam tersine, şunu anlamalıyız: En azından aralarında bir ilişki olduğu varsayılan iki kuvvetin nicelik farkına uygun düşenleri hariç, nitelikler hiçbir şey değildir. Kısacası Nietzsche'yi ilgilendiren şey hiçbir zaman niceliğin niteliğe indirgenebilir olması değildir; veya demek ki bu onu daha az ve semptom olarak ilgilendirir. Onu asıl olarak, nicelik farkının, bizzat nicelik açısından eşitliğe indirgenemez olması ilgilendirir. Nitelik nicelikten ayrılır ama sırf nicelikte eşitlenemez ve nicelik ayrımında geçersiz kılınamaz olduğu için. O halde nicelik ayrımı bir anlamda *niceliğin* indirgenemez öğesi, bir anlamda da niceliğin *kendisine* indirgenemez olan öğedir. Nitelik, nicelik ayrımından daha başka bir şey değildir ve ilişkideki her kuvvette yine nicelik ayrımına uygun düşer. "Basit nicelik ayrımlarını ,bunlar sanki nicelikten büsbütün farklı bir şeymiş gibi, yani birbirlerine indirgenemez niteliklermiş gibi hissetmekten alıkoyamıyoruz kendimizi"[144]. Şimdi burada hâlâ antropomorfik olan şey, artık neyse ki antropomorfik değil de kozmik olan evrenin bir öznelliği var diyen nietzscheci ilkeyle düzeltilmeli[145]. "Bütün nitelikleri niceliklere indirgemek çılgınlık..."

Rastlantıyla *tüm* kuvvetlerin ilişkisini olumluyoruz. Ve şurası kesin ki bütün bir rastlantıyı da tek kerede, bengi dönüş düşüncesinde doğruluyoruz. Ancak bütün kuvvetler kendi hesaplarına aynı anda ilişkiye geçmiyorlar. Bunların her birinin kendi gücü aslında bu ilişki içinde az sayıda kuvvetle dolar. Rastlantı bir *continuum*'un[146]

[144]Gİ, II, 108.

[145]Gİ, II, 15.

[146]Continuum (süreklilik) Üzerine, Gİ, II, 356.

karşıtıdır. Öyleyse şu veya bu nitelikteki kuvvetlerin rastlaşmaları rastlantının somut, olumlayıcı ve böyle olmakla da her yasaya yabancı parçalarıdır; Dionysos'un uzuvlarıdırlar. Oysa her bir kuvvet kendi niteliğine uygun düşen niceliği, yani sahip olduğu gücü bilfiil dolduran duygulanımı bu rastlaşmadan alır. Demek ki Nietzsche kapalı bir metinde evrenin "iradi niteliklerinin mutlak oluşumunu" varsaydığını söyleyebilir, ancak bizzat niteliklerin oluşumu da nicelik oluşumunu (göreli) varsayar[147]. İki oluşumun ayrılmaz bir bütün olması, kuvvetleri soyut olarak hesaplayamayacağımız, dolayısıyla her bir durumda bunların her birinin kendi niceliğini ve bu niceliğin de farkını değerlendirmeliyiz anlamına gelir.

4. Nietzsche ve Bilim

Nietzsche'nin bilimle ilişkileri sorunu yanlış ortaya kondu. Bu ilişkileri sanki bengi dönüşe bağlıymış gibi ortaya koydular, Nietzsche'nin bilimle ancak bengi dönüşü desteklediği kadarıyla, hattâ bu kadarıyla bile belli belirsiz ilgilenip, bengi dönüşe karşı çıktığı noktada da ilgilenmediğini ileri sürdüler. Bu böyle değil: Nietzsche'nin bilime nazaran eleştiri konumunun kökeni bambaşka bir yönde aranmalı, öyle ki bu yön bize bengi dönüşe bir bakış açısı versin. Nietzsche'nin bilime karşı ne bir istidadının ne de hevesinin olmadığı doğru. Ama onu bilimden ayıran şey bir eğilim, bir düşünce biçimidir. Doğru ya da yanlış, Nietzsche bilimin, nicelikleri kullanırken onları sürekli eşitlemeye çalıştığına, eşitsizlikleri giderme eğiliminde olduğuna inanır. Nietzsche'nin bilim eleştirisi niceliğe karşı niteliğin haklarına hiçbir zaman başvurmaz; eşitliğe karşı niteliğin haklarına, niteliklerin eşitlenmesine karşı da eşitsizliğin

[147]İKÖ, 259 ve Gİ, II, 63.

haklarına başvurur. "Sayısal ve nitel bir ölçek" tasarlar Nietzsche ama bu ölçeğin bölümleri birbirlerinin katları ve bölenleri değildir. Saldırdığı şey de budur işte: Denkleştirmeler arayan bilimsel mani, tam anlamıyla bilimsel *yararcılık ve eşitçilik*[148]. Bu yüzden bütün eleştirisini şu üç düzlemde yürütür: Mantıksal özdeşlik, matematiksel eşitlik, fiziksel denge. *Ayrımsızlaştırılmış olanın bu üç biçimine karşı*[149]. Nietzsche'ye göre bilimin, kuvvetin hakiki kuramını tehlikeye düşürmesi, beceremmemesi kaçınılmazdır.

Nitelik ayrımlarını azaltmak eğilimi neyi ifade ediyor? Öncelikle bilimin, modern düşüncenin hiççiliğinin bir parçası olma biçimini. Ayrımları yadsıma çabası, evrenin, ayrımsızlaştırılmış olanda yok olduğu daha genel bir çabanın, yaşamı yadsımaktan, varoluşu değersizleştirmekten ve ona bir ölüm (vücut ısısıyla veya başka türlü) sözü vermekten ibaret genel bir çabanın parçasıdır. Madde, yerçekimi ve ısı fizik kavramlarını, niteliklerin eşitlenmesinin etmenleri olmakla, bir "terlemezliğin"[150] ilkeleri olmakla suçlar Nietzsche. İşte bu anlamda da bilimin çileci ideale ait olduğunu ve kendi usulüyle ona hizmet ettiğini gösterir[151]. Ancak bizim de aynı zamanda, bilimde bu hiççi düşüncenin vasıtası nedir diye aramamız gerekir. Bunun cevabı şu: Bilim, fenomenleri tepkin kuvvetlerden kalkarak anlar ve de bu bakış açısından yorumlar. Biyolojiyle aynı ayardaki fizik tepkindir; şeyler hep küçük yanından, tepkimeler yanından görülür. Hiççi düşünmenin vasıtası da işte budur; tepkin güçlerin zaferi. Bu aynı zamanda hiççiliğin görünülerinin de ilkesidir: Tepkin bir fizik bir hınç fiziğidir, tıpkı tepkin bir biyolojinin bir hınç biyolojisi olması gibi.

[148]Gast'a mektuplarında Mayer hakkındaki düşünceleri.

[149]Bu tema Gİ I ve II'de önemli bir yer tutar.

[150]Adiaphorie: Patolojik terleme azalması veya terleme durumu.

[151]ASÜ, III, 25.

Tepkin kuvvetlerin mülahazasının –ki bunun sonu kuvvetteki ayrımı yadsımaya çıkıyor– neden biricik yolu budur ve hınca ilke olarak nasıl hizmet ediyor, bunları henüz bilmiyoruz.

Baktığı yere göre, bilimin, bengi dönüşü olumladığı ve yadsıdığı oluyor. Ancak bengi dönüşün *mekanist* olumlamasıyla *termodinamik* yadsıması arasında ortak bir şey var: Her ikisinde de erkenin korunumu söz konusu, ki bu erke korunumu hep erke niceliklerinin yalnızca sabit bir toplamı olarak, üstelik de nicelik ayrımlarının tümüyle ortadan kalkması olarak yorumlandı. Her iki durumda da, bir sonlanma (bir toplamın sabiti) ilkesinden "hiççi" (toplamı sabit olan nicelik ayrımlarını ortadan kaldırmak) bir ilkeye geçiliyor. Mekanist düşünce bengi dönüşü olumluyor ama nicelik ayrımlarının tersinir bir dizgenin başlangıç ve son durumu arasında dengeleneceğini veya bunların birbirlerini karşılıklı götüreceklerini varsayarak olumluyor. Ara durumlara nazaran bizzat ayrımsızlaştırılmış olarak varsayılan bir son durum başlangıç durumuyla özdeştir. Termodinamik düşünce bengi dönüşü reddeder ama nicelik ayrımlarının dizgenin yalnızca son durumunda ısının özelliklerine bağlı olarak sıfırlandığını keşfettiği için reddeder. Özdeşlik, ayrımsızlaştırılmış olan son durumda tesis ediliyor ve başlangıç durumunun ayrımlaştırılmasının karşıtı yapılıyor. İki kavrayış aynı varsayımda ortaklaşıyor, bir sonlanma veya bitiş durumu, oluşun bitiş durumu varsayımında. Varlık veya hiçlik, var olan veya var olmayan da ayrımsızlaştırılmıştır: Her iki kavrayış bir son durumu olan oluş düşüncesinde birleşiyor. "Metafizik deyişle, eğer oluş, varlığa veya hiçliğe varabiliyorsa…"[152] İşte bu yüzden nasıl ki termodinamik, bengi dönüşün varoluşunu yadsımayı beceremiyorsa aksine mekanikçilik de ortaya koymayı beceremiyor.

[152]Gİ, II, 329.

İkisi de yanından geçiyor, ayrımsızlaştırılmış olana düşüyor, özdeşin içine tekrar düşüyor.

Nietzsche'ye göre bengi dönüş, hiçbir şekilde bir özdeşlik düşünmesi değildir, ama bireşimsel bir düşünmedir, bilim dışında yeni bir ilkeyi isteyen apayrı bir düşünmedir. Bu ilke değişiğin değişik olarak üretilmesinin, ayrımın tekrarının düşüncesidir, "terlemezliğin" karşıtıdır[153]. Ve aslında, bengi dönüşü bir sonuç veya özdeşliğin bir uygulaması yaptığımız ölçüde bengi dönüşü anlamıyoruz. Bengi dönüşü bir şekilde özdeşliğin karşısına koymadıkça da anlamıyoruz. Bengi dönüş ne aynının sürekliliği ne denge durumu ne de özdeş olanın yuvasıdır. Bengi dönüşte "aynı," veya "tek" dönmez, değişik olana veya ayrımlaşan şeye dair olan bengi dönüş bizzat "tektir".

5. Kozmolojik ve Fizik Bir Öğreti Olarak Bengi Dönüşün İlk Görünümü

Nietzsche'nin varsayımı olarak bengi dönüşün açıklaması bitiş durumunun veya denge durumunun eleştirisini gerektirir. Eğer evrenin bir denge duruşu, oluşun bir hedefi veya son durumu olsaydı buna çoktan ulaşılırdı der Nietzsche. Oysa şimdiki an, geçmiş an gibi buna ulaşılamadığını kanıtlar: Demek ki kuvvet dengesi olanaksızdır[154]. Eğer denge ve bitiş durumu olanaklıysa neden buna ulaşılmak zorunda? Nietzsche'nin geçmiş zamanın sonsuzluğu dediği şey gereğince ulaşılmak zorunda. Geçmiş zamanın sonsuzluğu oluşun olmakla başlamadığını ve yine oluşun, olmuş bir şey olmadığını ifade ediyor yalnızca. Oysa, eğer oluş olmamış bir şeyse geriye bir şeyin oluşunun olmadığı kalır ancak. Eğer oluş bir şey olacaksa ve eğer olmamışsa, şimdiye dek olacağı şey olurdu. Bu da şu demek: Eğer

[153]Gİ, II, 374: "Kafada hayal edilebilse de 'terlemezlik' yoktur".

[154]Gİ, II, 312, 322-324, 329-330.

oluşun bir son durumu olsaydı geçmiş zamanın sonsuzluğunda o son durumuna erişmiş olurdu. Ve aslında oluş eğer tek bir son duruma sahip olmuş olsaydı o son duruma erişecekti demekle eğer oluş tek bir başlangıç durumuna sahip olmuş olsaydı o başlangıç durumundan çıkamayacaktı demek aynı kapıya çıkıyor. Oluş eğer bir şey oluyorsa, neden çoktan beri olmayı bitirmedi? Eğer olmuş bir şeyse olmaya nasıl başlayabildi? "Eğer evren süregelmeye ve sabitliliğe elveriyorsa, bütün seyrinde tam anlamıyla tek bir varolma anı olmuşsa, bu demektir ki herhangi bir oluşu düşünemeyiz ve gözleyemeyiz[155]. Nietzsche'nin "eski adamlarda"[156] bulduğunu söylediği düşünce budur işte. Eğer, der Platon, olan her şey "şimdi"den asla kaçamıyorsa, orada varolduğu andan itibaren olmayı bırakır ve o şey o sırada olmakta olduğu şeydir[157]. Antik bir düşünme bu ve Nietzsche şunu diyor: Bununla her karşılaştığımda "genellikle teolojik olan başka art düşüncelerle ortaya konmuş oluyor". Zira oluşun nasıl başlayabildiğini ve neden hâlâ bitmediğini sormada ısrar eden antik filozoflar kibiri, suçu ve cezayı öne süren[158] yalandan trajiktirler. Herakleitos dışında hiçbiri ne saf oluş düşünmesiyle ne de bu düşünmenin bir fırsatıyla karşılaşırlar. "Tam anlamıyla" bir varolma veya şimdi anı olmayıp da geçen an olan fiili an bizi oluşu düşünmeye *zorlar* ama bu, oluşu şöyle düşünmektir: Ne başlayabildi, ne de bitebilir.

---

[155]Gİ, II, 322 –Benzer bir metin, II, 330.

[156]Gİ, II, 329.

[157]Platon, Parmenides, ikinci varsayım – Nietzsche her seferinde daha ziyade Anaksimandros'u düşünür.

[158]FD: "Şu halde Anaksimandros'un önüne şu sorun geliyor: Sonsuz bir zaman geçtiğine göre olmuş olan her şey çoktandır bitmedi? Her daim yenilenen oluş seli nereden geliyor? Yeni gizemci varsayımlar haricinde bu sorunun üstünden gelemez.

Saf oluş düşünmesi bengi dönüşü nasıl kuruyor? Oluşun, oluştan ayrı ve oluşa karşıt kılınan varlığına inanmaktan vazgeçmek yeterli bunun için veya oluşun bizzat varlığına inanmak da yeterli. Olanın varlığı, olmaya başlamayan ve olmayı bitirmeyen şeyin varlığı nedir? *Dönüp gelmek, olanın varlığıdır*. "Her şey dönüp gelir demek, oluşun ve varlığın dünyasına en çok yaklaşmaktır: Temaşanın doruğu bu"[159]. Bu temaşa sorunu da başka bir biçimde söylenmeli: Zamanda geçmiş nasıl yer alabiliyor? Şimdi, nasıl geçebiliyor? Geçen an eğer şimdi olarak henüz geçmemişse ve şimdi olarak da hâlâ gelmemişse hiç geçemeyecektir. Eğer şimdinin kendisi geçmiyorsa, şimdinin geçmiş olması için yeni bir şimdi beklemek gerekiyorsa, zamanda genel olarak bir geçmiş yer alamayacaktır, söz konusu şimdi de geçmeyecektir: Bekleyemeyiz, anın hem şimdi hem geçmiş, hem şimdi hem de gelmekte olan olması gerekiyor ki geçsin (diğer anların yararına geçsin üstelik). Şimdinin, geçmiş ve gelmekte olan olarak kendisiyle eş varbulunması gerekiyor. Anın diğer anlarla ilişkisini anın şimdi, geçmiş ve gelmekte olan olarak kendisiyle bireşimsel ilişkisi kuruyor. Şu halde bengi dönüş *geçiş*[160] sorununa yanıttır. Ve bu anlamda bengi dönüşün, varolan, tek veya aynı olan şey gibi yorumlanmaması gerekir. Bengi dönüşü aynı şeyin dönüşü olarak anladığımızda, "bengi dönüş" ifadesini bir karşıt anlam yapıyoruz. Bu dönüp gelen varlık değildir ama dönüp gelmenin kendisi oluşla veya geçen şeyle olumlandığı ölçüde bizzat varlığı meydana getirir. Aynı şekilde "tek" de dönüp geliyor olan değildir ama dönüp gelmenin kendisi değişik veya çoklu olanla olumlanan "tektir". Başka bir deyişle, bengi dönüşteki özdeşlik dönüp gelenin doğasını göstermez,

[159]Gİ, II, 170.

[160]Bengi dönüşün geçen ana bağlı olarak ortaya konması Z, III, "Görme ve Bilmece Üzerine".

bunun tam tersine, ayrımlaşan şey için dönüp gelme olgusunu gösterir. Bundan dolayı da bengi dönüş bir bireşim gibi düşünülmeli, şöyle ki: Zamanın ve zamanın boyutlarının bireşimi, değişiğin ve değişiğin yeniden üremesinin bireşimi, oluşun ve oluşla olumlanan varlığın bireşimi, çifte olumlamanın bireşimi. Öyleyse bengi dönüş, özdeşlik olmayan bir ilkeye değil ama hakiki bir yeter nedenin gereklerini her bakımdan da yerine getirecek bir ilkeye bizzat bağlıdır.

Mekanikçilik neden bengi dönüşün bu kadar kötü bir yorumlamasıdır? Çünkü zorunlu ya da doğrudan olarak bengi dönüşü kapsamıyor. Çünkü bir son durumun yanlış sonucunu doğuruyor sadece. Bu son durum başlangıç durumuyla özdeş olarak konuyor ortaya ve bu ölçüde de mekanik sürecin aynı ayrımlardan bir daha geçtiği sonucu çıkarılıyor. Nietzsche'nin o kadar eleştirdiği[161] çevrimsel varsayım işte böyle ortaya çıkıyor. Zira birtakım ayrımlardan bir defa bile geçmeye gücü olmayan bu çevrimin, ne başlangıç durumundan çıkma olasılığına nasıl sahip olduğunu anlıyoruz, ne son durumdan yeniden çıkma olasılığına ne de aynı ayrımlardan tekrar geçme olasılığına sahip olduğunu. Çevrimsel varsayımın açıklamakta yetersiz kaldığı iki şey var: Eş varbulunan çevrimlerin değişikliği ve özellikle de çevrimde değişiğin varoluşu[162]. İşte bu yüzden bengi dönüşün kendisini, değişiğin ve değişiğin üremesinin nedeniyle ayrımın ve ayrımın tekrarının nedeni olan bir ilkenin ifadesi olarak anlayabiliriz. Nietzsche sadece böylesi bir ilkeyi felsefesinin en önemli buluşlarından biri olarak tanıtır. Buna bir ad verir: Gücün iradesi. Gücün iradesiyle "bizzat mekanik düzeni

[161]Gİ, II, 325 ve 334.

[162]Gİ, II, 334: "Döngünün içindeki değişik nereden gelecek? Evrenin tüm kuvvetlerinin merkezinde eşit bir özeklenme erkesi olduğu kabul edilerek şöyle birazcık değişiğin nasıl doğacağı sorulmalı..."

dışarıda bırakmadan aynı mekanik düzenin dışarıda bırakılamayacak özgül öğeyi ifade ediyorum"[163].

6. Nedir Güç İstenci?

Nietzsche'nin gücün iradesinden ne anladığını açıklamak için yazdıkları içinde en önemlilerinden biri şudur: "Fizikçilerimizin, Tanrı'yı ve evreni, sayesinde yarattıkları bu *muzaffer* kuvvet kavramının bir *tümleyene* ihtiyacı var; benim gücün iradesinin dediğim bir *iç* irade *yüklemeli* ona"[164]. Öyleyse gücün iradesi kuvvete yüklenmiştir ama çok özel bir biçimde: Kuvvetin bir tümleyeni *ve* aynı zamanda içsel bir şeydir. Ancak, kuvvetin yüklemi olarak bulunmaz kuvvette. Aslında, "kimdir isteyen?" sorusunu sorarsak, *isteyenin* kuvvet olduğunu söyleyemeyiz. İsteyen sadece gücün iradesidir, başka bir öznede –bu özne bir kuvvet dahi olsa –, istemeyi devretmeye veya istemeden vazgeçmeye bırakmaz kendisini[165]. Peki şu halde kuvvete nasıl "yüklenmiş" olacak? Kuvvetin kuvvetle özsel bir ilişkide olduğunu hatırlayalım. Yine hatırlayalım ki kuvvetin özü, onun diğer kuvvetlerle olan nitelik ayrımıdır ve bu aynı ayrım da kuvvetin niceliği olarak ifade ediliyor. Böyle anlaşılan nitelik ayrımı, zorunlu olarak ilişkideki kuvvetlerin ayrımsal bir öğesine gönderme yapar, ki bu ayrımsal öğe aynı zamanda da kuvvetlerin niceliklerinin oluşuma ilişkin öğesidir. Şudur gücün iradesi: Gücün iradesi, kuvvetin, hem ayrımsal hem de oluşuma ilişkin soykütüksel öğesidir. *Gücün iradesi, hem ilişkiye geçirilen kuvvetlerin nicelik ayrımının hem de bu ilişkideki her kuvvete düşen niteliğin doğduğu öğedir*.

[163]Gİ, II, 374.

[164]Gİ, II, 305.

[165]Gİ, I, 204 – II, 54. "O halde gücü isteyen nedir? Ne saçma olur bu soru, eğer varlık, kendisiyle gücün iradesiyse..."

Gücün iradesi burada doğasını açığa vurur: Kuvvetlerin bireşimi için ilkedir. Zamanla ilişkilenen bu bireşimde kuvvetler aynı ayrımlardan tekrar geçerler ya da değişik işte burada üretilir. Bireşim, kuvvetlerin bireşimi, bunların ayrımının ve bunların üremesinin bireşimidir; bengi dönüş, ilkesi gücün iradesi olan bireşimdir. "İstenç" sözcüğüne şaşırmamalı: Kuvvetin kuvvetle ilişkisini saptayarak bir kuvvetler bireşimine ilke olarak istenç dışında başka *ne* hizmet edebilir? Ama "ilkeyi" hangi anlamda almalı? Nietzsche ilkeleri, koşullandıkları şeye göre fazla genel olmakla, yakalayacaklarını veya düzenleyeceklerini ileri sürdükleri şey için ağ gözeneklerinin hep fazla açık olmasıyla suçlar. Gücün iradesini schopenhauerci yaşama isteğinin karşısına koymayı sever, bu da yaşama isteğinin uç genelliğine bağlı olarak yapar. Eğer gücün iradesi tam tersine iyi bir ilkeyse, ilkeleri görgücülükle barıştırıyorsa, üst bir görgücülük inşa ediyorsa, bunun nedeni, temelde *yoğrumsal* bir ilke olmasıdır. Bu da şu demek: Koşulladığından daha geniş değildir, koşullandırılmışla başkalaşır, belirlediği şeyle belirlenir her seferinde. Aslında gücün iradesi belirlenmiş şu veya bu kuvvetlerden, bunların niteliklerinden, niceliklerinden ve yönlerinden hiçbir zaman ayrılabilir değildir; bir kuvvet ilişkisinde yaptığı belirlemelerden hiçbir zaman üstün değildir, her zaman yoğrumsaldır ve başkalaşım içerisindedir[166].

Ayrılamaz, özdeşi ifade etmez. Gücün iradesini kuvvetten ayırmak, ancak ve ancak metafizik soyutlamaya düşmekle olur. Kuvvetle istenci birbirine karıştırmak daha tehlikelidir. Kuvvet, kuvvet gibi anlaşılmaz, yeniden mekanikçiliğe düşülür, kuvvetin

[166]Gİ, II, 23: "Benim ilkem şudur: Önceki psikologların istenci, doğrulanamamış bir genellemedir, bu istenç *yoktur*, değişik biçimler altında *belirlenmiş* bir istencin değişik ifadelerinin kavranması yerine, yönü ve içeriği çıkarılarak istencin belirgin niteliği silindi; işte tastamam Schopenhauer'deki durum bu; onun, istenç dediği şey kof bir kalıp ifade sadece.

varlığını meydana getiren kuvvetler ayrımı unutulur, kuvvetlerin karşılıklı oluşmasının türediği öğe bilinmez. Kuvvet yapabilen, gücün iradesi isteyendir. Böyle bir ayırt etme neyi ifade eder? Daha önce yazdıklarımız bizi her kelimeyi açıklamaya davet ediyor. Kuvvet kavramı doğası gereği *muzafferdir* çünkü kavramdan anlaşıldığı üzere, kuvvetin kuvvetle ilişkisi bir egemenlik ilişkisidir: İki kuvvet ilişkidedir, biri hükmeder diğeri hükmedilir (Hattâ Tanrı ve evren de bir egemenlik ilişkisi içinde ele alınır, yine de şu durum için böyle bir ilişkinin yorumu tartışmalıdır). Ancak, kuvvetin bu muzaffer kavramının bir *tümleyene* ihtiyacı var ve bu tümleyen içsel bir şey, bir iç istenç. Böyle bir ilâve olmaksızın muzaffer olmayacaktır. Bunun nedeni de, kuvvetin kendisine, kuvvet ilişkilerini çifte bakış açısıyla belirleyebilecek bir öğe eklemedikçe kuvvet ilişkilerinin belirlenmemiş olarak kalmasıdır. İlişkideki kuvvetler eşzamanlı çifte bir oluşuma gönderme yapar: Nicelik ayrımlarının karşılıklı oluşması, her birinin kendi niteliğinin mutlak oluşması. Öyleyse gücün iradesi kuvvete, ayrıma ve oluşuma ilişkin öğe olarak, kuvvetin üremesinin iç öğesi olarak eklenir. Doğasında insanbiçimci hiçbir şey yoktur. Daha açıkçası şu: Gücün iradesi, kuvvete, bir ilişkide ($x+dx$), bu kuvvetin niteliğinin belirleniminin iç ilkesi olarak ve bizzat bu ilişkinin (dx/dy) niceliksel belirleniminin yine iç ilkesi olarak bağlanır. Gücün iradesi, kuvvetin *ve* kuvvetlerin soykütüksel öğesidir denmeli. Bir kuvvet diğer kuvvetlere her zaman gücün iradesiyle galip gelir, onlara hükmeder ve onları itaat ettirir. Dahası, bir ilişkide bir kuvvetin itaat etmesini de gücün iradesi (dy) sağlar; kuvvet gücün iradesiyle itaat eder[167].

[167]Z, II, Kendini Yenmek Üzerine. "O halde nasıl oluyor bu? diye sordum kendime. Canlıyı itaat etmeye, hükmetmeye ve hükmederken bile itaatkar olmasına karar veren şey nedir? Dinleyin şimdi sözlerimi ey bilgelerin bilgeleri! Bakın bakalım, yaşamın kalbine, kalbinin de köklerine girmiş miyim

Bengi dönüşle gücün iradesinin ilişkisine bir şekilde rastladık ama bunu ne aydınlattık ne de çözümledik. Gücün iradesi hem kuvvetin oluşuma ilişkin öğesi hem de kuvvetlerin bireşiminin ilkesidir. Ancak, bu bireşim bengi dönüşü meydana getiriyor olsa da bu bireşimdeki kuvvetler bireşimin ilkesi üzerine zorunlu olarak üreseler de bunu anlama olanağımız henüz yok. Buna karşılık bu sorunun varlığı Nietzsche'nin felsefesinin tarihsel olarak önemli bir yüzünü ortaya koyuyor: Kantçılığa göre karmaşık konumunu. Bireşim kavramı kantçılığın tam göbeğindedir, kantçılığın kendi keşfidir. Zira bilindiği gibi postkantçılar, Kant'ı, bu keşfin değerini düşürmüş olmakla iki bakımdan kınarlar: Bireşimi düzenleyen ilke açısından ve bizzat bireşimdeki nesnelerin yeniden üretilmesi açısından. Sadece nesnelere göre koşullanan değil de gerçekten oluşmaya ilişkin ve üretken bir ilke (ayrımın veya iç belirlenimin ilkesi) isteniyordu; Kant'ta, dışta kalan terimler arasında mucizevi uyumların sürmesi mahkûm ediliyordu. İçlek bir ayrım veya iç belirlenimden sadece bireşim için değil ama bireşimde bireşim olarak değişiğin üretilmesi için de bir neden isteniyordu[168]. Zira, eğer Nietzsche, kantçılığın tarihi içinde yer alıyorsa, bunun nedeni, bu postkantçı istekleri özgün bir biçimde paylaştığı içindir. Nietzsche bireşimi bir kuvvet bireşimi yapar, zira bireşim bir kuvvetler bireşimi olarak görülmediği takdirde anlamı, doğası ve de içeriği yanlış anlaşılır. Nietzsche kuvvet bireşimini bengi dönüş olarak anladı, dolayısıyla da bireşimin göbeğinde değişiğin

hele! –Nerede yaşamla karşılaştıysam orada gücün iradesi de buldum ve hatta itaat edenin iradesinde efendinin iradesi buldum" (Gİ, II, 91).

[168]Kant'tan sonra ortaya konan bu sorunsallar için bkz. M. Guéroult, Salomon Maimon'un Aşkın Felsefesi (La Philosophie Transcendentale de Salomon Maimon), Fitche'de Bilim Öğretisi (La Doctrine de la Science chez Fichte); ve M. Vuillemin, Kantçı Miras ve Kopernikçi Devrim (L'Héritage Kantien et la Révolution Copernicienne).

yeniden üremesini buldu. Bireşim ilkesini, gücün iradesini ortaya koydu ve bunu mevcut kuvvetlerin ayrıma ve oluşuma ilişkin öğesi olarak belirledi. Bu varsayımı daha sonra daha iyi doğrulanacak olsa bile, inanıyoruz ki Nietzsche'de sadece Kantçı bir soyağacı değil aynı zamanda yarı açık yarı saklı bir rekabet var. Nietzsche, Kant ele alındığında Schopenhauer'in konumunda değil: Schopenhauer gibi, kantçılığı diyalektik serüvenlerinden kurtarıp ona yeni çıkış yolları açmaya niyetlenen bir yorumlamaya girişmez, zira Nietzsche için, diyalektik avatarlar[169] dışarıdan gelmez ve bunların birincil nedeni, eleştirinin yetersizlikleridir. Kantçılığı kökten dönüştürmek, Kant'ın düşündüğü anda ihanet ettiği eleştiriyi yeniden yaratmak, ağır tasarıyı yeni temeller üzerinde ve yeni kavramlarla yeniden ele almak; Nietzsche'nin aradığı ve görünüşte "bengi dönüş" ile "gücün iradesinde" bulduğu şeyler işte bunlardır.

7. Nietzsche'nin Terminolojisi

Kalan çözümlemelere el atarken, şu an Nietzsche'nin terminolojisindeki bazı noktaları iyice yerleştirmenin tam zamanı. Dizgesel belirginliğinden haksız yere şüphelenilen bu felsefenin bütün şaşmazlığı buna bağlı. Bu şüphe ne olursa olsun haksız yeredir, ister sevinmek, ister üzülmek için olsun. Aslında Nietzsche çok belirgin yeni kavramlar için çok belirgin yeni terimler kullanır: 1° Nietzsche kuvvetin soykütüksel öğesine gücün iradesi der. Soykütüksel sözcüğü ayrıma ve oluşuma ilişkin (ayrımsal ve oluşumsal) demektir. Gücün iradesi kuvvetlerin ayrımsal öğesi, yani ilişkide olduğu varsayılan iki ya da daha çok sayıdaki kuvvetin nicelik ayrımını üreten öğedir. Gücün iradesi kuvvetin oluşumsal öğesidir, yani ilişki içindeki her bir

[169]Hindu dininde, tanrı Vişnu'nun dünyaya her seferinde yeniden başka bir biçimle gelmiş hali.

kuvvete düşen niteliği üreten öğedir. Gücün iradesi ilkesi rastlantıyı ortadan kaldırmaz, tam tersine onu içerir çünkü rastlantı olmadan ne yoğrumsallığı kalır ne de başkalaşımı. Rastlantı, kuvvetlerin ilişkiye geçirilmesidir, gücün iradesi bu ilişkinin belirleyici ilkesidir. Gücün iradesi zorunlu olarak kuvvetlere eklenir ama ilişkiye geçirilen bu kuvvetlere ancak rastlantıyla eklenir. Gücün iradesi rastlantıyı kalbinde duyar, bütün bir rastlantıyı olumlamaya sadece o muktedirdir.

2° Soykütüksel öğe olarak gücün iradesinden hem ilişkideki kuvvetlerin nicelik ayrımı hem de bu aynı kuvvetlerin her birinin niteliği çıkar. Nicelik ayrımına göre kuvvetler ya hükmeden ya da hükmedilendir. Niteliklerine göre de etkin ya da tepkindirler. Tepkin veya hükmedilen kuvvette de tıpkı etkin ve hükmeden kuvvette olduğundaki gibi gücün iradesi vardır. Şu halde, nicelik ayrımı ortadan kaldırılamayacağından dolayı, eğer mevcut kuvvetlerin nitelikleri yorumlanmıyorsa bu nicelik ayrımını ölçmeyi istemek de boşunadır. Kuvvetler esasen ayrımlaşmışlardır ve nitelenmişlerdir. Kuvvetler, nicelik ayrımlarını, her birine düşen nitelikle ifade ederler. Yorumlamanın şöyle bir sorunu var: Verilen bir fenomende veya olayda, kuvvetin, kuvvete anlam veren niteliğini kestirmek ve buradan da mevcut kuvvetlerin ilişkisini ölçmek. Unutmamalıyız ki yorumlama her durumda, her türden güçlüğe ve nazik soruna çarpmaktadır: Burada, kimyasal elementlerde bulunan türden "son derece keskin" bir algı gerekiyor;

3° Kuvvetlerin niteliklerinin ilkesi gücün iradesidir. Eğer "kim yorumluyor?" diye sorarsak *gücün iradesi* diye cevap veririz; yorumlayan gücün iradesidir[170]. Ancak, böylelikle kuvvet

[170]Gİ, I, 204 ve II, 130.

niteliklerinin kaynağı olmak için bizzat gücün iradesinin de nitelikleri, üstelik kuvvetinkinden daha uçucu, özellikle de daha akışkan nitelikleri olmalıdır. "Hüküm süren, gücün iradesinin tümden anlık niteliğidir"[171]. Demek ki gücün iradesinin doğrudan oluşumsal veya soykütüksel öğeyle ilişkili nitelikleri, ilk olana dair, döle dair bu akışkan bu niteliksel öğeler kuvvetin nitelikleriyle karıştırmamalıdır. Nietzsche tarafından kullanılan terimler üzerinde durmak da bu yüzden önemlidir: *Etkin* ve *tepkin*, kuvvetin kökensel niteliklerini gösterirken, *olumlayıcı* ve *olumsuz* gücün iradesinin ilksel niteliklerini gösteriyor. Olumlamak ve yadsımak, değer biçmek ve değersizleştirmek gücün iradesini ifade ediyor, tıpkı kuvveti ifade eden etkimek ve tepkimek gibi. (Nasıl ki tepkin kuvvetler daha hâlâ birer kuvvettirler, yadsıma istenci, hiççilik de bir gücün iradesidir: "… bir yokolma istenci, yaşama bir düşmanlık, yaşamın temel koşullarını kabul etmeyi bir reddediş ama bu en azından bir istençtir ve hep öyle kalır"[172]). Bizim en büyük önemi bu iki tür niteliğin ayırt edilmesine vermemizin nedeni, bunun, Nietzsche'nin felsefesinin her zaman tam göbeğinde bulunmasıdır; etki ve olumlamayla birlikte tepki ve olumsuzlama arasında derin bir ilgi, sessiz bir anlaşma vardır ama hiçbir karışıklık yoktur. Dahası, bu ilgilerin belirlenmesi tüm bir felsefe yapma sanatını sokar işin içine. Bir taraftan her etkide olumlama ve her tepkide olumsuzlama olduğu apaçıkken diğer taraftan etki ve tepki daha ziyade olumlayan ve yadsıyan gücün iradesinin araçları veya aletleri gibidir: Tepkin kuvvetler hiççiliğin araçlarıdır. Ve yine diğer taraftan, etkinin olumlamaya tepkinin de yadsımaya ihtiyacı vardır, bu onları aşar ama kendi amaçlarını gerçekleştirmeleri gereklidir. Sonuçta, daha derinde, olumlama ve

[171]Gİ, II, 39.
[172]ASÜ, II, 28.

yadsıma etki ve tepkinin ötesindedir çünkü bunlar bizzat oluşun doğrudan nitelikleridir: Olumlama etki değildir ama etkin oluşun gücüdür, bizzat *etkin oluştur*; yadsıma basitçe tepki değildir, *tepkin oluştur*. Her şey olumlama ve yadsıma sanki etki ve tepkiye göre hem içkin hem de aşkınmış gibi cereyan ediyor; olumlama ve yadsıma, kuvvet ağı sayesinde oluş zincirini meydana getiriyor. Olumlama, oluşun varlığı, bizi Dionysos'un muzaffer dünyasına sokar; yadsıma da tepkin güçlerin çıktığı o kaygı verici dibe fırlatır;

4° Bütün bu nedenlerden dolayı Nietzsche şunu söyleyebiliyor: Gücün iradesi sadece yorumlamakla kalmaz, aynı zamanda değer de biçer[173]. Yorumlamak, şeye bir anlam veren kuvveti belirlemektir. Değerlendirmek ise şeye bir değer veren gücün iradesini belirlemektir. Demek ki değerler, değerlerini sağladıkları yer bakımından soyutlanmazken, anlam, imlemini aldığı yer bakımından soyutlanıyor. Anlamın imleminin ve değerlerin değerinin türediği soykütüksel öğe işte bu gücün iradesidir. Önceki bölümün başından beri adını vermeden yine bu gücün iradesinden bahsediyoruz. Anlamın imlemi, kendisini şeyde ifade eden gücün niteliğine dayanır: Bu kuvvet etkin mi yoksa tepkin midir ve tabii hangi ayırtıdan dolayı? Değerin değeri, uygun şeyde kendisini ifade eden gücün iradesinin niteliğine dayanır: Gücün iradesi burada olumlayıcı mı yoksa olumsuz mudur ve hangi ayırtıdan dolayı? Bu yorumlama ve değer biçme sorunları, birbirine gönderme yaptıkça, birbirinin içine daldıkça felsefe yapma sanatı daha da karmaşıklaşır. –Nietzsche'nin *soylu*, *yüksek*, *efendi* dediği şey kimi zaman etkin kuvvet kimi zaman da olumlayıcı istençtir. *Aşağı*, *bayağı*, *köle* dediği şey de kimi kez tepkin kuvvet kimi kez de olumsuz istençtir. Neden bu terimleri kullandığını sonra anlayacağız. Ancak, bir değerin her zaman bir soykütüğü vardır ve bizi inanmaya,

[173]Gİ, II, 29: "Her istenç bir değerlendirme içerir".

hissetmeye veya düşünmeye davet ettiği şeyin soyluluğu veya aşağılığı bu soykütüğe bağlıdır. Hangi aşağılık kendi ifadesini bir değerde bulur veya hangi soyluluğun ifadesi bir diğer değerdedir, bunu sadece bir soykütükçü açığa çıkarmaya becerebilir çünkü o ayrımsal öğeyi elinde tutup kullanmayı bilir: Değerlerin eleştirisinde ustadır[174]. Değerlerde, en soylu şeyi mi yoksa en aşağı şeyi mi içerdiklerini bulmak için delinmesi gereken kaplar veya kırılması gereken heykeller görmedikçe değer mefhumuna bütün anlamını kaybettiririz. Sadece soyluluğun heykelleri tıpkı Dionysos'un saçılmış uzuvları gibi yeniden birleşebilir. Genel olarak değerlerin soyluluğundan bahsetmek, kendi aşağılığını saklaması fazlasıyla yararına olan bir düşüncenin kanıtıdır: Bütün değerlerin anlamı ve kesinkes de değeri, yine bu değerlerin aşağı, bayağı, köle olan her şeyin sığınağı ve görünüü olmasından kaynaklanmıyor sanki... Değerler felsefesinin kurucusu Nietzsche daha uzun yaşasaydı, en nazik mefhumunun en düz ayak, en aşağı ideolojik konformizme döndüğünü, buna yaradığını görecekti; değerler felsefesinin çekiç darbeleri yağcı sıvazlamalara dönüşür; polemik ve taşkınlığın yerini hınç alır; yerleşik düzenin titiz gardiyanı, yürürlükteki değerlerin köpeği... Ve soykütük de kölelerin elindedir: Niteliklerin unutuluşu bu, kökenlerin unutuluşu[175].

8. Köken ve Tersyüz Edilmiş İmge

[174]ASÜ, Önsöz, 6: "Ahlâki değerlerin eleştirisine zorunluyuz ve her şeyden önce de bu değerlerin değeri sorgulanmalı".

[175]Değerler kuramı, değerlendirmek=yaratmak ilkelerini görmez olduğu oranda kökünden uzaklaşır. Nietzscheci esin özellikle M. Polin'inki gibi değerlerin yaratılmasını içeren araştırmalarda diriliyor. Bununla birlikte Nietzsche için değerlerin yaratımının bağlılaşması, hiçbir durumda, bu değerlerin temaşası değil, "geçerli olan" bütün değerlerin kökten eleştirisi olmalıdır.

Kökende, etkin ve tepkin kuvvetlerin ayrımı vardır. Etki ve tepki bir art ardalık ilişkisi içinde değil, bizzat kökende bir eşvarbulunma içindedirler. Etkin güçlerin olumlamayla, tepkin güçlerin de olumsuzlamayla birliktelikleri şu ilkede ortaya çıkar: Olumsuz her zaman tümden tepkinin yanındadır. Bunun tam tersine, sadece etkin kuvvet kendisini, ayrımını olumlar, ayrımını bir zevk ve olumlama nesnesi yapar. Tepkin kuvvet boyun eğdiği zaman bile etkin kuvveti sınırlar, kısmi sınırlama ve kısıtlamaları dayatır, etkin kuvvet çoktan olumsuz zihninde ele geçirilmiştir[176]. İşte bu yüzden kökenin kendisi, bir anlamda kendisinin tersyüz edilmiş imgesini içerir: Tepkin kuvvetler tarafından bakıldığında, soykütüksel ayrımsal öğe tersten görünüverir, ayrım olumsuzlama olur, olumlama çelişki olur. Kökenin tersyüz olmuş bir imgesi kökene eşlik eder: Etkin kuvvetler açısından "evet" olan, tepkin kuvvetler açısından "hayır" oluverir, kendini olumlamak diğerini olumsuzlamak oluverir. Nietzsche buna "değer biçici bakışın tersine dönmesi"[177] der. Etkin kuvvetler soyludurlar ama tepkin kuvvetlerden yansıyan plebce bir imgenin karşısında bulurlar kendilerini. Soykütük ayrım veya ayırt etme sanatıdır, soyluluk sanatıdır ama tepkin kuvvetlerin aynasında bu tersten görünür. O zaman da soykütüğün imgesi bir evrim imgesi gibi ortaya çıkar. –Ve bu evrim kimi kez Alman geleneğindeki gibi diyalektik ve hegelci olarak, çelişkinin gelişimi olarak, kimi kez de İngiliz geleneğindeki gibi, yararcı bir türetmenin, kazancın ve çıkarın gelişimi olarak anlaşılır. Ancak hakiki soykütük, özünde tepkin olan evrimciliğin verdiği imgede hep karikatürünü bulur: İster İngiliz olsun ister Alman,

[176]ASÜ, II, 11.

[177]GM, I, 10. (Kendini olumlamak veya basitçe bir olayın sonucunda olumsuzlamak yerine, tepkin güçler, onlardan farklı olanı olumsuzlamakla başlarlar işe, kendilerinden olmayana karşı çıkarlar öncelikle).

evrimcilik, soykütüğün tepkin imgesidir[178]. Daha kökenden itibaren, onları meydana getiren ayrımı kökende reddetmek, türedikleri ayrımsal öğeyi tersyüz etmek ve onun bozulmuş bir imgesini vermek, tepkin kuvvetlerin bir özelliğidir. "Ayrım nefret doğurur"[179]. İşte bu yüzden tepkin kuvvetler kendilerini kuvvet olarak görmezler ve bunu böyle anlayıp ayrımı kabul etmektense kendilerinin aleyhine dönerler. Nietzsche'nin saldırdığı düşünce "vasatlığı", fenomenleri tepkin kuvvetlerden itibaren yorumlama ve değerlendirme manisini yansıtır, her ulusal düşünce türü kendi tepkin kuvvetlerini seçer. Ancak bizzat bu maninin kökeni yine kökendedir, tersyüz olmuş imgededir. Vicdan ve vicdanlar bu tepkin imgenin irileşmesidir.

Bir adım daha ileri giderek varsayabiliriz ki elverişli iç ve dış koşullar sayesinde tepkin kuvvetler etkin kuvveti yener ve onu etkisiz hale getirirler. Kökenden çıktık artık, tersyüz edilmiş bir imge değil de bu imgenin gelişmesi söz konusu, bizzat değerlerin tersyüz edilmesi söz konusu[180]; alttaki üste çıkar, tepkin güçler galip gelir. Eğer yeniyorlarsa, bunun nedeni, olumsuz istenci, imgeyi geliştiren hiçlik istencidir; ama bu zafer hayâli bir zafer değildir. Soru şu: Tepkin kuvvetler nasıl yeniyorlar? Şöyle ki: Tepkin kuvvetler etkinlere galip geldiklerinde, hükmedici, saldırgan ve boyundurukçu olma sırası onlarda mı, bunların toplamı zamanı geldiğinde etkin olacak daha büyük bir kuvvet oluşturuyor mu? Nietzsche'nin cevabı şudur: Tepkin kuvvetler, biraraya gelirken bile etkin olacak daha büyük bir kuvvet meydana getirmezler. Bambaşka davranırlar: Ayrıştırırlar; *etkin*

[178]Evrim olarak soykütüğün İngiliz kavranışı üzerine: ASÜ, Giriş, 7 ve I, 1-4. İngiliz düşüncesinin vasatlığı üzerine: İKÖ, 253. Evrim olarak soykütüğün Alman kavranışı ve bu kavrayışın vasatlığı üzerine: GS, 357 ve İKÖ, 244.

[179]İKÖ, 263.

[180]ASÜ, I, 7.

kuvveti yapabileceği şeyden ayırırlar; etkin kuvvetten gücünün bir kısmını veya tümünü çıkarırlar; böyle etkin olmazlar ama tam tersine etkin kuvveti kendilerine katarlar, etkin kuvvet yeni bir anlamda tepkin olur. Kökeninden itibaren ve gelişirken, tepki kavramının imlem değiştirdiğini görebiliyoruz: Etkin bir kuvvet tepkin (ilk anlamıyla) kuvvetler tarafından yapabileceği şeyden ayrıldığında *tepkin duruma* (yeni anlamda) geliyor. Nietzsche böyle bir ayırmanın nasıl olabileceğinin çözümlemesini ayrıntılarıyla yapacaktır. Ancak şunu şimdiden belirtmeliyiz ki Nietzsche, tepkin kuvvetlerin zaferini tepkin kuvvete üstün olan bir birleşme olarak değil, bir çıkarma veya bölme olarak göstermekte titizdir. Nietzsche beşer dünyadaki tepkin zaferin yüzlerinin çözümlemesine tüm bir kitap harcayacaktır: Hınç, huzursuz vicdan, çileci ideal; her bir durum için, tepkin kuvvetlerin üstün bir kuvvet meydana getirerek değil de etkin gücü "ayırarak" yendiklerini gösterecektir[181]. Bu ayırma, her durumda bir kurmacaya, bir yutturmacaya, bir çarpıtmaya dayanır. Olumsuz ve ters imgeyi geliştiren, etkin kuvvetten gücü ayıran hep hiçlik istencidir. Zaten çıkarma işleminde, sayının olumsuz (eksi) kullanımının da kanıtladığı hayâli bir şey vardır. Şimdi, eğer tepkin kuvvetlerin zaferinin sayısal bir çevriyazısını vermek istiyorsak, tepkin kuvvetlerin hep beraber etkin kuvvetten daha kuvvetli olacakları bir toplama işlemine değil, etkin kuvveti yapabileceği şeyden ayıran ve o etkin kuvveti bizzat tepkin yapmak için de onun ayrımını yadsıyan bir çıkarma işlemine başvurmalıyız. Şu halde, tepkinin tepki olmayı bırakmasına galip gelmesi yetmez; tam tersine, etkin kuvvet, yapabileceği şeyden tepkin kuvvet tarafından kurmacayla ayrıldığında bu yüzden hiç de gerçekten tepkin olmuyor değildir, hattâ gerçekten bu yolla tepkin olur. Nietzsche'nin "bayağı", "soysuz", "köle" sözcüklerini kullanması

[181]Bkz. ASÜ'nün üç çalışması.

şuradan geliyor: Bu sözcükler üste çıkan, etkin kuvveti tuzağa çeken ve efendilerin yerine köleliği bırakmayan köleleri geçiren tepkin kuvvetlerin durumunu gösterir.

9. Kuvvetlerin Ölçülmesi Sorunu

İşte bu yüzden kuvvetleri ne soyut bir birimle ölçebiliriz, ne de bir dizgede gerçek durumlarını ölçüt aldığımız kuvvetlerin her birinin nicelik ve niteliğini belirleyebiliriz. Dedik ki, etkin kuvvetler üstün kuvvetlerdir, hükmedici ve en kuvvetli kuvvetlerdir. Ancak, ast kuvvetler de nicelikteki astlıklarını, nitelikteki tepkinliklerini ve kendi tarzlarında köleliği elden bırakmadan onlara galip gelebilirler. *Güç İstenci*'nin en önemli cümlelerinden biri de şudur: "Zayıflara karşı her daim savunulmalıdır kuvvetliler"[182]. Şunlar etkindir, şunlar tepkindir sonucunu çıkarmak için bir kuvvetler dizgesinin olgu durumuna veya kuvvetlerin kendi aralarındaki mücadelenin akıbetine yaslanılamaz. Darwin'e ve evrimciliğe karşı Nietzsche şunu koyar ortaya: "Tut ki böyle bir mücadele var (ve gerçekten de var), bu mücadele ne yazık ki Darwin okulunun arzuladığı veya onlarla birlikte başkalarının da belki arzulamaya cesaret edecekleri şeyin tam tersine sonuçlanıyor; yani kuvvetlinin, imtiyazlının, o bahtiyar istisnanın aleyhine"[183]. Yorumlama sanatı öncelikle şu anlamda zordur: Galip gelen kuvvetlerin ast veya üst, tepkin veya etkin olduğuna, *hükmedilen* mi yoksa hükmeden mi olarak galip geldiklerine karar vermeliyiz. Bu alanda olgular yoktur, yorumlamalar vardır. Kuvvetlerin ölçümünü soyut fiziğin bir yöntemi olarak değil, somut bir fiziğin temel edimi olarak düşünmeli; şöyle böyle bir teknik olarak değil, ayrımı ve niceliği olgu durumundan bağımsız olarak (Nietzsche buna bağlı

[182]Gİ, I, 395.

[183]ÇOD, "Çağcıl Olmayan Aylaklıklar", 14.

olarak bazen "varolan toplumsal düzenin dışında"[184] der) yorumlama sanatı olarak düşünmeli.

Bu sorun eski bir polemiği, Sokrates ile Kalikres arasındaki ünlü tartışmayı yeniden açıyor. Nietzsche'yi Kalikles'e hangi noktada yakın buluyoruz, bundan da öte, Kalikles'in doğrudan Nietzsche tarafından tamamlandığını hangi noktada düşünüyoruz? Kalikles doğa ve yasayı açık seçik görmeye çalışır. Kuvveti, yapabileceği şeyden ayıran her şeye yasa der; ve yasa bu anlamda zayıfların kuvvetlilere zaferini ifade eder. Nietzsche buna, tepkinin etkiye zaferini ekler. Öyle ki, bir kuvveti soyunduran her şey tepkindir, yapabileceği şeyden ayrılmış olan kuvvetin durumu da tepkindir. Bunun tam tersine sonuna kadar giden her güç etkindir. Bir kuvvet varsın sonuna kadar gitsin, bu bir yasa değildir, hattâ yasanın zıddıdır[185]. –Sokrates Kalikles'e yanıt verir: Doğa ve yasayı açık seçik görmek yersizdir, zira eğer zayıflar zayıf olarak galip geliyorsa, hepsi birleşip kuvvetliden daha kuvvetli bir kuvvet oluşturduklarından dolayıdır; yasa, bizzat doğanın bakış açısından muzafferdir. Kalikles anlaşılmamış olduğundan yakınmaz, tekrar girer söze: Köle, zaferle birlikte köleliği bırakmaz, zayıflar zafer kazandıklarında, bu, daha büyük bir güç meydana getirdiklerinden dolayı değil, kuvveti, yapabileceği şeyden ayırdıklarından dolayıdır. Kuvvetleri soyut olarak karşılaştırmamalıdır, doğa bakımından somut kuvvet, nihai sonucuna varan, gücünde veya arzusunda sonuna kadar giden kuvvettir.

[184]Gİ, III, 8.

[185]Gİ, II, 85: "Kimyada her elementin, kendi gücünü, yapabildiğince uzağa yaydığı görülür"; II, 374: "Yasa yok; her güç her an kendi nihai sonuçlarını da beraberinde getirir"; II, 369: "Kimya yasalarından konuşmaktan kaçınıyorum, bu yasa sözcüğünün arkasında hep bir ahlâk tadı var. Söz konusu olan daha ziyade güç bağıntılarını mutlak bir şekilde saptamaktır".

Sokrates ikinci kez itiraz eder: Seni ilgilendiren şey Kalikles, haz… Sen bütün iyiyi hazla tanımlıyorsun…

Sofistle diyalektikçi arasında ne geçtiği, yani hangi tarafın iyi niyetli ve kesin bir akılyürütmesi olduğu fark edilecektir. Kalikles saldırgan, ama hıncı yok. Konuşmaktan vazgeçmeyi yeğliyor çünkü açık ki Sokrates ilk sefer anlamıyor ve ikincisinde de başka şey konuşuyor. Sokrates'e "arzunun", hazzın ve acının birlikteliği olmadığını, bu haz ve acının da o arzuyu tecrübe etmenin acısı veya onu doyurmanın hazzı olmadığını nasıl açıklamalı? Haz ve acının sadece birer tepki, tepkin kuvvetlerin birer özelliği ve uyum sağlama veya sağlamamanın kaydı olduğunu ona nasıl açıklamalı? Ve yine ona, zayıfların daha kuvvetli bir kuvvet meydana getirmedikleri nasıl kavrattırılacak? Sokrates bir ölçüde anlamadı, bir ölçüde de dinlemedi; diyalektik hınç ve intikamcızihinle dopdolu. Başkasına gelince müşkülpesent, kendisine cevap verilince iğneleyici…

10. Hiyerarşi

Nietzsche de Sokrates'leriyle karşılaşıyor. Bunlar "özgür kafalar"dır[186]. "Neden yakınıyorsunuz? Eğer üstün bir güç oluşturmuyorlarsa, zayıflar nasıl zafer kazanacaklar?" derler. "Olan biten budur. Bunun önünde eğilelim"[187]. Modern pozitivizm böyledir: Değerlerin eleştirisi yürütülmek istenir, aşkın değerlere her başvuru reddedilir, geçersiz ilan edilir bunlar ama yanlış anlaşılmasın, böyle yapılmasının nedeni aynı değerleri gündelik dünyayı yöneten kuvvetler olarak tekrar bulmak içindir. Kilise, ahlâk, devlet, vs; bunların değeri, bunlardaki insani kuvvet ve içeriğe hayran olmak için

[186]Libre penseur: dini konularda sadece akla bel bağlayan ve hiçbir yerleşik dogmanın etkisinde kalmak istemeyen kimse (free thinker). (ç.n.)

[187]ASÜ, I, 9.

tartışılır sadece. Özgür kafalının, her olumlu içeriği ve olumlu her şeyi ele almak istemek gibi başlıbaşına bir manisi vardır ama ne bu sözümona olumlu içeriklerin doğasını sorar kendisine, birbiriyle uyuşan insanî kuvvetlerin niteliğinin kökenini. Nietzsche'nin "faitalisme"[188] dediği şey budur. Özgür kafa dinin içeriğini tekrar ele almak ister ama kendisine hiçbir zaman, "Din, daha ziyade dışarıda kalmaları yeğlenecek en bayağı kuvvetleri, tam da insanın en bayağı kuvvetlerini içermiyor mu?" diye sormaz. Bu yüzden özgür kafanın ateizmine güven olmaz, demokrat ve sosyalist olsa da: "Kilise bizi tiksindiriyor ama zehiri değil"[189]. Özgür kafanın pozitivizminin ve hümanizminin karakteri işte budur: Olguculuk, yorumlama zayıflığı, kuvvetin niteliklerini bilmedeki cahillik. Herhangi bir şey, insani bir kuvvet veya insani bir olgu olarak ortaya çıktığından itibaren özgür kafa bunu alkışladı, hem de bu kuvvetin soyu bayağı mıdır, bu olgu yüksek bir olgunun karşıtı mıdır diye sormaksızın ("İnsanca, Çok İnsanca"); çünkü özgür kafa düşüncesi kuvvetin niteliklerini göz önünde bulundurmaz, tepkin güçlerin hizmetine yatkındır, onların zaferini dile getirir; çünkü olgu her zaman, güçlülerin karşısındaki zayıflar olgusudur; "Hep aptaldır olgu, bir tanrıdan ziyade bir danayı andırır olmuştur her zaman"[190]. Nietzsche özgür kafanın karşısına *özgür zihni*, yani kuvvetleri, onların kökeni ve niteliği bakımından bizzat karar veren yorumlama zihnini koyar: "Olgular yoktur, sadece yorumlamalar vardır"[191]. Nietzsche'de temel bir konudur özgür kafa eleştirisi. Kuşkusuz böyle çünkü bu eleştiride keşfedilen bakış açısında pozitivizm, hümanizm ve diyalektik aynı anda saldırıya

[188]ASÜ, III, 24. Fatalisme: kadercilik; faitalisme: (fait: olgu'dan) olguculuk, pozitivizm; Nietzsche'nin söz oyunu. (ç.n.)

[189]ASÜ, I, 9.

[190]ÇOD, I, "Tarihsel İncelemelerin Yararları ve Sakıncaları", 8.

[191]Gİ, II, 133.

uğruyor; pozitivizmin olgu beğenisi, hümanizmin insani olguyu yüceltmesi, diyalektiğin insani içerikleri tekrar ele alma manisi.

Nietzsche'de *hiyerarşi* sözcüğünün iki anlamı vardır. Hiyerarşi ilkin, etkin ve tepkin kuvvetlerin ayrımını, etkin kuvvetlerin tepkin kuvvetlere göre üstün olmalarını ifade eder. Nietzsche böylelikle, "hiyerarşideki değişmez ve doğuştan gelen sıra"dan[192] ve hiyerarşi sorununun bizzat özgür kafaların sorunu olduğundan[193] bahsedebilmektedir. Ancak hiyerarşi, aynı zamanda tepkin güçlerin zaferinin, bu aynı tepkin kuvvetlerin salgınının ve bunun ardından gelen karmaşık örgütlenmenin de adıdır. Nerede zayıflar yendiyse, nerede güçlüler mikrop kaptıysa, nerede hâlâ köle olan köle artık efendi olmayan efendiye galip geldiyse, yasanın ve erdemin hükümdarlığıdır orası. Bu ikinci anlamda ahlâk ve din yine hiyerarşinin kuramlarıdır[194]. Bu iki anlam karşılaştırıldığında görülür ki ikinci birincinin zıttı gibidir. Biz Kilise'yi, ahlâkı ve devleti her hiyerarşinin efendileri ve zilyetleri yapıyoruz. Biz ki esasen tepkiniz, biz ki tepkin olanın zaferlerini etkin olanın bir başkalaşımı ve köleleri yeni efendiler gibi alıyoruz, biz ki hiyerarşiyi tersten tanıyoruz; sahip olduğumuz hiyerarşiye müstahakız.

Nietzsche daha az kuvvetli olana değil, kuvveti ne olursa olsun, yapabileceğinden ayrı düşürülmüş olana zayıf veya köle der. Daha az kuvvetli olan, eğer sonuna dek gidiyorsa, kuvvetli olan kadar kuvvetlidir çünkü daha az olan kuvvetini tamamlayan kurnazlık, keskin zekâ, nüktedanlık ve hâttâ çekicilik kesinkes ona aittir ve bunlar da onu daha az kuvvetli yapmaz[195]. Kuvvetlerin ölçülmesi ve nitelenmesi hiçbir bakımdan mutlak niceliğe bağlı değildir, göreli olan

[192]İKÖ, 263.
[193]İÇİ, Önsöz, 7.
[194]Gİ, III, 385 ve 391.

fiili hale bağlıdır. Mücadelenin sonucu veya başarı ölçüt alınarak kuvvetliliğe veya zayıflığa karar verilemez. Zira zayıfların galip gelmesi bir olgudur, hâttâ olgunun özüdür. Kuvvetlere karar vermek ilkin bunların niceliği (etkin veya tepkin), ikinci olarak, gücün iradesinin (olumlu ya da olumsuz) bu niceliğe karşılık gelen kutbuyla arasındaki ilgi, üçüncü olarak da kuvvetin, ilgisine göre bizzat gelişiminin şu veya bu anında ortaya koyduğu nitelik ayırtısı göz önüne alındığında mümkündür. Şu halde tepkin kuvvet: 1) Yararcı kuvvettir, uyum sağlama ve kısmi sınırlama kuvvetidir; 2) Etkin kuvveti yapabileceği şeyden ayıran ve onu yadsıyan kuvvettir; 3) Yapabileceği şeyden ayrılmış olan, kendini yadsıyan, kendisinin aleyhine dönen kuvvettir (zayıfların veya kölelerin hükümranlığı). Buna koşut olarak da etkin kuvvet: 1) Yoğrumsal[196] kuvvettir, hükmedici ve boyundurukçudur; 2) Yapabileceği şeyde sonuna dek giden kuvvettir; 3) Ayrımını olumlayan, ayrımını bir zevk ve olumlama nesnesi yapan kuvvettir. Eğer bu üçlü karakter özellikleri hesaba katılırsa, kuvvetler, somut ve tam olarak tanımlanmış olurlar.

11. Güç İstenci ve Güç Duygusu

Gücün iradesinin ne olduğunu biliyoruz: Gücün iradesi, kuvvetin kuvvetle ilişkisini belirleyen ve kuvvetin niteliğini üreten ayrımsal, söykütüksel öğedir. Dahası, gücün iradesi bir kuvvette kuvvet olarak *görünü etmelidir*. Gücün iradesinin görünüleri özenle incelenmelidir çünkü kuvvetlerin güreliliği bütünüyle gücün iradesine bağlıdır. Peki ama gücün iradesinin görünüü ne demektir? Kuvvetlerin ilişkisi her

[195]Zerdüşt'ün iki hayvanı kartal ve yılandır: Kartal güçlüdür ama yılan da kurnaz ve çekici olarak ondan daha az kuvvetli değildir. Z, "Zerdüşt'ün Ön Konuşması", 10.

[196]Şekillendirici.

durumda, bir kuvvetin, ondan aşağı veya üstün kuvvetler tarafından duygulandırılması kadarıyla belirlenir. Buradan da gücün iradesinin bir duygulanma yetisi olarak görünü ettiği ortaya çıkıyor. Bu yeti, soyut bir olasılık değildir: İlişkide olduğu diğer kuvvetler tarafından zorunlu olarak her an doldurulmuş ve fiile geçirilmiştir. Gücün iradesinin şu çifte görünümü şaşırtmayacaktır: Gücün iradesi bir taraftan kuvvetler arasındaki ilişkiyi, bu kuvvetlerin oluşumu veya üremesi bakımından belirlerken diğer taraftan da ilişkideki kuvvetlerce kendi görünüü bakımından belirlenir. Bu yüzden gücün iradesi her zaman, belirlediği anda belirlenir, nitelediği anda da nitelenir. Şu halde gücün iradesi ilkin, duygulanma yetisi olarak, bizzat duygulanmış kuvvetin belirli yetisi olarak görünü ediyor. Burada Nietzsche'deki spinozacı esini inkâr etmek zor. Spinoza derin bir kuramda, her kuvvetin niteliğine bir duygulanma yetisinin karşılık geldiğini söylüyordu. Bir beden, ne kadar fazla biçimde duygulanabiliyorsa o kadar da kuvvetli oluyordu; bir bedenin kuvvetini ölçen veya gücünü ifade eden de bu aynı duygulanma yetisiydi. Diğer taraftan da bu yeti basit bir mantıksal olasılık değildir zira ilişkide olduğu bedenlerce her an fiile geçiriliyordur. Bu yeti ayrıca, fiziksel bir edilginlik de değildir; belli bir bedenin tam uygun neden olmadığı duygulanımlar edilgindir sadece[197].

Nietzsche'de aynı zamanda şu da vardır: Duygulanma yetisi zorunlu olarak edilginliği değil de *duygulanırlığı*, duyarlığı ve duyumu ifade eder. Nietzsche işte bu anlamda, hattâ gücün iradesi

[197]Yorumumuz eğer doğruysa Spinoza, bir kuvvetin, duygulanma yetisinden ayrılmaz olduğunu ve bu yetinin o kuvvetin gücünü ifade ettiğini Nietzsche'den önce gördü. Nietzsche Spinoza'yı daha az eleştirmez ama bunu başka bir nokta üzerinde yapar: Spinoza bir gücün iradesi kavrayışına yükselememişti, gücü basit kuvvetle karıştırmış ve kuvveti tepkin biçimde kavramıştı.

kavramını hazırlayıp bu kavrama tüm bir imlemini vermezden önce bir *güç duygusundan* bahseder: Güç, Nietzsche tarafından, bir istenç meselesinden önce bir duygu ve duyarlık meselesi olarak ele alınır. Ancak, gücün iradesi kavramını bir kez tam olarak hazırladı mı da işte bu ilk duygu ve duyarlık özelliği büsbütün kaybolmaz, aksine, gücün iradesinin görünüü oluverir. İşte bu yüzdendir ki Nietzsche, gücün iradesine mütemadiyen, diğer tüm duyguların türediği "ilkel duygulanım biçimi"[198] veya daha iyisi "gücün iradesi ne bir varlıktıt ne de bir oluş, *pathos*'tur o"[199] der. Yani gücün iradesi kuvvetin duyarlığı olarak görünü eder; kuvvetlerin ayrımsal öğesi bunların ayrımsal duyarlığı olarak belirir. "Gerçek şu ki, gücün iradesi inorganik dünyada da hüküm sürer, veyahut inorganik dünya yoktur. Uzaktan eylemi yadsımak olmaz; bir şey, başka bir şeyi kendine çeker, bir şey çekildiğini hisseder. Temel olgu işte budur... *Gücün iradesinin görünü edebilmesi için gördüğü şeyleri algılamaya ve özümlenebilir olanın yaklaştığını hissetmeye ihtiyacı vardır*"[200]. Bir kuvvetin duygulanımları, ona direnen şeye sahip olduğu ve ast kuvvetleri kendine itaat ettirdiği sürece etkindir. Kuvvet, itaat ettiği üst kuvvetlerce duygulandırıldığında ise duygulanımları o kuvvetlere tâbi olur, duygulanımlarına o kuvvetler etkir. İtaat etmek burada da gücün iradesinin bir görünümüdür. Ancak ast kuvvet, üst kuvvetlerin ufalanmasına, bölünmesine, bünyelerinde biriktirdikleri erkenin patlamasına yol açabilir. Nietzsche tam da bu anlamda olmak üzere atomun parçalanması ile protoplazmanın bölünüp canlının üremesi arasında koşutluk kurmayı sever[201]. Gücün iradesini sadece ufalamak,

[198]Gİ, II, 42.
[199]Gİ, II, 311.
[200]Gİ, II, 89.
[201]Gİ, II, 45, 77, 187.

parçalamak ve ayırmak ifade etmez; ufalanma, parçalanma ve ayırma da gücün iradesini ifade eder: "Bölme, gücün iradesinin bir sonucu olarak ortaya çıkıyor[202]". Biri ast diğeri üst olmak üzere belli iki kuvvette, her ikisinin de zorunlu olarak duygulanma yetisiyle nasıl dopdolu olduğu görülür. Ancak bu duygulanma yetisi, uygun kuvvet bizzat bir tarihin veya duyarlıklı bir oluşun içine girmedikçe dolmaz: 1) Etkin kuvvet; etkime veya hükmetme gücü. 2) Tepkin kuvvet; itaat etme veya etki alma gücü. 3) Gelişmiş tepkin kuvvet; ufalama, bölme, ayırma gücü. 4) Tepkin hale gelen etkin kuvvet; ayrı düşürülme gücü, kendi aleyhine dönme gücü[203].

Duyarlık, kuvvetlerin *oluş*undan başka bir şey değildir: Bir kuvvet çevrimi vardır ve kuvvet bu çevrim boyunca "olur" (örneğin etkin kuvvet tepkin olur). Hattâ kuvvetlerin pek çok oluşu vardır, ki bunlar da birbirleriyle mücadele edebilirler[204]. Bu yüzden, etkin ve tepkin kuvvetlerin özellikleri arasında koşutluk veya karşıtlık kurmak yeterli değildir. Etkinlik ve tepkinlik, kuvvetin gücün iradesinden gelen nitelikleridir. Ancak, bizzat gücün iradesinin de nitelikleri, *sensibilia*'ları[205] vardır, ki bunlar, kuvvetlerin oluşları gibidir. Gücün iradesi ilkin kuvvetlerin duyarlıkları, ikinci olarak da kuvvetlerin duyulur oluşu olarak görünü eder: Pathos, bir oluşun doğduğu en temel olgudur[206]. Kuvvetlerin oluşu, kuvvetin nitelikleriyle karıştırılmamalıdır: Kuvvetlerin oluşu bizzat kuvvetin niteliklerinin

[202]Gİ, II, 73.

[203]Gİ, II, 171. "... doruğundaki bu kuvvet, kendi aleyhine döndüğünde, hele bir kez örgütlenecek bir şeyi olmasın, gücünü örgütsüzleştirmek için kullanır".

[204]Gİ, II, 170: "Sebep ve sonuç yerine oluşların mücadelesi; çoğunlukla rakip harcanır; oluşların sabit bir sayısı yoktur".

[205]Duyarlık. (ç.n.)

[206]Gİ, II, 311.

oluşudur, bu oluş bizzat gücün iradesinin niteliğidir. Ancak doğrusu şu ki, kuvvet, gücün iradesinden soyutlanamadıkça kuvvetin nitelikleri de kuvvetin oluşundan soyutlanamaz: Kuvvetlerin somut bir incelemesi zorunlu olarak bir güreyi işin içine sokar.

12. Kuvvetlerin Tepkin Oluşu

Aslında kuvvetlerin güresi bizi üzücü bir sonuca götürüyor. Tepkin kuvvet etkin kuvveti yapabileceği şeyden ayırdığında etkin kuvvet de tepkin olur. *Etkin kuvvetler tepkin olurlar*. Oluş sözcüğü en esaslı anlamıyla anlaşılmalı: Kuvvetlerin oluşu tepkin bir oluş olarak ortaya çıkar. Peki başka türlü oluşlar yok mu? Duyumsadığımız, deneyimlediğimiz, tanıdığımız oluşlar ne yazık ki tepkin oluşlardır. Biz sadece, tepkin oluşların varlığını değil aynı zamanda onların zaferini de görüyoruz. Neyin sayesinde zafer kazanıyorlar? Hiçlik istenci sayesinde, *tepki*nin olumsuzlama ile olan ilgisi sayesinde. Nedir olumsuzlama? Gücün iradesinin bir niteliğidir, gücün iradesini hiççilik veya hiçlik istenci olarak niteleyen, kuvvetlerin tepkin oluşunu meydana getiren odur. Etkin kuvvet tepkin olur çünkü zaferi tepkin kuvvetler kazanıyor dememeli; tam tersine, zafer kazanıyorlar çünkü etkin kuvveti yapabileceğinden ayırarak onu kendilerinkinden daha derin bir hiçlik istencine, dahası bir tepkin oluşa terk ediyorlar. İşte bu yüzden tepkin kuvvetlerin tasvirleri (hınç, huzursuz vicdan, çileci ideal) öncelikle hiççiliğin biçimleridir. Kuvvetin tepkin oluşu, hiççi oluşu; kuvvetin kuvvetle olan ilişkisinde esasen bu var işte. Başka türlü bir oluş var mı? Belki de her şey bizi bunu "düşünmeye" itiyor. Ancak, başka türlü bir duyarlık, Nietzsche'nin de çoklukla dediği gibi başka türlü bir duyma biçimi şart. Bu soruya henüz cevap veremiyoruz ama olabilirliğini de göz önünde tutuyoruz. Ancak,

neden yalnızca tepkin oluşu duyumsadığımızı ve tanıdığımızı sorabiliriz. İnsanı tepkin oluş meydana getirdiğine göre bu durumda insan esasen tepkin değil midir? Hınç, huzursuz vicdan, hiççilik psikolojik özellikler değil de insanda insancılığın esasıdırlar. Bunlar, insan olma sıfatıyla insanın ilkesidirler. İnsan; yeryüzünün "deri hastalığı", yeryüzünün tepkisi...[207] Zerdüşt, insanlara karşı "büyük horgörüsünden", "büyük tiksintisinden" bu anlamda söz eder. Başka bir duyarlık, başka bir oluş hâlâ daha insana mı ait olacaktır?

Bengi dönüş için insanın bu durumu en önemlisidir. Bu durum bengi dönüşü o derece ciddi biçimde tehlikeye atar ve kirletir gibidir ki insan bizzat bir iç sıkıntısı, iğrenme ve tiksinti nesnesi olur. Etkin kuvvetler geri gelseler de tekrar tepkin olurlar, ebediyen tepkin olurlar. Dahası tepkin kuvvetlerin bengi dönüşü kuvvetlerin tepkin oluşunun geri gelmesidir. Zerdüşt, bengi dönüş düşünmesini sadece bir gizem ve sır olarak değil ama aynı zamanda mide bulandırıcı ve katlanılması zor olarak da tanıtır[208]. Bengi dönüşün ilk kez ortaya konmasını garip bir görü izler; "ağzından ağır ve kara bir yılan çıkarken "kıvranan, hırıltılar çıkaran, çırpınan, yüzü gözü çarpılmış" bir haldeki çoban. Zerdüşt bu görüsünü daha sonra bizzat açıklar: "İnsandan duyulan büyük tiksinti, işte bu boğdu beni, boğazıma bu girdi... Seni usandıran insan, küçük insan ebediyen geri gelecek... Yazık! İnsan ebediyen geri gelecek... Ve ebediyen geri geliş[209], en küçük insanın bile geri gelişi. Tüm varoluştan usanmamın nedeni budur işte! Yazık! Tiksinti, tiksinti, tiksinti!"[210] Küçük, aşağılık, tepkin insanın bengi dönüşü, bengi dönüş düşünmesini katlanılmaz

[207]Z, II, "Büyük Olaylar Üstüne".
[208]Gİ, IV, 235.
[209]Bengi dönüş. (ç.n.)
[210]Z, III, "Nekahetteki Kişi".

yapmakla kalmıyor sadece, bengi dönüşü bizzat imkânsızlaştırıyor, bengi dönüşe çelişkiyi sokuyor. Yılan bengi dönüşün bir hayvanı; ancak, bengi dönüş tepkin kuvvetlerin bengi dönüşü olduğu ölçüde yılan serpiliyor, "ağır ve kara bir yılan" oluyor ve konuşmaya hazırlanan ağızdan dışarı salıyor kendini. Şu halde oluşun varlığı olarak bengi dönüş, hiççi bir oluşla nasıl olumlanabilecektir? Bengi dönüşü olumlamak için yılanın başını ısırıp koparmak ve tükürüp atmak gerekiyor. Öyleyse çoban ne çoban ne de insandır; "değişti, aylalandı, gülüyordu! İnsanoğlu, onun güldüğü gibi gülmemişti yeryüzünde[211]". Başka bir oluş, başka bir duyarlık: Üstinsan.

13. Anlam ve Değerlerin Karşıtlar Birliği

Bildiğimizden farklı bir oluş: Kuvvetlerin etkin bir oluşu, tepkin kuvvetlerin etkin bir oluşu. Böyle bir oluşu değerlendirmek pek çok soru ortaya çıkarır ve yine aynı değerlendirme, bize, kuvvet kuramının nietzscheci kavramlarının dizgesel bağıntılılıklarının son bir kanıtı olarak da yaramalıdır. İlk varsayımdan başlayalım. Nietzsche, kendi sonuçlarının sonuna dek giden kuvvete etkin kuvvet der; tepkin kuvvet tarafından yapabileceği şeyden ayrı düşürülen etkin kuvvet şu halde tepkin kuvvet olur; peki bu tepkin kuvvet yapabileceği şeyde kendi tarzında sonuna dek gitmiş olmuyor mu? Eğer etkin kuvvet bu ayrı düşürülmeden dolayı tepkin hale geliyorsa bunun tam tersi olarak tepkin kuvvet de ayrı düşürmekle etkin olmuyor mu? Etkin olma tarzı bu değil mi? Somut olarak şu: Yapabileceğinde sonuna kadar gitmek sayesinde etkin olanda bir aşağılık, bir kahpelik, bir ahmaklık, vs. yok mu? "Kaskatı ve devasa ahmaklık"[212] der Nietzsche. Bu varsayım sokratesçi itirazı anımsatıyor ama ondan bir hayli farklı. Aşağı

[211] Z, III, "Görü ve Gizem Üzerine".
[212] İKÖ, 188.

kuvvetlerin daha büyük bir kuvvet oluşturarak galip geldiği söylenmiyor Sokrates gibi; deniyor ki, tepkin kuvvetler kendi sonuçlarında sonuna dek giderek, yani etkin bir kuvvet oluşturarak galip geliyorlar.

Şurası kesin ki tepkin kuvvet farklı bakış açılarından anlaşılabilir. Örneğin hastalık. Hastalık beni yapabileceklerimden ayrı düşürür; tepkin bir kuvvet olarak hastalık beni tepkin kılar, olanaklarımı azaltır ve beni uyum sağlamaktan başka bir şey yapamayacağım, daraltılmış bir yere hapseder. Ancak, başka bir tarzda da bende yeni bir gücü ortaya çıkarır, şahsıma ait kılabileceğim yeni bir istençle donatır beni, ki bu istenç garip bir yapabilirliğin sonuna dek gidiyordur. Bu uç yeti pek çok şeyi ortaya sürer, örneğin şunu: "Daha sağlıklı kavram ve değerlere hastanın gözüyle bakmak...[213]". Nietzsche için önemli bir "karşıtların birliğini" keşfediyoruz: Nietzsche'nin, tepkin özelliğini ifşâ ve büyülendiğini de birkaç satır veya sayfa sonra itiraf ettiği bütün kuvvetler, bize açtıkları bakış noktası ve kanıtı oldukları kaygı verici gücün iradesi dolayısıyla soyludurlar. Bunlar bizi yapabilirliğimizden ayrı düşürürler ama bize aynı zamanda başka bir yapabilirlik, hem nasıl da "tehlikeli", nasıl da "ilginç" bir yapabilirlik verirler. Bize yeni duygulanımlar verirler, duygulanmanın yeni yollarını öğretirler. Kuvvetlerin tepkin oluşunda tehlikeli ve hayranlık uyandırıcı bir şeyler var. Sadece hasta adam değil, din adamı da bu çifte görünümü sergiliyor: Bir taraftan tepkin insan, diğer taraftan yeni bir gücün insanı[214]. "Doğrusunu söylemek gerekirse, eğer güçsüzler olmasaydı

[213]EH, I, 1.

[214]ASÜ, I, 6: "İşte bu esasen tehlikeli varoluş biçiminin, bu rahipçe varoluş biçiminin toprağında insan garip bir hayvan olmaya başladı; işte tam da burada, insan ruhu ilâhi anlamda derinlik ve kötücüllük kazandı". ASÜ, III, 15: "Kendisinin de hasta olması, hastalarla, nasipsizlerle yakından ilgisi olmalı ki onları anlasın, onlarla anlaşsın; ancak, diğer taraftan da kuvvetli

insanlık tarihi budalaca bir şey olacaktı, zekâyı güçsüzler diriltti insanlık tarihinde[215]". Nietzsche Sokrates'ten, İsa'dan, musevilikten, hıristiyanlıktan, bir çöküş veya soysuzlaşma biçiminden söz ettiği her seferinde, şeylerin, varlıkların ve kuvvetlerin meydana getirdiği bu "karşıtların birliğini" keşfedecektir.

Bununla birlikte, beni, yapabileceğimden ayrı düşüren kuvvetle, beni yeni bir yapabilirlikle donatan kuvvet yine aynı kuvvet midir? Hastalığının kölesi olan hasta ile bunu bir keşfetme, hükmetme, güçlü olma yolu olarak kullanan hasta yine aynı hasta mıdır? Meleyen koyunlar gibi olan inançlıların dini ile yeni "yırtıcı kuşlar" misali bazı rahiplerin dini yine aynı din midir? Aslında, tepkin kuvvetler aynı tepkin kuvvetler değildir ve hiçlik istenciyle ilgilerinin derecesini az ya da çok geliştirmelerine bağlı olarak ayırtıları değişir. Hem itaat eden hem de direnç gösteren tepkin kuvvet; etkin kuvveti yapabileceği şeyden ayrı düşüren tepkin kuvvet; etkin kuvveti bozup, onu, tepkin oluşunun sonuna hiçlik istenciyle vardıran tepkin kuvvet; önceden etkin olup da yapabilme yetisinden ayrı düşmesiyle tepkin olan, ardından da kendi aleyhine dönen ve kendi yıkımına varan tepkin kuvvet: İşte başka hiç kimsenin yorumlamayı bilemeyip de soykütükçünün yorumlaması gereken farklı ayırtılar, farklı duygulanımlar, farklı türler. "Çöküşe ilişkin ne kadar mesele varsa hepsinde tecrübem olduğunu söylememe bilmem gerek var mı? A'sından Z'sine bilirim ben bunu, düzden de okurum, tersten de. Bu telkâri sanatı, bu dokunma ve anlama işi, ayırtıyı sezme içgüdüsü, bu "köşesine bakma" psikolojisi, yani benim belirleyici niteliklerimin

olmalı, başkalarından ziyade kendisinin efendisi, kendi gücün iradesinde sarsılmaz olmalı ki hastalar ona karşı hem güven, hem de kaygı duysunlar.

[215]ASÜ, I, 7.

hepsi...[216]". Yorumlama sorunu: Tepkin kuvvetlerin durumunu her seferinde yorumlamak, yani olumsuzlamayla, hiçlik istenciyle olan ilişkide eriştikleri gelişmenin derecesini yorumlamak. Aynı yorumlama sorunu etkin kuvvetler bakımından da ortaya çıkıyor. Her seferinde, ayırtılarını veya durumlarını, yani eylem ve olumlama arasındaki ilişkinin gelişim derecesini yorumlamak. Hiçlik istencini izleyerek devasa ve büyüleyici olan tepkin kuvvetlerin yanı sıra olumlamanın güçlerini izlemeyi bilemeyip devrilen etkin güçler de var (göreceğiz ki bu, Nietzsche'nin "kültür" veya "üstün insan"[217] dediği şeyin sorunudur). Sonuçta değerlendirme, yorumlamanın sergilediğinden çok daha fazla bir karşıtlar birliği sergiliyor. Olumlamanın kendisine bizzat olumsuzlamanın gözüyle ve olumsuzlamaya da olumlamanın gözüyle karar vermek; olumlayıcı istence hiççi istencin ve hiççi istence de olumlayan istencin gözüyle karar vermek: Soykütükçünün sanatı budur işte ve soykütükçü bir hekimdir. "Daha sağlıklı kavram ve değerleri bir hastanın gözüyle incelemek ve bunun tam tersi olarak da taşkın bir yaşamın dopdoluluğunun ve kendine güven hissinin bilinciyle çöküş içgüdüsünün esrarlı işleyişine daldırmak bakışları..."

Ancak, anlam ve değerlerin karşıtlar birliği ne olursa olsun, biz bundan, tepkin kuvvetin yapabileceği şeyde sonuna dek gitmesiyle etkin olacağı sonucunu çıkaramayız. Zira "sonuna dek gitmek" ve "nihai sonuçlara gitmek" cümlelerinin, olumlamaya veya olumsuzlamaya, kendi ayrımını olumlamaya veya ayrı olanı olumsuzlamaya göre iki anlamı vardır. Tepkin bir kuvvet nihai sonuçlarını geliştirirken, bunu, ona muharrik görevi gören olumsuzlamayla, hiçlik istenciyle yapar. Etkin oluş ise, tam tersine,

[216] EH, I,1.

[217] *Surhomme* karşılığı olarak değil, *l'homme supérieur* karşılığı olarak...

eylemi olumlamayla ilgili sayar; bir kuvvetin, etkin olmak için yapabileceği şeyin sonuna dek gitmesi tek başına yeterli değildir, yapabileceği şeyi bir olumlama nesnesi kılmalıdır. Nasıl ki tepkin oluş olumsuzlayıcıdır ve olumsuzlama içeriyorsa, etkin oluş da olumlayıcıdır ve olumlama içerir.

14. Bengi Dönüşün İkinci Görünümü: Etik ve Ayıklayıcı Bir Düşünme Olarak Bengi Dönüş

Ne hissedilen ne de bilinen bir etkin oluş, ancak bir *ayıklamanın* ürünü olarak düşünülebilir. Eşzamanlı çifte ayıklama: Kuvvetin faaliyetinin ve istençteki olumlamanın ayıklaması. Ancak ayıklamayı yapacak olan kim? Ayıklayıcı ilke ne olacak? Nietzsche şöyle cevaplıyor: Bengi dönüş. Az önce tiksinti nesnesi olan bengi dönüş tiksintiye galip gelir ve Zerdüşt'ü "nekahetteki", "avunmuş" kişi yapar[218]. Peki bengi dönüş hangi anlamda ayıklayıcıdır? Öncelikle, bir düşünme olma sıfatıyla istence, kılgısal bir kural verir[219]. Bengi dönüş, iradeye, tıpkı Kantçı kural gibi katı bir kural verir. Gördüğümüz o ki bengi dönüş, fizik bir öğreti olarak, kurgul bireşimin yeni bir biçimidir. Etik bir düşünme olarak da bengi dönüş, kılgın bireşimin yeni bir biçimidir: *Ne istiyor olursan ol, istediğin şeyi, onun bengi dönüşünü isteyecek şekilde iste*. "Yapmak istediğin her şeyde, bunu sonsuz kere kesinkes istiyor muyum diye sormakla başla işe; bu senin için en kararlı ağırlık merkezi olur"[220]. Dünyada bir şey var ki Nietzsche'nin midesini bulandırıyor: Küçük tavizler, küçük zevkler, küçük sevinçler, bir kez ama sadece bir kez uzlaşılan her şey. Bir önceki gün söylenmesi koşuluyla bir sonraki gün tekrar yapılabilecek

[218]Z, III, "Nekahetteki Kişi".
[219]Gİ, IV, 229, 231: "Büyük ayıklayıcı düşünme".
[220]Gİ, IV, 242.

her şey: Yarın artık hiç yapmayacağım; takıntılı kişinin tüm merasimi budur. Hattâ, kendilerine bir kerecik bir aşırılığa izin veren şu yaşlı kadınlar gibi davranıyoruz ve onlar gibi düşünüyoruz. "Yazık ki ne yazık! Vazgeçemeyecek misiniz bütün şu yarım istemelerden, eylemde olduğu kadar tembellikte de karar kılmayacak mısınız! Yazık! Anlamayacak mısınız şu sözümü: Hep istediğinizi yapın ama önce isteyebilen kişiler olun"[221]. Bengi dönüşünü isteyen bir tembellik, bengi dönüşünü isteyen bir ahmaklık, bir aşağılık, bir tabansızlık, bir kötücüllük... Bengi dönüşün burada ayıklamayı nasıl yerine getirdiğini daha iyi görelim. Bengi dönüş *düşünmesidir* ayıklayan. İstemeyi, bütüncül bir şey yapar. Bengi dönüş düşünmesi, bengi dönüşün dışına düşen her şeyi istemenin de dışında bırakır, istemeyi bir yaratma yapar ve şu denklemi kurar: İstemek=yaratmak.

Böylesi bir ayıklamanın Zerdüşt'ün hırslarının daha aşağısında kaldığı apaçıktır. Bu ayıklama belli bazı tepkin durumları ayıklamakla, en az gelişmişleri arasından belli bazı tepkin kuvvetleri ayıklamakla yetiniyor. Ancak, yapabileceklerinde kendi tarzlarında sonuna dek giden ve hiççi istençte güçlü müteharriğihi bulan tepkin kuvvetler ilk ayıklamaya direnirler. Bengi dönüşün uzağına düşmenin ötesinde bengi dönüşün tam da içine girerler ve onunla birlikte geri geliyormuş gibi gibidirler. Bundan ötürü de ikinci bir ayıklama belirlenmelidir. Ancak bu ikinci ayıklama Nietzsche'nin felsefesinin en karanlık noktalarını işin içine katıyor ve bengi dönüş öğretisinde handiyse gizemci bir öğe teşkil ediyor. O halde bizim, nietzsheci izleklerin bir dökümünü yapıp ayrıntılı bir kavramsal açıklamayı daha sonraya bırakmamız gerekiyor: 1) Bengi dönüş için neden "hiççiliğin en uç biçimi"[222] deniyor? Ve eğer bengi dönüş hiççiliğin en uç

[221]Z, III, "Küçülten Erdem Üzerine".

[222]Gİ, III, 8.

biçimiyse diğer taraftan bengi dönüşten ayrılmış veya soyutlanmış hiççilik ne kadar da uzağa gitse, ne kadar da güçlü olsa kendisinde hep bir "tamamlanmamış hiççiliktir"[223]. Sadece bengi dönüş hiççi istenci tam ve bütüncül bir istenç yapar. 2) Hiççi istenç, bizim de buraya dek işlediğimiz gibi, bize hep tepkin kuvvetlerle olan birlikteliğiyle görünmüş olan hiççi istençtir. Özü de buradaydı zaten: Etkin kuvveti yadsıyor, etkin kuvveti kendini yadsımaya, kendisinin aleyhine dönmeye götürüyordu. Ancak aynı zamanda da tepkin kuvvetlerin korunmasını, zaferini ve bulaşmasını sağlıyordu. Hiççi istenç tümel tepkin oluştur, kuvvetlerin tepkin oluşudur. Hiççiliğinn, kendisinden dolayı hep tamamlanmamış olması işte bu anlamdadır. Çileci ideal de sanılanın tam tersine "yaşamın korunması için bir çıkar yoldur". Zayıf, düşmüş ve tepkin bir yaşamın korunmasının ilkesidir hiççilik. Yaşamın değersizleştirilmesinin, olumsuzlaşmasının meydana getirdiği aynı ilkenin gölgesinde tepkin yaşam kendisini korur, sağ kalır, galip gelir ve bulaşıcı olur[224]. 3) Hiçlik istenci bengi dönüşle ilişkilendirilince ne oluyor peki? Hiçlik istenci tepkin güçlerle birlikteliğini sadece bu noktada kırıyor. Sadece bengi dönüş, hiççiliği tam bir hiççilik yapar çünkü aynı bengi dönüş *olumsuzlamayı bizzat tepkin kuvvetlerin olumsuzlaması yapar*. Hiççilik bengi dönüşle ve bengi dönüşte zayıfların korunması ve zaferi olarak değil, zayıfların yok edilmesi, *kendilerini yok etmeleri* olarak ifade bulur. "Bu ortadan kaybolma yok edici gücün içgüdüsel bir ayıklaması, bir yok edişi olarak gösterir kendisini... Yok etme istenci daha derinde bir içgüdünün ifadesidir; hiçlik istencinin"[225]. İşte bu yüzden Zerdüşt, ön konuşmasından itibaren "kendi çöküşünü isteyenden" bahseder, çünkü

[223]Gİ, III, 7.
[224]ASÜ, III, 13.
[225]Gİ, III, 8.

böyle isteyen "telef olmak istiyordur", "kendisini korumak istemiyordur", "çünkü hiç duraksamadan köprüden atlayacaktır"[226]. Zerdüşt'ün ön konuşması bengi dönüşün sanki vakitsiz sırrını taşıyor. 4) Kendi aleyhine dönmek ile kendini yok etmek, kendi kendini yok etmek birbirine karıştırılmamalıdır. Kendi aleyhine dönmede, tepki sürecinde, etkin kuvvet tepkin olur. Kendini yok etmede, tepkin kuvvetlerin kendileri yadsınmıştır ve hiçliğe varır. Kendini yok etmeye etkin işlem, "etkin yok etme" denmesinin nedeni de budur[227]. Sadece ve sadece bu yok etme, kuvvetlerin etkin oluşunu belirtir: Tepkin kuvvetler, daha az önce korunmalarını ve zaferlerini sağlayan bu ilke uyarınca kendilerini yadsıdıkları, intihar ettikleri ölçüde kuvvetler tepkin olurlar. Etkin olumsuzlama ya da diğer deyişle etkin yok etme, tepkin olanı kendilerinde yok eden büyük zihinlerin durumudur; tepkin olanı ve bizzat kendilerini bengi dönüşün işleyişine üstelik bu işleyiş onların düşüşünü istese bile sunarak yaparlar bunu: "Güçlü zihinlerin ve güçlü istençlerin durumu böyledir, olumsuz bir doğrulamayla yetinmeleri mümkün değildir, doğalarının derininde vardır *etkin olumsuzlama*"[228]. Tepkin kuvvetlerin *etkin oldukları* tek yol budur. Hem dahası, kendini, bizzat tepkin kuvvetlerin olumsuzlaması yapan olumsuzlama sadece etkin değildir, adeta *ötebaşkalaşmıştır*. Olumlamayı ve olumlama gücü olarak etkin oluşu ifade eder. Böylelikle Nietzsche "oluşun bengi neşesi, yok etme neşesini de yine kendisinde taşıyan şu neşe"den, "yok etme ve imhanın olumlanması, dionysosça bir felsefedeki belirleyici"den söz ediyor[229]. 5) O halde bengi dönüşteki ikinci ayıklama bengi dönüşün

[226]Z, Ön Konuşma, 4.
[227]Gİ, III, 8; EH, III, 1.
[228]Gİ, III, 102.
[229]EH, III, "Tragedya'nın Doğuşu".

etkin oluşu üretmesinden ibaret. Tepkin kuvvetlerin geri gelmediklerinin farkına varmak için hiçlik istencinin bengi dönüşle ilişkilendirmek yeterli. Ne kadar uzağa da gitseler ve tepkin oluşları ne kadar derin de olsa tepkin kuvvetler geri gelmeyeceklerdir. Küçük, bayağı, tepkin insan geri gelmeyecektir. Bengi dönüşle ve bengi dönüşte, gücün iradesinin niteliği olarak olumsuzlama olumlamaya ötebaşkalaşır, olumsuzlamanın kendisinin bir olumlaması olur, bir olumlama gücü, olumlayıcı güç oluverir. Nietzche'nin, Zerdüşt'ün şifa bulması ve Dionysos'un sırrı olarak verdiği şey de budur: Bengi dönüş sayesinde "kendini yenilgiye uğratan hiççilik"[230]. Dahası bu ikinci ayıklama birincisinden çok farklıdır; bengi dönüş düşünmesi yoluyla yine bu düşünmenin dışına düşeni istemden de elemek değildir söz konusu olan, varlığa kendi doğasını değiştirmeden giremeyecek olanı bengi dönüş yoluyla sokmak söz konusudur. Ayıklamacı düşünme değil de ayıklamacı varlık işin içindedir çünkü bengi dönüş varlık ve varlık da ayıklamadır. (Ayıklama=hiyerarşi).

15. Bengi Dönüş Sorunu

Bütün bunları metinlerin bir dökümü olarak almalı. Bu metinler ancak şu noktalarla aydınlatılmış olacaktır: Gücün iradesinin iki niteliği olarak olumsuzlama ve olumlamanın ilişkisi; bizzat gücün iradesinin bengi dönüşle ilişkisi; yeni bir duyma, düşünme ve özellikle de yeni bir varlık tarzı (üstinsan) olarak bir ötebaşkalaşma olasılığı. Nietzsche'nin terminolojisinde *değerlerin tersyüz edilmesi*, etkin olanın tepkin olanla ikame edilmesi demektir (bu da açıkçası bir tersyüz etmenin bir daha tersyüz edilmesidir, zira eylemin yerini almasıyla birlikte tepkin olan başlamıştır), ancak değerlerin

[230]Gİ, III.

ötedönüşümü ya da diğer deyişle *ötedeğer biçme*, olumsuzlamanın olumlamayla ikame edilmesi, olumlama gücüne dönüşen olumsuzlamanın (en üst dionysosça başkalaşım budur!) yerine olumlamanın geçirilmesi demektir. Henüz çözümlenmemiş olan bütün bu noktalar bengi dönüş öğretisinin zirvesini meydana getiriyor.

Bu zirvenin yerini uzaktan zar zor da olsa görüyoruz. Bengi dönüş oluşun varlığıdır. Ancak, iki oluş var: Etkin oluş, tepkin oluş; tepkin güçlerin etkin oluşu ve etkin güçlerin tepkin oluşu. Oysa sadece etkin oluşun bir varlığı vardır; oluşun varlığının bir tepkin oluşla olumlanması, yani bizzat hiççi bir oluşla olumlanması çelişkili olacaktır. Bengi dönüş de eğer tepkin kuvvetlerin geri gelmesi ise çelişkili olacaktır. Bengi dönüş bize, tepkin oluşun varlığının olmadığını öğretir. Bizi, etkin bir oluşun varoluşundan haberdar eden de odur. Bengi dönüş oluşu üretirken mecburen de etkin oluşu üretir. İşte bu yüzden olumlamanın iki ayağı var: Etkin oluşun varoluşunu olumlamadan oluşun varlığını tümüyle olumlamak mümkün değildir. Şu halde bengi dönüşün iki görünümü var; bengi dönüş oluşun tümel varlığı ama tek bir oluşun tümel varlığı. Sadece etkin oluş tüm bir oluşun varlığı olan varlığa sahip. Geri geliş her şeydir ama her şey tek bir anda olumlanıyor. Bengi dönüş, oluşun tümel varlığı olarak, etkin oluş da tümel bengi dönüşün semptomu ve ürünü olarak olumlandığı ölçüde, olumlama ayırtı değiştirir ve daha da derinleşir. Fizik bir öğreti olarak bengi dönüş oluşun varlığını olumlar. Ancak aynı zamanda ayıklamacı ontoloji olarak da bu aynı oluşun varlığını etkin oluşla "olumlanarak" olumlar. Görülüyor ki, Zerdüşt'ü ve hayvanlarını birleştiren örtük anlaşmanın tam göbeğinde bir yanlış anlama belirir, Zerdüşt'ün tiksintisinin ve iyileşmesi sorununu hayvanlar anlayamıyordur, bilmiyordur: "Sizi maskaralar sizi, nasıl da tekrarlıyorsunuz aynı şeyleri! diye cevap verdi Zerdüşt

gülümseyerek... Şimdiden nakaratı yaptınız bile"[231]. Nakarat çevrimdir ve her şey de tümel varlık. Ancak, olumlamanın tam formülü şöyle: Her şey, evet tümel varlık, evet ama tek bir oluşun tümel varlığı, tek bir andaki her şey demeli buna.

[231]Z, III, "Nekahetteki Kişi".

III
ELEŞTİRİ

1. Beşeri Bilimlerin Değişimi

Bilimlerin bilançosu Nietzsche'ye üzücü bir bilanço gibi gelir: Her şeyde edilgen, tepkin ve olumsuz kavramlar baskın. Her yerdeki çaba, fenomenleri tepkin kuvvetlerden kalkarak yorumlama çabası. Bunu fizik ve biyolojide daha önce görmüştük. Ancak, beşeri bilimlere ne kadar çok girilirse o ölçüde de fenomenlerin tepkin ve olumsuz yorumlamasının gelişimine tanık olunuyor: "Yararlık", "uyum sağlama", "dengeleme", hattâ "unutma" açıklayıcı kavramlar olma görevi görüyorlar[232]. Her yerde, beşeri bilimlerde, hattâ doğa bilimlerinde kuvvetlerin köken ve soykütüklerindeki cahillik ortaya çıkabilecektir. Denecektir ki, bilimadamı kendisine tepkin güçlerin zaferini örnek aldı ve arada da düşünmeyi zincire vurmak istiyor. Bilimadamı olgulara saygılı olduğundan ve içindeki hakikât aşkından dem vurur. Ancak, olgu bir yorumlamadır; ne türden bir yorumlamadır? Hakikat bir istenci ifade eder; kim ister hakiki olanı? Peki "Ben hakikati istiyorum" diyen ne istiyordur? Bilimin, doğayı ve insanı keşfetmede bugünkü kadar ilerlediği görülmedi ama aynı bilimin ideale ve yerleşik düzene günümüzdeki kadara boyun eğmesi de görülmedi. Bilimadamlarında, demokrat ve sosyalist olsalar dahi dindarlık eksik olmuyor; yaptıkları şey kalbin sesine bağlı olmayan bir teoloji yaratmak oldu sadece[233]. "Bir halkın tarihinde bilimadamının ön plana geçtiği dönemlere bakın, bütün bunlar hep yorgunluk ve çoğunlukla da gerileme ve çöküş dönemleridir"[234].

[232]ASÜ, I, 2.
[233]ASÜ, III, 23-25. Aydının Psikolojisi Üzerine, İKÖ, 206-207.
[234]ASÜ, III, 25.

Eylem ve etkin olan her şey konusundaki yanlış anlama beşeri bilimlerde patlak veriyor; örneğin, eyleme *yararlığıyla* karar veriliyor. Yararcılığın, bugün, aşılmış bir kuram olduğunu söylemekte gecikmiyoruz. Aşılmış olması öncelikle kısmen de olsa Nietszche'nin sayesindedir. Hem sonra bir öğreti kendi ilkelerini genişletip, bu aynı ilkeleri halefi öğretilerde son derece iyi gizlenmiş birer koyut yapmadan aşılmaz. Nietszche sorar: Yararlık kavramı neye gönderme yapıyor? Yani, bir eylem *kime* yararlı veya zararlıdır? Şu halde eylemi yine eylemin yararlığı veya zararlığı, nedenleri veya sonuçları itibariyle *kim* tartıyor? Eyleyen değil; eyleyen "tartmıyor" eylemi. Bir üçüncü, hasta veya izleyici tartıyor. Girişmediği eylemi yine aynı eylemden sağlayacağı kar bakımından değerlendireceği bir şey olarak tartar o; elbette, çünkü eylemiyor. Eylemeyen kişi olan kendisinin, eylem üzerinde doğal bir hakkının olduğu ve hak ettiği şeyin de bu eylemden kâr veya yarar sağlamak olduğu kanısındadır[235]. "Yararlığın" kaynağını düşünelim: Genelde bütün edilgin kavramların, tam da hıncın, hıncın gerekliliklerin kaynağı. Yararlık burada bize örnek oluyor. Ancak, kuvvetlerin gerçek ilişkilerinin yerine bunların hepsini bir "ölçü" olarak ifade eden soyut tek bir ilişkinin geçirilmesi zevki her ne olursa olsun bilime ve hattâ felsefeye ait görünüyor. Bu bakımdan, Hegel'in nesnel zihni bundan az "nesnel" olmayan yararlıktan daha iyi değildir. Oysa sözü edilen bu soyut ilişkide –bu ilişki ne olursa olsun– gerçek edimliliklerin (yaratmak, konuşmak, sevmek vb.) yerine bir üçüncünün, yine bu aynı edimliliklere bakış açısının geçirilmesine varılıyor: Edimliliğin özü ile yine bu aynı edimlilikten yarar sağlaması gerektiği veya bundan sonuçlar elde etmeye hakkı olduğu varsayılan bir üçüncünün (Tanrı, nesnel zihin, insanlık, kültür ve hattâ proletarya) çıkarı birbirine karıştırılıyor.

[235]ASÜ, I, 2 ve 10; İKÖ, 260.

Başka bir örneği, dilbilimi örneğini ele alalım: Dil üzerinde çoklukla işiten açısından bir kanıya varılır. Nietzsche başka bir filolojinin hayalini kurar, etkin bir filolojinin... Sözcüğün sırrı onu duyanın tarafında değildir; tıpkı istencin sırrının istence itaat edenin, kuvvetin sırrının da kuvvete tepkide bulunanın tarafında olmadığı gibi. Nietzsche'nin etkin filolojisinin tek bir ilkesi vardır sadece: Söylenen sözcük, söyleyen o sözcüğü söylemekle bir şey *istediği* ölçüde bir şey söylemek ister. Ve tek bir de kural: Söylemeyi gerçek bir edimlilik sayarak söyleyenin bakış açısına yerleşmek. "Efendilik hakkı olarak ad verme o kadar ileriye varıyor ki, dilin kendisinin kaynağı hükmedenlerden doğan bir otorite edimi olarak düşünülebilir. Şöyle dediler: Bu budur ve böyledir. Bir nesneye veya olguya bir ünlem taktılar ve işte denebilir ki sanki böylelikle sahiplendiler bunları"[236]. Etkin dilbilim söyleyeni ve adlandıranı bulmaya çalışır. Kim yararlanıyor bu sözcükten, önce kime uyguluyor, kendine mi yoksa duyan başka birine mi, yoksa başka bir şeye mi ve hangi niyetle yapıyor bunu? Bir sözcüğün anlamının değişimi, başka birinin (başka bir kuvvet ve başka bir istenç) o sözcüğü ele geçirdiği ve yine onu başka bir şeye uyguladığı çünkü farklı bir şey istediği anlamına gelir. Etimoloji ve filolojinin çoklukla yanlış anlamanın kurbanı olmuş tüm bir nietzscheci kavranışı bu ilkeye ve bu kurala bağlıdır. Nietzsche, Ahlâkın Soykötüğü Üzerine'de bu ikisinin parlak bir uygulamasının sergiler; "iyi" sözcüğünün etimolojisini, bu kelimenin anlamını ve değişimini sorgular: "İyi" sözcüğünün, ilkin bu sözcüğü kendilerine uygulayan ("biz iyiyiz") efendilerce nasıl yaratıldığını ve tabii ardından da efendilere "bunlar kötüdür" diyen kölelerin, efendilerin ağzından bu sözcüğü nasıl aldığını...[237]

[236]ASÜ, I, 2.
[237]ASÜ, I, 4, 5, 10, 11.

Bu yeni filolojideki gibi, içine etkin kavramların nüfuz ettiği etkin bir bilim nasıl olacaktır? Sadece etkin bir bilim etkin kuvvetleri bulgulayabilir, ancak bu kadarla da kalmaz, tepkin kuvvetleri de ne olduklarıyla, yani birer kuvvet olmalarıyla tanır. Sadece etkin bir bilim gerçek etkinlikleri ve dahası kuvvetler arasındaki gerçek ilişkileri yorumlayabilir. Demek ki böyle bir bilim üç biçimde gösterir kendisini: Bir *semptomoloji* olarak; çünkü fenomenleri birer semptom sayar, dolayısıyla bu semptomların anlamlarının yine bunları üreten kuvvetlerde aranması gerekir. Bir *tipoloji* olarak; çünkü kuvvetleri bizzat nitelikleri, yani etkin veya tepkin olmaları açısından yorumlar. Bir *soykütük* olarak; çünkü kuvvetlerin kökenine soylulukları veya aşağılıkları açısından değer biçer, çünkü kuvvetlerin soylarını gücün iradesinde ve bu istencin niteliğinde bulur. Farklı bilimler, hattâ doğa bilimleri böylesi bir kavrayışta bir bütündür[238]; tabii felsefe ve bilimin birliği de bu aynı yerdedir. Bilim edilgen kavramları kullanmayı bir yana bıraktığında bir pozivitizm olmayı da bırakmış olur ama felsefe böyle yaptığında bir ütopya olmayı bırakır, bu pozivitizmi telâfi eden etkinlik üzerine bir düş olmayı bırakır. Filozof olarak filozof, bir semptomatolog, bir tipolog ve bir soykütükçüdür. "Geleceğin filozofunun" nietzscheci üçlemesi biliniyor: *hekim filozof* (semptomları hekim yorumlar), *sanatçı filozof* (tipleri sanatçı biçimlendirir), *yasakoyucu filozof* (sırayı, soykütüğü yasakoyucu belirler)[239].

2. Nietzsche'de Soru Biçimi

Metafizik, öze dair soruyu şöyle biçimlendirir: "... nedir?" Belki de biz bu soruyu doğal karşılamaya alıştık, bunu da Sokrates'e ve Platon'a

[238]ASÜ, I, Not.
[239]FD; Gİ, IV.

borçluyuz. Bu sorunun nereye kadar özel bir düşünme biçimi varsaydığını görmek için Platon'a geri gitmek gerekiyor. Platon, "güzel denir, doğru nedir? vs. diye sorar. Bu soru biçimini diğer bütün soru biçimlerinin karşısına koyma kaygısındadır. Sokrates'i kâh çok genç olanlarla, kâh inatçı ihtiyarlarla, kâh ünlü sofistlerle karşı karşıya getirir. Hem bütün bu kişilerin ortak bir noktaları var gibidir soruya cevap verirken, doğru olanı, güzel olanı sayarken: Genç bir bakire, bir kısrak, bir pişirme kabı... Sokrates galip gelir; çünkü *güzel olanı* sayarak "Güzel nedir?" sorusuna cevap verilmez. Bundan dolayıdır ki Platon, sadece örnek olma itibariyle, raslantısal olarak ve oluş uyarınca güzel olan şeyler ile zorunlu olarak güzel, yani güzelin varlığı ve özü uyarınca olduğu şey olarak *güzeli* birbirinden ayırır. Bu yüzden Platon'da öz ve görünüş, varlık ve oluş karşıtlığı öncelikle bir soru sorma tarzına, bir soru biçime bağlıdır. Bununla birlikte Sokrates'in galibiyetinin bir kez daha haklı bir galibiyet olup olmadığının sorulması yerinde olacaktır. Zira bu sokratesçi yöntem meyve veren bir yöntem gibi görünmüyor; açıkçası bu yöntem, hiççiliğin kral olduğu şu "aporetik" denilen diyaloglara hâkim. Size "Güzel nedir?" diye sorulduğunda güzel olan şeyleri saymak kuşkusuz ahmaklıktır. Ancak, "Güzel nedir?" sorusunun kendisinin bir ahmaklık olduğu da bundan daha az kuşku götürür değildir. Hattâ bir esası bulmaya bağlı olarak yerinde ve iyi sorulmuş bir soru olduğu da su götürür. Diyaloglarda bazen, bize, bir anlığına sofistlerin düşüncesini gösteren bir şimşek çakıyor ve kayboluyor. Sofistleri yaşlılarla ve çocuklarla birlikte karmak bir tür amalgam reçetesi. Sofist Hippias, "nedir?" diye sorulduğunda, “kim” diye sorarak cevap sıralayan bir çocuk değildir. “Nedir?” sorusunun özü belirtmeye en elverişli soru olduğunu, en iyi soru olduğunu düşünüyordur. Zira soru Sokrates'in zannettiği gibi soyut örneklerle değil, oluşları içinde ele alınan

nesnelerin sürekliliğine, yani örnek verilmiş veya verilecek bütün nesnelerin güzel oluşlarına gönderme yapıyor. Demek ki güzel olan şey ne, doğru olan şey ne diye sormayıp güzel nedir, doğru nedir diye sormak özün özgün bir kavranışını ve diyalektiğe karşı çıkan tüm bir sofizm sanatını, çoğulcu ve görgücü bir sofizm sanatını işin içine katan, yavaş yavaş hazırlanmış bir yöntemin meyvesidir.

"*Nedir o halde*? diye bir çığlık attım merakla. Hangisi diye sormalıydın. –Böyle cevap verdi Dionysos, sonra o kendine has tavrıyla, o kıvrandırıcı tavrıyla sustu"[240]. "*Kim*", Nietzsche'de şunu ifade eder: İncelediğimiz şeyi elde eden kuvvetler (kimdir) hangi kuvvetlerdir, o şeye sahip olan istenç (kimdir) hangi istençtir? Bu şeyde kendisini ifade eden, gösteren ve hattâ gizlenen kuvvet (kimdir) hangi kuvvettir? Ancak şu soruyla öze yöneliriz: Kim? Zira *öz, şeyin sadece anlam ve değeridir*; öz, şeyle ilgili olan kuvvetler ve kuvvetlerle ilgili olan istenç tarafından belirlenir. Üstelik, "nedir?" diye sorduğumuzda en kötüsünden metafiziğin içine düşmekle kalmayız, aslında beceriksizce, körlemesine, bilinçsizce ve belli belirsizce "Kim?" diye soruyoruzdur. "Nedir? sorusu başka bir bakış açısından görülen bir anlamı sormaktır. Öz, varlık, perspektif bir gerçekliktir ve bir çoğulluk varsayar. Daha derinde o soru aslında hep şu sorudur: "Bu *benim için* nedir (veya bizim için, yaşayan herkes için vs.)?"[241] Güzel nedir diye sorduğumuzda şeylerin hangi bakış açısından güzel göründüğünü sorarız; bize güzel görünmeyen ise diğer hangi bakış açısından böyle güzel olacaktır? Ve belli bir şey için söyleyecek olursak, o şeyi sahiplenerek güzel kılan veya kılacak olan hangi kuvvetlerdir ve bu kuvvetlere boyun eğen ya da direnenler hangi kuvvetlerdir? Çoğulcu sanat özü yadsımaz: Çoğulcu sanat her bir

[240]GVG, Önsöz Tasarısı, 10.
[241]Gİ, I, 204.

durumda özü, fenomenlerin ve kuvvetlerin arasındaki bir ilgiye, kuvvetin ve istencin bir eşgüdümüne bağlı kılar. Bir şeyin özü o şeyi elinde bulunduran ve o şeyde kendisini ifade eden kuvvette keşfedilir, öyle ki sözünü ettiğimiz kuvvetin diğer kuvvetlerle olan ilgisi içinde gelişmiş olan şey, ona karşı çıkan ve onu ele geçirebilecek kuvvetler tarafından tehlikeye düşürülür veya mahvedilir: Öz her zaman anlam ve değerdir. "Kim?" demek her şeyde ve her şey için çınlıyor: Hangi kuvvetler, hangi istenç? İşte *trajik* soru bu. Daha derinde bu soru tümden Dionysos'a gidiyor çünkü Dionysos kendisini gizleyen ve gösteren tanrıdır, çünkü Dionysos istemektir, Dionysos odur ki... "Hangisi?" sorusunun en yüksek timsali Dionysos veya gücün iradesidir. Dionysos, dememiz o ki gücün iradesi, bu soru her sorulduğunda cevabı doldurur. "İsteyen kim?", "yorumlayan kim?", "değerlendiren kim?" diye sorulmayacak zira bu her zaman ve her yerde gücün iradesidir[242]. Dionysos; başkalaşımların tanrısı, çoklunun "tekliği", çokluğu olumlayan ve çoklukta olumlanan tek. "Kim?" Hep o. İşte bu yüzden o ayartıcı tavrıyla susuyor Dionysos: Gizlenme zamanı, başka bir biçim alma ve kuvvetleri değiştirme zamanı. Nietzsche'nin edebiyatındaki o hayranlık uyandırıcı *Ariadne'nin Yakınması* şiiri, bir soru sorma tarzıyla bütün soruların altında yatan ilahi kişilik arasındaki –çoklu soruyla dionysosçu ve trajik olumlama arasındaki– bu temel bağıntıyı dile getiriyor[243].

3. Nietzsche'nin Yöntemi

Sözkonusu soru biçiminden bir yöntem çıkıyor. Verilmiş bir kavrama, bir duyguya, bir inanışa bir şey isteyen bir istencin semptomları olarak bakılacaktır. Bunu *söyleyen*, şunu *düşünen* veya

[242]Gİ, I, 204.

[243]DD, "Ariadne'nin Yakınması".

hisseden ne istiyor? Belli bir istenci, belli kuvvetleri, belli bir varlık tarzı yoksa o şeyi söyleyemeyeceğinin, düşünemeyeceğinin veya hissedemeyeceğinin gösterilmesidir burada söz konusu olan. Konuşan, seven veya yaratan ne istiyor? Ve tam tersine, gerçekleştirmediği bir eylemden yarar talep eden ve "çıkar gütmemeden" medet uman ne istiyor? Ya çileci kişi? Ya yararcılar, ne istiyorlar o yararcılık kavramlarıyla! Ya Schopenhauer, o garip *istencin olumsuzlanması* kavramını yaratırken ne istiyor? Hakikati? Hakikati arayanlar, "Hakikati istiyorum!" diyenler sonuçta ne istiyorlar?[244] İstemek, diğer edimler gibi bir edim değildir. İstemek bütün eylemlerimizin, duygu ve düşüncelerimizin hem oluşumsal hem de eleştirel timsali. Yöntem şuna dayanıyor: Bir kavramı bir gücün iradesiyle ilişkilendirmek, öyle ki o kavram böylece bir istencin semptomu haline gelsin ve o istenç olmaksızın düşünülmesin, hattâ ne bir duygu hissedilebilsin, ne de eyleme girişilebilsin. Böylesi bir yöntem trajik soruya uyuyor. Yöntemin kendisi *trajik yöntem*. Veya daha açık söyleyecek olursak, eğer "dram" sözcüğünden sözcüğün anlamını bozan tüm bir diyalektik ve hıristiyan pathos dışarıda bırakıldığında, bu, *dramatikleştirme* yöntemidir. Adriadne Dionysos'a "Ne istiyorsun?" diye sorar. Bir istencin ne istediği, uygun şeyin saklı içeriği bu işte.

İstencin ne istediği bizi yanıltmamalı. İstencin istediği şey bir nesne değil bir hedef, bir erektir. Erekler ve nesneler, hattâ güdüler yine semptomdur. İstencin, kendi niteliğine bağlı olarak istediği, ayrımını olumlamak ya da farklı olanı yadsımaktır. İstenen yeğâne nitelikler ağırlık ve hafifliktir. Bir istencin istediği şey, her zaman için öz niteliği ve kendisine uygun kuvvetlerin niteliğidir. Nietzsche'nin hafif ve olumlamacı olan soylu ruh hakkında da dediği gibi:

[244]Bu, Nietzsche'nin bütün kitaplarındaki sabit yöntemdir. ASÜ'de bunun özellikle dizgesel tarzda verildiği görülür.

"Kendisinin bilmem hangi temel kesinliği ki araması, bulması ve hattâ yitirilmesi imkânsız olan bir şey"[245]. O halde biz; şöyle düşünen ne istiyor diye sorduğumuzda temeldeki "Hangisi?" sorumuzdan uzaklaşmıyor, bu soruya sadece yöntemsel bir kural ve gelişim vermiş oluyoruz. Gerçekte soruya, *örneklerle* değil de bir *tiple* cevap verilmesini istiyoruz. Bir tip, kesinkes gücün iradesinin niteliği, bu niteliğin ayırtıları ve uyuşan kuvvetlerin bağıntısından meydana gelir, geri kalan her şey semptomdur. Bir istencin istediği şey bir nesne değil, bir tip, konuşanın tipi, düşünenin, eyleyenin, eylemeyenin, tepki verenin, vesairenin tipidir. Bir tipin tanımlanması, o tipin örneklerinde istencin ne istediğinin belirlenmesiyle olur. Hakikati arayan ne istiyor? Hakikati *kimin*[246] aradığını bilmenin en iyi yolu budur. Demek oluyor ki dramatikleştirme yöntemi Nietzsche'nin tasarısına ve sorduğu soruların biçime tam uygun olan tek yöntem; ayrımsal, tipolojik ve soykütükçü yöntem.

Şu bir gerçek ki bu yöntemin, ikinci bir güçlüğü, yani kendi antropolojik niteliğini geride bırakması gerekiyor. Ancak, bizzat insanın *tipinin* ne olduğunu göz önünde bulundurmamız bizim için yeterlidir. Eğer tepkin kuvvetlerin zaferinin insanın bir yapıtaşı olduğu doğruysa tüm bir dramatikleştirme yöntemi de başka kuvvet ilişkileri ifade eden başka tipler bulunmasına ve kendisindeki çok insani ayırtıları dönüştürebilecek başka bir gücün iradesi niteliğine yönelir. Nietzsche, insandışı ve insanüstü der. Bir şey, bir hayvan, bir tanrı, bir insandan ve insani belirlemelerden daha az dramatize edilebilir değildir. Bunlar da Dionysos'un başkalaşımlarıdır, bir şey isteyen bir istencin semptomlarıdır. Bunlar da bir tip ifade eder; kuvvetlerin, insanoğlunun bilmediği bir tipini. Dramatikleştirme yöntemi her

[245]İKÖ, 287.

[246]Hangisi sorusuyla eşanlamlı olarak, özne olarak kim.

yönden insanı aşmaktadır. Yeryüzünün bir istenci, yeryüzünü olumlayabilecek bir istenç olabilir? Yeryüzünün kendisi bir anlamsızlık olarak durduğu bu istenç ne istiyor? Bu aynı istencin, aynı zamanda yeryüzünün de niteliği olan niteliği ne? Nietzsche şöyle cevaplıyor: "Hafif..."[247]

4. Seleflerine Karşı

Ne demek gücün iradesi? İstencin gücü istemesi, gücü bir erek olarak arzulaması ve ardı sıra gitmesi demek olmadığı gibi, gücün, istencin dürtüsü olması demek de değil. "Gücü arzulamak" ifadesi "yaşamak istemek" ifadesi kadar saçmadır en azından: "Yaşam istencinden bahseden şüphesiz ki henüz hakikâtle karşılaşmamıştır; yok böyle bir istenç. Zira varolmayan varolmayı isteyemez ve zaten yaşayan daha nasıl arzulayabilir yaşamı?"; "Hükmetmeyi arzulamak, peki ama kim buna bir arzu demeyi isteyebilir?"[248] İşte bu yüzden, gücün iradesinin daha önceki bir takım görünülerine karşın, Nietzsche buna, yeni bir kavram olarak, kendisinin bulup felsefeye soktuğu bir kavram olarak itibar eder. Olabileceği kadar alçakgönüllülükle der ki: "Psikolojiyi benim yaptığım gibi bir gücün iradesi morfolojisi ve oluşumu cinsinden kavramak… Kağıda dökülmüş bunca şeye bakarak söylenilmeyenlerin de tahmin edilebileceğini varsayarsak, bu şimdiye dek kimsenin aklına gelmedi[249]". Yine de Nietzsche'den önce bir gücün iradesinden veya benzeri bir şeyden bahsedenler yok değildi,

[247]Z, Ön Konuşma, 3: "Üstinsan yeryüzünün anlamıdır. İstencimiz desin ki "Üstinsan, yeryüzünün anlamı olsun". –III, "Ağırlığın Ruhu Üzerine": "Bir gün insana uçmasını öğretecek olan kişi bütün sınır taşlarını yerinden oynatmış olacak, sınır taşları havalanacak ve o, yeryüzünü yeniden vaftiz edecek, "hafif" diyecek yeryüzüne...

[248]Z, II "Kendini Yenmek Üzerine"; "Üç Kötülük Üzerine"

[249]İKÖ, 23

aynı şekilde ondan sonra da bundan bahsedenler oldu. Ancak ne onlar Nietzsche'nin tilmiziydi, ne de Nietzsche onların üstadı. Gücün iradesinden hep Nietzsche'nin mahkûm ettiği anlamda bahsettiler, şöyle ki; gücü, istencin nihai hedefiymiş ve sanki onun temel güdüsüymüş gibi aldılar. *Gücü, istencin istediği şey yaptılar.* Oysa böyle bir kavrayış, istenç felsefesini tümden dinamitleyecek en azından şöylesi üç yanlış anlama demektir:

1) Şu halde güç, bir *temsil* nesnesi olarak yorumlanmaktadır. "İstenç gücü ister" veya "İstenç hükmetmeyi arzular" ifadelerinde temsil-güç ilişkisi o derece yakın ki her güç temsil edildiği gibi, her temsil de gücün temsili. İstencin hedefi aynı zamanda da temsil nesnesi veya temsilin nesnesi istencin de hedefi. Hobbes'ta, insan, doğal durumda başkalarınca temsil edildiğini ve tanındığını görmek ister. Hegel'de bilinç, bir diğerince tanınmak ve onun tarafından bir "kendi bilinci" olarak temsil edilmeyi ister. Adler'da da temsil edilen şey yine bir üstünlüktür, ki bu üstünlük gerektiğinde organik bir zayıflığı telâfi eder. Yukarıdaki seçeneklerin hepsinde güç, hep, bilinçlerin maddeten karşılaştırılmasını varsayan bir temsilin, bir *idrâkin* nesnesidir. O halde gücün iradesine uygun düşecek ve karşılaştırma yapmanın da lokomotifi olacak bir güdü şart; kendini beğenme, gurur, özsaygı, gösterişçilik ve hattâ aşağılık duygusu. Nietzsche sorar: Gücün iradesini, kendine kabul ettirme istenci olarak *kim* tasarlar? Kim bizzat istenci bir idrâk nesnesi olarak tasarlar? Esasen kim ister üstün olarak temsil edilmeyi, hattâ kim astlığını bir üstünlük olarak temsil etmeyi ister? "Üstünlüğü herhangi bir biçimde temsil etmeyi"[250] hasta ister. "Kendisi hakkında iyi kanı sahibi olmaya bizi iknâya çalışır köle. Sonra da, sanki bunu sağlayan o değilmiş gibi bu kanı karşısında diz çöker. Tekrarlıyorum, kendini beğenmişlik bir

[250]ASÜ, III, 14

soyaçekimdir"[251]. Bize bizzat gücün iradesi diye sunulan şey, gücün köledeki temsilidir sadece. Bize efendi diye sunulan da kölenin efendi düşüncesi, kölenin, kendisini efendi yerinde olarak düşlediği zamanki efendi düşüncesidir. Bu efendi fiilen galip geldiğinde tam da kölenin kendisi galip gelmiş olur. "Bu aristokrasiye yükselme ihtiyacı, aristokratik ruhun özlemlerinden baştan ayrıdır ve bu aynı ihtiyaç aristokratik ruhun yokluğunun da en açıklayıcı ve en tehlikeli semptomudur"[252]. Filozoflar, sadece muzaffer köleye benzeyen bu sahte efendi görüntüsünü neden kabul ettiler? Fazlasıyla diyalektik bir el çabukluğu için her şey hazır; efendinin içine köle yerleştirilmiş olduğundan efendi hakikâtinin de kölede olduğunun farkına varılır. Aslında her şey muzaffer veya mağlup köleler arasında olup biter. Temsil etme, temsil edilme ve kendine temsil ettirme, temsil edenlerinin ve edilenlerinin olması manisi bütün kölelerde ortaktır. Bu, kendi aralarında düşünebildikleri ve kendileriyle birlikte benimsettikleri tek bağıntıdır, zaferleridir bu bağıntı. Temsil mefhumu felsefeyi zehirliyor; aynı mefhum doğrudan kölenin ve kölelerin bağıntısının ürünüdür ve gücün en marazi, en sıradan ve en bayağı yorumudur[253].

---

[251] İKÖ, 261; TK, "Ayırt Etme Sevdası Üzerine",113: "Ayırt etme sevdasında olanın gözü hep başkalarının üzerindedir, onların ne hissettiğini bilmek ister. Ancak bu eğilimdeki kişinin kendisini tatmin etmek için ihtiyaç duyduğu canayakınlık ve kendini kapıp koyverme duyguları masumiyet, acıma ve iyi yüreklilikten kaynaklanmaktan bir o kadar uzaktır. Tam tersine, karşımızdakinin nasıl bir ruhsal ve fiziksel *acı* çektiğini, kendisine hakim olamayıp dokunuşumuzun veya görünüşümüzün ondaki tesirine kendisini nasıl bıraktığını görmek veya kestirmek isteriz.

[252] İKÖ, 287. (Dipnotun cümlesi kitabın çeşitli Türkçe çevirilerinde bulunamamıştır.)

[253] Gİ, III, 254.

2) İstenç felsefesinin bu temel yanlışı neye dayanıyor? Gücü bir temsil nesnesi yaptığımızda, onu aynı zamanda da zorunlu olarak, bir şeyin temsil edilmesi veya edilmemesi, idrâk edilmesi veya edilmemesi etmenine bağlı kılıyoruz. Oysa zaten genel geçer ve kabul edilmiş değerler idrâkin ölçütlerini verir. Kendine kabul ettirme olarak anlaşılan gücün iradesi, mecburen, belli bir toplumdaki geçerli değerleri (para, mevki, güç, saygınlık) kendine atfettirme istencidir[254]. Ancak burada hâlâ kim gücün iradesini atfedilecek değerleri edinmek olarak düşünür? "Sıradan insanın, ona atfedilenden başka bir değeri yoktur elinde; değerleri kendisi saptama alışkanlığı hiç yoktur, başkalarınca nasıl kabul edildiğinin dışında bir değer atfedemez kendisine"[255] ve tabii kendine kabul ettirdiğinin dışında da… Rousseau, Hobbes'u, doğal durumundaki insanın toplumu öngören bir tasvirini yapmakla suçlar. Bambaşka bir niyetle ama benzer bir suçlamayı Nietzsche'de buluruz: Hobbes'tan Hegel'e gücün iradesinin tüm bir kavranışında, istençlerin sadece ve sadece kendilerine atfettirmeye çalıştıkları yerleşik değerlerin varlığı esastır. Gücün iradesini, yeni değerler *yaratma* olarak bilememek ve konformizm; yukarda sayılan istenç felsefesinde semptomatik olan işte bu ikisidir.

3) Yine sormalıyız; yerleşik değerler nasıl atfediliyor? Bu hep bir vuruşmanın, biçimi ne olursa olsun -gizli ya da açık, dürüstçe ya da sinsice- bir mücadelenin sonunda olur. Hobbes'tan Hegel'e, gücün iradesi bir mücadeleye bağlanır. Bu tam tamına böyle çünkü genel

[254]Gİ, IV, 522: "Bir demagogda *üstün bir doğanın* açıkça temsil edilmesinin olanaksızlığı nereye dek varıyor! Sanki üstün insanların asıl özelliği ve hakiki değeri kitleleri ayaklandırma becerilerindeymiş, kısacası, ürettikleri etkiymiş gibi... Ancak, büyük insanın üstün doğası, başka bir seviyedeki diğerlerinden ayıran, o paylaşılamayan şeyde bulunur". (Ürettikleri etki=ciddiye alınan demagojik temsil=onlara atfedilen yerleşik değerler).

[255]İKÖ, 261.

geçer değerlerin yararını görecek olanlar mücadeleyle belli olur. Bir mücadelede yerleşik değerlerin ortaya sürülmesi bu aynı değerlerin belli edici özelliğidir, yerleşik değerlerle sürekli ilişkilenmesi de mücadelenin belli edici özelliğidir; güç için savaş, tanınmak için savaş veya hayatta kalmak için savaş. Şema hep aynıdır. Oysa *mücadele, savaş, rekabet ve hattâ karşılaştırma mefhumlarının Nietzsche'ye ve onun gücün iradesi düşüncesine ne kadar da yabancı olduğu* üzerinde durulabilecektir. Mücadelenin varlığını yadsıdığından değildir bu, Nietzsche, mücadeleyi değer yaratıcı olarak görmez. Zaten en azından, mücadelenin yarattığı değerler bir tek galip gelen kölenin değerleridir: Mücadele, hiyerarşinin ilkesi veya devindiricisi değil, kölenin, hiyerarşiyi devirmesinin tek aracıdır. Mücadele ne kuvvetlerin etkin bir ifadesi ne de olumlayan bir gücün iradesinin görünüüdür. Sonuçta, efendinin veya kuvvetlinin zaferi çıkmaz. Tam tersine, zayıfların kuvvetlileri galebe çaldığı araçtır mücadele, zira daha fazla olan zayıflardır. İşte bu yüzden Nietzsche, Darwin'e karşı çıkar: Darwin, mücadele ve doğal ayıklamayı birbirine karıştırdı. Mücadelenin, onun sandığının aksine bir sonucu olduğunu göremedi. Evet mücadele ayıklıyordu ama kuvvetlileri ayıklayıp zayıfların zaferini pekiştiriyordu[256]. Nietzsche kendisinin, mücadele için fazla kibar olduğunu söyler[257]. Hattâ gücün iradesinin "mücadelenin soyutlaması" olduğunu da söyler[258].

5. Kötümserliğe ve Schopenhauer'e Karşı

[256]Gİ, I, 396.

[257]EH, II, 9: "Tüm hayatımda tek bir mücadele izi bulunmaz, kahraman bir doğanın karşıtıyım ben. Bir şey istemek, bir şeye iç geçirmek, kafasından bir amaç geçirmek, arzusu olmak; ben bunları tecrübe etmedim."

[258] Gİ, II, 72.

Gücün iradesinin yukarda da sayılan bu üç karşıt anlamı, istenç felsefesine son derece talihsiz bir biçimde belli bir "renk tonu", duygusal bir renk tonu katmamış olsaydı hiç önemli değildi. İstencin özü hep keder ve ruhsal çöküntüde keşfedilir. İstencin özünü bir gücün iradesinde veya buna benzer bir şeyde keşfedenler, bundan sakınmanın veya sonuçlarını bertaraf etmenin tuhaf bir yolunu bulmak zorundaymışçasına bu buluşlarından yakınıp dururlar. Sanki her şey gücün iradesi bizi yaşanmaz, katlanılmaz, aldatıcı bir duruma düşürecekmiş gibi cereyan eder. Böylece şu da kolayca anlaşılıyor: Filozoflar, istenci, "hükmetme arzusu" anlamında bir gücün iradesi yaparak, bu arzuyu, bitmez tükenmez bir arzu olarak, sonsuz bir arzu olarak görürler; gücü bir temsil nesnesi yaparak, böyle temsil edilenin gerçekdışı niteliğini görürler; gücün iradesini mücadeleye bağlayarak, bizzat istençte çelişki görürler. Hobbes'a göre gücün iradesi, sadece ölüm kaygısıyla kurtulabileceği bir düşte gibidir sanki. Hegel, efendinin durumundaki gerçekdışılıkta ısrarlıdır, zira efendi, böyle kabul edilmek için köleye muhtaçtır. Hepsi de çelişkiyi istencin, istenci de çelişkinin içine yerleştirir. Tek bir görünüş vardır, o da temsil edilen gücün iradesi; istencin özü, görünüşte kaybolmadan isteyeceği şeyde var edemez kendini. Hepsi de çelişkiyi istence, istenci de çelişkiye yerleştirirler. Bu filozoflar istence bir *sınırlama*, çelişkiyi çözecek ve istenci yaşanabilir kılacak akli veya akdi tek yol olarak bir sınırlama sözü verirler.

Yukarda söylenenler açısından Schopenhauer yeni bir istenç felsefesi kurmuş değildir. Onun dehası, tam tersine bu eskisini uç sonuçlara, gidip gidebileceği nihai sonuçlara vardırmasındadır. Schopenhauer istencin özüyle yetinmez, istenci şeylerin özü, "içerden görülen dünya" yapar. İstenç burada genelin ve tabii kendisinin özü oluverir. Ancak, buradan itibaren de istemesi (nesnelleştirmesi)

genellikle temsile, görünüe dönüşür. Çelişkisi temel çelişki oluverir: Öz olarak istenç, yansıdığı görünüşü ister. "İstencin yansıdığı dünyada bekleyen yazgı" elbette bu çelişkinin ıstırabıdır. Yaşama istencinin kalıbı şudur: İstenç *ve* temsil olarak dünya. Burada Kant ile başlayan aldatmacayı fark ediyoruz. İstenç, şeylerin özü veya içerden görülen bir dünya yapılarak, iki dünyanın ayırt edilmesi ilke olarak yadsınıyor: Duyulur ve duyulur olmayan şu halde aynı dünyadır. Bu ikisinin ayırt edilmesi bütünüyle yadsınıp, yerine iç ve dış ayrımı ikame ediliyor; ne var ki bu da bilhassa öz ve görünüş gibi, yani bizzat iki dünyaymış gibi duruyor aslında. İstenci dünyanın özü yaparak, Schopenhauer, dünyayı bir yanılsama, bir görünü, bir temsil[259] olarak görmeye devam eder. Denek oluyor ki istencin sınırlandırılması Schopenhauer'e yetmez. İstencin yadsınması, kendi kendisini yadsıması gerekir. Schopenhauerci seçim: "Bizler aptal ya da nihayetinde kendin öldüren yaratıklarız"[260]. Schopenhauer bize, istence akli veya akdi bir sınırlamanın yeterli olmadığını, mistik bir yokoluşa varmak gerektiğini öğretir. Schopenhauer'den alınacak şey budur, örneğin Wagner'in ondan aldığı da budur: Onun ne metafizik eleştirisi, ne "yırtıcı gerçeklik duygusu", ne hıristiyanlık karşıtlığı, ne insanın sıradanlığının derin çözümlemeleri ne de fenomenlerin bir istencin semptomları olduğunu gösterdiği yol; tam tersine, istenci gitgide daha çekilmez, daha yaşanılmaz kıldığı ve aynı zamanda da yaşama istenci olarak takdis ettiği yol.

6. İstenç Felsefesi İçin İlkeler

Nietzsche'ye göre istenç felsefesi eski metafiziğin yerine geçmeli, onu yıkmalı ve üstüne çıkmalıdır. Nietzsche, istenç felsefesini ilk

[259]İKÖ, 36; Gİ;I;216; III; 325.
[260]Gİ, III, 40.

olarak şahsının yaptığı kanaatindedir; diğerlerinin hepsi de metafiziğin son avatarlarıdır[261]. Onun tasarladığı biçimiyle istenç felsefesinin şen iletiyi oluşturan iki ilkesi vardır: İstemek=yaratmak, istenç=neşe, "Benim istencim, özgürleştirici ve neşe habercisi olarak çıkıp gelir. Azat edilmiş istenç: İstencin ve özgürlüğün has öğretisi budur, Zerdüşt de size böyle öğretiyor"[262]; "İstenç; özgürleştirici ve neşe habercisi olanın adı budur. Dostlarım size öğrettiğim budur. Ancak şunu da belleyiniz; istencin kendisi tutsaktır henüz. İstemek kurtarır…"[263] "İstemek istememek olsun hele, siz bilirsiniz bu aptallık masalını kardeşlerim! Şunu öğrettim ya, uzaklaştırdım sizi boş lakırdılardan: İstenç yaratıcıdır"[264]; "Efendinin hakiki hakkıdır değerler yaratmak"[265]. Nietzsche yaratma ve neşeyi, bu iki ilkeyi neden Zerdüşt'ün öğretmesinin temeli olarak, bir keserin çakan ve söken kafası misali tanıtır? Bu ilkeler bulanık veya belirsiz görünebilse de bunların can alıcı tarafı, yani istencin önceki kavranışlarına hangi bakımdan ters oldukları anlaşıldığında apaçık bir imlem kazanırlar. Nietzsche şöyle der: Gücün iradesini, istenç sanki gücü istermiş, gücü de istencin istediği şeymiş gibi tasarladılar; böylece gücü temsil edilen bir şey yaptılar; böylece istenci bir köle ve iktidarsız düşüncesi yaptılar; böylece güce, yerleşik hazır değerlerin atfedilmesiyle karar verdiler; böylece de elbette gücün iradesini, aslında ortaya sürülenin tam da bu aynı yerleşik değerlerin olduğu bir mücadeleden bağımsız olarak tasarlayamadılar; gücün iradesini çelişkiyle ve bu çelişkinin ıstırabıyla özdeşleştirdiler. İstencin böyle *zincire vurulmasına* karşılık Nietzsche, istemenin kurtardığını, istencin *ıstıraplı* olmasına karşılık

[261]Bkz. dipnot no. 168.
[262]Z, II, Mutlu Adalarda.
[263]Z, II, Kurtarma Üzerine.
[264]Z, II, Kurtarma Üzerine.
[265]İKÖ, 261.

istencin *sevinçli* olduğunu, kendine *yerleşik* değerleri atfettirme hayalindeki bir istenç görüntüsüne karşılık da istemenin yeni değerler yaratmak olduğunu ilân eder.

Gücün iradesi, istenç gücü ister demek değildir. Gücün iradesi ne kökeninde, ne özünde ne de imlem olarak en ufak bir insanbiçimcilik içermez. Gücün iradesi bundan bütünüyle farklı yorumlanmalıdır: Güç, bir isteme olarak istençte *isteyendir*. Güç, istençteki ayrımsal ve oluşumsal öğedir. İşte bu yüzden gücün iradesi esasen yaratıcıdır. Güç, işte bu yüzden asla temsille ölçülmez: Asla temsil edilmez, hattâ yorumlanmaz ve değer biçilmez. "Yorumlayan", "değer biçen", "isteyen" ***o***dur. Peki ama ne ister? Oluşumsal öğeden türeyeni ister. Oluşumsal öğe (güç) kuvvetin kuvvetle olan ilişkisini belirler ve ilişkideki kuvvetleri niteler. Güç, yoğrumsal öğe olarak belirlediği anda belirlenir, nitelediği anda nitelenir. Gücün iradesi böyle bir kuvvetler ilişkisini, böyle bir kuvvet niteliğini ve gücün de böylesi bir niteliğini ister: Olumlamak, yadsımak. Her durum için farklılık gösteren bu bütün, verili fenomenlerin uygun düştüğü bir tip meydana getirir. Her fenomen kuvvetlerin ilişkisini, kuvvetlerin ve gücün niteliklerini, bu niteliklerin ayırtılarını, kısaca bir kuvvet ve isteme tipini ifade eder. Nietzsche'nin terminolojisiyle şunu demeliyiz ki; her fenomen kendi anlam ve değerini meydana getiren bir tipe gönderme yaptığı gibi, gücün iradesine yani kendi anlamının imlemini ve değerinin değerini türediği öğe olarak gücün iradesine de gönderme yapar. *İşte bu yüzdendir ki gücün iradesi özünde yaratıcı ve donandırıcıdır*: Bir şeye iç geçirmez, aramaz, arzulamaz ve özellikle de gücü arzulamaz. *Verir*: Güç, istençte açıklamasız bir şeydir (devingen, değişken, yoğrumsal); güç, istençte "verici erdem" olarak

vardır; istenç, güç vasıtasıyla bizzat anlam ve değer donatıcıdır[266]. Gücün iradesinin yine de tek mi çok mu olacağı sorusu sorulmamalıdır; bu soru Nietzsche'nin felsefesinin genel anlamda yanlış anlaşıldığına kanıttır. Gücün iradesi yoğrumsaldır, belirlendiği her durumun ayrılmazıdır. Bengi dönüş varlıktır, ancak oluşla olumlanan varlıktır; gücün iradesi işte tıpkı buradaki gibi tektir, ancak çokluyla olumlanan tektir. Onun tekliği çoklunun tekliğidir ve sadece çoklu için söylenebilir. Gücün iradesinin tekliği, çoğul bir tipolojiden ayrılmaz.

Anlam ve değerlerin yaratıcı öğesi, mutlaka ve mutlaka da *eleştirel* öğe olarak belirlenir. Bir kuvvet tipi sadece bir kuvvet niteliğini değil, aynı zamanda da nitelenen kuvvetler arasındaki bir ilişkiyi gösterir. Etkin tip de sadece etkin kuvvetleri değil, etkin kuvvetlerin tepkin kuvvetlere üstün geldiği ve tepkin kuvvetlerin eyledikleri bir bütünü; tam tersi olarak tepkin tip de tepkin kuvvetlerin galip geldikleri ve etkin kuvvetleri yapabilirliklerinden ayırdıkları bir bütünü ifade eder. İşte bu anlamdadır ki tip, bazı kuvvetlerin diğerlerini zaptettikleri güç niteliğini içerir. *Yüksek* ve *soylu*; bunlar Nietzsche için etkin kuvvetlerin üstünlüğünü, bu kuvvetlerin olumlamayla ilgilerini, yükselmeye olan meyillerini, hafifliklerini ifade etmektedir. Aşağı ve bayağı ise tepkin güçlerin zaferini, bunların olumsuzla ilgilerini, ağırlıklarını veya hantallıklarını ifade eder. Şu halde birçok fenomen, tepkin güçlerin hantal zaferi olarak yorumlanabilir sadece. Bütününde insan fenomeni de böyle değil midir? Tepkin güçler ve bunların zaferi olmaksızın varolamayacak şeyler vardır. Sadece tepkin kuvvetlerin hayat vermesiyle söylenebilecek, hissedilebilecek veya düşünülebilecek şeyler,

[266]Z, III, "Üç Kötülük Üzerine": "Hükmetme arzusu, peki ama kim buna bir arzu diyebilir? Ah, kim böyle bir arzunun hakiki adının vaftiz ?

inanılabilecek değerler vardır; Nietzsche kesinkes söyler: Eğer kişinin ağır ve aşağı bir ruhu varsa. Yanılgının, sersemliğin ötesinde belli bir ruh aşağılığı[267] vardır burada. Değerlerin soykütüğünü, soyluluğunu veya aşağılığını belirleyecek bir eleştiri işte bu yüzden önce bir kuvvetler tipolojisinden sonra da gücün iradesi öğretisinden ayrılamaz. Doğrudur ki şu sorulacaktır: Soylu aşağıdan, yüksek alçaktan neden ve hangi anlamda "daha değerlidir"? Hangi hakla? Bizzat gücün iradesini veya soyutlamasını, sadece iki karşıt niteliğe, olumlama ve olumsuzlamaya sahip olarak düşünmedikçe bu soruya cevap yoktur. Neden olumlama olumsuzlamadan daha değerlidir?[268] Göreceğiz ki bunun çözümü bengi dönüş kanıtıyla bulunur: Geri gelen, geri gelmeye katlanan, geri gelmek isteyen "daha değerli", kesinkes daha değerlidir. Zira bengi dönüş kanıtı, ne tepkin kuvvetleri ne de yadsıma gücünü, bunlar sürgitsin diye bırakmaz. Bengi dönüş olumsuzu dönüştürür: Ağırı, hafif bir şey yapar; olumsuzu, olumlamadan tarafa geçirir; olumsuzlamayı bir olumlama gücü yapar. Eleştiri tam tamına bu yeni biçimindeki olumsuzlamadır: Yıkma, olumlamaya derinden bağlı bir saldırganlık olarak etkin olur. Eleştiri neşe olarak "yıkmadır", yaratıcının saldırganlığıdır. Değer yaratıcı bir yıkıcıdan, kıyacıdan ve eleştiriciden ayrılabilir değildir; yerleşik değerlerin, tepkin değerlerin, aşağılığın eleştiricisinden…[269]

---

[267]Nietzsche'nin Flaubert hakkındaki yargıları: Onda ruh aşağılığı değil de aptallık keşfeder.

[268]*Daha değerliye* karar verecek olanda yerleşik değerler bulunamaz: VP, II, 530: "Hâkim bir yaşam tipi ve bir çöküş, bir çürüme, bir ayrışma, bir zayıflık tipi görüyorum. Bu iki tip arasındaki öncelik hakkı sorunu hâlâ belirsiz zannedilecektir.

[269]Z, Ön Konuşma, 9: "... Yıkıcı, suçlu –Oysa yaratıcı olan odur"; I, 15: "Her kim yaratmak zorundadır, her zaman yıkacaktır".

7. "Ahlâkın Soykütüğü'nün" Planı

Ahlâkın Soykütüğü Nietzsche'nin en dizgesel kitabıdır. İki yönden ilginçtir: Birincisi, bir aforizmalar bütünü veya bir şiir olarak sunulmamasına rağmen aforizmaların yorumlanması ve şiire değer biçilmesinin[270] anahtarı olarak verilmesi. İkincisi de Nietzsche'nin burada, tepkin tipi, tepkin güçlerin galip gelme tarzını ve bu galip gelmelerinin ilkesini ayrıntılı olarak çözümlemesi. Kitaptaki üç kısmın ilki hıncı, ikincisi huzursuz vicdanı, üçüncüsü de çileci ideali ele alır: Hınç, huzursuz vicdan ve çileci ideal tepkin kuvvetlerin suretleri ve aynı zamanda da birer hiççilik biçimleridir. *Ahlâkın Soykütüğü*'nün bu çifte manzarası –genelinde yorumlamanın anahtarı ve özelinde de tepkin tipin çözümlemesi olması– rastlantı değildir. Aslında, yorumlama ve değer biçme sanatına engel koyan, soykütüğün doğasını bozan ve hiyerarşiyi deviren bizzat tepkin kuvvetlerin baskısı değil midir? O halde *Ahlâkın Soykütüğü*'nün bu iki yönü, *eleştiriyi* meydana getirmektedir. Ancak eleştirinin ne olduğu ve felsefenin hangi anlamda bir eleştiri olduğu sorunu çözümlemeye kalıyor.

Biliyoruz ki tepkin kuvvetlerin galip gelmesi bir kurmacaya dayanıyor. Bunların zaferi, imgesel bir şey olarak hep olumsuzun üzerine kuruludur: Tepkin kuvvetler etkin kuvveti yapabilirliğinden ayırır. Böylece etkin kuvvet bir yutturmaca vasıtasıyla tepkin olur. 1) İlk Çalışma'dan itibaren Nietzsche hıncı bir "imgesel intikam" olarak, aslen bir "tinsel cezalandırma"[271] olarak sunar. Üstelik, hıncın bu şekilde tesisinin bir *bozuk mantık*, kuvvetin yapabilirliğinden ayrılmasının bozuk mantığını[272] içerdiğini yine Nietzsche ayrıntısıyla çözümler. 2) İkinci Çalışma, hemen ardından, huzursuz vicdanın

[270]Gİ, Önsöz, 8.
[271]Gİ, I, 7 ve 10.
[272]ASÜ, I, 13.

"imgesel ve tinsel olaylardan" ayrılmaz olduğunun altını çizer. Huzursuz vicdan *çatışkılı* doğasıyla, kendi aleyhine dönen bir kuvveti ifade eder[273]. İşte bu anlamda da Nietzsche'nin "tersyüz olmuş dünya"[274] dediği şeyin temelidir. Genelde Nietzsche'nin, çatışkıların kantçı kavranışının yetersizliğinin altını çizmeyi ne çok sevdiği fark edilecektir: Kant, çatışkıların ne kaynağını ne de gerçek yaygınlığını anladı[275]. 3) Son olarak çileci ideal en büyük yutturmacaya, ahlâk ve bilgi üzerine diğer tüm yutturmacaları içine alan *ideale* gönderme yapar. Nietzsche, *elegantia syllogismi*[276] diyor buna. Ancak bu sefer hiçi isteyen bir istenç söz konusu; "ama yine de en azından, bir istenç hep var"[277].

Yapmaya çalıştığımız şey, *Ahlâkın Soykütüğü*'nün biçimsel yapısını ortaya koymak. Bu üç kısmın kitapta bu şekilde düzenlenmiş olmasının rastlantı sonucu olduğuna inanmayı bir kenara bırakıyorsak şu sonuca varmak gerekiyor: Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü*'nde *Mutlak Aklın Eleştirisi*'ni yeniden yapmak istemiştir. Ruh bozuk mantığı, dünya çatışkısı, ideal yutturmacası; Nietzsche, eleştiri düşüncesiyle felsefenin aynı şey olduğunu düşünür, ki Kant da tam tamına sadece uygulamada değil kuramsal olarak da bu noktayı atlamış, tehlikeye atmış ve heba etmiştir. Chestov, Dostoyevski'nin *Yeraltından Notlar*'ında salt aklın hakiki eleştirisini bulmaktan memnundu. Kant, öncelikle nietzscheci bir düşünce olan eleştiriyi ıskalamıştı. Ancak Nietzsche, kendisinin dışında bir başkasına, hakiki

[273]ASÜ, II, 18: "Çıkar gütmeme, feragât, kendini feda etme gibi çelişkili mefhumlar... Bunların tadıyla kıyıcılığınkinin mayası aynıdır".

[274]ASÜ, III, 14.

[275]Çatışkının kaynağı huzursuz vicdandır (ASÜ, II). Çatışkı, ahlâk ve yaşamın karşıtlığı olarak ifade edilir (Gİ, I, 304; FD, II; ASÜ, III).

[276]ASÜ, III, 25.

[277]ASÜ, III,28.

eleştiriyi tasarlamak ve gerçekleştirmek konusunda güvenmez. Hem bu tasarı felsefe tarihi için büyük önem taşıyor; sadece rakibi kantçılık karşısında değil, şiddetle karşı koyduğu kantçı çöküş karşısında da taşıyor bunu. Kant'tan sonra Hegel ve Feuerbach'a kadar, şu ünlü "eleştirel eleştiri"den geçen eleştiri ne oldu? Zihnin, kendi-bilincinin ve bizzat eleştirinin şeyleri ve düşünceleri sahiplendiği ve hattâ insanın, yoksun bırakıldığını söylediği belirlenimleri tekrar sahiplendiği bir sanat oldu; yani kısacası diyalektik. Ancak bu diyalektik, bu yeni eleştiri, önceden sorulması gereken şu sorudan titizlikle kaçınıyor: Eleştiriyi *kim* yürütmeli, bunu yürütmeye *kim* yetkin? Bize akıl, zihin, kendi-bilinci, insan deniyor ama *kimden* bahsediyor bu kavramlar, *kimdir* bunların muhatabı? İnsan ve zihnin kim olduğu söylenmiyor. Zihin, herhangi bir güçle –kilise veya devlet– uyuşmada acele eden kuvvetleri saklıyor görünüyor. Küçük insan küçük şeylere tekrar sahip olduğunda, tepkin insan tepkin belirlenimlere tekrar sahip olduğunda sanılıyor mu ki eleştiri büyük ilerleme kaydetmiştir ve hattâ böylece de etkin olduğunu kanıtlamıştır? İnsan tepkin bir varlıksa hangi hakla eleştiri yürütecektir? Dini geri kazanmakla dinle ilişiğimizi kesmiş olur muyuz? Teolojiyi bir antropoloji yaparak, Tanrı'nın yerine insanı geçirerek özü, yani mevkii ortadan kaldırmış olur muyuz? Böyle her anlama çekilebilecek belirsizliklerin çıkış noktası kantçı eleştiridir[278]. Eleştiri Kant'ta, yürüyebileceği hakikâten etkin bir usul keşfedememiştir. Orta yol bulmayla tükenmiştir; insanda, kendi-bilincinde, zihinde, ahlâkta, dinde ifadesini bulan tepkin güçlerin hiçbir zaman üstesinden getiremez bizi. Hattâ tam tersine, bu tepkin

[278]D, 10: "Felsefe, teologların kanıyla kirlenmiştir dediğimde, beni, Almanlar arasından derhal anlayanlar olacaktır. Protestan papaz, Alman felsefesinin büyükbabasıdır, bizzat protestanlık da *peccatum originale*... Kant'ın başarısı, bir teologun başarısıdır sadece".

kuvvetleri biraz daha "bizim" yapar. Sonuçta, Marx ve Hegel'in durumu neyse, Kant ve Nietzsche'nin durumu da odur; Marx için nasıl ki diyalektiği ayakları üzerinde durdurmak söz konusuysa aynı şey Nietzsche'de eleştiri için geçerlidir. Ancak bu benzeştirme Marx ve Nietzsche'yi birbirine yakınlaştırmaz, bilakis uzaklaştırır, zira diyalektik, eleştiri olarak kantçı eleştiriden çıkagelir. Eğer eleştiri bizzat yüzükoyun kapaklanmış değilse ne diyalektiği ayakları üzerinde doğrultmaya ne de herhangi bir biçimini "yapmaya" gerek vardır.

8. İlkeler Yönünden Nietzsche ve Kant

Kant, eleştiriyi en başından bütüncül ve olumlu eleştiri olarak gören ilk kişidir. Bütüncüldür çünkü ondan "hiçbir şeyin kaçamaması gerekir"; olumludur, olumlamacıdır çünkü önceden gözardı edilmiş güçleri serbest bırakmadan bilme gücünü sınırlamaz. Peki ama sonuçları nelerdir böyle büyük bir tasarının? Okuyucu cidden, *Salt Aklın Eleştirisi*'nde, "Kant'ın, teologların dogmalarına (Tanrı, ruh, özgürlük, ölümsüzlük) galip gelmesinin, bu dogmalarla uyuşan ideale zarar verdiğine inanıyor mu?" Ve hattâ Kant'ın böyle bir niyeti olduğuna inanılabilir mi[279]? *Salt Aklın Eleştirisi*'de, Kant daha ilk sayfalardan itibaren bu kitabın hiç de bir eleştiri olmadığını itiraf etmiyor mu? Öyle görünüyor ki Kant, eleştirinin olumluluğunu eleştirilenin haklarını alçakgönüllükle kabul etmeyle karıştırmıştır. Hiç bu kadar uzlaşmacı, bu kadar saygılı bir bütüncül eleştiri görülmemiştir. Hem tasarıyla sonuçlar arasındaki (dahası genel tasarı ile şahsi niyetler arasındaki) bu karşıtlık kolayca açıklanabilir. Kant köhne bir eleştiri kavrayışını varabildiği en uç noktaya götürmek

[279]ASÜ, III, 25.

dışında bir şey yapmadı. Eleştiriyi, bizzat bilgi veya hakikâte değil de bunlara ilişkin iddialara yaslanması gereken bir kuvvet yaptı. Ahlâka ilişkin iddialara yaslanan bir kuvvet yaptı, bizzat ahlâka yaslanan değil. Böyle olunca da bütüncül eleştiri bir uzlaşma taktiğine dönüveriyor; savaşa gitmeden önce nüfuz alanları çoktan paylaşılmış. Üç ideal çarpıyor göze: Ne bilebilirim? Ne yapmalıyım? Ne umut etmeliyim? Bu üçünün de sınırları çiziliyor, kötüye kullanımlar ve ihlaller ifşa ediliyor ama her üçünün de eleştirilemez özelliği elmadaki kurtçuk misali kantçılığın kalbinde yerleşik kalıyor: Hakiki bilgi, hakiki ahlâk, hakiki din. Kant bir de olgu der; ahlâk olgusu, bilgi olgusu diye… Alanlara sınır çekme yolundaki Kantçı eğilim en sonunda özgürce, kendi oyununu oynayarak Yargının Eleştirisi'nde çıkagelir; burada, baştan beridir bildiğimizi öğreniriz: Kant'ın eleştirisinin doğrulamak dışında bir amacı yoktur, eleştirdiği şeye inanmakla başlar işe.

Bildirilen "büyük siyaset" bu mudur? Nietzsche bunda daha henüz "büyük siyaset"in olmadığını saptıyor. Eleştiri, gerçek ahlâk ahlâkla dalga geçer demekle yetindiğinde bir hiçtir ve hiçbir şey de söylemez. Kendi hakikâtine yaslanmadıkça, hakiki bilgiye, hakiki ahlâka, hakiki dine dayanmadıkça hiçbir şey yapmaz[280]. Nietzsche, erdemi hükümsüz kıldığı her seferinde, sadece sahte erdemleri veya erdemin maskeleri değil bizzat erdemin de bir hükmü kalmaz, yani hakiki erdemin küçüklüğü, hakiki ahlâkın inanılmayacak sıradanlığı ve özgün değerlerin bayağılığı hükmünü yitirir. "Zerdüşt burada en ufak bir kuşkuya yer vermez; iyileri, mükemmelleri bilmenin, onda, insana

[280]ŞHB, 345: "En kafalı olanlar... bir halkın, kendi ahlâkı hakkındaki veya insanların tüm bir insan ahlâkı hakkındaki, işte bu ahlâkın kökeni, dinen tasvip, özgür irade önyargısı vesaire hakkındaki saçma düşüncelerini ortaya koyup eleştirir, böylelikle de bizzat ahlâkı eleştirdiklerini sanırlar.

karşı içine bir ürperti verdiğini, kanatlarının çıkmasının işte bu tiksinmeden dolayı olduğunu söyler"[281]. Sahte ahlâkı veya sahte dini eleştirmekle zayıf eleştirmenler, "majestelerinin muhalifi", gamlı müminler oluruz. Tarafları uzlaştıran sulh hukuku hakiminin eleştirisi bu. İddia sahiplerini eleştiriyoruz, bu iddia sahiplerinin bu alanlardaki tecavüzünü mahkum ediyoruz ama bu alanların kendisi bize kutsal geliyor. Aynı şey bilgi için de geçerli; adına lâyık bir eleştiri, bilgi takma adında bir bilinemeze değil, bilinebilir olanı hakikâten bilgiye yaslanmalı[282]. İşte bu yüzden Nietzsche, bu alanda olduğu gibi diğer alanlarda da bütüncül bir eleştirinin olası tek ilkesini kendi "perspektivizminde" bulduğunu düşünür. Ahlâki olgu, ahlâki fenomen yoktur ama fenomenlerin ahlâki bir yorumlaması vardır[283]. Bilginin yanılsamaları yoktur ama zaten bilginin kendisi bir yanılsamadır; bilgi bir yanılgıdır, daha da kötüsü bir çarpıtmadır[284]. (Nietzsche bu son önermeyi Schopenhauer'e borçludur. Schopenhauer, kantçılığı işte böyle, kökten dönüştürerek, diyalektikçilerin aksi yönünde yorumlamıştır. Schopenhauer, eleştirinin ilkesini de hazırlamayı bilmiştir; ama ahlâk ayağını tökezletir, budur zayıf noktası).

9. Eleştirinin Gerçekleştirilmesi

Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi*'ndeki dehası, aşkın bir eleştiri tasarlamış olmasındadır. Aklın eleştirisi olarak eleştirinin duyguyla, deneyimlemeyle, dış bir merci ile yapılmış olmaması gerekir. Dahası, eleştirilen, aklın dışında değildir; akılda, dıştan –beden, duyu veya

[281]EH, IV, 5.

[282]Gİ, I, 189.

[283]Gİ, II, 550i

[284]Gİ, I ve II (Bilgi "organik ve organize hale gelen yanılgı" olarak tanımlanmıştır).

edilgiler– gelen yanılgılar değil de tam da akıldan doğan yanılsamalar aramak gerekir. Şu halde bu iki talebin kıskacında, Kant, eleştirinin, bizzat aklın yürüttüğü bir eleştiri ve elbette aklın eleştirisi olması gerektiği sonucuna varır. Kantçı çelişki de bu değil mi; aklı hem yargıç hem de suçlu yapmak, onu hem yargılayan hem de yargılanan olarak tesis etmek?[285] Kant'ta, hiçbir şekilde kendinin yargıcı olma görevini emanet etmeden aklı içerden yargılayacak yöntem eksik. Doğrusu Kant, aşkın eleştiri tasarısını gerçekleştirmiyor. Aşkın felsefe koşullananın hâlâ dışındaki koşulları keşfediyor. Aşkın felsefenin ilkeleri birer koşullanma ilkesi, yoksa içsel bir oluşumun ilkeleri değil. Biz bizzat aklın, anlığın ve anlığın kategorilerinin oluşumunu istiyoruz: Nelerdir aklın ve anlığın kuvvetleri? Akılda gizlenen ve yine akılda kendisini ifade eden istenç nedir? Aklın gerisinde ne duruyor, aklın kendisindeki nedir? Gücün iradesi ve bundan doğan yöntemle, Nietzsche, içsel bir oluşumun ilkesini düzenliyor. Gücün iradesini aşkın bir ilkeyle kıyasladığımızda, *a priori* yapıda bir gücün iradesindeki hiççiliği anladığımızda her şeyden önce bunların ayrımını psikolojik saptamalarla ortaya koymak isteyeceğiz. Zaten her hâl ve kârda Nietzsche'nin hiç aşkın ilkeleri olmamıştır; onda bunların yerini tam olarak soykütük alır. Oluşumsal ve soykütüksel ilke olarak, yasa koyucu ilke olarak sadece gücün iradesi içsel eleştiriyi gerçekleştirmeye yeteneklidir. Sadece gücün iradesi bir ötedönüşümü olanaklı kılar.

Nietzsche'de *filozof-yasa koyucu,* geleceğin filozofu olarak belirir; yasa koymak değerlerin yaratılması anlamındadır. "Hakiki filozoflar, buyuran ve yasa koyanlardır[286]". Chestov'un harika metinlerini ateşleyen de bu nietzscheci esindir: "Bizim için bütün hakikâtler, hattâ

[285]Gİ, I, 185.

[286]İKÖ, 211 - Gİ, IV,104.

metafizik olanları dahi, *parere*'den doğar. Ancak yine de metafizik hakikâtlerin kaynağı *jubere*'dir ve insanlar *jubere*'yi paylaşmadıkları ölçüde metafizik onlara olanaksız görünür"; "Yunanlılar, ortaya çıkarak hakiki varlığı insanın gözünden kaçıran her şey karşısında bu boyun eğmeyi, bu itaatkâr kabullenmeyi hissediyorlardı. Hakiki gerçekliğe ulaşmak için dünyanın efendisi gibi görmeli, buyurmayı ve yaratmayı öğrenmeli… Yeterli aklın olmadığı yer burasıdır. Bize göre, düşünmenin tüm olanağı burada ortadan kalkıyor, onlar ise burada metafizik hakikâtin başlangıcını görüyorlar[287]". Filozofun kendi faaliyetlerine yasa koyucunun faaliyetini eklemesi diye bir şey yok, zaten bunun için en elverişli yerde durmakta; nasıl ki bilgeliğe boyun eğişi, filozofu, olası en iyi yasaları bulmaya yetkili kılıyorsa, insanlara da bunlara boyun eğme sırası düşüyor. Hayır, işte söylenen şey bu değil, tamamen başka bir şey söylenmek isteniyor. Filozof olarak filozof bir *bilge değildir*; filozof, filozof olarak itaat etmeyi keser, eskimiş bilgeliğin yerine buyurmayı geçirir, eski değerleri paramparça eder, yenilerini yaratır. Tüm bilgisi, tecrübesi işte bu anlamda yasa koyucudur. "Filozof için bilgi, yaratmadır. Onun bu yaratma işi yasa koymaktan ibarettir, onun hakikât istenci, gücün iradesidir[288]". Filozofun böyle düşünülmesinin kökleri Sokrates'in öncesine dayanıyorsa da modern dünyada tekrar ortaya çıkışı kantçı ve eleştirel görünmektedir. *Parere* yerine *jubere*; kopernikçi başkaldırının özünün ve eleştirinin, eskimiş bilgeliğe, dogmatik ve teolojik boyun eğişe karşı çıkış yolu bu değil midir? *Yasa koyucu felsefe olarak felsefe* düşüncesi içsel eleştiri olarak eleştiri düşüncesini tamamlar; bu ikisi, kantçılığın temel katkısını, özgürleştirici katkısını meydana getirir.

[287]Chestov, *Düşünmenin İkinci Boyutu*, NRF, Eylül 1932
[288]İKÖ, 121; İKÖ, 120.

Ancak burada da, kendi felsefe-yasa koyma düşüncesinden Kant'ın ne anladığını sormamız gerek. Nietzsche, kantçı düşünceyi ele alır ve geliştirir görünürken, Kant'ı neden, yürürlükteki değerlerin bir dökümünü yapmakla yetinen ve geleceğin filozoflarının tam zıttı olan "felsefe işçilerinden" sayar? Kant için sonuçta, yasa koyucu (bir alanda) olan her zaman için bir yetimizdir; anlık, zihin. Bunu iyi kullandığımız ve diğer yetilerimize, bu yetiye uygun bir görev saptadığımız ölçüde bizzat yasa koyucuyuzdur. Ancak, hangi yeti altında neye, hangi kuvvetlere itaat edeceğiz? Anlığın ve aklın uzun bir geçmişi var; bu ikisi, biz kimseye inanmak istemediğimizde bizi itaat ettiren merciler. Tanrı'ya, devlete, ebeveynimize itaat etmeyi kestiğimizde, akıl çıkagelip bizi hâlâ uysal olmaya ikna ediyor: Buyuran sensin! Akıl, kölelik edişlerimizi, boyun eğişlerimizi, bizi akılcı bireyler yapan üstünlükler olarak gösteriyor. Kılgın akıl adı altında "bir aklı, Kant, akıldan kaygılanmaya ihtiyaç olmayan durumlar için bilhassa yarattı. Yani yüreğin ihtiyacının, ahlâkın, ödevin konuştuğu durumlar için...[289]" Ve son olarak da yasa koyucu-özne birliğinin, bu ünlü kantçı birliğin ardında ne yatıyor? Yenilenmiş bir teoloji yatıyor sadece, protestan tarzı bir teoloji: Hem inanan hem rahip, hem yasa koyucu hem de özne görevi görmemiz yükleniyor bize. Kant'ın hayali, duyulur ve duyulurüstü dünya ayrımını ortadan kaldırmak değil, bu her iki dünyada *kişiselin tekliğini* kanıtlamaktı. Yasa koyucu ve özne, özne ve nesne, numen ve fenomen, rahip ve mümin aynı kişi. Bu düzenleme teolojik bir başarıdır: "Kant'ın başarısı bir teologun başarısıdır[290]". Kendimize en önce rahip ve yasa koyucuyu yerleştirince, her şeyden önce inananlar ve özneler olmayı bir kenara bıraktığımız mı sanılıyor? Bu yasa koyucu ve rahip yerleşik

[289]Gİ, I, 78 – Aynı Metin, D, 12.
[290]D, 10.

değerlerin vekâletini, yasamasını, temsilini icra ediyor: Yaptıkları şey, yürürlükteki değerleri içselleştirmek. Kant'ta, yetilerin iyi kullanılması ilginç bir şekilde şu yerleşik değerlerle bağdaşıyor: Hakiki bilgi, hakiki ahlâk, hakiki din…

10. Sonuçlar Bakımından Nietzsche ve Kant

Nietzscheci eleştiri anlayışının kantçı eleştiri anlayışına karşıt oluşu özetlenecek olursa, bunun beş noktada toplandığını görürüz: 1) Sözde olguların basit koşulları olarak aşkın ilkelere karşı inanışların, yorumlamaların ve değerlendirmelerin anlam ve değerini açığa koyan oluşumsal ve yoğrumsal ilkeler. 2) Kendini yasa koyucu olarak gören bir düşünme değil de –çünkü bu sadece akla itaat eder– aklın *karşısında* düşünen tek düşünme: "Akılcı varlık, hep olanaksız olacaktır[291]". Akla, düşünmeden başka bir şeyle –verinin, yüreğin, duygunun, hevesin veya tutkunun haklarına– karşıt olarak anlaşıldıkça, akıldışıcılık yanlış anlaşılır. Akıldışıcılıkta, düşünme dışında, düşünmek dışında bir şey söz konusu değildir. Aklın karşısına düşünmenin, akılcı bireyin karşısına da düşünürün kendisi çıkarılır[292]. Zira akıl, kendi hesabına, düşünmenin yine düşünmeye boyun eğdiren haklarını eline alır ve bunları ifade eder; düşünme de haklarını geri kazanır ve akıl için yasa koyucu olur: *Zar atışı*. İşte zar atışının anlamı budur. 3) Kantçı yasa koyucu değil de soykütükçü olmak. Kant'ın yasa koyucusu mahkeme yargıcıdır, alanların taksimini ve yerleşik değerlerin tahsisini gözeten sulh hukuk hakimidir. Soykütükçü esin, adli esinin karşıtıdır. Has yasa koyucu soykütükçüdür. Soykütükçü

[291] Z.

[292] ÇOD, I, "David Strauss", I; II, "Eğitimci Schopenhauer", I : Düşünür ile halk düşünürünün karşıtlığı (halk düşünürü, aklı temsil eden "eğitimli bir odundur"). –Kierkegaard, Feuerbach ve Chestov'da benzer konu.

biraz kâhindir, geleceğin filozofudur. Bize, sallantıda bir barışı değil tanımadığımız, bilmediğimiz savaşları haber verir[293]. Ona göre düşünmek yargılamaktır ama yargılamak da değerlendirmek, değerleri yaratmaktır. Yargılama sorunu doğruluğun sorunu, hiyerarşinin sorunu olur. 4) Akılcı varlık olarak değil de yürürlükteki değerlerin memuru olarak, aynı zamanda rahip ve inanan, aynı zamanda yasa koyucu ve tebaa, kendi kendisinin hizmetindeki aynı zamanda galip ve mağlup köle; tepkin insan. Pekiyi şu halde eleştiriyi *kim* yürütüyor? Nedir eleştirel bakış açısı? Eleştirel eyletke, gerçekleştirilmiş insan değil, insanın, zihnin, aklın ve kendi bilincinin yüceltilmiş biçimleri de değil. Ne Tanrı ne insan; zira insan ve Tanrı arasında henüz yeter ayrım yok, birbirlerinin yerini pek âlâ alıyorlar. Eleştirel eyletke gücün iradesidir, eleştirinin bakış açısı da gücün iradesinin bakış açısıdır. Ancak, hangi biçimde eleştiri? Bizzat eleştirinin olumlu ürünü olarak üstinsan biçiminde değil örneğin. Ama yine de bir "görece üstinsan tipi"[294] var: Eleştirel tip bu; insan *geçilmeyi, aşılmayı istediği ölçüde…* "kendinizi üstinsanın babası, atası haline getirebilirsiniz; yapacağınız en iyi şey de budur[295]". 5) Eleştirinin hedefi insanın veya aklın amaçları değil üstinsandır, geçilmiş insan, aşılmış insandır. Eleştiride doğrulamak değil, başka türlü hissetmek, başka türlü bir duyarlık söz konusudur.

11. Hakikât Kavramı

"Hakikât her zaman öz olarak, Tanrı olarak, üstün mercii olarak ortaya konmuştur… Ama hakikât istencinin bir eleştiriye ihtiyacı var. –Böylece görevimizi de belirleyelim- hakikâtin değerini kesinkes

[293]EH, IV, 1.
[294]EH, IV,5.
[295]Z, II, "Mutlu Adalar Üzerinde".

sorgulamalıyız[296]". Kant bu noktada klasik filozofların sonuncusudur; hakikâtin değerini asla sorgulamamış, hakikiye boyun eğişimizin nedenlerini asla ele almamıştır. Bu bakımdan başka herhangi bir filozof kadar dogmatiktir. Ne o ne de diğerleri şunu sormaz: Hakikâti kim arıyor? Yani, hakikâti arayan ne istiyor? Tipi nasıldır, gücün iradesi nasıldır? Felsefenin bu noksanlığının doğasını anlamaya çalışalım. Herkesin iyi bildiği gibi, aslında insan hakikâti pek az arar; bizi yanılgılarımızdan ziyade ilgilerimiz ve de ahmaklığımız ayırır hakikâtten. Ancak filozoflar, düşünme olarak düşünmenin hakikâti aradığını, hakikâti "hak olarak" sevdiğini, "hak olarak" istediğini öne sürerler. Felsefe, düşünme ve hakikât arasında bir hak bağıntısı kurarak, has bir düşünürün istencini hakikâte bağlayarak, hakikâti kendisine ait soyut bir istence, bir kuvvet tipine, gücün iradesinin bir niteliğine bağlamayı önlüyor. Nietzsche, sorunu, yine sorunun ortaya konduğu yerde kabul eder; Nietzsche için hakikât istencinden kuşkuya kapılmak, insanların bir kez daha aslında hakikâti sevmediklerini hatırlamak söz konusu değildir. Nietzsche, hakikâtin bir kavram olarak neyi imlediğini, yine hakiki olarak nitelenen hangi kuvvetleri ve hangi istenci bir *hak olarak* önkabul yaptığını sorar. Hakikât üzerine asılsız iddiaları eleştirmez Nietzsche ama hakikâtin kendisini ve bir ideal olarak hakikâti eleştirir. Nietzsche'nin yöntemine göre hakikât kavramı dramatikleştirilmelidir. "Bizi daha hâlâ nice tehlikeli maceraya sürükleyen hakikât istenci, bütün filozofların saygıyla söz ettikleri şu ünlü "hakikâtseverlik", çoktandır ne sorunlar koydu önümüze!… Hakikâti bulmak isteyen nedir, içimizdeki? Aslında, biz bu istencin kökeni sorunu önünde uzunca bir zaman bekledik ve yine bundan daha temel bir sorunun karşısında bulduk kendimizi. Hakikâti istediğimizi kabul edelim, peki neden hakikât olmayanı istemiyoruz?

[296]ASÜ, III, 24.

Veya belirsizliği? Ve hattâ cahilliği?… İnanır mısınız, bize kesinkes öyle geliyor ki şimdiye dek sorun[297] hiç ortaya konmadı; bunu gören, göz önünde bulunduran ve buna cesaret eden ilk biziz[298]".

Hakikât kavramı hakikâtli bir dünyayı niteler. Hattâ bilimde de fenomenlerin hakikâti, fenomenlerin dünyasından ayrı bir "dünya" meydana getirir. Oysa hakikâtli bir dünya, kalbine oturttuğu hakikâtsever bir insan varsayar[299]. Kimdir bu hakikâtsever insan? Ne ister? İlk sava göre aldatılmamak, kendisini buna bırakmamak ister. Zira "aldatılmak zararlı, tehlikeli ve uğursuzdur". Ama böylesi bir sav dünyanın zaten bizzat hakikâtli olduğunu varsayıyor. Zira hepten yanlış bir dünyada, kendini aldatılmaya kaptırıp koyvermeme istenci uğursuz, tehlikeli ve zararlı olur. Sonuçta "hakikâtin tehlikesine ve gereksizliğine rağmen, her ne pahasına olursa olsun", hakikât istencinin oluşması gerekti. Diğer sav kalıyor geriye; *Hakikât istiyorum*, kandırmak istemiyorum demek oluyor ve "kandırmak istemiyorum demek, özel bir durum olarak, kendi kendimi kandırmak istemiyorum demeyi içeriyor"[300]. Eğer biri hakikât istiyorsa, dünyanın olduğu şey adına değil de olmadığı şey adına istiyordur bunu. Anlaşıldığı üzere "yaşam yoldan çıkarmak, kandırmak, gizlemek, göz boyamak, körleştirmek" ister. Ancak, hakiki olanı isteyen, önce yanlışın bu yüksek gücünü değersizleştirmek ister; yaşamı bir "yanlış", dünyayı da bir "görünüş" yapar. Yaşamın karşısına bilgiyi, bu dünyanın karşısına da başka bir dünya, bir ötedünya, tam tamına hakikâte uygun dünyayı koyar. Hakikâtli dünya, bu dünyayı bir

[297]Hakikâtin değeri sorunu (ç.n.).

[298]İKÖ, I.

[299]Gİ, I, 107: "Hakiki olanın ve varlığın bir dünyasını imgelemek için önce hakikâte uygun insanı yaratmak gerekir (*hakikâte uygun* olarak düşünülen olgu da var bunun içinde)".

[300]GS, 344.

görünüş olarak tasarlayan bu istençten ayrılabilir değildir. Şu halde bilgi ve yaşam karşıtlığı, dünyaların ayırt edilmesi, bunların gerçek özelliğini ortaya koyuyor: Bu, ahlâk kökenli bir ayırt etmedir, *ahlâk kökenli bir karşıtlıktır*. Aldatmak istemeyen insan, mükemmel bir dünya ve mükemmel bir yaşam ister; aldatmak istememesinin tüm nedenleri ahlâkidir. Hakikâti isteyenin *erdemciliğine* toslarız hep: En gözde uğraşlarından biri kusurların insanlar arasında dağıtılmasıdır; sorumlu kılar, masumiyeti yadsır, yaşamı suçlar ve yargılar, görünüşü geçersiz ilân eder. Şunun doğruluğuna inanıyorum ki, tüm bir felsefede, ahlâki (veya ahlâki olmayan) hesaplar tüm bitkinin çıktığı asıl tohumu meydana getiriyor… Bu yüzdendir ki felsefenin babası olacak bir bilgi içgüdüsünün varlığına inanmıyorum[301]". –Ahlâki karşı duruş her zaman bizzat bir semptomdur. Başka bir dünya, başka bir hayat isteyen, daha derin bir şey istiyordur: "Yaşama karşı yaşam[302]". İster ki yaşam erdemli hale gelsin, hem kendini hem de görünüşü düzeltsin, başka bir dünyaya geçit versin. İster ki yaşam kendini yadsısın ve kendinin aleyhine dönsün: "Kuvveti kurutmak için kuvveti kullanmaya kalkışmak[303]". Ahlâki karşı duruşun arkasında başka türden bir çelişki duruyor; dini veya çileci çelişki bu.

Kurgul konumdan ahlâki karşı duruşa, ahlâki karşı duruştan çileci çelişkiye… Ancak çileci çelişki de sırasınca yorumlanması gereken bir semptomdur. Çileci ideal insanı ne ister? Yaşamı yadsır, aşağılaşmış bir yaşamı, soysuzlaşmış ve aşağılaşmış *kendi* yaşamını isteyen odur, *kendi* tipinin ve tabii bunun gücünün ve zaferinin muhafazasını, tepkin kuvvetlerin zafer ve sirayetinin muhafazasını ister. İşte bu noktada tepkin kuvvetler onları zafere götürecek o kaygı uyandırıcı

[301] ASÜ, 6.
[302] ASÜ, III, 13.
[303] ASÜ, III, 11.

müttefiklerini bulurlar; hiççilik, hiçlik istenci[304]. Yaşamı, onun tepkin haliyle yüklenen hiçlik istencidir sadece. Tepkin kuvvetleri, yaşamın kendi kendisiyle çelişmesinin, kendini yadsımasının ve yok etmesinin *gerektiği* yol olarak kullanan da aynı hiçlik istencidir. Yaşamdan "üstün" olarak adlandırılan değerlere can veren en başından beri hiçlik istencidir. Schopenhauer'in en büyük yanılgısı da budur: O zannetmiştir ki yaşamdan üstün değerlerde, istenç yadsınıyordur. Aslında, yaşamdan üstün değerlerde yadsınan, istenç değildir; yaşamdan üstün bu değerler bir yadsıma, yaşamı silme istenciyle ilişkilidirler. Bu yadsıma istenci üstün değerlerin "değerini" belirliyor. Silahı da şu: Yaşamı tepkin kuvvetlerin egemenliğine devretmek; öyle ki yaşam bütünüyle ileriye doğru, "…hiçliğe doğru, hiçliğinin delip geçici duygusuna doğru", yapabilirliğinden ayrılmış ve daha az yapa yapa yuvarlanmaktadır. Hiçlik istenci *ve* tepkin kuvvetler; çileci idealin temelinde bu ikisi yatar.

Yorumlama şu halde keşfini, üç katmanı delerek yapar: Bilgi, ahlâk ve din; yaşama üstün değerler olarak hakikât, iyi ve kutsal. Üçü de birbirine bağlanıyor: Çileci ideal burada üçüncü zamandır, hem de ilk ikisinin anlam ve değeridir. O halde nüfuz alanlarını paylaştırmak boşunadır, dahası bu üç zaman birbirinin karşısına da yerleştirilebilir. Bütün alanları az ya da çok yoğun elinde bulundurmasıyla çileci ideale rast gelinir; kimseyi tehlikeye atmayan bir aşırılıktır bu. Bilginin, bilim ve hattâ özgür düşünürün biliminin, "ne pahasına olursa olsun hakikât"in, çileci ideali tehlikeye atacağına kim inanabilir? "Zihin ciddiyetle, cesaretle ve dürüstçe iş başında olduğundan beri, ideallerden tümden vazgeçiyor…: hakikât istemesi hariç. Ama bu istenç, idealin bu artakalanı, bana inanmak isteyecek

[304]ASÜ, III, 25.

olursanız, kendi en sert, en tinsel, en içrek, tüm dış görünüşünün en sade çileci idealidir[305]".

12. Bilgi, Ahlâk ve Din

Her şeye rağmen, belki de bilgi, ahlâk ve dinden ayırt etmeyi ve hattâ bunların karşısına yerleştirmeyi seveceğimiz bir akıl vardır belki. Hakikât kavramının kaynağını keşfetmek için hakikâtten çilece ideale doğru çıkıyorduk ama bir an soykütüğe değil de gelişime dikkat edelim: Çileci veya dini idealden hakikât istencine geri iniyoruz. O halde ahlâkın, bir dogma olarak dinin yerini aldığını ve bilimin de gitgide ahlâkın yerini aldığını teslim etmeliyiz. "Dogma olarak hıristiyanlık kendi ahlâkı tarafından yıkıldı"; "Hıristiyanlığın Tanrı'sına galip gelen hıristiyan ahlâkın kendisidir"; veya "Sonuçta hakikât içgüdüsü Tanrı'ya inanma yalanını yasaklar kendine[306]". Bugün, inançlı birinin veya bir papazın söyleyemeyeceği ve düşünemeyeceği şeyler vardır. Bunlar sadece birkaç piskopos ve papaya açıktır: İnâyet ve hayır, ilâhi akıl, ilâhi ereklik; "İşte artık zamanı geçmiş düşünme biçimleri bunlar, karşılarında bilincimizin sesinin durduğu düşünme biçimleri", bunlar *ahlâkdışı*[307]. Dinin çoğunlukla, kendini devam ettirmek ve bir biçimde uyum sağlamak için özgür düşünürlere ihtiyacı olur. Ahlâk dinin devamıdır, ancak başka bir yoldan devamıdır; bilgi, ahlâkın ve dinin devamıdır, ancak başka bir yoldan devamıdır. Her yerdeki çileci idealdir ama yolu hep değiştiğinden bunlar farklı tepkin kuvvetlerdir artık. İşte eleştiri bu yüzden farklı tepkin kuvvetler arasındaki bir hesaplaşmayla pek de kolay karıştırılıyor.

[305]ASÜ, III, 27.
[306]ASÜ, III, 27 ve GS, 357.
[307]ASÜ, III, 27.

"Dogma olarak hıristiyanlık kendi ahlâkı tarafından yıkıldı…" Ama Nietzsche ekliyor: "Böylece ahlâk olarak hıristiyanlığın da kendi yıkımına sürüklenmesi gerekir". Nasıl ki ahlâkın dinin yıkımı olması gerekiyorsa, hakikât istencinin de aynı şekilde ahlâkın yıkımı olması gerekir mi demek istiyor? Bu pek kazançlı olmaz, zira hakikât istenci yine çileci idealin bir parçası, yöntem hep hıristiyancı. Nietzsche başka bir şey istiyor: İdealin değişmesi, başka bir ideal, "başka türlü hissetmek". Peki ama modern dünyada bu değişim nasıl olasıdır? Çileci veya dini ideal nedir diye bu soruyu idealin kendisine sorduğumuzda, ahlâk veya erdem onun yerine cevaplandırmak için öne çıkıyor. Erdem der ki: "Sizin saldırdığınız benim, o halde bu soruya idealin yerine ben cevap vereyim; dinde kötü de vardır iyi de. Ben bu iyiyi biraraya getirdim, bu iyiyi isteyen benim". Ve biz çıkıp peki ama bu erdem nedir, ne istiyor diye sorduğumuzda aynı hikâye tekrar başlar. Hakikât beri gelir ve cevap verir; "Erdemi isteyen benim, erdemin yerine cevaplıyorum; o benim anamdır ve gayemdir. Eğer erdeme götürmüyorsam ben bir hiçim. Benim de bir şey olduğumu kim inkâr eder?" Hakikâtten ahlâka, ahlâktan dine katettiğimiz soykütüksel evreler var ya, gelişim bahanesiyle bunları başımız önde, gerisin geri inmemiz isteniyor. Erdem dinin yerine, hakikât erdemin yerine cevap veriyor. Şu halde hareketi sürdürmemiz yeterlidir. Aynı zamanda da sıçrama tahtamız olan başlangıç noktamızı biz yeniden bulmadıkça bu basamakları indiremezler bize: Hakikâtin kendisi ne eleştirilemezdir ne de ilâhi yasanın bir parçası; eleştiri bizzat hakikât eleştirisi olmalıdır. "Hıristiyancı hakikât içgüdüsü tümdengele tümdengele, hep böyle celse celse, sonunda, en ürkütücü tümdengelimini de yapacak, kendisine karşı hüküm taşıyan celseyi açacak; bu ancak şu soruyu sorduğunda olur: Hakikât istenci ne demektir? *Ve işte sorunuma geri döndüm* ey siz bilmediğim

dostlarım (zira hiç dost tanımadım): Bizdeki şu hakikât istenci, kendisinin bilincine bir sorun olarak varıyorsa bütün bir hayatın anlamı ne olacak bizim için? Hakikât istenci bir kez kendisinin bilincine vardığında, bu hiç kuşku yok ki ahlâkın ölümü olacaktır. Avrupa tarihinin gelecek iki yüz yılına mahsus yüz perdelik bu en görkemli gösteri, bizim için pek bir korkutucu da olsa, belki de büyük beklentilerin en doğurganıdır"[308]. Bu son derece kesin ifadeli metinde söylenen her söz tartılı. "Tümdengele tümdengele", "celse celse" ifadeleri inilen basamakları gösteriyor; çileci idealden çileci idealin ahlâki biçimine ve ahlâki bilinçten kurgul bilince. Ancak, "en ürkütücü tümdengelim" ve "kendisine karşı hüküm" ifadeleri ise şu demek: Çileci idealin hakikât istencinden öte saklanacak yeri yoktur, onun yerine cevap verecek kimse de yoktur. Tümdengelime devam etmek, daha fazla inmek, bizi indirmek istedikleri oldukları yere inmek yeterlidir. Böylece çileci ideal kovuğundan çıkarılmış, maskesi düşürülmüş olur; onun rolünü üstlenecek, ne ahlâki ne de düşünsel, kimse yoktur artık. Sorunumuza geri döndük ama bizim çıkışımıza yön verecek andayız; başka türlü hissetme zamanı, ideali değiştirme zamanı. Nietzsche, elbette, hakikât ideali çileci veya ahlâki idealle yer değiştirsin demek istemiyor; tam tersine, hakikât istencini sorgulama (yorumlama ve değerlendirme), çileci idealin yerine onu başka biçimlerde sürdürecek ideallerin geçirilmesini önlemelidir demek istiyor. Çileci idealin hakikât istencindeki sürekliliğini geçersiz kıldığımızda, onu bu aynı sürekliliğinin koşulundan veya son defadaki tebdili kıyafetinden yoksun bırakmış oluyoruz. Bu anlamda biz de "hakikâte uygunuz" veya "bilgi arayıcısıyız"[309]. Ancak, çileci idealin

[308] ASÜ, III, 27.

[309] "Biz, bilgi arayıcıları". Hem Nietzsche, efendilerin "hakikâte uygun" olduklarını, bunun hemen öncesinde farklı bir anlamda söyleyecektir: ASÜ, I,

yerine bir başka şey geçirmiyoruz, onun yerinde herhangi bir şeyi devam ettirmiyoruz, o yeri yakmak istiyoruz, başka bir yerde başka bir ideal istiyoruz, başka bir bilgi[310] tarzı, başka bir hakikât kavramı, yani bir hakikât istencinde varsayılan değil ama *bambaşka bir hakikât istenci* varsayan bir hakikât kavramı istiyoruz.

13. Düşünme ve Yaşam

Nietzsche bilgiden söz ederken, onu, yaşamın karşısında olmaya, yaşamı ölçmeye ve yargılamaya can atmakla, bizzat kendini erek olarak almakla suçlar. *Tragedya'nın Doğuşu*'nda Sokratesçi tersyüz etme işte bu biçimde belirir. Ve Nietzsche devam eder: Yaşama bağlı basit bir araç olarak bilgi, kendisine amaç süsü, yargıç, yüksek mercii süsü verir[311]. Şunların önemini de değerlendirmemiz gerek: Bilgi-yaşam karşıtlığı ve bilginin, kendisini yaşamın yargıcı yapma işlemi, bunlar birer semptom ve sadece semptomdur. Bilgi yaşama karşıttır ama yaşamın tersini söyleyen bir yaşamı, bizzat bilgide kendi tipini koruyup bunu galip getireceği bir yol bulan tepkin bir yaşamı ifade eder. (Böylece de bilgi, bilimsel olarak gözlemlenebilir tepkilerin dar çerçevesinde tutarak, yaşama, onu yapabileceği şeyden koparacak, eylemesini engelleyecek ve eylemesini yasaklayacak yasaları verir. Yani hemen hemen hayvanat bahçesinde bir hayvan misali. Ancak, yaşamı ölçen, sınırlayan ve biçimleyen bu bilginin kendisi de, tepkin bir yaşam örnekçeyi üzerine, tepkin bir yaşamın sınırları içinde kuruludur). Nietzsche'nin başka metinlerinin, semptomlarla yetinmeden yorumlamaya inerek çok daha karmaşık olacağına

---

5.

[310] "Savoir" karşılığı olarak değil, bilginin (connaissance) edinilmesi (connaitre) olarak bilmek.

[311] Gİ, I ve II.

şaşırmamalı. Şu halde, Nietzsche bilgiyi, kendisini bir erek olarak görmekle değil, düşünmeyi, yaşamın hizmetinde basit bir araç kılmakla suçlar. Nietzsche'nin, Sokrates'i de benzer biçimde, yaşamı bilginin hizmetine değil de tam tersine, düşünmeyi yaşamın hizmetine vermekle suçladığı olur. "Sokrates'te düşünme yaşamaya yarar, oysa tüm eski filozoflarda yaşama düşünmeye yarar"[312]. Bu iki tür metin arasında, yaşam sözcüğünün farklı ayırtılarına karşı duyarlı olunduğunda hiçbir çelişki görülmez: Sokrates, yaşamı düşünmenin hizmetine verdiğinde, bundan, bu yolla tümden tepkin hale gele yaşam anlaşılmalıdır. Sokrates düşünmeyi yaşamın hizmetine verdiğinde ise, özellikle, tüm yaşamın ve bizzat düşünmenin örnekçeyi olan şu tepkin yaşam anlaşılmalıdır. Ve yine, iki tür metin arasında, "bilgi" ve "düşünme" arasındaki ayrıma duyarlı olunduğunda daha da az çelişki görülür. (Burada, adamakıllı dönüştürülmüş ve Kant'a karşı çevrilmiş kantçı bir izlek yok mu?)

Bilgi yargıç yapıldığında, düşünme en büyük itaatkârdır. Bilgi düşünmenin ta kendisidir ama düşünme, akla ve akılda ifade olan her şeye boyun eğer. Demek ki bilgi, düşünme içgüdüsüdür ama kendisini fetheden tepkin güçlerle olan ilişkisi içindeki düşünmedir söz konusu düşünme. Akılcı bilginin yaşam için belirlediği sınırlarla akılcı bir yaşamın düşünmeye belirlediği sınırlar aynıdır; yaşam bilgiye itaat ederken, düşünmenin de yaşama itaat etmesi söz konusudur. Her hal ve kârda akıl bizi bir takım sınırları aşmaktan bazen vazgeçirir bazen de men eder; çünkü bu gereksizdir (bilgi burada, bunu önceden görmek için vardır), çünkü bunu yapmak kötüdür (yaşam burada erdemli olmak için vardır), çünkü bu imkânsızdır (hakikâtin ardında ne görecek, ne de düşünecek bir şey vardır)[313]. Peki şu halde, bizzat bilginin eleştirisi olarak tasarlanan eleştiri, düşünmeye başka bir

[312]FD.

anlam verebilecek kuvvetleri ifade etmiyor mu? Yaşam neyi nereye kadar yapabiliyorsa, onda sonuna kadar gidecek bir düşünme, yaşamı, yapabileceğinin sonuna dek götürecek bir düşünme. Yaşama karşı çıkacak bir bilginin yerine yaşamı *olumlayacak* bir düşünme. Böylece yaşam, düşünmenin etkin kuvveti ama düşünme de yaşamın olumlayıcı gücü olacak. İkisi de yine böylece aynı yöne doğru, birbirlerine destek olarak ve engelleri yararak, biri bir adım atarken diğeri de atarak, görülmedik bir yaratma gayreti içinde yol alacaklar. Şu demek olacak düşünme; *yeni yaşam olanakları keşfetmek, yaratmak*. "Çok büyük zorlukların olduğu yaşamlar vardır, bunlar, düşünürlerin yaşamlarıdır. Onlar hakkında bize anlatılana kulak vermeliyiz, zira bunda yeni yaşam olanakları bulabiliriz, ki bu da bize sevinç ve güç veren, söz konusu düşünürlerin tilmizlerinin yaşamları üstüne ışık tutan tek öykü olur. Bu hayatlarda tıpkı büyük gezginlerin seyahatlerinde olduğu kadar çok buluş, gözlem, yüreklilik, umutsuzluk ve umut vardır; doğruyu söylemek gerekirse bunlar, yaşamın en ücra, en tehlikeli coğrafyalarına yapılan yolculuklardır. Yine bunlarda şaşırtıcı olan şey, zıt yöne çeken birbirine düşman iki güdünün, aynı boyundurukta yürümeye zorlanmış görünmesidir: Bilgiye yönelik güdü sürekli, insanın yaşamaya alışık olduğu yeri bırakmaya ve belirsizliğe atılmaya zorlanır; yaşamı isteyen güdü de yerleşecek yeni bir yeri el yordamıyla aramaya zorlanıyor gibi görünür"[314]. Diğer bir deyişle yaşam, bilginin ona çizdiği sınırları ama düşünme de yaşamın ona çizdiği sınırları aşar. Düşünce bir *ratio*[315]

[313]Daha *Tragedya'nın Doğuşu*'nda, Apollon insanların çevresine sınır çizer, öyle ki "hemen ardından insanlara hiç durmadan bu sınırları, insanın kendini tanıması ve ölçülü olmasına ilişkin buyrukları dahilinde tümel ve kutsal yasalar olarak hatırlatır" (TD, 9).

[314]FD.

[315]Akıl. (ç.n.)

olmayı bırakır, yaşam bir *tepki* olmayı bırakır. Düşünür, böylece, akıl ile yaşam arasındaki o güzel ilgiyi ifade eder: Yaşam, düşünmeyi etkin bir şey yaparken, düşünme de olumlamacı bir şey yapar yaşamı. Bu genel ilgi Nietzsche'de, öncelikle ve öncelikle Sokrates öncesi bir sır ve aynı zamanda da sanatın özü olarak ortaya çıkar.

14. Sanat

Nietzscheci sanat anlayışı trajik bir anlayıştır. İki ayak, iki ilke üzerine oturur. Bu iki ilkeyi çok eski ama aynı zamanda da geleceğin ilkeleri olarak kavramak gerek. Öncelikle sanat, "çıkar gütmeyen" bir faaliyetin, "hayır işinin" karşıtıdır: İyileştirmez, sakinleştirmez, yüceltmez, tazmin etmez; ne arzuyu, ne güdüyü ne de istenci "tatmin eder". Tam tersine, sanat, "gücün iradesinin uyarıcısıdır", "istemeyi tahrik eder". Bu ilkenin eleştiri anlamı meydandadır; tüm tepkin sanat anlayışlarını mahkûm ediyor. Aristoteles tragedyayı tıbbi bir iç sürdürücü veya ahlâki bir yüceltme olarak kavradığında, tragedyanın o dakika bir çıkarı olmuş olur ki, bu da tepkin kuvvetlerin çıkarıyla karışıyordur. Kant güzelliği her türlü çıkardan, hattâ ahlâki çıkardan da ayırt ettiğinde, güzel için sadece çıkarsız bir göze sahip ama donanımsız mı donanımsız bir izleyicinin tepkilerinin bakış açısına yerleşir. Schopenhauer çıkarsızlık kuramını ortaya attığında, şahsen de onayladığı üzere kişisel bir tecrübeyi, sanatın cinsel bir yatıştırıcı etkisi uyandırdığı genç adamın tecrübesini geneller (bu, başkaları için spordur)[316]. Nietzsche'nin sorusu hiç olmadığı kadar hissettirir ağırlığını: Güzelliğe kim çıkarsız bir gözle bakar? Sanata hep izleyicinin, hem de sanatçı olmayan izleyicinin bakış açısından karar verilmiştir. Nietzsche bir yaratım estetiğinde, Pygmalion estetiğinde

[316]ASÜ, III, 6.

ısrar eder. Peki ama esasen bu yeni bakış açısında sanat neden gücün iradesinin uyarıcısı olarak belirir? Güdüye, amaca veya temsile ihtiyaç duymayan gücün iradesinin neden bir tahrike ihtiyacı var? Çünkü gücün iradesi, olumlayıcı olarak sadece etkin kuvvetler ve etkin bir yaşamla ilişkili biçimde ortaya konabilir. Olumlama, kendisinin koşulu ve eşzamanlı öğesi olarak etkin bir yaşam öngören bir düşüncenin ürünüdür. Nietzsche'ye göre, bir sanatçının hayatının ne demek olduğu henüz anlaşılmamıştır: Sanatçının yaşam faaliyeti, bizzat sanat eserindeki ve sanatçının sanatçı olarak gücün iradesindeki olumlama için bir uyarıcı görevi görür.

Sanatın ikinci ilkesi şudur: Sanat, sahtenin en üst gücüdür. "Dünyayı bir yanılgı olarak" yüceltir, yalanı kutsar, aldatma istencini yüksek bir ideal yapar[317]. Bu ikinci ilke neyi getiriyor? Bir bakıma ilkini; yaşamda etkin olan, daha derin bir olumlamayla ilişkili olarak gerçekleştirilebilir ancak. Yaşamın etkinliği sahtelik gücü gibidir, aldatma, kendini gizleme, göz kamaştırma, baştan çıkarma gücüdür. Ancak, etkilenmek için bu sahtelik gücünün ayıklanmış, ikiye katlanmış veya tekrarlanmış, dolayısıyla da daha yüksek bir güce erişmiş olması gerekir. Sahtelik gücü bir aldatma *istencine*, çileci idealle kavgaya tutuşup bunda da sonuca varabilecek biricik bir sanatçı istencine varmış olmalı[318]. Sanat, kesinlikle ve kesinlikle, sahteliği bu büyük olumlama gücüne yükselten yalanlar icat eder, aldatma istencini sahtelik istencinde olumlanan bir şey yapar.

[317]GVG (Önsöz taslağı, 6): "Kendinde şey olarak dünya değil de (bu boş bir dünya, anlam olarak boş ve homerosça bir gülmenin yakışacağı bir dünya) imlem açısından bir o kadar zengin, derin ve olağanüstü olan, yanılgı olarak dünya." –Gİ; I, 453: "Sanat bize hakikâtten ölmeyelim diye verildi" –ASÜ, III, 25: "Sanat hayal ürününü kutsayarak ve yanılma istencini sağduyunun yanına yerleştirerek, çileci ideale bilimden ilkece daha karşıttır.

[318]ASÜ, III, 25.

Görünüş, sanatçı için, gerçeğin bu dünyadaki bir olumsuzlaması değil, bu sözünü ettiğimiz ayıklamadır, düzeltmedir, ikiye katlamadır, olumlamadır[319]. O halde hakikât de yeni bir anlam kazanıyor. Hakikât, görüntüdür. Hakikât, gücü etkilileştirmedir; en yüksek güce erişmedir hakikât. Nietzsche'de şöyledir: Biz sanatçılar=biz bilgi veya hakikât arayıcıları=biz yeni yaşam olanakları yaratıcıları.

15. Düşünmenin Yeni Sureti

Düşünmenin dogmatik sureti asıl olarak üç kuramda ortaya çıkar: 1) Bize bir düşünürün, düşünür olarak *hakikâti* istediği ve sevdiği (düşünürün hakikâtseverliği); düşünmenin, düşünme olarak hakikât taşıdığı veya biçimsel açıdan bunu içerdiği (düşüncenin doğuştan gelmesi, kavramların *a priori* olması); düşünmenin, bir yetinin doğal temrini olduğu ve dolayısıyla da hakikâtle düşünmek için "hakikâten" düşünmenin yeterli olduğu (düşünmenin dosdoğru doğası, sağduyunun tümelliği) söylenir. 2) Düşünmenin yabancısı güçlerle (ten, edilgiler, duyuma bağlı ilgilenmeler) hakikâtten caydığımız da söylenir. Zira biz sadece düşünen varlıklar değilizdir, yanılgıya düşeriz, yanlışı hakikât gibi alırız. Düşünmeye karşıt güçlerin düşünme olarak düşünmedeki tek etkisi budur: *Yanılgı*. 3) Bize bir de son olarak, iyi düşünmek için, hakikâten düşünmek için bir *yöntemin* yeterli olduğu söylenir. Yöntem bir dalaveredir ama onun sayesinde düşünmenin doğasına yeniden kavuşur, bizi oyalayan ve düşünmeyi de saptıran yabancı kuvvetlerin etkisini savar, düşünmenin doğasını benimseriz. Yöntemle yanılgıyı savarız. Eğer yöntem uyguluyorsak

[319]PA, "Felsefede Akıl", 6 : "Burada *görünüş*, gerçekliğin bir kez daha ama ayıklama, ikiye katlanma ve düzelme biçimindeki tekrarını ifade ediyor. Trajik sanatçı asla karamsar değildir. Sorun olan, korkunç olan her şeye *evet* der o, dionysosçudur o."

saat ya da yer pek bir önemsizdir zira aynı yöntem bizi "her yerde ve her zaman geçerli olanın" alanına dahil eder.

Bu düşünme imgesinde en ilginç olan şey, hakikâtin tümel bir soyutlama olarak kavranma biçimi. Düşünmeyi *meydana getiren* gerçek kuvvetlerle hiçbir zaman ilgilenilmediği gibi düşünmenin kendisi de, *düşünmenin düşünme olarak* var saydığı gerçek kuvvetlerle ilişkilendirilmiyor. Aynı şekilde hakiki olan da kendisinin önkabulüyle ilişkilendirilmiyor. Oysa hiçbir hakikât yoktur ki, hakikât olmadan önce bizzat bir anlamın etkilileşmesi veya bir değerin gerçekleşmesi olmasın. Kavram olarak hakikât tümden belirsizdir. Her şey, düşündüğümüz şeyin anlam ve değerine bağlıdır. Kavradığımızın anlamına ve inandığımızın değerine bağlı olarak lâyık olduğumuz hakikâtler vardır. Zira düşünülebilir veya düşünülen bir anlam, düşünmede bu aynı anlama uygun düşen kuvvetler düşünme dışında bir şey ele geçirdikçe, bir şeye sahip oldukça etkilileşmektedir. Apaçıktır ki, düşünme kendisiyle düşünmez, dahası hakikâti de kendisiyle bulmaz. Bir düşünmenin hakikâti, düşünmesini ama "şundan ziyade bunu" düşünmesini belirleyen kuvvetlere veya güce göre yorumlanmalı ve değerlendirilmelidir. Bize "apaçık" bir hakikâtten, hakikâtin kendi[320] olarak hakikâtten, kendi veya bizim için hakikâtten söz ediliyorsa, bu hakikât düşünmesinin ardında hangi kuvvetlerin saklandıklarını, dolayısıyla bu hakikâtin anlam ve değerinin ne olduğunu sormalıyız. Tümel soyutlama olarak kavranan hakikâtin ve *saf bilim* olarak kavranan düşünmenin kimseye bir zararının olmaması hayret vericidir. Şu da var ki, kurulu düzen ve yürürlükteki değerler, en çok desteği işte böyle kavranan hakikâtte bulurlar. "Pek alık, pek ehli keyif görünen hakikât, kurulu tüm iktidarlara kimsede sıkıntı yaratmayacağının güvencesini verir. O

[320]Kendinde hakikât. (ç.n.)

sadece saf bilimdir ne de olsa"[321]. İşte, düşünmenin dogmatik suretinin altında, düşünmeyi saf bilim olarak saptayan hazırdaki[322] kuvvetlerin işi yatıyor, hakikâtin kendi olarak hakikâtte eşsizce ifade edilen hazırdaki güçlerin işi yatıyor. Leibniz'in garip açıklaması felsefede hâlâ ağırlığını korur: Yeni hakikâtler üretmek ama "yerleşmiş duyguları tersyüz etmeden" üretmek. Kant'tan Hegel'e filozof, haliyle pek medeni ve dindar kişi olarak durur; kültürün amaçlarını dinin, ahlâkın veya devletin yararıyla karıştırmayı sever. Bilim, eleştiri olarak vaftiz eder kendisini, zira dünya güçlerini huzurunda karşılaştırır, ancak, onlara borçlu olduğu şeyi onlara geri verebilsin diye yapar bunu; kendinde hakikâte, kendi veya bizim için hakikâte onayı[323].

Düşünmenin yeni görünümü öncelikle şunu ifade ediyor; hakikât, düşünmenin öğesi değildir. Düşünmenin öğesi, anlam ve değerdir. Düşünme kategorileri hakiki veya yanlış değildir, bu kategoriler, düşünmenin kendisini ele geçiren kuvvetlerin doğasına göre *soylu ve aşağı*, *yüksek ve alçak* kategorileridir. Hakikâtte de tıpkı yanlışta olduğu gibi hep lâyık olduğumuz payımızı alırız: Bayağılığın, aşağılığın hakikâtleri, yani köleye ait olan hakikâtler vardır. Bunun tam tersine de en yüksek düşüncelerimiz yanlışın bir parçasıdır. Üstelik yanlışı yüksek bir güç yapmaktan, etkilileşmesini, doğrulamasını, *hakiki-oluş*unu sanat eserinde bulan olumlamacı ve sanatçı bir güç yapmaktan asla vazgeçmezler[324]. Buradan bir ikinci sonuç daha çıkıyor; düşünmenin olumsuz hali yanılgı değildir.

[321]ÇOD, II, "Eğitimci Schopenhauer", 3.

[322]Kurulu, yerleşik, tesis edilmiş, var bulunan. (ç.n.)

[323]ÇOD, II, "Eğitimci Schopenhauer", 3, 4, 8.

[324]İÇİ, 146: "Hakikâtin bilinmesine gelirsek, sanatçının bu konudaki ahlâki tavrı bir düşünürden daha zayıftır; o aynı düşünür yaşamın parlak yorumlarına kaptırıp koyvermek istemez kendisini..."

Felsefedeki yanılgı kavramı şişkinliği, düşünmenin dogmatik suretinin sürekliliğini kanıtlıyor. Bu surete göre, düşünmeye karşıt her şeyin aslında bizzat düşünmede tek bir etkisi olur; onu yanlışa sürüklemek. Demek ki yanılgı kavramı doğrudan doğruya, düşünmeye en kötü ne olabileceğini, yani hakikâtten ayrılan düşünmenin durumunu ifade ediyor. Nietzsche burada da sorunu *doğrudan* ortaya konduğu şekliyle kabul ediyor. Yanılgıyı açıklamak için filozoflar tarafından yaygın olarak ileri sürülen ciddiyetsiz örnekler (Theodoros ile karşılaşınca "Merhaba Thaetetus" demek 2+3=6 demektir), tam da bu yanılgı kavramının çocukça, yapay veya grotesk bir takım olayların, durumların hesaplamalarından başka bir şey olmadığını gösteriyor. 3+2=6 kim diyecek? Okul çocuğu mu? "Merhaba Thaetetus" diye kim diyecek? Bir miyop veya bir şaşkın mı? Yetişkin ve gayretkeş aklın başka düşmanları, başka türlü derin olumsuz durumları var. Budalalık şöylesi bir düşünme yapısıdır; budalalık bir aldanma biçimi değildir ve aynı budalalık doğrudan düşünmedeki anlamsızlığı ifade eder. Budalalık bir yanılgı veya yanılgılar örgüsü değildir. Tümden hakikâtten meydana gelme budalaca düşünmeler, budalaca söylevler biliyoruz; ancak bu hakikâtler aşağı hakikâtlerdir, aşağı ve kurşun gibi ağır bir ruhun hakikâtleridir. *Budalalık ve daha derinde şu semptomu olduğu aşağı düşünme tarzı*; işte doğrudan tepkin güçlerce hükmedilen bir zekânın durumunu tam da bu ifade ediyor. Yanılgıda olduğu gibi hakikâtte de budalaca düşünme sadece en aşağı olanı keşfeder; demek ki kölenin zaferini, soysuz değerlerin saltanatını veya kurulu bir düzenin gücünü açıklayan aşağı değerleri ve aşağı hakikâtleri keşfeder. Dönemiyle mücadele eden Nietzsche mahkûm etmekten vazgeçmez: Bunu söyleyebilmek için, şunu düşünebilmek için ne de bayağılık gerekir!

Hakikât kavramı ancak ve ancak çoğulcu bir tipolojiyle belirlenir. Tipoloji de bir topolojiyle başlar. Şu veya bu yanılgı veya hakikâtlerin hangi *alandan* ve *tiplerinin* ne olduğuyla, bunları *kimin* kalıplayıp akla hayale getirdiğinin bilinmesidir asıl olan. Hakikiyi aşağıyla sınamaya ama yanlışı da yüksekle sınamaya tâbi tutmak: İşte nerede "hakikâtle" ilişkili olunduğunun bulanacağının tek yolu ve gerçekten en bıçak sırtı görev. Birisi, felsefenin neye hizmet ettiğini sorduğunda cevap saldırganca olmalı, zira soru ironik ve iğneleyici olmak istiyor. Felsefe, ne başka kaygıları olan devlete ne de dine hizmet eder. Hiçbir kurulu güce yaramaz. Felsefe, *rahatsız etmeye* yarar. Kimsenin rahatını bozmayan, kimseyi kızdırmayan felsefe, felsefe değildir. Budalalığa zarar vermeye yarar felsefe, budalalığı utanç verici bir şey yapar[325]. Düşünmenin tüm aşağı biçimlerini geçersizleştirmek dışında bir kullanımı yoktur felsefenin. Felsefe dışında, kaynakları ve hedefleri her ne olursa olsun yutturmacaları eleştirmeyi görev edinmiş başka bir dal var mıdır? Tepkin kuvvetlerin, onlarsız asla galip gelemeyecekleri kurmacaları geçersizleştirmek; kurbanlar ve failleri arasındaki garip suç ortaklığını meydana getiren şu aşağılık ve budalalık karışımı yutturmacaları geçersizleştirmek; sonuçta düşünmeyi saldırgan, etkin ve olumlamacı yapmak; özgür insanlar, yani kültürün amaçlarıyla devletin, ahlâkın veya dinin çıkarlarını karıştırmayan insanlar vücuda getirmek; bizde, düşünmenin yerini tutan hınç ve huzursuz vicdanla savaşmak; olumsuzu ve onun sahte

[325]FD–ÇOD, II, "Eğitimci Schopenhauer", 8: "Diogenes, onun önünde bir filozofun övülmesine karşı çıkar: Kendini bu kadar müddet, böyle kimsenin rahatını kaçırmadan felsefeye adamış olan onun, büyük olacak nesi var? Aslında üniversite felsefesinin mezar taşına yazmalı bunu: Kimseyi Üzmedi!" –HB, 328: Antik filozoflar budalalık hakkında söylev verdiler, "Bu söylev egoizm üzerine söylevden daha mı iyi diye sormuyoruz burada ama açık olan şu ki budalalığı iyi niyetlilikten ayırıyor; bu filozoflar budalalığa zarar verdiler".

çekiciliğini yenmek: Felsefe dışında bunlarla başka ilgilenen var mı? Eleştiri olarak felsefe bize en olumlu yanını, yani yutturmacadan arındırma girişimini de söylüyor bize. Ancak tam da bu konunun üstüne basıldığında felsefenin başarısızlığının bildirilmesinde bir an olsun gecikilmiyor. Bu girişimler ne kadar büyük olursa, budalalık ve aşağılık bunlardan bir o kadar daha büyük olacaktır. Tabii eğer bunların her çağda istedikleri gibi daha uzağa gitmelerine engel koyacak, hepsinin kendi hesabına o kadar aptal ve o kadar aşağı olmak istemesini yasaklayacak (işte bu ikincisi, halk arasındaki dedikodulara göre sadece) birazcık bir felsefe olmasa... Bunlara bazı aşırılıklar yasaktır, peki felsefe dışında var mı bunlara yasak koyan? Bunları maske takmaya, soylu ve zeki havalar takınmaya, düşünür geçinmeye zorlayan nedir peki? Felsefeye özgü, felsefi yutturmaca da var kuşkusuz; düşünmenin dogmatik sureti ve eleştirinin karikatürü bunun bir kanıtı. Ancak felsefenin yutturmacası, yutturmadan arındırıcı rolünden cayıp, budalalığa zarar vermeye ve aşağılığı geçersizleştirme sırtını dönerek, kurulu güçlerin bir parçası olduğunda başlar. Nietzsche, günümüzde filozofların birer *kuyrukluyıldız*[326] olduğu doğrudur der. Ama Lucretius'tan XVIII. yüzyıl filozoflarına kadar, bu kuyrukluyıldızları gözlemlemeli, mümkün olduğunca izlemeli, onların eşsiz yolunu yeniden bulmalıyız. Kuyrukluyıldız-filozoflar çoğulculuğu bir düşünme sanatı, bir eleştiri sanatı yapmayı bildiler. İnsanlara huzursuz vicdanlarının ve hınçlarının neler gizlediğini söylemeyi de, yerleşik değer ve güçlere karşı çıkmayı da bildiler, özgür insanın görüntüsü de işte budur. Lucretius'tan sonra daha hâlâ "Felsefe neye yarar?" diye sormak nasıl mümkün oluyor?

[326]TD –ÇOD, II, "Eğitimci Schopenhauer", 7: "Doğa, filozofu bir ok gibi insanlığa fırlatır; nişan almamıştır ama okun bir şekilde hedefi bir yerlerinden vuracağını umut eder".

Bunu sormak mümkün, zira filozof imgesi hep karanlıkta bırakılmış. Bir bilge yaparlar filozofu; o sadece bilgeliğin dostudur ama epey belirsizdir dost sözcüğü, İsa'nın karşısındaki Deccal misali deccal-bilgedir filozof[327], varlığını sürdürmek için bilgelik maskesi takmak zorunda kalan birisidir. Hakikâtin dostu yapılır filozof ve aynı filozofumuz hakiki olanı en sert sınava, anlam ve değer sınavına tâbi tutar; buradan da Dionysos gibi parçalanmış çıkar hakikât. Filozof imgesi bütün bu zorunlu kılıklarla kararır ama onu asıl dinin filozofu, devletin filozofu, yürürlükteki değerlerin koleksiyoncusu ve tarih memuru yapan ihanetlerle kararır. Filozofun özgün imgesi, bu imgeye bir süre için, kendi dönemi için cismini verebilenden sonraya canlı kalmaz. Yeniden ele alınması, canlandırılması, bir sonraki çağda başka bir etkinlik alanı bulması gerekir. Felsefenin bıçak sırtı görevine her dönemde etkin bir şekilde yeniden dört elle sarılmazsa felsefe, felsefeyle birlikte de filozof imgesi ve özgür insan imgesi ölür. Budalalık ve bayağılık sürekli yeni ittifaklar kurar. Budalalık ve aşağılık, zamanımıza, çağdaşlarımıza aittir, bizim budalalığımızdır, bizim aşağılığımızdır[328]. Zamana bağlı olmayan yanılgı kavramından farklı olarak aşağılık kavramı, zamandan, yani *şimdinin* taşıyıcısından, vücut bulduğu ve devindiği bu etkinlikten ayrılmaz. İşte bu yüzden filozof ve zaman arasında esasen bir ilgi vardır: Hep zamanına karşıdır o, zamanının dünyasını eleştirir. Filozof, ebedi veya tarihsel kavramlar değil, çağcıl olmayan kavramlar, vakitsiz kavramlar meydana getirir. İçinde felsefenin gerçekleştiği karşıtlık, çağcıl olmayanla çağcıl olanın

[327]Bu benzetme, yazarın *anti-sage* (bilgeliğin, bilgenin karşıtı) tanımlaması karşısında teklif edilen kişisel bir benzetmedir (ç.n.).

[328]D, 38: "Her basiretli insan gibi ben de geçmişe büyük hoşgörüyle bakarım, yani asil bir tavırla kendimi dizginlerim geçmiş karşısında... Ama çağımıza girdiğimizde, bugüne girdiğimizde bu duygularım tersine dönerek coşar hemen, patlar.

karşıtlığıdır, vakitsiz olanla çağımız arasındaki karşıtlıktır[329]. Vakitsiz olanda, biraradaki tarihsel ve ebedi hakikâtlerden daha kalıcı hakikâtler, gelmekte olan zamanın hakikâtleri vardır. Etkin olarak düşünmek, "çağının dışında eylemek, yani zamanın karşısında ve zamanın üzerinde gelecek bir zamanın lehine (böyle umuyorum) eylemektir[330]". Filozoflar zinciri bir bilgeler zinciri değildir, hâttâ tarihsel bir zincir hiç değildir; aksine kırık bir zincirdir, art arda gelişin kopmasıdır, kuyrukluyıldızların ardıllanmasıdır. Kuyrukluyıldızların kopukluğu ve tekrarlanması ne katettikleri kozmosun sonsuzluğuna ne de üzerinden geçtikleri dünyanın tarihselliğine indirgenebilir. Ebedi felsefe de, tarihsel felsefe de yoktur. Felsefenin ebediliği, tıpkı felsefenin tarihselliği gibi yine gelir felsefenin her çağdaki vakitsizliğine dayanır.

Düşünmeyi anlam ve değer öğesine yerleştirerek ve etkin düşünmeyi budalalığın ve aşağılığın eleştirisi yaparak, Nietzsche, yeni bir düşünme imgesi sunar: Düşünme, kesinlikle bir yetinin doğal işleyişi değildir. Düşünme hiçbir zaman kendisiyle ve bir başına düşünmez, yine hiçbir zaman, onun dışındaki kuvvetler tarafından basitçe bulandırılmış da değildir. Düşünmek, düşünmeyi ele geçiren kuvvetlere bağlıdır. Düşünmemiz tepkin kuvvetlerce işgâl edildikçe, anlamını tepkin kuvvetlerde buldukça henüz düşünüyor olmadığımızı da açıkyüreklilikle itiraf edelim. Düşünmek, düşünme edimliliğini belirtir. Ancak, düşünmenin, kendine özgü etkin-olmama yolları vardır. Hem bu etkin-olmama ve buna ait kuvvetler tümden kullanılabilir. Sayelerinde tepkin kuvvetlerin zafer kazandığı kurmacalar, düşünmede en *aşağı* olanı, yani düşünmenin kendisinin etkin-olmama durumunda kaldığı, düşünmemekle uğraştığı yolu

[329]ÇOD, I, "Tarih çalışmalarının yararı ve sakıncası üzerine", Önsöz.
[330]ÇOD, II, "Eğitimci Schopenhauer", 3-4.

meydana getirir. Heidegger, henüz düşünmüyoruz dediğinde bunun bir kökü Nietzsche'deydi. Düşünmeyi etkin, tamamen etkin bir şey haline getirmeye muktedir kuvvetler ile düşünmeyi bir olumlama yapacak gücü bekliyoruz. Bir etkinlik olarak düşünmek, düşünmenin her zaman hep ikinci bir gücüdür; bir yetinin doğal işleyişi değil de bizzat düşünmedeki ve bizzat düşünme için de hârikulâde bir olaydır. Düşünmek, düşünmenin üslü çokluk gücüdür. Ne var ki bu güce eriştirilmesi, "hafif", "olumlamacı", "dansçı" olması gerekmektedir. Ancak, kuvvetlerin zor kullanması olmadan bu gerçekleşmez. Bir cebir, düşünme olarak onda belirmeli ve *düşünme kuvveti* olarak bir güç de onu bir etkin-oluş içine fırlatmalı ki yukarda söylenen olsun. Böyle bir baskıya, eğitmeye Nietzsche "kültür" adı veriyor. Nietzsche'ye göre kültür, özünde eğitme ve ayıklamadır[331]. Düşünmeyi etkin ve olumlamacı bir şey haline getirmek için ele geçiren kuvvetlerin bu zorlayıcı tavrını ifade eder. Kültür kavramı, yönteme karşı durduğu tüm yolları kavradığımızda anlaşılabilir. Yöntem her zaman için düşünürde iyi niyet varsayar, onun "önceden düşünülmüş kararını" varsayar. Kültür tam tersine, düşünmenin bir cebre maruz kalmasıdır, ayıklayıcı güçlerin işleyişi altında düşünmenin bir biçimlenmeye uğramasıdır, düşünürün bilinçdışını bütünüyle ortaya süren bir nevi hayvan terbiyesidir. Yunanlılar yöntemden değil ama *paideia*'dan bahsederler, çünkü bilirler ki düşünme bir iyi niyetten doğru değil de onu düşünmeye zorlamak üzere onun üzerinde eyleyen kuvvetler gereği düşünür. Platon dahi düşünmeye zorlayan kuvvetle düşünmeyi hareketsiz bırakan kuvveti birbirinden ayırt eder: Mağara mitinde, *paideia*'yı, mağaradan çıkmak veya mağaraya dönmek isteyen bir mahkûmun maruz kaldığı cebre

[331]ÇOD, II, "Eğitimci Schopenhauer", 6. –Gİ, IV.

bağlı kılar[332]. Nietzsche'nin ünlü metinlerde bulduğu, işte bu kültür düşüncesidir; kültür, ayıklayıcı cebirdir. "Şu yeryüzünde bir düşünür milleti meydana getirmenin zorluklarını anlamak için eski ceza dizgemize bakmak yetecektir..."; hattâ eziyet zorunludur burada. "Düşünmeyi öğrenmek; okullarımızda tümden yitirdik şu düşünme mefhumunu..." "Garip olan şey şu ki özgürlük, incelik, cesaret, dans ve ustaca özgüven konusunda dünyada varolmuş ya da varolmamış her şey, keyfi yasaların zulmünde yeşerebildi, meyva verebildi."[333]

Şüphesiz ki bunlarda bir ironi var; Nietzsche'nin bahsettiği "düşünür milleti" Yunanlılar değil, iş Almanlar'a dönüyor. Peki ama ironi nerede? Düşünmenin, ona zor kullanan kuvvetlerin etkisiyle düşünmesinde *değil*. İroni daha ziyade kültürün oluşu üzerine bir şüphede yatıyor. Yunanlılar gibi başlanıyor ve Almanlar gibi bitiyor. Birçok garip metinde Nietzsche, Dionysos veya Ariadne'nin hayal kırıklığını sürer ortaya: Bir Yunanlı isterken bir Alman'la karşılaşmak[334]. Kültürün kendine özgü faaliyetinin sonul bir amacı

[332]Platon, *Devlet*, VII: Sadece mağara miti değil, metnin "parmaklar" hakkındaki ünlü parçası da (düşünmeye zorlayanla düşünmeye zorlamayanın ayırt edilmesi)... –Platon diğer metinlerdekinden çok daha farklı bir düşünme imgesi geliştiriyor. O diğer metinler bize zaten dogmatik bir kavrayış sunar: Hakikât, güzellik, iyilik aşkı ve isteği olarak düşünme. Platon'daki bu iki düşünme imgesini, ki ikincisi özellikle Sokratesçidir, birbirinin karşısına koymak uygun olmayacak mıdır? Nietzsche, "Platon'u Sokrates olmadan mı nitelemek?" (TD) dediğinde, aslında söylemek istediği de böyle bir şey değil midir?

[333]ASÜ, II, 3. –PA, "Almanların Kaybetmek Üzere Olduğu Şey", 7. –İKÖ, 188.

[334]a) Gİ, II, 226: "O dakika Ariadne sabrını kaybetti...: 'Ama bayım' dedi, 'Almanca'yı domuz misali homurdanarak konuşuyorsunuz!'. 'Bir Alman gibi' dedim kızma belirtisi göstermeden, 'Bir Alman gibi sadece..."; b) GG, Önsöz Taslağı, 10: "Uzun zamandır tanıdığım Tanrı önümde belirdi ve şöyle demeye koyuldu: "Yarı cizvit, yarı müzisyen ve handiyse tam bir Alman olan sen, fare avcısı, eh söyle bakalım ne yapıyorsun buralarda?"; c) *Ariadne'nin Yakınması* şiiri de hatırlanacaktır. Zerdüşt'te *Büyücü* bölümü şiire atıftır, ancak büyücü

vardır: Sanatçıyı, filozofu biçimlendirmek[335]. Kültürün bütün o ayıklayıcı cebri işte bu amacın hizmetindedir; "Şu anda uğraştığım insan türünün teleolojisi bir devletin esenliğinden biraz daha yükseğe vardırıyor"[336]. Bununla birlikte diğer taraftan kiliselerin ve devletlerin temel etkinlikleri daha ziyade kültürün, bizzat kültürün upuzun şehit listesini oluşturur. Bir devlet kültürü desteklediğinde, "aslında kendi şahsını desteklemek için destekler kültürü. Hiçbir zaman da kültürün amacının, devlet olarak kendi şahsının esenliği ve varlığının daha üstünde olduğunu hatırına getirmez". Ancak yine de, diğer taraftan kültür edimliliğinin devletin esenliğiyle içiçe girmesi somut bir şeye dayanıyor. Etkin kuvvetlerin kültür etkinliği, her an, yönünden saptırılma tehlikesiyle karşı karşıyadır ve bu edimliliğin tepkin kuvvetlerin kesinkes lehine döndüğü de olur. Devletin veya Kilise'nin, kendi ereklerini gerçekleştirmek için yine kendi hesaplarına kültürün bu cebrini kullandıkları olur. Kendi kuvvetleriyle, kendi cebirleriyle kültürün cebrini kardıkları olur[337]. Nietzsche bu sürece "kültürün bozulması" der. Bu süreç hangi nedenlerle ve hangi yollarla ne ölçüde önlenebilir veya önlenemez buna daha sonra göz atacağız. Her ne olursa olsun Nietzsche kültürün bu karşıtlar birliğinin, Yunan iken Alman olmasının altını çizer.

Düşünmenin yeni imgesinin hangi noktada, bilhassa karmaşık kuvvet ilişkileri içerdiğini bir kez daha vurgulayalım. Düşünme kuramı bir kuvvetler tipolojisine bağlıdır. Burada tipoloji, bir topolojiyle başlar. Düşünmek belli bir yer koordinatına, konuma bağlıdır. Varoluşumuzu, gözetlediğimiz vakti, ilişkilendiğimiz öğeyi

kültürün bir yutturmaca kurucusu, bir "kalpazanıdır".

[335]ÇOD, II, "Eğitimci Schopenhauer", 8.

[336]ÇOD, II, "Eğitimci Schopenhauer", 4.

[337]ÇOD, II, "Eğitimci Schopenhauer", 6.

taşıdığımız yere bağlı olarak lâyık olduğumuz hakikâtlerimiz vardır. Hakikâtin "kaynaklarının" olduğu düşüncesinden daha yanlış bir düşünce yoktur. Hakikâti yerinde, vaktinde ve öğesinde buluruz. Her hakikât bir öğenin, bir vaktin ve bir yerin hakikâtidir: Minotaures labirentten çıkmaz[338]. Hakikâtlerin düşünmeye yol açtığı yere, düşünmeyi etkin ve olumlu bir şey yapan kuvvetlerin iş başında olduğu yere varmaya zorlanmazsak, düşünemeyiz de... Bir yönteme değil *paideia*'ya, biçimlenmeye, kültüre ihtiyaç var. Yöntem genellikle böyle bir yere gitmemizi engellemek veya bu yerden çıkma olanağımızı (labirentte ip) saklı tutmamız içindir. "Ve biz, biz sizden ısrarla rica ediyoruz, asın kendinizi o iple!" Nietzsche, bir düşünürün hayatını tarif etmek için üç anekdotun yettiğini söyler[339]. Elbette bir tanesi yer, diğeri zaman, diğeri de öğe için. Aforizma düşünce için neyse anekdot da yaşam için odur: Yorumlanacak bir şeydir. Empedokles ve yanardağı; işte bir düşünür anekdotu. Yüksek doruklar, mağaralar ve labirent; geceyarısı-öğle; hava ve aynı zamanda da seyrek yeraltı öğesi olarak halkion. En yüksek, en derin hakikâtlerin yaşadığı, estiği uç yerlere, uç vakitlere gitmek bize bakar. Düşünme yerleri, tropikal insanın gezip dolaştığı tropikal yerlerdir, yoksa ahlâkçının, yöntemcinin veya ılımlı insanın ılıman yerleri değil... [340]

[338]Gİ, III, 408.
[339]TD.
[340]İKÖ, 197.

IV

HINÇTAN VİCDAN HUZURSUZLUĞUNA

1. Tepki ve Hınç

Normal veya sağlıklı durumda tepkin kuvvetler, eylemi sürekli sınırlanma işlevi görürler. Etkisine maruz kaldığımız bir başka eyleme bağlı olarak eylemi parçalar, geciktirir veya ona engel olurlar. Ancak bunun tam tersine de etkin kuvvetler tepkiyi patlatırlar; elverişli bir zamanda ve kararlaştırılan anda, belli bir yönde, hızlı ve kesin bir uyum sağlama görevi için hızlandırırlar tepkiyi. Böylece bir *karşılık* doğar. İşte bu yüzdendir ki Nietzsche, "Gerçek tepki etkinin tepkisidir[341]" der. Bu anlamda etkin tip sırf etkin kuvvetleri kapsamaz; etkin tip daha ziyade eylemi geciktiren bir tepkiyle tepkiyi hızlandıran bir eylem arasındaki "normal" ilişkidir. Efendi tepki verir denebilir zira efendinin, tepkilerini eylemesi söz konusu. O halde etkin tip, tepkin kuvvetleri, bir itaat etme veya eylenme gücüyle tanımlanmış olmaları halinde içerir. Etkin tip, etkin kuvvetlerle tepkin kuvvetler arasında bir ilişkiyi, hem de bizzat tepkin kuvvetlerin eylenmeleri açısından bir ilişkiyi ifade ediyor.

Şu halde buradan da, hıncı tek bir tepkinin meydana getirmeye yetmeyeceği anlaşılıyor. Hınç, tepkin kuvvetlerin etkin kuvvetlere galip geldiği bir tipin tanımıdır. Tepkin kuvvetler de tek bir şekilde galip gelirler: Eylemeyi bırakarak. Elbette ki hıncı bir tepkinin gücüyle tanımlamamalıyız. Hınçlı insan kimdir diye soruyorsak şu ilkeyi unutmamalıyız: Hınçlı olan tepkimez[342]. Hınç sözcüğü kesin bir

[341] ASÜ, I, 10.

[342] Réagir (tepkimek, tepki vermek) asıl metinde "ré-agir" (agir: eylemek) vurgusuyla geçiyor. Dolayısıyla burada, *hınçlı olan karşı-eylemez* gibi bir önermeden de bahsedebiliriz. (ç.n.)

ifadeyi belirtiyor: *Tepki, eylenmeyi keser ki hissedilen bir şey haline gelsin.* Tepkin kuvvetler etkin kuvvetlere galip gelirler zira eylemden kaçınırlar. Bu noktada iki soru ortaya çıkıyor: 1) Nasıl galip geliyorlar, eylemden nasıl kaçınıyorlar? Bu "hastalık" nasıl işliyor? 2) Ve tam tersine, tepkin kuvvetler normal olarak nasıl eyliyor? Normal burada "sık sık veya her zamanki" anlamına değil, aksine normatif ve nadir anlamına geliyor. Norm ve "sağlık" neyi ifade ediyor o halde?

2. Hınç İlkesi

Freud, "topik varsayım" dediği bir yaşam şeması ortaya koyar sık sık. Bir uyarım alan dizgeyle bunun kalıcı izlerini koruyan dizge aynı dizge değildir: Bir dizge aynı zamanda hem geçirdiği değişimleri bunlara sadık biçimde koruyup hem de hep taze bir alırlık sunamaz. "O halde, algılanabilir uyarımları alacak ama bunları tutmayacak, dolayısıyla da belleksiz bir dış araç ve bu dizgenin gerisinde de bu dış aracın anlık uyarımlarını kalıcı izlere dönüştürecek başka bir aracın bulunduğunu varsayıyoruz". Bu iki dizge veya tek başlık altında kayıt dizgesi, bilincin bilinçdışından ayırt edilmesine denk düşüyor: "Anılarımızın doğası bilinçdışıdır"; ve tersinden ifade edecek olursak; "Bellek izinin durduğu yerde bilinç başlar". Bilinç dizgesinin meydana gelişi, bir evrimin sonucu olarak kavranmalıdır. İç ve dış olanın, iç ve dış dünyanın sınırında "durmaksızın aldığı uyarımlarla oldukça esnek olarak biçimlenen bir kabuk kendisini yalnız ve yalnız yeni uyarımlar almaya yetenekli kılacak özelliklere sahip olacak", nesneleri de, bilinçdışı dizgedeki kalıcı ve hattâ süreklilik arz eden izden tamamen farklı, doğrudan ve değişir bir imge olarak tutacaktır[343].

[343]FREUD, *Rüya Bilgisi*; 1915'in "bilinçdışı" üzerine olan makalesi (*Metapsikoloji*); Zevk İlkesinin Ötesinde.

Freud bu topik varsayımı hiçbir çekince göstermeden kabul etmekten uzaktır. Asıl olan şu ki, biz bu varsayımın öğelerini Nietzsche'de buluyoruz. Nietzsche tepkisel aracın iki dizgesi olduğunu görüyor: Bilinç ve bilinçdışı[344]. Bellekteki izler, süreğen kalıntılar tepkisel bilinçdışını ortaya koyar. Bitkisel ve geviş getirmeli bir sindirim dizgesidir bu; "bir kez izlenim edindikten sonra, artık bundan kaçmanın tümden edilgin olanaksızlığını" ifade eder. Hiç kuşku yok ki bu sonu olmayan sindirimde dahi tepkin kuvvetler paylarına düşen bir görevi yerine getirirler: Silinmez bir izde sabitlenmek, ize çöreklenmek. Bu birinci tür tepkin kuvvetlerin yetersiz olduğunu görmeyen var mı? Tepkin aygıt eğer elinde başka bir kuvvet dizgesi bulundurmuyorsa herhangi bir uyum sağlama mümkün değildir. Tepkinin, geçmişin izlerine tepki olmayı bırakacağı ama şimdiki uyarıma veya nesnenin doğrudan görüntüsüne tepkiye dönüşeceği başka bir dizge gerekiyor. Bu ikinci tür tepkin kuvvetler, bilincin ayrılmaz bir parçasıdır. Bilinç: hep tazelenen alırlıkla hep yenilenen kabuk; "yeni şeylerin hep yeni bir yerinin olduğu" bir mecra. Nietzsche'nin, bilinci, sıradanlığa gereksinimiyle akla getirmek istemesi hatırlanmalıdır; kökeni, doğası, işleyişi sadece ve sadece tepkindir. Ancak ikinci tür bilincin görece bir soyluluğu da yok değildir. İkinci tür kuvvetler, bize, tepkinin hangi koşullarda ve hangi biçimlerde eylenebileceğini gösterirler: Tepkin güçlerin nesnesi bilinçteki uyarım olduğunda buna ilişkin tepki de eylenen bir şey olur.

İki tepkin kuvvet dizgesinin veya türünün ayrılması gerekiyor. Bilinci izlerin istilâ etmemesi de gerekiyor. Etkin, seçik ve yetkili bir kuvvet, bilinci desteklemeli ve yine bilincin tazeliğini, akıcılığını,

[344]ASÜ, II,1 ve I, 10. Nietzsche'de birden fazla bilinçdışı olduğu görülecektir. Doğa tarafından yürütülen etkinlik bilinçdışıdır ama bu, tepkin kuvvetlerinkiyle karıştırılmamalıdır.

devingen ve hafif kimyevi öğeyi her an için tekrar tekrar diriltmeli. Bu üstün bilinçli etkin yeti unutma yetisidir. Psikolojinin kusuru, unutmanın etkin ve olumlu niteliğini keşfedemeyip onu olumsuz bir saptama olarak ele almasıdır. Nietzsche unutma yeteneğini şöyle tanımlıyor: "Yüzeysel zekâların sandığı gibi unutma bir *vis inertiae* değil kelimenin tam anlamıyla bir ket vurma yeteneği", "bir telâfi aygıtı", "ıslahatçı, sağaltıcı ve yoğrumsal bir kuvvettir"[345]. *Şu halde tepki eylenen bir şey olduğunda –çünkü bilinçteki uyarımı nesnesi yapıyor– geçmişin izlerine tepki de bilinçdışında duyulur olmayan bir şey olarak kalıyor*. "Sindirim halinde bedenimizde çoklu sürecin geçtiği sindirme halinde, besinimizi sindirirken massettiğimiz şey bilincimizde pek az canlanır... Buradan da, içinde bulunulan anda, şimdide, hiçbir mutluluğun, esenliğin, umudun, övüncün ve zevkin unutma yeteneği olmadan varolamayacağı sonucuna varılacaktır çarçabuk". Ancak bu yetinin çok özel durumu fark edilecektir: Tepkin kuvvetlerin yanında edimlilikle yetkilendirilmiş etkin bir kuvvettir. Tepkin aygıtın iki dizgesinin karışmasını engellemek üzere "nöbetçi" veya "gözetmen" görevi görür. Etkin kuvvetin, işlevsel olma dışında bir edimliliği yoktur. Edimlilikten doğar ama onun soyutlamasıdır. Bilinci yenilemek için ikinci tür tepkin kuvvetlerden kendisine sürekli erke devşirmesi, bilince aktarmak için de yine bu erkeyi kendisine mal etmesi gerekir.

İşte bu yüzden değişimlerle, bizzat işlevsel olan karışıklıklar ve aksaklıklarla başka herhangi bir etkin kuvvetten çok daha fazla karşı karşıyadır. "Bu telâfi aygıtının zedelendiği ve işleyemediği insan sindirim güçlüğü çeken biriyle kıyaslanabilir ancak, hattâ kıyaslamadan da öte tıpatıp aynıdır bu ikisi! Hiçbir şeyi sonuna

[345]ASÜ, II,1 ve I,10. Bu konuya daha önce de rastlarız; ÇOD, I, "Tarihi İncelemelerin Yararı ve Sakıncası Üzerine".

erdiremez böyle biri. Unutma yeteneğinin tükenmeye yüz tuttuğunu varsayalım: Balmumu iyice sertleşen bilinçteki uyarım, bilinçdışındaki iziyle karışma eğiliminde olacaktır. Bunun tersi olarak da tepki söz konusu izlere karışarak bilince çıkar ve bilinci kaplar. *Şu halde izlere tepki duyulur hale gelirken uyarıma tepki de aynı zamanda eyletilmeyi keser*. Bunun da sonucu kalabalıktır: Bir tepki eyleyemeyen etkin kuvvetler yapıp-etmelerini gerçekleştirme fırsatlarının maddi koşullarından yoksundurlar, *yapabilecekleri şeyden soyundurulmuşlardır*[346]. Demek ki nihayet tepkin kuvvetlerin etkin kuvvetlere nasıl galip geldiğini görmekteyiz; tepkin aygıtta uyarımın yerini iz aldığında, tepkinin kendisi de etkinin yerini almış oluyor, tepki etkiyi galebe çalıyor. Burada her şey tepkin kuvvetlerin arasında olup bitiyor; tepkin kuvvetler etkin kuvvetlerden daha büyük bir kuvvet oluşturmaları sayesinde ulaşmıyorlar zafere. Hattâ unutma yetinin işlevsel tükenişi dahi, bu aynı yetinin, bir tür tepkin kuvvette diğer bir türü baskı altına alacak ve bilinci yenileyecek erkeyi bulamamasından kaynaklanıyor. *Her şey tepkin kuvvetler arasında olup bitiyor*; bazıları bazılarının eylenmesini engelliyor, bazıları bazılarını imha ediyor. Garip, karanlık bir savaş tepkin aygıtın içinde cereyan ediyorsa da bunun sonucu tümüyle edimliliği kapsıyor. Şu noktada bir kez daha hıncın tanımını buluyoruz: Hınç, hem duyulur olan tepkidir hem de eylenmeyi kesen tepkidir. İşte hastalığı tanımlayan genel kalıp; Nietzsche, hıncın bir hastalık olduğunu söylemekle yetinmez sadece, hastalığın hastalık olarak bir hınç biçimi olduğunu da söyler[347].

[346]Daha önce birçok defa geçmiş olan, kuvvetin, yapabileceğinden ayrılması, ayrı düşürülmesi. (ç.n.)

[347]EH, I, 6.

3. Hıncın Tipolojisi[348]

Şu halde hınç ilk olarak topolojik bir görünüme sahiptir. Tepkin kuvvetler topolojisi var ortada; hıncı, tepkin kuvvetlerin *yer* değiştirmesinin meydana getirmesi var. Bilincin bellekteki izlerle istilâ edilmiş olması ve hattâ belleğin, bizzat bilinçte tırmanması hınçlı insanın ayırt edici özelliğidir. Bellek üzerine her şey kuşkusuz bu kadarla söylenip bitmiş olmuyor. Bilincin nasıl oluyor da tam da kendi çapında, izlere yaslanmayan, handiyse etkin ve eyleyen bir bellek olduğunu sormak gerekiyor. Freud'da olduğu gibi Nietzsche'de de bellek kuramı iki belleğin kuramıdır[349]. Biz ilk bellekte kaldığımız sürece saf hınç ilkesinin sınırlarında da hapis olur kalırız; hınç insanı sadece izlere tepki gösteren bir köpektir, bir av köpeğidir. İzleri kuşatır sadece: Uyarımın yer yer izle karıştığı hınç insanı, tepkisini eyleyemez. Bu topolojik tanım bizi hıncın "tipolojisine" sokmalıdır

[348]*Nietzsche ve Freud Üzerine Not*: ...Nietzsche'nin Freud üzerinde etkisi olduğu sonucunu çıkarabilir miyiz? Jones'a göre Freud bunu kesinlikle inkâr ediyor. Freud'un topik varsayımıyla nietzscheci şemanın rastlaşması her ikisindeki "erkeci" takıntılarla yeteri kadar ifade ediliyor. Bu ikisinin eserlerini birbirinden ayıran temel farklılıklara karşı daha hassas olabiliriz. Eğer Freud'un yerinde olsaydı, Nietzsche'nin ne düşüneceğini kestirebiliriz: Psişik yaşam kavrayışının fazlasıyla "tepkin" olduğunu ve hakiki "edimliliğin" yadsındığını, hakiki "ötedönüşümün" sağlanmasında ve bunu kavramadaki iktidarsızlığı ifşa edecekti. Nietzsche'yi böyle düşünebiliyoruz zira Freud'un tilmizleri arasında katıksız bir nietzcheci vardı. *Otto Rank*, Freud'daki, "yavan ve kıt yüceltme düşüncesini" eleştirdi. Freud'un, *istenci* vicdan huzursuzluğundan ve suçluluktan kurtarmayı bilememekle itham etti. Freudçuluğun bilinmeyen bilindışının etkin kuvvetlerine yaslanmak, yüceltmeyi *yaratıcı* ve *sanatçı* bir istençle yer değiştirmek istiyordu. Bu da onu şunu demeye getiriyordu: "Schopenhauer Nietzsche için ne ise, Freud da benim için o". RANK, *Mutluluk İstenci*.

[349]Bilincin bu ikinci belleği *söz* üzerine kuruludur ve *söz verme yetisi* olarak ortaya çıkar: ASÜ, II, 1. Freud'da da, belleğe ilişkin izlerden ayrılan ve "ola ki özel bir bellek kaydına uygun düşen sözlü izlere" bağlı bilinçli bir bellek vardır.

zira tepkin kuvvetler etkin kuvvetleri böyle dolambaçlı yoldan bastırdıklarında bizzat bir tip oluştururlar. İşte bu tipin semptomunun ne olduğunu görüyoruz: Olağanüstü bir bellek. Nietzsche bir şeyleri unutamama yetersizliği üzerinde ve hiçbir şeyi unutmama yetisinin derinden tepkin doğası, her açıdan bakılması gereken bu tepkin doğası üzerinde duruyor[350]. Bir tip aslında biyolojik, psikolojik, tarihsel, toplumsal ve siyasi bir gerçekliktir .

Hınç neden bir *intikam alma anlayışıdır*? Burada hınç insanının tesadüfen açıklandığı düşünülebilir; çok güçlü bir uyarımla –örneğin acıyla– birlikte tepkiden vazgeçebilir, karşılık vermek için yeterince güçlü değildir. Şu halde intikam almak isteyecektir ve genelleştirme yoluyla da tüm dünyadan intikam almak istiyordur. Böylesi bir yorumlama yanlıştır zira sadece nicelikleri göz önüne alıyor, uyarımın niceliği ile alırlığı olan bir öznenin kuvvetinin niceliğini "nesnel olarak" karşılaştırıyor. Oysa Nietzsche için soyut bir şekilde düşünülen kuvvetin niceliği değil, öznenin kendisinde özneyi meydana getiren doğası farklı kuvvetler arasındaki belli ilişki –ki tip de buna denmektedir– önemlidir. Alınan uyarım ne denli kuvvetli olursa olursun, öznenin kendisinin toplam kuvveti ne olursa olsun, hınç insanı, bu kuvveti uyarımın izini belirlemek için kullanır, öyle ki, eylemekten ve hattâ uyarıma tepki vermekten acizdir. Çok büyük bir heyecan duymasına gerek yoktur. Böyle olabilir ama olması şart değil. Tüm dünyayı intikam nesnesi olarak tasarlamak için genelleştirmeye ihtiyacı yoktur. Tipi uyarınca hınç insanı "tepki" göstermez; onun tepkisi süreklidir çünkü bu tepki eylenmez, hissedilir. Demek ki bu tepki, nesnesinin üzerine, bu nesne her ne olursa olsun, intikam alınması ama bunun sürekli ertelenmesinin de apaçık ödetilmesi gereken bir nesneymiş gibi çullanır. *Heyecan güzel ve iyi bir heyecan*

[350]ASÜ, I, 10 ve II, 1.

olabilir ve hınç insanı da bunu böyle hissedebilir: Bu heyecan büyük olasılıkla hınç insanının kuvvetini aşmayacaktır, o da bir başkası kadar büyük, soyut bir kuvvete sahip olabilir. Söz konusu nesneyi kişisel bir saldırı ve hakaret nesnesi olarak hissedecektir zira o aynı nesneyi, sadece iziyle donanımlı olma güçsüzlüğünden, bu niteliksel veya tipik güçsüzlükten sorumlu tutar. Hınç insanı her varlığı veya nesneyi, kendisindeki etkisiyle orantılı bir saldırı olarak deneyimler. Hınç insanı için güzellik ve iyilik, deneyimlediği bir keder veya bir üzüntü kadar hatırı sayılır ve mecburi birer musibettir. "İnsan hiçbir şeyden yakasını kurtaramaz, içinden atamaz. Her şey yaralar. İnsanlar ve nesneler yersiz yere çok yaklaşıyorlar; bütün olaylar bir iz bırakır; anı cerahat toplamış bir çıbandır"[351]. Hınç insanını kederli bir varlıktır: Vicdan sklerozu yahut vicdanın katılaşması, her uyarımın onda katılaşması ve donmasındaki ivedilik ve izlerin ağırlığı da aynı derecede dayanılmaz ıstıraplardır. Daha derinde *izge, kendisinde ve kendisiyle kincidir*. Hınçlı ve değersizleştiricidir çünkü uyarımların malum izlerinden kurtulmadaki kendi güçsüzlüğünü gidermek için nesneyi suçlar. İşte bu yüzden hıncın intikamı, gerçekleştiğinde dahi, ilke olarak "tinsel", hayali ve simgeseldir. İntikam ve izge arasındaki bu ilişki freudçu sadist-anal kompleksle az benzeşmiyor değil. Bizzat Nietzsche, belleği bitmeyen bir sindirme işlemi olarak ve hınç tipini de anal bir tip[352] olarak ortaya koyar. Nietzsche'nin örümcek, tarantula ve intikam alma zihni dediği şey işte bu sinsi bellektir, bağırsaklarla bir olan bu bellektir. Nietzsche'nin böylelikle nereye gelmek istediğini görüyoruz; hakikâten bir tipoloji olan bir psikoloji yaratmak,

[351]EH, I, 6.

[352]EH, II, I: "Alman zihni bir sindirim bozukluğudur, hiçbir şeyin üstesinden gelemez... Bütün önyargılar bağırsaklardan gelir. Kıçı yaymak, daha önce de söyledim, Kutsal Ruh'a karşı işlenen hakiki günah budur". – ASÜ, I, 6: Hınç insanının "bağırsak yetmezliği" üzerine.

psikolojiyi "özne düzleminde"[353] temellendirmek. Bir sağalmanın olanakları bile tiplerin değişimlerine (tersyüz olma ve ötedönüşüm) bağlıdır.

4. Hıncın Nitelikleri

"İntikam alma zihni" ifadesi bizi aldatmamalı. *Zihin,* intikamı, gerçekleşmemiş bir niyet, bir erek yapmıyor. Tam tersine, intikama bir araç veriyor. Hıncı, yine hınçta bir intikam alma *arzusu*, bir başkaldırı ve galip gelme arzusu görmedikçe anlayamayız. Hıncın topolojik ilkesi, kuvvetlerin gerçek bir durumunu, kendilerini eylemeye bırakamayan ve etkin kuvvetlerin de eyleminden kaçan tepkin kuvvetlerin durumunu beraberinde getiriyor. İntikam almaya bir araç veriyor; etkin ve tepkin kuvvetlerin olağan ilişkisini devirme aracını... İşte bu yüzdendir hıncın kendisi bir başkaldırı ve hemen de bu başkaldırının zaferidir. Hınç, zayıfın zayıf olarak zaferi, kölenin de köle olarak başkaldırısı ve zaferidir. Kölelerin bir tip meydana getirmesi zaferlerindedir. Efendinin tipini (etkin tip) unutma yeteneği olduğu gibi tepkileri eyleme gücü de belirleyecektir. Kölenin tipi ise (tepkin tip) muhteşem bellek ve hınç gücüyle belirlenecektir; buradan da, yani hınçla birlikte bu ikinci tipin pek çok niteliği çorap söküğü gibi gelir.

Hayran olamama, saygı duymama, sevmeme güçsüzlüğü[354]. –İzge kincidir. Hattâ en duygulu, en aşk dolu anılarda bile hınç ve intikam gizlidir. Belleği geviş getirenler işte bu hınca ustaca bir hareketle peçe takarlar; kendilerini her ne şekilde, nelerle suçluyorlarsa, aslında

[353]Freudçu psikolojinin "nesnelci" karakterini ifşa ederken ki Jung'a aşina bir ifade. Ancak Jung, açıkça Nietzsche'ye, psikolojiyi özne düzlemine oturttuğu, yani bir tipoloji olarak tasarladığı için hayrandır.

[354]İKÖ, 260 ve ASÜ, I, 10.

anısına bağlıymış gibi yaptıkları kişidir suçladıkları. Bu yüzden güzel ve iyi bir şeyin önünden kendilerini suçlayanlara, anlamadıklarını, lâyık olmadıklarını ileri sürenlere temkinli yaklaşmamız, bunlardan sakınmamız gerekiyor; korkutuyor bunların sıradanlıkları. Aşağı olduklarının beyanında nasıl da güzellikten nefret etme saklıdır. Sevgi ve hayranlık hissedilen her şeyden nefret etmek, her şeyi maskaralıkla veya aşağı yorumlamayla küçültmek, her şeyde içine düşülmemesi gereken bir tuzak görmek, "Yok, bana kurnazlık göstermeyin" demek. Hınç insanının en çarpıcı yanı kötücüllüğü değil, tiksindiren kötü niyetliliği, değersizleştirme yeteneğidir. Hiçbir şey direnemez ona. Arkadaşlarına saygı duymaz, düşmanına saygı duymaz. Hattâ felâkete veya felâketin nedenine de saygı duymaz[355]. Helena konusunda felâketlerini ve felâketlerinin nedenini takdir edip buna saygı duyan Truvalılar'ı bir düşünelim. Ancak hayır, hınç insanının, felâketin kendisini sıradanlaştırması gerekir, karşı suçlamada bulunması, kabahati paylaştırması, dağıtması gerekir: Nedenleri değersizleştirme, felâketi "başkasının kabahati" yapma eğilimindedir. Felâketin nedenleri karşısındaki aristokratik saygı ise, tam tersine, kendi felâketini ciddiye almamanın ayrılmaz parçasıdır. Kölenin *kendi* felâketini ciddiye alması, bir hazım zorluğunu, saygı duygusundan âciz aşağı bir düşünmeyi kanıtlar.

"*Edilginlik*".– Hıncın içinde *mutluluk* "bir uyuşturucu biçiminde, uyuklama, dinlenme, huzur, şabat, zihinsel ve bedensel gevşeme biçiminde, kısaca edilgin biçimde ortaya çıkar"[356]. Nietzsche'de edilgin demek, etkin-değil demek değildir. Etkin-değil olan tepkindir Nietzsche'de, edilgin de eylenmeyen anlamına gelir. Tepki,

[355]Jules Vallès, "etkin" devrimci, felâketin nedenlerine bu saygı göstermenin gerekliliği üzerinde durur (*Tableau de Paris*).

[356]ASÜ, I, 10.

eylenmediği ölçüde edilgin olan tek şeydir. Edilgin terimi tepkinin galibiyetini gösterir zira eylenilmesi kesildiği anda tepki tam tamına hınca dönüşür. Hınç insanı sevmek istemez ve sevmeyi bilmez ama sevilmek ister. Sevilsin, karnı doyurulsun, suyu içirilsin, okşansın, uykuya yatırılsın ister. Aciz, hazımsız, frijit, uykusuzluk hastası ve köledir o. Bunlardan başka bir de çok büyük bir hassasiyeti vardır: Girişmeye muktedir olmadığı işler karşısında, bari küçük bir telâfinin, bunlardan en azından bir çıkar sağlamasının ona borçlu olunduğu kanısındadır. Şu halde hınç insanı, sevilmemesini ve karnının doyurulmamasını açık bir kötücüllüğün kanıtını sayar. Hınç insanı çıkar insanıdır, yarar insanıdır. Üstelik hınç ancak, çıkarı galip getirerek kendini benimsetebilir dünyada; hem de çıkarı sadece bir arzu veya düşünce değil, iktisadi, toplumsal ve dini bir dizge, bütüncül bir dizge, ilâhi bir düzenek yaparak... Çıkarı tanımamak; işte dini suç ve tine karşı tek suç. İşte bu anlamdadır ki kölelerin bir *ahlâkı* vardır ve bu, *yararcılık* ahlâkıdır[357]. Şunu soralım; eylemi, yararı veya zararı açısından kim ölçüp biçer? Dahası eylemi kim, iyi ve kötü açısından, övme ve sövme açısından görür? Ahlâkın, örneğin pek de akılcı olmayan çıkar gütmeme mefhumu gibi kendilerinde "övülesi" ve "iyi" olarak değerlendirdiği nitelikleri gözden geçirelim. Fark edilecektir ki bunlar edilgin bir üçüncünün talep ve karşı suçlamalarını gizlemektedir: Yapmadığı eylemlerden ısrarla kazanç isteyen bu üçüncüdür; yarar sağladığı eylemlerin "hayrına olma" niteliğini över[358]. Ahlâk, yararcı bakış açısını kendisinde saklar ama yararcılık

[357]İKÖ, 260.

[358]ŞHB, 21: "Kişioğlu çıkar gütmemeyi över zira bundan yarar sağlar. Eğer o kişioğlu bizzat çıkar gözetmeden akıl yürütse bu zoraki fedayı, istifade ettiği bu zararı istemeyecek, eğilimlerinin doğmasına karşı duracak ve asıl bunların iyi olmadıklarını söyleyerek ortaya koyacaktır çıkar gözetmemesini.

da edilgin bir üçüncünün, efendilerin arasına giren bir kölenin muzaffer bakış açısını saklar.

Kabahatlerin isnat edilmesi, sorumlulukların dağıtılması, daimi suçlama. –Bütün bunlar saldırganlığın yerini alır: "İntikam ve kin duygusu nasıl ki zayıflığa aitse, saldırgan olma eğilimi de sıkı sıkıya gücün bir parçasıdır"[359]. Yararı kendisine hak gören, yapmadıklarından yararlanmayı da hak gören hınç insanı, beklentisi boşa çıktığında ağır suçlamalar yağdırır. Peki hüsran ve intikam, hıncın *a priori*'si iken bu nasıl boşa çıkmasın? Kimsenin beni sevmemesi senin kabahatin, hayatta başarısız olmam da senin kabahatin, senin başarısızlığın da kendi suçun; senin ve benim başıma gelen felâketler dahi aynı şekilde senin kabahatin. Burada öcün, korkunç dişi gücünü buluyoruz; suçu ve suçluları ifşa etmekle yetinmiyor, kabahatli istiyor, sorumlu istiyor. Bir hınç yaratığının ne istediğini anlayalım; başkaları kötü olsun istiyor, kendisini iyi olarak görebilmesi için başkalarının kötü olmasına ihtiyacı var. *Sen kötüsün, o halde ben iyiyim*; kölenin temel formülü budur işte. Bu formül tipolojik açıdan hıncın özünü ifade ettiği gibi hıncın yukarıdaki diğer niteliklerini de derleyip özetliyor. Şimdi de bunu efendinin şu kalıbıyla karşılaştıralım: *Ben iyiyim, o halde sen kötüsün*. İkisi arasındaki fark kölenin başkaldırısını ve zaferini ölçüyor: "Değer biçen bakışın tersyüz olması hıncın kendisine aittir; köle ahlâkı var olmak için her zaman ve her şeyden önce dış ve düşman bir dünyaya ihtiyaç duyar."[360] Köle *öncelikle*, başkasının kötü olduğunu ortaya koyma ihtiyacındadır.

5. İyi mi, Kötü mü?

[359]EH, I, 7.
[360]ASÜ, I, 10.

İşte iki kalıp: "Ben iyiyim, o halde sen kötüsün", "Sen kötüsün, o halde ben iyiyim". Dramatikleştirme yöntemini kullanalım. Bu iki kalıbı kim dile getiriyor? Bu ikisi ne istiyor? Her ikisini aynı kişi dile getiriyor olamaz *zira birinin iyisi tam tamına diğerinin kötüsü*. "Tek bir iyi mefhumu yok"[361]; *iyi*, *kötü* ve hattâ *o halde* sözcüklerinin pek çok anlamı var. Esasen çoğulcu ve aşkın olan dramatikleştirme yönteminin, burada da, bizim bu cevap bulma araştırmamıza kural koyduğu teyit edilecektir. Bu yöntem, onu bir semiyoloji ve değer kuramı olarak meydana getiren, sözcüğün anlam ve değerini belirlemesini sağlayan bilimsel kuramı başka bir yerde bulmuyor. "Ben iyiyim" diyerek konuşmaya *başlayan* kimdir diye soruyoruz. Şüphesiz kendisini başkalarıyla kıyaslamayandır, eylemlerini ve eserlerini üstün ve aşkın değerlerle kıyaslamayandır, buna kalkışmayandır. "Ben iyiyim" diyen, kendisine iyi denilmesini beklemez. Eyledikçe, olumladıkça ve zevk aldıkça böyle adlandırır kendisini ve böyle der. İyi, şunları niteler; icrasında kendini tecrübe eden etkinlik, olumlama ve zevk. İyi, belli bir ruh niteliğidir; "bir ruhun kendi kendisi konusunda sahip olduğu, aranması, bulunması ve hattâ yitirilmesi mümkün olmayan belli bir temel kesinlik"[362]... Nietzsche'nin sık sık *ayırt etme* dediği şey, olumlamanın (olumlamayı aramak gerekmez), eyleme geçirilenin (bu bulunmaz) ve zevk alınanın (bu kaybedilmez) iç niteliğidir. Olumlayan ve eyleyen her kimse, burada aynı zamanda; "*esthlos* sözcüğü kökeni itibariyle var olanı, gerçekliği olanı, gerçek olanı, hakiki olanı ifade ediyor"[363]. "Şeylere onur bahşettiğini, değerler yarattığını bilir böylesi. Kendinde bulduğu her şeyi onurlandırır; kendini yüceltmeye dayanır böyle bir ahlâk.

[361] ASÜ, I, 11.
[362] İKÖ, 287.
[363] ASÜ, I, 5.

Eksiksizlik duygusunu, kabarmak isteyen, taşmak isteyen güç duygusunu, yüksek bir iç gerilimin huzurunu, vermeyi arzulayan, dağıtmayı arzulayan bir zenginlik bilincini ön sıraya koyar bu ahlâk"[364].

"İyiler, yani ayırt etme insanları, yani güçlüler, konumlarıyla ve ruh soyluluklarıyla bu üstün olanlar, kendilerini ve eylemlerini iyi, yani birinci sınıf görüp bunu da aşağı, soysuz ve bayağı olana karşı böyle ortaya koyanlardır"[365]. Bu ilkede herhangi bir karşılaştırmanın rolü yok. Diğerlerinin olumlamadıkları, eylemedikleri ve zevk almadıkları sürece kötü olmaları ancak ikincil bir sonuç ve olumsuz bir çıkarımdır. İyi, öncelikle efendiyi belirtir. Kötü ise sonucu işaret eder ve köleyi belirtir. Kötü olumsuzdur, edilgin, fena ve üzüntü vericidir. Nietzsche, Theognis'in tümüyle şu lirik temel olumlamaya dayalı güzelim şiirine bir yorumlama çerçevesi getirir: Biz iyiler, o uğursuzlar, o kötüler... Bu aristokratik değerlendirmede en küçük bir ahlâk kırıntısı aramaya kalkmamız boşunadır; bu değerlendirmede bir etik ve bir tipoloji, birbiriyle uyuşan varoluş biçimleri etiği ve kuvvetler tipolojisi söz konusudur.

"Ben iyiyim, o halde sen kötüsün": Efendilerin ağzında *o halde* sözcüğü sadece olumsuz bir çıkarımı işin içine katar. Çıkarımdır burada olumsuz olan ve sadece bütüncül bir olumlamanın sonucu olarak ortaya konmuştur: "Biz aristokratlar, biz yüksek olanlar, biz mutlu olanlar...[366]" Efendide, olumlu olan her şey öncüllerdedir; hiç de temel ve önemli olmayan herhangi bir şeyin olumsuzluğuna karar vermek için eylemin ve olumlamanın öncüllerine ve bu öncüllerden

[364]İKÖ, 260 ("bahşedici erdem" olarak gücün iradesi)
[365]ASÜ, I, 2.
[366]ASÜ, I, 10.

zevk almaya ihtiyacı vardır. Bu "bir eklenti, tamamlayıcı bir ayrıntıdır[367]". Tek önemi ise eylemin ve olumlamanın kapsamını genişletmek, bunların ittifakını perçinlemek ve uygun zevki ikiye katlamaktır: İyi, kendi karşıtını, kendisini daha büyük bir sevinçle olumlamak için arar[368]". *Saldırganlığın* durumu da şudur; saldırganlık olumsuzdur ama olumlu öncüllerin çıkarımı olarak, edimliliğin ürünü ve bir olumlama gücünün sonucu olarak olumsuzdur. Efendi, bir olumsuzlama, hem de sadece öncülleri güçlendirmenin aracı olarak sonul bir olumsuzlama meydana getirmek için iki olumlu önermenin gerektiği bir kıyasta tanır kendini. "Sen kötüsün, o halde ben iyiyim". Burada her şey değişiyor: Öncüllere bu kez olumsuz geçiyor ve olumlu ancak çıkarım olarak, olumsuz öncüllerin çıkarımı olarak var. İşin özünü olumsuz meydana getiriyor ve olumlu ancak olumsuzlamayla var oluyor. Olumsuzlama şu halde "temel bir düşünce, bir başlangıç, mükemmelen bir edim" olmuştur. Görünüşte olumlu bir çıkarım için köleye, tepkinin ve olumsuzlamanın, hıncın ve hiççiliğin öncülleri gerekir. Dahası, köle, olumluluğa görünüşte sahiptir sadece. İşte bu yüzden Nietzsche hıncın ve saldırganlığın birbirinden ayırt edilmesinde bu kadar ısrarcı; bu ikisi, doğaları itibariyle birbirinden farklı. Hınç insanının bir ben-olmayana ihtiyacı var, öyle ki sonuçta şahsını kendi olarak ortaya koymak için bu ben-olmayanın da karşısında olmalı. Kölenin garip kıyasına bir bakalım; görünüşte bir olumlama için iki olumsuzlamaya ihtiyaç duyuyor. Biz zaten kölenin kıyasının hangi biçimde felsefede bunca kabul gördüğünü biliyoruz; işte *diyalektik*. Hıncın ideolojisi olarak diyalektik.

[367]ASÜ, I, 11.
[368]ASÜ, I, 10.

"Sen kötüsün, o halde ben iyiyim". Bu kalıpta köle konuşuyor. Burada daha henüz birtakım değerlerin yaratılmadığından bahsedilemez. Ancak ne de ucube değerler bunlar! Başkası kötü yapılarak işe başlanıyor. Kendisine iyi diyen için şu halde kötü denmekte. Eylemekten kendisini sakınmadan eyleyene, dolayısıyla da eylemlerinin üçüncü şahıslar açısından sonuçlarını düşünmeyene deniyor kötü diye... İyi de eylemekten sakınandır; iyidir çünkü her eylemi, eylemeyenin, yani o eylemin *sonuçlarını* taşıyanın bakış açısına ve bundan da iyisi, eyleyenin *niyetini* gözleyen ilahi bir üçüncünün ustalıklı bakış açısına taşır. "Zor kullanmayan, can yakmayan, saldırmayan, misillemede bulunmayıp intikam alma işini Tanrı'ya bırakan, tıpkı bizim gibi ortaya çıkmayan, kötüden sakınan, yaşamdan tıpkı bizim gibi pek az şey bekleyen, sabırlı, alçakgönüllü ve doğru olan iyidir[369]". İşte iyinin ve kötünün doğuşu: İyi ve kötü üzerine etik saptamanın yerini iyi ve kötü üzerine ahlâki yargı alıyor. Etikteki iyi ahlâktaki kötü, etikteki kötü ahlâktaki iyi oluverdi. İyilik ve kötülük[370] iyi ve kötü değildir. Tam tersine, şu son iki saptamanın değiş-tokuş hali, devrik hali, *tersyüz* halidir. Nietzsche şunun üzerinde duracaktır: "İyiliğin ve kötülüğün ötesinde", "iyinin ve kötünün ötesinde" demek değildir. Tam tersine...[371] İyilik ve kötülük yeni kavramlardır, ancak yaratılma biçimleri ne de gariptir! Bunlar, iyi ve kötü tersyüz edilerek yaratılıyor. Eylemeyle değil eylemekten sakınmayla yaratılıyor. Olumlamayla değil olumsuzlamayla başlanarak yaratılıyor. İşte bu yüzden iyilik ve kötülük yaratılmış değildirler ama ilahidirler, aşkındırlar ve yaşama üstündürler deniyor. Ancak bu değerlerin neyi sakladığını, hangi yolla yaratıldıklarını bir

[369]ASÜ, I, 13.

[370]Biz buna hayır ve şer de diyebiliriz. (ç.n.)

[371]ASÜ, I, 17.

düşünelim. Bu ikisinde büyük bir nefret, yaşama karşı, yaşamda etkin ve olumlamacı her şeye karşı büyük bir nefret saklı. Hiçbir ahlâki değer yoktur ki çıkarımı olduğu bu öncüllerden ayrı düşürüldüğünde bir an olsun hayatta kalabilsin. Daha da derinde, hiçbir dini değer yoktur ki çıkarım yaptıkları bu nefret ve intikamten kopartılabilir olsun. Dinin olumluluğu görünüşte bir olumluluktur: Kuvvetliler "kötü" ve "lânetli" olduklarına göre sefiller, fakirler, zayıflar, köleler iyidir çıkarımı yapılır. İyi mutsuz, iyi zayıf uydurmacasından daha büyük bir intikam olamaz kuvvetlilere ve mutlulara karşı. Hıristiyanca sevgi, kendisine hayat veren ve komuta eden hıncın musevice gücü olmasa ne eder acaba? Hıristiyanca sevgi musevice hıncın karşıtı değil ama sonucudur, çıkarımıdır, taçlandırılmasıdır[372]. Din, doğrudan kaynaklandığı ilkeleri az ya da çok saklar (ve genellikle de kriz dönemlerinde hiç saklamaz): Nedir bunlar? Olumsuz öncüllerin ağırlığı, intikam alma zihni, hıncın gücü.

6. Bozuk Mantık

Sen kötüsün; ben senin olduğun şeyin karşıtıyım, o halde ben iyiyim. Bozuk mantık neye dayanır? Mantıkçı bir koyun varsayalım. Bu meleyen koyunun kıyası şudur: Etçil kuşlar kötüdür (yani tüm etçil kuşlar kötüdür, tüm kötüler etçil kuştur); oysa ben etçil kuşun karşıtıyım, o halde ben iyiyim[373]. Şurası açıktır ki küçük önermede etçil kuş neyse odur, yani etkilerinden veya görünülerinden ayrılmamış bir güç olarak alınmıştır. Ancak büyük önermede etçil kuşun kuvvetini göstermeyebileceği, etki etmekten kaçınabileceği ve kendisini, yapmaya muktedir olduğu şeyden ayırabileceği

[372]ASÜ, I, 8.

[373]ASÜ, I, 13: "Bu alıcı kuşlar kötüdür ve her kim ki en az yırtıcı kuştur, hattâ ve hattâ tam zıttıdır, bir kuzudur, şu halde iyi olan da o değil midir?"

varsayılmıştır. Kötüdür çünkü kendisini geri çekmiyor. O halde, erdemli koyunda hakikâten kendisini tutup da kötü etçil kuşta kendisini salıveren kuvvetin bir ve aynı kuvvet olduğu varsayılıyor. Kuvvetli eylemekten kendisini alıkoyabileceğine göre, kendisini alıkoymadıktan sonra zayıf olan da eyleyebilecek birisidir.

İşte hıncın bozuk mantığının dayanağı: *Yapabilirliğinden ayrılmış bir kuvvet kurmacası*. Bu kurmaca sayesindedir ki tepkin kuvvetler galip gelir. Etkinlikten kaçmak da onlara yetmez; kuvvetlerin ilişkisini tersyüz etmeleri, etkin kuvvetlerin karşıtı olup kendilerini üstün göstermeleri gerekir. Hınçtaki suçlama süreci şu görevi görüyor: Tepkin kuvvetler, kuvvetin soyut ve etkisizleşmiş imgesini "yansıtıyor"; etkilerinden ayrılan böyle bir kuvvet eylediğinde *suçlu* ve tam tersine eylemediğinde de "*değerlidir*". Üstelik, eylemekten sakınmanın eylemekten daha fazla kuvvet (soyut kuvvet) gerektirdiği düşünülecektir. Bu *kurmacanın* ayrıntısıyla çözümlenmesi de daha bir önemli, zira tepkin kuvvetlerin bu yolla hastalıklı ve hastalıklarını bulaştırıcı bir güç sahibi olurlarken, etkin kuvvetlerin de *gerçekten* tepkin olduklarını görüyoruz. 1) Nedensellik evresi; kuvvet ikiye bölünüyor. Kuvvet kendi görünüşünden ayrılmadığı halde bu görünü, açık ve ayrı bir nedenmiş gibi bu aynı kuvvete mal edilen bir etki yapılıyor: "Aynı fenomen önce bir neden, sonra da bu nedenin bir etkisi yapılıyor. Fizikçiler "kuvvet hareket ettiriyor" veya "kuvvet şu ya da bu etkiyi yapıyor" dediklerinde bundan daha iyi bir şey yapmıyorlar"[374]. Örneğin "ışık ışıyor" dediğimizde, "belleğe yardımcı basit bir imi, özet bir kalıbı", tutup bir neden yapıyoruz. Gerçek bir imlem bağıntısı hayali bir nedensellik bağıntısıyla ikâme ediliyor[375]. Kuvvet bir kez kendi içine bastırıldıktan sonra kuvvetin ortaya çıkışı

[374]ASÜ, I, 13.

[375]PA, "Dört Büyük Yanılgı"; nedenselliğin ayrıntılı eleştirisi.

de açık ve etkili bir nedeni kuvvette bulan başka bir şey haline getiriliyor. 2) Töz evresi; yukarıda söylenildiği biçimde ikiye bölünen kuvvet, onu ortaya koyup koymamakta özgür olacak bir dayanağa, bir özneye veriliyor. Etkisizleştirilen kuvvet, eylemeyebilen bir öznenin edimi yapılıyor. Nietzsche sürekli olarak "özneyi" bir kurmaca veya dilbilgisel bir işlev olarak ortaya koyar. İster epikürcülerin atomu, ister Descartes'ın tözü, ister Kant'ın "kendinde şey"i olsun, bütün bu özneler "hayali şeytancıkların"[376] yansımasıdırlar. 3) Karşılıklı saptama evresi; Etkisizleştirilen kuvvet böylelikle ahlâklılaştırılır. Zira bir kuvvetin "sahip olduğu" kuvveti göstermeyebileceğini varsayılıyorsa, tam tersine, bir kuvvetin "sahip olmadığı" kuvveti gösterebileceğini varsaymak da saçma olmaz. Kuvvetler kurmacalı bir özneye yansıtılınca da bu aynı öznenin suçlu ya da değerli olduğu, yani etkin kuvvet sahip olduğu etkinliği uyguladığından dolayı suçlu veya tepkin kuvvet sahip olmadığı etkinliği uygulamadığından dolayı değerli olduğu ortaya çıkıyor; "...sanki zayıfın zayıflığı, yani özü, kaçınılmaz ve değiştirilemez biricik gerçekliği olarak zayıflığı, gönüllüce yerine getirilen seçilmiş bir şeymiş, erdemli bir edimmiş gibi[377]". Kuvvetler arasındaki somut ayrımın, nitelenmiş (iyi ve kötü) kuvvetlerin yerine töze kavuşturulmuş kuvvetlerin ahlâki karşıtlığı (iyilik ve kötülük) geçiriliyor.

7. Hıncın Gelişimi: Musevi Rahip

Çözümleme bizi hıncın birinci görünümünden ikinci görünümüne vardırır. Nietzsche huzursuz vicdandan söz ettiğinde onun iki görünümünü de açıkça tanır: "Ham halde" olduğu, arı madde veya "ancak hayvan psikolojisinin sorunu" olduğu ilk görünümü; onu

[376]ASÜ, I, 13; kartezyen *cogito*'nun eleştirisi üzerine, Gİ, I, 98.
[377]ASÜ, I, 13.

kendisine ilk madde yapan ve şekillenmeye götüren bir zaman olarak ikinci görünümü ve bu ikincisi olmadan huzursuz vicdan şimdi olduğu şey olmaz. Bu ayırt etme, topolojiye ve tipolojiye uygundur. Her şey, bu ayırt etmenin hınç için çoktan geçerli olduğu yönünde. Hıncın da iki görünümü veya iki zamanı vardır. İlki, ham içerik olarak hıncı meydana getiren ve hayvan psikolojisi sorunu olan topolojik görünümü; hıncın bu görünümü, tepkin kuvvetlerin, etkin kuvvetlerin eyleminden sakınmalarının yolunu ifade ediyor (tepkin kuvvetlerin *yer değiştirmesi*, vicdanın izge tarafından istilâsı). İkincisi ise hıncın şekillendiği yolu ifade eden tipolojik görünümü: Burada izge "tipik nitelik" halini alıyor çünkü intikamcı zihni canlandırıp daimi bir suçlama girişimine sürüklüyor; böylece de tepkin kuvvetler etkin kuvvetlerin karşıtı oluyor ve onları yapabilirliklerinden ayırıyorlar (kuvvetler ilişkisinin *tersyüz edilmesi*, tepkin bir imgenin *yansıtılması*). Bu ikinci görünüm olmadan tepkin kuvvetlerin başkaldırısının bir zafer olmayacağı, şöyle diyelim, yerel zaferlerini tam bir zafere çeviremeyecekleri fark edilecektir. Hattâ yine fark edilecektir ki yukarıda belirtilen iki durumda da tepkin kuvvetler etkin kuvvetlerden daha büyük bir kuvvet oluşturarak galip gelmiyorlar: İlkinde her şey tepkin kuvvetler arasında olup bitiyor (*yer değiştirme*); ikincisinde ise tepkin kuvvetler etkin kuvvetleri yapabilirliklerinden ayırıyorlar ama bunu bir kurmacayla, bir yutturmacayla (*yansıtma yoluyla tersyüz*) yapıyorlar. Şu halde hıncı bütünüyle anlamak için çözmemiz gereken iki soru kalıyor: 1) Tepkin kuvvetler bu kurmacayı nasıl üretiyorlar? 2) Hangi etki altında üretiyorlar? Diğer bir deyişle tepkin kuvvetleri ilk zamandan ikincisine ne geçiriyor? Hıncın özünü ne hazırlıyor? Hıncı ne biçimlendiriyor, "sanatçısı" ne bunun?

Kuvvetler, değerlerinin türediği ayrımsal öğeyle tümleşiktirler. Ancak tepkin kuvvetler bu ayrımsal öğenin tersyüz olmuş

görüntüsünü verirler; kuvvetlerin ayrımı, tepkin kuvvetler tarafından bakıldığında, tepkin kuvvetlerin etkinlerle olan karşıtlığı oluverir. O halde tepkin kuvvetlerin, kuvvetler ilişkisinin ve bu ilişkiye uygun düşen değerlerin sırayla tersyüz olması için şu bahsedilen görüntüyü geliştirme veya yansıtma fırsatını bulmaları yeterli olacaktır. Tepkin kuvvetler etkinlikten kaçmanın yolunu bulduklarında bu fırsatı da yakalamış oluyorlar. Eylenmeyi keserek de tersyüz görüntüyü *yansıtıyorlar*. İşte Nietzsche, tepkin olan bu yansıtmaya der kurmaca diye; duyulurüstü ve bu dünyaya zıt bir dünya kurmacası, yaşamla çelişen bir Tanrı kurmacası. Nietzsche bu tepkin yansıtmayı da düşün etkin gücünden ve hattâ yaşamı olumlayan ve yücelten tanrıların olumlu görüntüsünden ayrı bir kefeye koyar: "Madem ki düşler dünyası gerçekliğin bir yansımasıdır o halde kurmacalar dünyası bunu yalanmaktan, değersizleştirmekten ve yadsımaktan başka şey yapmayacaktır"[378]. İşte bu kurmacalar dünyası hıncın tüm bir gelişimine, yani hem etkin kuvvetin yapabilirliğinden ayrılıp (kalpazanlık) suçlandığı ve suçlu muamelesi yapıldığı (değersizleştirme), hem de uyuşan değerlerin tersyüz edildiği (olumsuzlama) işlemlere yön verir. Tepkin kuvvetler bu kurmacada ve bu kurmacayla *kendilerini üstün olarak temsil ederler*. "Bir deha olan hınç içgüdüsü, yaşamın yükselen devimini, soyluluğu, gücü, güzelliği, dünyada kendini olumlamayı temsil eden her ne varsa, bunlara cevap olarak hayır diyebilmek için başka bir dünya icat etmeliydi ki yaşamın olumlaması bize kötülükmüş gibi, kınanacak şeymiş gibi görünsün"[379].

Hıncın "deha" olması elbette gerekiyordu. Fırsattan istifade edip yansıtmayı ve suçlamayı yönetecek, tersyüz etmeyi gerçekleştirecek yetenekte kurmacalı bir sanatçı gerekiyordu. Hıncın ilk evresinden

[378]D, 15, 16, 18.
[379]D, 24.

diğerine geçişin, ki bu ne kadar süratle ve zahmetsiz olursa olsun, basit bir mekanik zincire indirgenebileceğini düşünmemeliyiz. Burada dahi bir sanatçının müdahalesi gerekiyor. Şu nietzscheci "kim?" sorusu her zamankinden daha gür şimdi. "*Ahlâkın Soykütüğü, ilk önce rahibin psikolojisini içerir*"[380]. Hıncı şekillendiren, suçlamayı yöneten ve intikam alma girişimini hep uzaktan takip eden, değerleri tersyüz etmeye cesaret eden kimdir? Rahiptir. Hattâ özellikle de Musevi rahiptir, eski Museviler'deki biçimiyle hani şu rahip[381]... Diyalektiğin üstadı olarak, tepkin kıyas düşüncesini köleye o verir. Hıristiyanların kendileri hesabına bir çıkarım, bir taçlandırma ve inanılmaz bir nefretin zehirli çiçeği olarak üstlendikleri aşkı, bu yeni aşkı o tasarlar. Şöyle demekle işe başlayan da odur: "Sadece sefiller iyidir; yoksullar, güçsüzler, zavallı yalnızlar iyidir sadece; sadece acı çekenler, muhtaçlar, hastalar, ucubeler dindardır, sadece ve sadece onlar Tanrı katında makbûldürler, ahiret mutluluğu hep onlaradır. Tam aksine de siz soylu ve güçlü olanlar, ebediyen kötü, kıyıcı, açgözlü, dinsiz olan sizler; cehennemin odunlarından olan sizler ebediyen de lânetli ve cehennemlik olarak kalacaksınız!"[382] Musevi rahip olmadan, köle, hıncın ham halinden daha yükseğe çıkamaz. Şu halde rahibin müdahalesini doğru değerlendirmek için onun hangi yoldan tepkin kuvvetlerin yardımcısı, ancak onlarla karışmadan sadece yardımcısı olduğuna bakılmalıdır. Tepkin kuvvetlerin zaferini sağlar, bu zafere ihtiyacı vardır ama onlarınkiyle karışmayan bir amacın peşinden gider. Onun istenci gücün iradesidir, onun gücün iradesi hiççiliktir[383]. Hiççiliğin, yadsıma gücünün tepkin kuvvetlere ihtiyacı olduğu temel

[380]EH, III, "Ahlâkın Soykütüğü".

[381]Nietzsche, Yahudi toplumunun tarihi üzerine olan yorumunu Deccal'de özetler (24, 25, 26): Daha orada dahi Yahudi rahip İsrail krallarının ve Eski Ahit'in geleneklerini bozunuma uğratan kişidir.

[382]ASÜ III, 7.

önermesini ve elbette bu önermenin karşılıklı olduğunu da buluyoruz: Yadsıma gücü olarak hiççilik tepkin kuvvetleri zafere götürür. Bu çifte oyun Musevi rahibe erişilmez bir derinlik, bir çift görünümlülük verir. "Derinden bir korunma içgüdüsüyle açıkça her türlü *çöküş* içgüdüsünün tarafını tutar; *bunların egemenliğinde olduğundan dolayı değil*, bunlarda kendisini *dünyaya karşı* sonuca ulaştıracak bir güç bulduğundan dolayı"[384].

Nietzsche'nin Museviliği ve Musevi rahibi ele aldığı bu pek ünlü sayfalara geri dönmemiz gerekiyor zira aynı sayfalar sık sık çok kaygı verici yorumlamalara yol açmıştır. Naziler'in Nietzsche külliyatıyla olan ilişkileri muğlaktır, bunu biliyoruz. Muğlak çünkü Naziler Nietzsche'ye başvurmayı sevseler de iyice budanmış alıntılarla, tahrif edilmiş baskılarla ve başlıca metinleri yasaklayarak yaptılar bunu. Diğer taraftan Nietzsche'nin Bismark rejimiyle veya Panalmancılıkla, Musevi düşmanlığıyla olan ilişkisi muğlak değildir. Nietzsche bu sayılanlardan nefret ediyordu, tiksiniyordu. "Irklar üzerine şu utanmaz oyuna bulaşan kimseyle görüşmemeli[385]". Ve yürekten bir haykırış: "Yani sonuçta Zerdüşt sözcüğünü Musevi düşmanlarının ağzından duyduğumda siz ne hissettiğimi sanıyorsunuz?[386]" Musevilik üzerine

[383]D, 18: "Tanrı adına yaşama, doğaya, yaşama istencine savaş açmak. Tanrı; tüm ötedünya iftiralarının, tüm ötedünya yalanlarının kalıbı. Tanrı'da tanrısallaştırılan hiçlik, kutsallaştırılan hiçlik istenci..." –D, 26: "Rahip, Tanrı'nın adını kötüye kullanır: Değerleri kendisinin tayin ettiği duruma Tanrı'nın hükümranlığı, şu ya da bu durumu elde etmek veya korumak için başvurduğu araçlara da Tanrı'nın iradesi der..."

[384]D, 24. –ASÜ, I, 6, 7, 8: Bu papaz köleyle karışmaz, ondan ayrı bir kasttır.

[385]*Yetim Eserler* (Bolle çevirisiyle, Mercure)

[386]Fritsche'e mektuplar, 23 ve 29 Mart 1887. –Tüm bu noktalar ve Nietzsche'nin Naziler tarafından tahrif edilmesi üzerine M.P. Nicolas'ın *Nietzsche'den Hitler'e* (Fasquelle, 1936) adlı eserinde bu iki mektup yer almıştır. –Nietzsche'nin yine bir metni de (İKÖ, 251) aynı şekilde Yahudi

nietzscheci düşünceleri anlayabilmek için hegelci okulda "Musevi sorununun" mükemmelen diyalektik bir konu haline geldiği hatırlanmalı. Nietzsche sorunu yeniden ele alıyor ama kendi yöntemiyle. Şöyle soruyor: "Musevi halkının tarihinde rahip nasıl ortaya çıktı? *Bütün bir Avrupa tarihi için belirleyiciliği* görülecek olan hangi koşullar altında ortaya çıktı?" Nietzsche'nin İsrail krallarına ve Eski Ahit'e duyduğu hayranlık çok çarpıcıdır[387]. Musevi sorunu bu aynı İsrail dünyasında rahibin ortaya çıkması sorununun ta kendisidir; bu da hakiki bir tipoloji sorunudur. İşte Nietzsche'nin şu noktadaki bunca ısrarının nedeni budur: Rahibin psikolojisini ben buldum[388]. Nietzsche'de ırka ilişkin düşünceler yok değildir ama ırk sadece *melezleşmedeki* bir öğe, fizyolojik ve hattâ psikolojik, siyasi, tarihi ve toplumsal *kompleksteki* bir etmen olarak önemlidir. Nietzsche'nin *tip* dediği de işte böyle bir komplekstir. Nietzsche için rahibin tipinden başka bir sorun yoktur. Aynı Musevi toplumu, kendi tarihinin bir yerinde varoluşunun koşullarını rahipte buldu ve şimdi de bu toplum yeni koşullar yaratarak Avrupa'yı kurtarmaya, Avrupa'yı yine Avrupa'ya karşı korumaya en elverişli durumdadır[389]. Nietzsche'nin Musevilik üzerine yazdıklarını okurken Musevi düşmanı ve ırkçı yazar Fritsche'e yazdıklarını geçmek olmaz: "Çok rica ederim yazdıklarınızı bana yollamayın, sabrımdan endişeliyim".

---

aleyhtarları tarafından, tam da zıt anlam içermesine karşın kullanılmıştır.

[387]İKÖ, 52: "Eski Ahit'e duyulan beğeni, ruhların büyüklüğü ve bayağılıkları için bir mihenk taşıdır... Her bakımdan rokoko beğenisinin zaferi olan Eski ve Yeni Ahit, tek bir kitabı, Kutsal Kitap'ı, mükemmel kitabı meydana getirmek için aynı ciltte birlikte bağlanır; edebi Avrupa'nın ruha karşı en küstah, en kötü günahıdır bu.

[388]EH, III, "Ahlâkın Soykütüğü".

[389]İKÖ, 251 (Yahudiler, Ruslar ve Almanlar üzerine ünlü metin).

8. Huzursuz Vicdan ve İçsellik

İşte iki görünümüyle hınç nesnesi: Etkin kuvveti, uygulamadaki maddi koşullarından yoksun bırakır; yine etkin kuvveti yapabilirliğinden biçimsel olarak ayırır. Ancak eğer etkin kuvvetin yapabilirliğinden kurmacayla ayrıldığı doğruysa, bu kurmacanın sonucu olarak kuvvetin başına gerçek bir şeyin geleceği de doğrudur. Bu açıdan şu sorumuz hâlâ yankılanıyor: Etkin kuvvet gerçekten ne oluyor? Nietzsche'nin cevabı son derece kesin: Tahrif olmasının, işlemesinin koşullarından yoksun bırakılmasının ve yapabilirliğinden ayrılmasının nedeni her ne olursa olsun etkin bir kuvvet *kendi içine geri döner, kendisinin aleyhine döner*. İçselleştirmek, kendi aleyhine dönmek; etkin kuvvetlerin gerçekten tepkin olmalarının yolu işte budur. "Baskıcı herhangi bir kuvvetin dışarı patlamayı engellemesiyle çıkış bulamayan bütün içgüdüler, içe dönerler: Ben buna insanın içselleştirmesi diyorum... Huzursuz vicdanın kökeni de burasıdır"[390]. Hınç işini işte bu anlamda huzursuz vicdan üstlenir. Hınç bize böyle göründüğünde korkunç bir çağrıdan, bir girişimden ve salgın yayıcı bir istençten ayrılmaz. Ayartıcı bir aşkın himayesinde saklı tutar nefretini: Senin iyiliğin için seni affediyorum; bana katılırsın diye seni seviyorum, bana katılıncaya dek seveceğim seni, bizzat sen de acılı biri oluncaya, hasta, tepkin ve iyi biri oluncaya dek... "Hıncın insanları intikamlerinin o en yüksek, kesin ve parlak zaferine ne zaman kavuşacaklar? Kendi bedbahtlıklarını, bütün bedbahtlıkları, mutlu olanların vicdanına *düşürdüklerinde* hiç kuşkusuz, öyle ki bunlar mutlu olduklarından dolayı yüzleri kızarıp birbirlerine "Bunca bedbahtlık varken mutluluk utanç verici" diyecekler"[391]. Tepkin kuvvet hınçta suçlar ve hınçta yansıtılır. Tepkin kuvvet kendisini

[390]ASÜ, II, 16.
[391]ASÜ, III, 14.

suçlayarak kabahatlerini kabul etmeyecek, "kendi içine dönmeyecek" olsaydı hıncın zaten bir anlamı da kalmazdı. Etkin kuvvetin içeyansıtması, *yansıtmanın* tersi değildir ama tepkin yansıtmanın sonucu ve aynı zamanda devamıdır. Huzursuz vicdanda yeni bir tipi görmüyoruz; olsa olsa tepkin tipi, köle tipi, hıncın handiyse saf halde olduğu somut türleri görüyoruz. İyice serpilmiş huzursuz vicdanın hıncı kapladığı durumda da başka türler görüyoruz. Tepkin kuvvetler, zaferlerini basamak basamak kazanmaya devam ederler: Huzursuz vicdan hıncı uzatır, yayar; bizi daha da ileri, salgının kapladığı bir yere vardırır. Etkin kuvvet tepkin, efendi köle olur.

Etkin kuvvet, yapabilirliğinden ayrıldı diye buharlaşıp kaybolmaz. Kendisinin aleyhine dönerek *acı üretir*. Kendinden zevk almak değil ama acı üretmek: "Tüyler ürpertici bir neşeyle dolu şu garip iş yok mu! Kendisiyle gönüllü olarak bozuşmuş bir ruhun, acı çektirmenin zevkiyle *kendisine* acı çektirmesi yok mu!"; "ıstırap, hastalık, çirkinlik, gönüllü mahrumiyet, bedene müdahale (kesme, delme, koparma), nefsi köreltme, kendini feda etme bir zevk derecesinde isteniyor"[392]. Acı, tepkin kuvvetlerce düzenleneceğine, sabık etkin kuvvetçe üretiliyor. Buradan da akıl sır ermez bir fenomen ortaya çıkıyor: Acının çoğalmasında kendi kendisini döllemesi ve aşırı üremesi. Huzursuz vicdan, ıstırabını çoğaltan vicdandır. Acıyı üretmenin yolu da belli ya bu rezil fabrikanın; etkin kuvveti kendisinin aleyhine döndürmek. *Kuvvetin içselleştirmesi ve içeyansıtması yoluyla acının çoğaltılması*; işte huzursuz vicdanın birinci tanımı.

9. Acı Sorunu

[392]ASÜ, II, 18 ve III, 11.

Huzursuz vicdanın ilk görünümünden söz edilecekse, bu, onun ham veya mamûl haldeki topolojik görünümüdür. İçselleştirme karmaşık bir mefhum. İlk önce etkin kuvvet içselleştiriyor, ancak içselleştiren kuvvet acı üretir hale geliyor ve acının daha bir bollukla, daha bir fazla üretilmesiyle de içselleştirme "derinlik, genişlik, yükseklik" kazanıyor, açgözlü dipsiz kuyuya dönüşüyor. Demek ki ikinci olarak acı da *içselleştiriliyor*, tenselleştiriliyor, tinselleştiriliyor. Ne anlama geliyor bu ifadeler? *Acı için yeni bir tanım icat ediliyor* anlamına geliyor*; en derinlere ait içsel bir tanım bu*. Bir günahın, bir kabahatin sonucu yapılıyor acı. Kendi acını üreten yine sensin çünkü günah işledin, acı çekerek kurtaracaksın ruhunu. İçsel bir kabahatin sonucu ve içsel bir esenlik düzeneği olarak kavranan acı, üretildikçe içselleştirilen, "kabahat, endişe ve cezalandırılma duygusuna dönüştürülen acı"[393]; işte huzursuz vicdanın ikinci görünümü, tipolojik görünümü. Kısacası, suçluluk duygusu olarak huzursuz vicdan.

Bu icadın doğasını anlamak için daha genel bir sorunun önemini değerlendirmeliyiz: Nedir acının anlamı? Varoluşun anlamı tümüyle bu sorunun cevabına bağlıdır; hattâ acının varoluştaki anlamı kadarıyla vardır varoluşun anlamı[394]. Oysa ki bir tepkidir acı. Acının tek anlamı da bu tepkiyi eyleme olasılığında veya en azından sınırlandırma, bıraktığı izi yalıtma, bir daha tepki verinceye dek tüm yayılmayı önlemede yatıyor. Şu halde acının etkin anlamı *dışsal bir anlam* olarak görünüyor. Acı üzerinde etkin bir bakış açısından karar vermek için acıyı, onun dışsallığı öğesinde tutmak gerekir. Bu bütünüyle ustalık ister. Bir sanattır bu ve efendilerin sanatıdır. Efendilerin bir sırrı vardır. Acının bir tek anlamının olduğunu bilirler. Acı, birine zevk vermektir; acıya neden veya tanık olana zevk

[393]ASÜ, III, 20.

[394]ÇOD, "Eğitimci Schopenhauer", 5.

vermektir. Etkin insan kendi acısını ciddiye almıyorsa, bunun her zaman için nedeni, birine zevk vereceğini düşünmesidir. Yunan dünyasını dolduran tanrılara inanmada böyle bir düşünüş bulmamız boşa değildir: "İzlemekten hoşlanıyor olan bir tanrı varsa her kötülük o an doğrulanır... Son tahlilde Truva Savaşı'nın veya diğer trajik yıkımların anlamı neydi? Hiçbir kuşku yok ki bunlar, tanrıların gözlerini şenlendirecek oyunlardı"[395]. Bugünlerde acıyı varoluşa karşı bir kanıt olarak ileri sürme eğilimi var; bu kanıtlama, bize pahalıya patlayacak bir düşünme biçiminin, tepkin bir düşünme biçiminin işareti. Acı çekenin bakış açısına yerleşmekle kalmıyoruz sadece, aynı zamanda da tepkilerini eylemeyen hınç insanının bakış açısına yerleşiyoruz. Şunu bir anlayalım; acının etkin anlamı başka perspektiflerde ortaya çıkar. Acı, yaşama karşı bir kanıt değil, tam tersine yaşam için bir uyarıcıdır, "yaşam için bir zokadır", yaşamın lehine bir kanıttır. Acı çekmeye şahit olmak ve hattâ acı çektirmek, etkin yaşam olarak yaşamdaki bir yapıdır, yaşamın etkin bir görünüüdür. Acı, yaşamın lehine doğrudan bir anlama sahiptir; dışsal anlamı. "Kibarlığımız ya da daha doğrusu riyakârlığımız kaldırmıyor bunu... yani zulmün, eski insanın en tercihli şenliği ve tüm zevklerinin de harcı olduğu noktaya kadar capcanlı bir istekle tasavvur etmeyi... Zulümsüz şenlik olmaz. İnsanlığın o en eski ve uzun tarihinin öğrettiği şey bu işte. Hattâ cezalandırmanın bile bir bayram havası var"[396].

Haydi haydi hayran olmak gerekiyor huzursuz vicdanın kaygı uyandıran icadına; acı çekmeye yeni anlam, *içsel anlam*. Istırabı eylemek veya keder üzerine etkin açıdan bir kanıya varmak söz konusu değil. Tam tersine, tutku aracılığıyla acıya karşı hissizleşiliyor. "Tutkuların en vahşisi": Bir kabahatin sonucu ve ruhun bir kurtuluş

[395]ASÜ, II, 7.
[396]ASÜ, II, 6.

yolu yapılır ıstırap. Daha fazla ıstırap üreterek, ıstırabı daha fazla içselleştirerek kurtulunur ıstıraptan; uyuşulur, yani acıdan, yara iltihaplandırılarak kurtulunur[397]. Daha *Tragedya'nın Doğuşu*'nda, Nietzsche temel bir sav ortaya koyar: Dram bir iç çatışmaya dönüşüp ıstırap da içselleştirildiğinde tragedya ölmüştür. Peki ama acının içsel anlamını icat eden ve bunu isteyen kimdir?

10. Huzursuz Vicdanın Gelişmesi: Hıristiyan Rahip

Kuvvetin içselleştirilmesi, sonra bizzat ıstırabın içselleştirilmesi; huzursuz vicdanın ilk evresinden ikincisine geçiş hıncın iki görünümünün birbiri ardına zincirlenmesi gibi kendiliğinden değildir. Burada yine rahibin araya girmesi gerekiyor. Rahibin bu ikinci doğuşu hıristiyandır: "Kabahat duygusunun hakiki ustası rahibin ellerinde suçluluk duygusu gelişmeye başladı"[398]. Huzursuz vicdanı ham veya hayvani halinden çıkaran hıristiyan rahiptir ve ıstırabın içselleştirilmesini düzenleyen de odur. Yarayı iltihaplandırarak ıstırabı rahip-doktor iyileştirir. Huzursuz vicdanı en üst biçimine rahip-sanatçı ulaştırır: Bir günahın sonucu olarak ıstırap. Peki nasıl hareket ediyor bu rahip? "Rahibin varlığının değeri kısaca özetlenmek istenecek olursa şöyle demek gerekiyor: *Rahip, hıncın yönünü değiştirendir*"[399]. Esasen ıstırap çekmekte olan hınç insanı bu ıstırabına bir neden arar. Yaşamdaki etkin olan her şeyi suçlar. Rahip şu durumda ve şimdiden bir ilk haliyle belirir: Suçlamanın başını çeker, suçlamayı düzenler. İşte kendilerine "Biz iyiyiz" diyen insanlar, ben sana diyorum ki bunlar kötü. Hıncın gücü bütünüyle başkasına, başkalarına yönlendirilmiştir. Ancak hınç, patlayıcı bir maddedir; etkin

[397] ASÜ, III, 15.
[398] ASÜ, III, 20.
[399] ASÜ, III, 15.

kuvvetlerin tepkin kuvvetler olmalarını sağlar. O halde hıncın bu yeni koşullara uyum sağlaması, yön değiştirmesi gerekir. Tepkin insan, acısının nedenini şimdi *kendisinde* bulacaktır. Huzursuz vicdan ona şunu telkin eder; bu nedeni "kendinde, geçmiş zamanda yapılmış bir kabahatte aramalı, acısını bir cezalandırılma olarak anlamalıdır"[400]. Ve rahip, bu yön değişimini yönetmek için ikinci kez ortaya çıkar: "Evet doğru, koyunum[401], çektiğin acıdan biri sorumlu. Ama bütün bunların sorumlusu sensin, çektiğin acının sorumlusu bizzat sensin!"[402]. Rahip, *günah* mefhumunu icat eder: "Günah, hastalıklı ruhun tarihinde şimdiye dek en önemli şey olarak kaldı; günah bizim için dini yorumun en uğursuz hünerinin temsilidir"[403] *Kabahat* sözcüğü şimdi, işlediğim kabahate, benim kabahatime, suçluluğuma gönderme yapar. İşte ıstırap böyle içselleştiriliyor; bir günahın sonucu yapıldığında geriye sadece içsel anlamı[404] kalıyor.

Hıristiyanlıkla museviliğin ilişkisi iki bakış açısından değerlendirilmeli. Bir taraftan, hıristiyanlık, museviliğin son noktasıdır. Onun yolunu takip eder, eserini nihayete erdirir. Hıncın tüm gücü hastaların, günahkârların ve sefâlet içinde olanların Tanrı'sı ile sonuçlanır. Mâlum metinlerinde, Nietzsche, Aziz Paulus'un kinci karakterinin, Yeni Ahit'in bayağılığı üzerinde durur. Hattâ İsa'nın ölümü bile Musevi değerlerine geri götüren bir kavistir: Bu ölümle, aşk ve nefret arasında bir yalancı-karşıtlık tesis edilir, sanki bu nefretten bağımsızmış, sanki bu nefretin karşıtıymış, sanki bu nefretin

[400] ASÜ, III, 20.

[401] Çoban'ına (Le Bon Pasteur; "İyi (Mümtaz) Çoban anlamında; İsa) sadık hıristiyan, mümin.(Ç.N)

[402] ASÜ, III, 15.

[403] ASÜ, III, 20.

[404] Vicdani bir nitelik yüklenmesi, vicdan meselesi yapılması kastedilmektedir. (Ç.N)

kurbanıymış gibi aşk daha ayartıcı kılınır[405]. Pontius Pilatus'un[406] ortaya koyabilmiş olduğu hakikat saklı kalıyor: Hıristiyanlık museviliğin bir sonucudur, tüm öncüllerini musevilikte bulur, *bu* öncüllerin bir sonucudur sadece. Ancak bir başka bir açıdan da hıristiyanlığın yeni bir not düştüğü de doğrudur. Hıncı tamamlamakla yetinmez, hıncın yönünü değiştirir. Yeni buluşunu da benimsetir; huzursuz vicdan. Şimdi, burada dahi, huzursuz vicdandaki hıncın yeni yönünün ilkinin aksi doğrultuda olduğu düşünülmemelidir. Burada yine ilâveten bir iğva, ilâveten bir ayartma söz konusudur. Hınç "senin kabahatin" diyordu, huzursuz vicdan "benim kabahatim" der. Ancak, kesinkes şu var ki, hınç, salgını yayılmadıkça yatışmaz. Hıncın hedefi, bütün yaşamın tepkin olmasıdır, sağlıklı olanların hastalanmasıdır. Suçlamakla yetinmez, suçlanan kendisini suçlu hissetmelidir. Hınç, huzursuz vicdanda kendisini ortaya koyar ve salgın gücünün zirvesine ulaşır: Yön değiştirerek! "Benim hatam! Benim hatam!" Ta ki herkes bu hüzünlü nakaratı yineleyinceye, yaşamdaki etkin her şey bu aynı suçluluk duygusunu büyütünceye kadar... Rahibin gücü için başka koşullar gerekmez: Rahip, tabiatı gereği, acı çekenlerin ustası kılar kendisini[407].

Bütün bunlarda Nietzsche'nin tutkusunu yeniden buluyoruz; diyalektikçilerin karşısavlar veya karşıtlıklar gördükleri yerde, keşfedilecek en ince farklılıklar, değerlendirilecek en derin eşgüdümler ve bağlılaşmalar gösterir: Bir semptom olan Hegelci

[405] ASÜ, I, 8.

[406] Pontius Pilatus: Yahuda Krallığı'nın Romalı valisi, ölümü MS. 39. Bir ayaklanmadan korkarak İsa'yı Yahudi din adamı-yargıçların eline teslim etti. Yahudilere, İsa'nın ölümünden sorumlu olduklarını anlatmak için bir tas su getirtmiş ve ellerini yıkarken şöyle demiştir: "*Onun ölümünden ben sorumlu değilim. Hesabını siz vereceksiniz*". (Ç.N)

[407] ASÜ, III, 15.

mutsuz bilinç değil de vicdan huzursuzluğu! Huzursuz vicdanın ilk görünümünün tanımı şuydu: *Kuvvetin içselleştirilmesiyle acının çoğaltılması*. İkinci görünümünün tanımı da şudur: *Hıncın yönünün değişmesiyle acının içselleştirilmesi*. Huzursuz vicdanın, hıncın vardiyasını devralma tarzı üzerinde durduk. Yine aynı şekilde huzursuz vicdan ve hınç arasındaki koşutluk üzerinde de durmak gerekiyor. Her ikisinin de iki zamanı, topolojik ve tipolojik zamanı olmasının yanı sıra bir zamandan öbürüne geçiş, rahibi de işin içine katar. Ve rahip hep kurmacayla hareket eder. Hınçta değerlerin tersyüz edilmesinin dayandığı kurmacayı daha önce çözümlemiştik. Ancak yine de bir sorunumuz var: Acının içselleştirilmesi, huzursuz vicdanda hıncın yönünün değişmesi hangi kurmacaya dayanıyor? Nietzsche'ye göre bu en karmaşık sorun olduğundan dolayı, *kültür* denen tüm bir fenomeni devreye koyar.

11. Tarihöncesel Bakış Açısından Kültür

Kültür, eğitmeyi ve ayıklamayı ifade eder. Nietzsche, kültürün hareketine "törenin ahlâklılığı"[408] der. Bu da insanı terbiye etmek için kullanılan boyun halkalarından, işkencelerden ve acımasız yöntemlerden bağımsız değildir. Ancak bu korkunç terbiye etmede, soykütükçünün güzü iki öğe ayırt eder[409]: 1) Bir toplum, bir ırk veya bir sınıfta itaat edilen şey, her zaman tarihi, keyfi, acayip, aptalca ve dardır; bu da çoklukla en kötü *tepkin* kuvvetleri temsil eder. 2) Ancak, itaat edilen şey ne olursa olsun, bir şeye itaat etmede, toplumların, ırkların ve sınıfların üzerine çıkan bir ilke belirir. Yasaya, yasa olduğu için itaat etmek: Yasanın biçimi şunu işaret eder; belli bir *etkinlik*, belli bir etkin kuvvet, terbiye etmeyi görev saydığı insan üzerinde bir

[408] TK, 9.
[409] İKÖ, 188.

takım yapıp-etmelerde bulunuyordur. Her ne kadar *tarihte birbirinden ayrılamaz* olsalar da bu iki görünüm birbirine karıştırılmamalıdır: Bir taraftan bireyler üzerinde bir devletin, bir Kilise'nin vs.'nin tarihsel baskısı, ki burada bireyleri özümlemek söz konusudur; diğer taraftan da cinsil bir varlık olarak insanın edimliliğinin, insan türünün edimliliğinin, insan türünden birey üzerindeki yapıp-etmesi. Nietzsche'nin "ilkel" ve "tarihöncesi" sözcüklerini kullanması bundan dolayıdır: Törenin ahlâklılığı evrensel tarihinden *önce gelir*[410]; kültür türsel bir etkinliktir, "insan türünün varoluşunun en uzun devresi boyunca insanın kendi üzerine hakiki çalışması(dır), tüm bir tarihöncesi çalışması(dır), ona özgü kıyıcılığın, zorbalığın, aptallığın ve enayiliğin derecesi ne olursa olsun..."[411] Tarihsel her yasa keyfidir ama keyfi olmayan, tarihöncesi ve türsel olan yasa, yasalara uyma yasasıdır. (Bergson *İki Kaynak*'ta her alışkanlığın keyfi ama alışkanlıklar edinmenin doğal olduğunu gösterdiğinde bu savı tekrar yakalar).

Tarihöncesi, türsel demektir. Kültür, insanın tarihöncesi etkinliğidir. Ancak bu etkinlik neye dayanır? Burada insana sürekli alışkanlıklar kazandırmak, yasalara itaat ettirmek, insanı terbiye etmek söz konusudur. İnsanı terbiye etmek, insanı, tepkin kuvvetlerini harekete geçirebileceği şekilde şekillendirmeye işaret eder. Kültürün etkinliği, ilke olarak, tepkin kuvvetler üzerinde kendini gösterir; bu aynı tepkin kuvvetlere eylenebilmeye yetenekli kılmak için onlara alışkanlıklar kazandırır, örnekçe benimsetir. Kültür, kültür olarak pek çok yönde ifa edilir. Hattâ bilinçdışının tepkin kuvvetlerine, sindirime ve bağırsaklara ilişkin en karanlık kuvvetlere dahi saldırır (diyet veya

[410] TK, 18.
[411] ASÜ, II, 2.

Freud'un büzgen kasların eğitimi dediğine benzer bir şey)[412]. Ancak kültürün temel amacı bilinci zorlamaktır. Uyarımların geçici niteliğiyle tanımlanan ve unutabilme yeteneğine bizzat dayanan bu bilince, onda kendiliğinden olmayan bir istikrar ve kesinlik verilmelidir. Kültür, unutabilme yeteneğine görünüşte karşıt olan yeni bir yetenekle donatır bilinci: Bellek[413]. Ancak burada söz konusu olan bellek, izge değildir. Bu kökensel bellek geçmişin değil, geleceğin işlevidir. Duyarlığın değil, istencin belleğidir. İzin değil, sözün belleğidir[414]. Söz verme yeteneğinin, gelecek vaadinin, gelecek hafızasının ta kendisidir. Verilmiş sözü hatırlamak, sözün falan bir geçmişte verildiğini değil, falan bir gelecekte tutulması gerektiğini hatırlamaktır. Kültürün ayıklayıcı amacı açıkça şudur: Söz verebilen, dolayısıyla da geleceği elinde tutan bir insan, özgür ve güçlü bir insan şekillendirmek. Ancak şöyle bir insan etkindir; tepkilerini eyler, onda her şey etkindir veya eylenmiştir. Söz verme yeteneği, insanın insan üzerindeki etkinliği olarak kültürün etkisidir; Söz verebilen insan, türsel bir etkinlik olarak kültürün ürünüdür.

Kültürün, neden şiddetin hiçbir görünümü karşısında gerilemediğini anlıyoruz: "İnsanın tarihöncesinde, belki de bellek eğitiminden daha korkunç daha kaygı verici başka bir şey yoktur...

---

[412] EH, II: "Neden böyle kurnazım".

[413] ASÜ, II, 1: "Unutmanın bir kuvvet ve gürbüz sağlıklılığının belirtisi olduğu, zorunluca unutkan olan bu hayvan, bunun karşıtı bir yetenek yaratır kendi kendine, belleği yaratır ve bu bellekle de unutmayı *belli hallerde* engeller".

[414] ASÜ, II, 1. Bu noktada Freud ile Nietzsche'nin benzerliği doğrulanıyor. Freud "önbelleğe", bilinçdışı dizgesine özgü belleksel izlerden ayrı *sözel* izler atfeder. Bu ayırt etme Nietzsche'nin şu soruyu sormasına izin verir: "Bastırılmış öğeler nasıl (ön)bellekli kılınır?" Cevap şudur: "Önbellekli aracı öğeleri sözel anılar olarak tekrar kurarak". Nietzsche'nin sorusu da şöyle olacaktı: Tepkin kuvvetleri "eylemek" nasıl mümkün oluyor?

İnsan, bir bellek yaratmanın zorunlu olduğuna karar verdiğinde, bu hiçbir zaman, ne işkencesiz, ne şehitsiz ne de kurbansız olmamıştır"[415]. Kültür hedefine ulaşmadan önce (Özgür, etkin ve güçlü insan), tepkin güçleri terbiye etmek, onları eylenmeye zorlamak için ne denli işkence gerekiyor. Kültür hep şu yolu kullandı: Acıyı bir değiş-tokuş aracı, bir para, bir karşılık yaptı; bir unutmanın, neden olunan bir zararın, tutulmayan bir sözün tam karşılığı[416]. Kültür, *adalet* denen yol ile ilişkilendirildiğinde bu yolun kendisine *ceza* denir. Neden olunan zarar=çekilen acı, işte insanın insanla ilişkisini belirleyen ceza denklemi. İnsanın insanla ilişkisi, bu denkleme göre, *bir alacaklıyla bir borçlunun ilişkisidir*: Adalet, insanı, *bir borcun sorumlusu* kılıyor. Alacaklı-verecekli ilişkisi, kültürün kendi terbiye ve şekillendirme sürecindeki edimliliğini ifade ediyor. Tarihöncesi etkinliğe uygun olarak bu ilişki, "birey olarak en ilkel", hattâ "herhangi bir toplumsal örgütlenmenin kökeninden" bile eski insanın insanla ilişkisidir[417]. Üstelik "en ilkel ve en ham toplumsal yapılara" örnekçe teşkil eder. Nietzsche, toplumsal örgütlenmenin arketipini değiş-tokuşta değil veresiyede görür. Neden olduğu zararı çektiği acıyla ödeyen insan, bir borçtan sorumlu tutulan insan, tepkin güçlerinin sorumlusu gibi davranılan insan: İşte hedefine ulaşmak için kültürün kullandığı yol budur. Şu halde Nietzsche bize şu oluşumsal soyağacını verir: 1) Bir terbiye etme ayıklama girişimi, tarihöncesi veya türsel bir etkinlik olarak kültür; 2) Bu etkinlik tarafından kullanılan yol, ceza denklemi, borç ilişkisi, sorumlu insan; 3) Bu edimliliğin ürünü: Etkin, özgür ve güçlü insan, söz verebilen insan.

[415] ASÜ, II, 3.

[416] ASÜ, II, 4.

[417] ASÜ, II, 8 Alacaklı-borçlu ilişkisinde "kişi, ilk defa başkasıyla karşı karşıya gelir, kişi olarak bir başkasına göre değerlendirilir".

12. Tarihsonrası Bakış Açısından Kültür

Huzursuz vicdanla ilgili sorunu ortaya koyuyoruz. Kültürün oluşumsal çizgisi bizi bir sonuca yaklaştıracağa benzemiyor. Tam tersi: Burada en açık sonuç, ne huzursuz vicdanın ne de hıncın, kültür ve adalet sürecine müdahale etmediğidir. "Huzursuz vicdan, yeryüzü floramızın bu en tuhaf ve ilginç bitkisinin kökü bu toprakta *değil*"[418]. Bir taraftan adaletin de kökeni intikam değil, hınç değil. Ahlâkçıların, hattâ sosyalistlerin, adaleti tepkin bir duygudan, hissedilen saldırı duygusundan, bir intikam alma zihninden veya yargıçlık tepkisinden türettikleri olur. Ancak böylesi bir türetme hiçbir şeyi açıklamaz, başkasının acısının nasıl bir intikam alma tatmini olabildiğini, intikam almanın bir tazmini olabildiğini göstermekle kalır. Acı vermekten veya çekilen acıyı izlemekten alınan zevk, eğer üçüncü bir öğe olarak işin içine katılmazsa, şu kıyıcı denklem de, neden olunan zarar=çekilen acı denklemi de hiçbir zaman anlaşılamaz[419]. Ancak, acının dışsal anlamı olan bu üçüncü öğenin, intikam alma veya tepkiden bambaşka bir kökeni vardır: Etkin bir bakış açısına, tepkin güçleri terbiye etmeyi zevk ve görev edinen etkin kuvvetlere gönderme yapar. Adalet, insanın tepkin kuvvetlerini terbiye eden, bunları eylenmeye yetenekli kılan ve bizzat bu yeteneklerinden de insanı sorumlu tutan türsel etkinliktir. Adaletin karşısına hıncın ve huzursuz vicdanın oluştuğu yol konacaktır; tepkin güçlerin zaferi, eylenmeye dair yeteneksizlikleri, dirençleri, temel adaletsizlikleri ile

[418] ASÜ, II, 14.

[419] ASÜ, II, 6: "Her kim burada intikam alma düşüncesini araya sokarsa, koyu karanlığı dağıtacağına daha da katmerleştirir. İntikam alma aynı soruya tekrar götürüyor: Acı çektirmek, nasıl oluyor da bir tazmin olabiliyor?" İşte pek çok kuramda eksik olan şey budur: "Acı çektirmenin", hangi bakış açısından zevk verdiğini göstermek.

oluştukları yol. Hınç da aynı şekilde adaletin kökenine yakın olmanın ötesinde "adalet zihni tarafından fethedilmiş son alandır... Etkin, saldırgan, hattâ son derece saldırgan insan, tepkin insandan yüz kere daha yakındır adalete"[420].

Adaletin kökeni hınç olmadığı gibi ceza da huzursuz vicdanın ürünü değildir. Cezanın anlamlarının çokluluğu ne olursa olsun, cezanın bir anlamı hep *eksik kalır*. Cezanın, suçluda kabahat duygusu uyandırma özelliği yoktur. "Hakiki vicdan azabı, özellikle de cürüm işlemiş olanlarda son derece nadirdir; hapishaneler, zindanlar bu kemirgen kurtçuğun kabuk çatlatmasına elverişli yerler değil... Genel bir sav olarak, ceza, insanı soğuk ve katı yapıyor; içine atıyor insan, ceza yaptırıyor bunu; tiksinti duygularını keskinleştiriyor; direnme gücünü artırıyor. Eğer cezanın, kişinin gücünü kırıp sefil bir bitkinliği getirdiği oluyorsa, böyle bir sonuç, hiç şüphesiz cezanın şöyle böyle etkisinden yine çok daha az eğiticidir; bu vasat etki de çoklukla kuru ve iç karartıcı bir ciddiyettir. Şimdi eğer insanın tarihinden *önceki* binlerce yılı göz önüne alacak olursak hiç çekinmeden şunu savlayabiliriz ki, en azından, baskıcı otoritelerin kurbanlarında suçluluk duygusunun gelişimini çok büyük ölçüde ceza engellemiştir"[421]. İnsanın, çektiği acının pahasına kendi tepkin kuvvetlerinden suçluluk duyduğu kültürün durumuna ve bunun tam tersine de insanın, etkin kuvvetlerinden suçluluk duyduğu ve aynı etkin kuvvetlerinin suçluluğunu hissettiği huzursuz vicdanın durumuna tümden karşı çıkılabilir. Kültür veya adaleti ne kadar

[420] ASÜ, II, 11: "Yeryüzündeki hukuk.... tepkin duygulara karşı kavganın, bu aynı tepkin duygulara karşı etkin ve saldırgan güçlerin verdikleri savaşın işaretidir.

[421] ASÜ, II, 14.

düşünecek olursak olalım her daim hıncın ve huzursuz vicdanın karşıtı olan şekillendirici bir edimliliğin uygulandığını görürüz.

Kültürel edimliliğin ürünü olan etkin ve özgür insanı, söz verebilen insanı göz önüne aldığımızda bu izlenim daha da pekişir. Nasıl ki kültür insanın tarihöncesi öğesidir, kültürün ürünü de insanın tarihsonrası ürünüdür. "Kendimizi bu muazzam sürecin sonuna koyalım; ağacın en sonunda meyve verdiği, toplumun ve onun töresinin ahlâkçılığının en sonunda neden "araç" olduklarını[422] sergiledikleri bu yerde ağacın en olgun meyvesinin *egemen bireyi*, kendisinden başka hiçbir şeye benzemeyen, törenin ahlâkçılığından kurtulmuş, özerk ve ahlâküstü bireyi (zira özerk ve ahlâk birbiriyle bağdaşmaz) buluruz; sözün kısası kendi sürekli ve bağımsız istenci olan, söz verebilen bireyi..."[423] Nietzsche burada bize, kültürün ürünüyle kültürün aracını birbirine karıştırmamayı öğretir. İnsanın türsel etkinliği yine insanı tepkin kuvvetlerinin sorumlusu yapar: *Borçlu sorumluluğu*. Ancak, bu sorumluluk bir terbiye etme ve ayıkla aracıdır; tepkin güçlerin eylenebilme yeteneklerini adım adım ölçer. Türsel edimliliğin bitmiş ürünü bizzat sorumlu insan veya ahlâkçı insan değil, özerk ve ahlâküstü insan, yani tepkin güçlerini bilfiil eyleyen ve kendisinde tüm tepkin güçlerin eylendiği insandır. Tam tamına bu insan "söz verebilir", evet zira hiçbir mahkeme önünde sorumlu değildir. Kültürün ürünü, yasaya itaat eden değil, egemen ve yasa koyucu bireydir: Kendini, kendisinin üzerinde, yazgının ve yasanın üzerinde tanımlayan egemen ve yasa koyucu birey; özgür, hafif, *sorumsuz*. Nietzsche'de sorumluluk mefhumu, en üstün biçiminde dahi, basit bir aracın sınırlı değerine sahiptir; özerk birey adalet önünde kendi tepkin güçlerinden sorumlu değildir, tepkin

[422] Kültürün aracı (Ç.N)
[423] ASÜ, II, 2.

güçlerinin efendisidir, egemen, yasa koyucu, yazar ve oyuncu. Konuşan odur, artık *cevap vermek* zorunda değildir. Borçlu sorumluluğunun, insanın özgürleştiği devimde kaybolmak dışında etkin bir anlamı yoktur: Alacaklı özgürleşir çünkü efendilerin hakkına iştirak eder, borçlu eti ve acısı pahasına da olsa özgürleşir; her ikisi de özgürleşir, onları terbiye eden süreçten kurtulur[424]. Kültürün genel devimi şudur: Araç üründe kaybolur. Yasa önünde sorumluluk olarak sorumluluk, adalet yasası olarak yasa, kültürün aracı olarak adalet, bunların hepsi de bizzat kültürün ürününde kaybolur. Törenin ahlâkçılığı, yasaların ruhu yasadan kurtulmuş insanı üretir. İşte bu yüzden Nietzsche adaletin kendi kendisini yıkıma uğratmasından bahseder[425]. Kültür, insanın türsel etkinliğidir; tüm bu ayıklayıcı etkinlik, nihai hedef olarak bireyi üretir, ki bu nihai hedefte "türsel" ortadan kalkar.

13. Tarihsel Bakış Açısından Kültür

Kültür sanki tarihöncesinden kalkıp tarihsonrasına gidiyormuş gibi ilerledik. Kültürü türsel bir etkinlik olarak, bu türsel edimliliğin, tarihöncesinin uzun işbaşıyla kendi tarihsonrası ürününe varır gibi bireye geldiğini düşündük. Gerçekten de kültürün özü, etkin kuvvetlerin tepkin kuvvetlere üstün olmasına uygun olarak budur. Ancak önemli bir noktayı atladık; aşağı ve tepkin kuvvetlerin zaferini... *Tarihi* ihmal ettik. Kültür üzerine şunu söylememiz gerek; çoktan beridir kayıp ve henüz başlamadı. Türsel etkinlik geçmişin gecesinde, aynı edimliliğin ürünü de geleceğin gecesinde kayboluyor. Tarih içinde kültür, bambaşka tabiatlı yabancı kuvvetler tarafından

[424] ASÜ, II, 5, 13 ve 21.

[425] ASÜ, II, 10: Adalet "bu dünyadaki eşsiz her şey gibi, kendi kendisini yıkıma uğratarak son bulur".

yakalanmış olarak, aslından çok daha farklı bir anlama bürünüyor. Tarihteki türsel etkinlik, onu ve onun ürününün doğasını bozan bir devimden ayrılmaz. Üstelik tarih bu bozulmanın bizzat kendisidir, "kültürün soysuzlaşması" ile katışır. Tarih bize türsel edimliliğin yerine ırklar, halklar, sınıflar, Kilise'ler, devletler gösterir. Türsel edimliliğin üzerine onu örten ve soğuran parazitler, *tepkin* nitelikte toplumsal örgütlenmeler, ortaklıklar, cemaatler eklenir. Tepkin kuvvetler türsel etkinlik sayesinde –şu parazitler yine aynı etkinlikle devimi bozarlar– Nietzsche'nin "sürüler"[426] dediği cemaatler meydana getiriyor. Tarih yine bize, adalet ve adaletin kendi kendisini yıkıma uğratma sürecinin yerine telef olmak istemeyen ve kendi yasalarından üstün hiçbir şeyi imgeleyemeyen toplumlar gösterir. Zerdüşt'ün önerisini hangi devlet dinler: "Haydi bırakın kendinizi devrilmeye!"[427] Yasa, onu belirleyen içerikle tarihe katışır; yasayı tıka basa dolduran, daha aptal ve daha ağır başka içeriklerin yararına olması kaydı hariç, ortadan kalkmasını önleyen içerikle. Kültürün ürünü olan egemen birey yerine tarih bize kendi ürününü, evcilleştirilmiş insanı takdim eder; tarih, tarihin malûm doğrultusu da aynı insanda bulur: "Yüce düşük", "sürücül hayvan, uysal, marazi, vasat yaratık, bugünün Avrupalısı"[428]. Tarih bize kültürün tüm şiddetini, halkların, devletlerin ve Kilise'lerin yasal niteliği gibi, *kuvvetlerinin* bir görünüüymüş gibi gösterir.Üstelik tüm terbiye etme usûlleri de kullanılmıştır ama ters çevrilmiş, tersyüz edilmiş, yönü değiştirilmişlerdir. Bir ahlâk, bir Kilise, bir devlet hâlâ ayıklamanın teşebbüsü, hiyerarşinin kuramıdır. En aptalca yasalarda, en mahdut cemaatlerde hâlâ insanı terbiye etme ve tepkin güçlerini kullandırtmak söz konusudur. Ancak, ne için

[426] ASÜ, III, 18.
[427] Z, II, "Büyük Olaylar Üzerine".
[428] İKÖ, 62. ASÜ, I, 11.

kullandırtmak? Hangi terbiye etmeyi, hangi ayıklamayı gerçekleştirmek? Terbiye etme yöntemleri sıklıkla kullanılır ama insanı sürücül hayvan yapmak için, uysal ve evcil yaratık yapmak için yararlanılır. Ayıklama yöntemlerinden yararlanılıyor ama güçlüleri mahvetmek, zayıfları, acı çekenleri veya köleleri seçmekte, ayırmakta yararlanılır. Ayıklama ve hiyerarşi tersine döndürülüyor. Ayıklama, edimliliğin bakış açısından ayıklamanın tersine dönüşür ve artık sadece tepkin yaşamı çoğaltmanın, örgütlemesinin, korunmasının bir yoludur.

Demek ki tarih, tepkin kuvvetlerin, kültürü ele geçirmelerinin veya kendi yararlarına yönünü değiştirmelerinin edimi olarak akla geliyor. Tepkin güçlerin zaferi tarihte bir kaza değil, "evrensel tarihin" ilkesi ve doğrultusudur. Kültürün tarihsel soysuzlaşması düşüncesi Nietzsche'de baskın bir yere sahiptir; Nietzsche bunu, diyalektik ve tarih felsefesi ile kavgasında kanıt olarak kullanır. Nietzsche'nin düş kırıklığının da nedenidir: Kültür "Yunan" iken "Alman" olur. *Güncel Olmayan Düşünceler*'den itibaren Nietzsche, kültürün, onu bozan tepkin kuvvetlerin hizmetine neden ve nasıl geçtiğini açıklamaya çabalar[429]. Zerdüşt daha derinde karanlık bir simge geliştirir: Ateş köpeği[430]. Ateş köpeği türsel edimliliğin imgesidir, insanla yeryüzünün ilişkisini ifade eder. Ancak yeyüzünün tam da iki hastalığı vardır; işte bu ateş köpeği ve insan. Burada insan da evcilleştirilmiş insandır; türsel etkinlik, biçimi ve doğası bozulmuş, tepkin güçlerin hizmetine verilmiş, Kilise ve devlet ile katışan etkinliktir. "Kilise mi? Kilise bir tür devlettir ve en yalancı türdür. Sus iki yüzlü köpek seni! Sen kendi

[429] ÇOD, II, "Eğitimci Schopenhauer", 6. Nietzsche, kültürün yönünün değişmesini "üç bencillikten" yardım alarak açıklar: *Alıcıların* bencilliği, *devletin* bencilliği, *bilimin* bencilliği.

[430] Z, II, "Büyük Olaylar Üzerine".

türünü herkesten iyi tanırsın! Devlet de senin gibi ikiyüzlü bir köpek, gerçeğin işkembesinden söz söylediğine inandırmak için o da senin gibi dumanla, böğürtüyle konuşmayı seviyor çünkü ille de dünyanın en önemli hayvanı olmak istiyor ve öyle de olduğuna inanılıyor"[431]. Zerdüşt başka bir ateş köpeğini örnek verir: "İşte o gerçekten de yeryüzünün yüreğiyle konuşur". Bu hâlâ türsel etkinlik mi? Bu kez tarihöncesi öğede zaptolmuş türsel etkinliğe, insan, tarihsonrası öğede üretildiği ölçüde uygun düşer, değil mi? Yetersiz olsa bile bu yorum göz önüne alınmak zorunda. *Güncel Olmayan Düşünceler*'de Nietzsche "kültürün tarihsel olmayan ve tarihüstü öğesine"[432] (Kültürün Yunan anlamı dediği şey budur) olan inancını çoktan teslim eder.

Aslı şu ki, henüz cevaplayamayacağımız bazı sorular var. Kültürün bu çifte öğesinin durumu nedir? Bir gerçeklik mi? Zerdüşt'ün bir "görüsünden" başka bir şey mi? Kültür, onu bozan ve tepkin kuvvetlerin hizmetine koyan devimden, tarih sürecinde ayrılmaz; ancak kültür bizzat tarihten de ayrılmaz. Kültürün etkinliği, insanın türsel etkinliği; yalın değil mi? Eğer insan özü itibarıyle (yani türsel olarak) *tepkin* bir canlıysa nasıl oluyor da bir tarihöncesinde türsel *etkinliğe* sahip olabilecekti ve hâttâ sahip oldu? Dahası etkin bir insan bir tarihsonrasında nasıl ortaya çıkabilecektir? Eğer insan özü itibariyle tepkinse, o halde etkinlik de insandan farklı bir canlıyla ilgilidir. Tam tersine eğer insan türsel bir etkinliğe sahipse, o halde bu aynı etkinlik sadece ve sadece kazara bozulmaya uğrayabilir gibi görünüyor. Nietzsche'nin savlarının anlam içeriklerini arama işini sonraya bırakarak, bunların şimdilik sadece bir dökümünü yapabiliyoruz: İnsan esasen tepkindir; insanın türsel etkinliği yok

[431] Z, II, "Büyük Olaylar Üzerine". (Ç.N)

[432] ÇOD, I, "Tarihsel İrdelemelerin Yararı ve Sakıncası Üzerine", 10 ve 8.

değilse de bu zorunlu olarak bozulmuş, hedefini kaçıran ama evcilleştirilmiş insanı tutturan etkinliktir; bu aynı etkinlik başka bir düzlemde, insandan başka bir şey ürettiği düzlemde ele alınmalıdır.

Tüm bunlara rağmen, türsel edimliliğin neden zorunlu olarak tarihe düştüğünü ve neden tepkin kuvvetlerin lehine döndüğünü açıklamak zaten mümkün. *Güncel Olmayan Düşünceler*'in şeması yetersiz kalırsa, Nietzsche'nin külliyatı, bir sonuç bulunabilecek başka yönler arz ediyor. Kültürün etkinliği insanı terbiye etmeye, yani tepkin kuvvetleri hizmet etmeye, eylenmeye yetenekli kılmaya niyetlenir. Ancak terbiye etme seyrinde, bu hizmet etme yeteneği son derece belirsiz kalıyor zira bu aynı yetenek aynı zamanda tepkin kuvvetlerin, başka tepkin kuvvetlerin hizmetine girmelerine, bunlara bir etkinlik görünüşü, bir adalet görünüşü vermelerine ve bunlarla bir kurmaca meydana getirip etkin kuvvetlere galip gelmelerine izin veriyor. Hınçta, bazı tepkin kuvvetlerin başka tepkin kuvvetlerin eylenmelerini engelleyiklerini hatırlayalım. Huzursuz vicdanın aynı erek için kullandığı araç bunun hemen hemen tam tersidir: *Huzuruz vicdanda, tepkin kuvvetler başka tepkin kuvvetlere eyleniyorlarmış görüntüsü vermek için kendi eylenebilme yeteneklerini kullanırlar*. Buradaki kurmaca, hıncın yöntemindekinden daha az değildir. *Tepkin kuvvetlerin ortaklıkları, türsel etkinlik sayesinde işte böyle meydana gelir*. Bu ortaklıklar türsel etkinliğe gelip eklenir ve zorunlu olarak yönünü saptırırlar. Tepkin kuvvetler terbiye etme sayesinde şu müthiş fırsatı yakalarlar, türsel etkinliği gasp ederek ortak bir tepki meydana getirme fırsatını.

14. Huzursuz Vicdan, Sorumluluk, Suçluluk

Tepkin kuvvetler gelip türsel etkinliğe eklendiklerinde onun "soyağacını" durdururlar. Burada yine bir yansıtma işe karışır: Borç yansıtılır, borçlu-alacaklı bağıntısı yansıtılır ve bu yansıtmada doğası değişir. Türsel edimliliğin bakış açısında insan kendi tepkin kuvvetlerinden sorumlu tutulur; bu aynı tepkin kuvvetleri de etkin bir mahkeme önünde sorumlu addedilirler. Şimdi tepkin kuvvetler, başka tepkin kuvvetlerle karmaşık bir iştirak kurmak için terbiye edilmelerinden yararlanırlar; bu diğer tepkin kuvvetlerin önünde kendilerini sorumlu olarak hissederler, bu diğer tepkin kuvvetler de kendilerini onların yargıcı ve efendisi olarak hissederler. Tepkin kuvvetlerin iştirakine borcun şöylesi bir dönüşümü eşlik eder; borç, "tanrısallığa", "topluma", "devlete" karşı, tepkin mercilere karşı borç olur. Şu halde her şey tepkin kuvvetler arasında olup biter. Borç, insanın özgürlüğüne katıldığı etkin niteliğini kaybeder; bu yeni biçiminde artık daimi ve *ödenemezdir*. "Kesin bir özgürleşme ihtimalinin, kötümser bir sisin içinde ilk ve son kez kaybolması, umutsuz bir bakışın sarsılmaz bir olanaksızlık karşısında yılması gerekiyor, bu borç ve ödev mefhumlarının çevrilmesi gerekiyor. Peki kime karşı? İlk elde hiç kuşku yok ki borçluya karşı... ikinci elde de alacaklıya karşı çevrilmesi gerekiyor"[433]. Hıristiyanlığın "kurtulma" dediği şeyi incelemeli. Bu kurtulma, borçtan kurtulma –özgürleşme– değil, borcun derinleştirilmesidir. Borcun, acıyla ödenmesi söz konusu değildir, tam tersine çekilen acıyla borca zincirlenme, çekilen acıyla daimi olarak borçlu hissetme söz konusudur. Acı sadece borcun çıkarlarını öder; *acı içselleştirilmiştir, sorumluluk-borç da sorumluluk-suçluluk olmuştur*. Bu yüzden de bizzat alacaklının, borcu üzerine alması, borç yükünü üstlenmesi gerekmektedir. Nietzsche, hıristiyanlığın dahice buluşu der buna: "İnsanın borcunu ödemek için

[433] ASÜ, II, 21.

kendisini kurban veren Tanrı, kendine ödeyen Tanrı, insanın kendisi için bağışlanamaz[434] olandan insanı kurtaracak tek kurtarıcı...”[435].

Sorumluluğun iki biçiminin, sorumluluk-borç ve sorumluluk suçluluğun doğasının farklı olduğu görülecektir. İlkinin kökeni kültürün etkinliğidir; bu edimliliğin bir aracıdır sadece, acının dışsal anlamını geliştirir, güzel sorumsuzluğa yerini terk etmesi için üründe kaybolması gerekir. İkincisinde her şey tepkindir: kökeninde hıncın suçlaması vardır, kültürün üzerine eklenir ve yönünü saptırır, dışarıda bir suçlu aramayan hıncın yönündeki bir değişikliği bizzat besler, acıyı içselleştirdikçe kendisini ebedileştirir. Şunu söyledik: Rahip, hıncın yönünü değiştirerek acıyı içselleştirendir; buradan da huzursuz vicdanı biçimlendirir. Şunu sorduk: Hınç nasıl oluyor da nefret ve intikam özelliklerini tümden koruyarak yönünü değiştirebiliyor? Önceki uzun çözümleme bize bir cevabın öğelerini veriyor: 1) Tepkin kuvvetler türsel bir etkinlikten yararlanarak ve bu etkinliği gasp ederek ortaklıklar (sürüler) meydana getirirler. Bazı tepkin kuvvetler eyliyormuş gibi görünürken başka tepkin kuvvetler de bunların malzemesi olur: “Sürülerin olduğu her yerde, bunları isteyen zayıflık içgüdüsü vardı, rahibin hüneri bu sürüleri örgütledi”[436]; 2) Huzursuz vicdan bu ortamda şekillenir. Borç, türsel etkinlikten soyutlanmış olarak tepkin ortaklığa yansıtılır. Borç, bunu ödemeyi bitiremeyecek bir borçlu ile borçtan faydalanmasının sonu gelmeyecek bir alacaklı arasındaki bağıntı olur: “Tanrısallığa karşı borç”. Borçlunun acısı içselleştirilir, borcun sorumluluğu bir suçluluk duygusu olur. Rahip hıncın yönünü böyle değiştirir: Tepkin canlılar olan bizlerin dışarıda

[434] Acı çekme bedeliyle dahi ödenemez, “İlk Günah” kastedilmektedir (Ç.N).

[435] ASÜ, II, 21.

[436] ASÜ, III, 18.

suçlu araması gerekmiyor, hepimiz ona karşı suçluyuz, Kilise'ye karşı, Tanrı'ya karşı suçluyuz[437]; 3) Ancak rahip sadece sürüyü zehirlemekle kalmaz, sürüyü örgütler, sürüyü savunur. Çoklanan, içselleştirilen acıya katlanmamızı sağlayan araçlar icat eder. Zerk ettiği suçluluğu "çekilebilir" kılar. Bizi sözde bir etkinliğe, sözde bir adalete katar: Tanrı'ya hizmet. Bizi ortaklığa *dahil eder*, bizde "cemaatin esenliğini görme arzusu" uyandırır. Uşakça küstahlığımız huzursuz vicdanımızın panzehiridir. Ancak hınç anlam değiştirmesiyle kefaret kaynaklarından, *başkalarına* karşı kıyıcılığından, nefretinden hiçbir şey kaybetmez. "Benim kabahatim", işte biz yeni sirenlerin başkalarını cezbettiğimiz ve yollarından çevirdiğimiz aşk çığlığı. Huzursuz vicdanın insanları hıncın yönünü değiştirmekle intikam almayı tatmin etmenin, salgını daha iyi yaymanın yolunu bulmuş oldular: "Kefaret ödetmeye hazır bunlar, cellât olmaya susamışlar..."[438]; 4) Bütün bunlarda huzursuz vicdanın biçiminin, tıpkı hıncın biçimi gibi bir kurmaca içerdiği fark edilecektir. Huzursuz vicdan, türsel edimliliğin anlamının değiştirilmesine, bu edimliliğin gasp edilmesine, borcun *yansıtılmasına* dayanır.

15. Çileci İdeal ve Dinin Özü

Nietzsche'nin, iki hâttâ daha fazla tipte dini ayırt etmekte haklıymış gibi yaptığı olur. Bu anlamda din, esasen hınca ya da

[437] ASÜ, II, 20-22.

[438] ASÜ, III, 14: "Kanlı canlı ithamlar gibi dolaşıyorlar aramızda, hani sanki varlıkları bir ihtar olsun istiyorlar –sağlık, gürbüzlük, gurur ve güç duygusu acı bir şekilde kefareti ödenmesi gereken birer kusur sanki; zira daha derinde kefaret ödetmeye hazır bunlar, cellât olmaya susamışlar! Aralarında *yargıç* kılığına girmiş bir dolu kinci var; sinsice gerilmiş dudaklarıyla, ağızlarındaki, *adalet* dedikleri zehirli balgamı hoşnutsuz görünmeyen, yüreği hafif, yolunda yürüyen herkese her an atmaya hazırlar".

huzursuz vicdana bağlı olmayacaktır. Dionysos bir tanrıdır. "Çeşit çeşit tanrı olduğundan kuşkuluyum. Belli bir huzurdan, tasasızlıktan ayrılmaz gibi görünenleri de yok değil. Hafif ayaklar belki de tanrısallığın öz niteliklerinin bir parçasıdır"[439]. Nietzsche bıkmadan usanmadan, etkin ve olumlayıcı tanrılar ile etkin ve olumlayıcı dinler olduğunu söyler. Her ayıklama bir din içerir. Nietzsche en sevdiği yöntem uyarınca, dini zapt edebilecek kuvvetlere bağlı olarak yine dindeki anlam çokluğunu ortaya koyar: Derinden ayıklayıcı, eğitici anlam güçlülerin dini de vardır. Üstelik, eğer bireysel tip olarak İsa, ortak tip olarak hıristiyanlıktan ayırt edilirse, onda hangi noktada hınç ve huzursuz vicdan bulunmadığını da teslim etmek gerekir. O kendisini sevinçli bir muştuyla tarif eder ve nasıl ki hıristiyanlık İsa'nın dini değilse yine hıristiyanlığın olmayan bir yaşam sunar bize[440].

Ancak bu tipolojik belirlemelerin, işin özünü gözümüzden kaçırması tehlikesi var. Bunun nedeni de tipolojinin işin özü olmaması değildir ama kuvvetlerin üstünlük derecesi veya kuvvetler arasındaki ilgi ilkesini sadece iyi bir tipoloji göz önünde bulundurur. ("Her şeyde sadece üstün dereceler önemlidir") Din, onu ele geçirebilecek kuvvetler kadar anlam kazanır. Ancak bizzat din de onu ele geçiren kuvvetlerle veya kendi kendisini ele geçirdiği bu aynı kuvvetlerle az

[439] Gİ, IV, 580.

[440] Güçlülerin dini ve anlamı: İKÖ, 61. –Hiççi ve tepkin dinlerin karşıtı olan olumlayıcı ve etkin dinler: Gİ, I, 332; D, 10. –Çoktanrıcılığın din olarak olumlayıcı yönü: Gİ, IV, 464. –Yunan tanrılarının etkin yönü: ASÜ, II, 23. –İntikamcızihnin ve kabahat duygusunun bulunmadığı, hiççi bir din olarak Budizm: D, 20-23; Gİ, I, 342-343. İsa'nın bireysel tipi, hıncın, huzursuz vicdanın ve günah düşüncesinin olmayışı: D, 31-35, 40-41. –Nietzsche'nin, kendi din felsefesini özetlediği ünlü kalıp: "Aslında sadece *ahlâki* Tanrı çürütüldü": Gİ, III, 482; III, 8. –Nietzsche'nin tanrıtanımazcılığını ılımlı bir tanrıtanımazcılık yapmak isteyen veya Nietzsche'yi Tanrı ile uzlaştırmaya çalışan yorumcuların hepsi de işte bu metinlere sırtlarını dayamaktadır.

ya da çok ilgisi olan bir kuvvettir. Din, doğası farklı kuvvetlerce zapt edildikçe, tek önem arz eden üst derecesine ulaşamaz, işte burada bir araç olmayı bırakacaktır. Tam tersi olarak da doğası aynı kuvvetlerce zapt edilir veya büyürken bu kuvvetleri kendisi zapt eder ve çocukluğunda onu güden boyunduruklarını kırarsa, işte o zaman en üstün derecesiyle özünü keşfeder. Oysa Nietzsche'nin bize etkin bir dinden, güçlülerin dininden, hınçsız ve huzursuz vicdansız bir dinden bahsettiği her seferinde, dinin, kendisininkinden bambaşka bir doğaya sahip kuvvetlerce kesinkes egemen olunduğu ve maskesini çıkaramadığı bir durum söz konusudur: "Filozofların elindeki ayıklama ve eğitme yöntemi"[441]olarak din. Hâttâ İsa ile dahi, bir inanç veya iman olarak din, "ilâhi olma duygusu"[442] veren bir kılgının gücünün, bu duyguyu veren tek kılgının[443] gücünün tümden boyunduruğunda kalır. Buna karşılık din "kendi kendisiyle bağımsızca eyleyebildiğinde" ve sağ kalmak için bir maske takmak başka kuvvetlere düştüğünde, bu her zaman, dinin özünü bulmasıyla aynı anda "ağır ve korkunç bir bedel" ile ödenir. Nietzsche'ye göre işte bu yüzden *bir yanda din ve diğer yanda huzursuz vicdan ile hınç arasında özsel bir bağ vardır*. Hınç ve huzursuz vicdan ham halleriyle düşünüldüğünde, dinin öğelerini etkin kuvvetlerin boyunduruğundan almak için ele geçiren tepkin kuvvetleri temsil ederler. Yapısal hallerindeyse, dinin, kendi kendisini fethettiği ve bu yeni hükümranlığını kullanarak geliştiği tepkin kuvvetleri temsil ederler. Hınç ve huzursuz vicdan, dinin din olarak üstün dereceleridir.

[441] İKÖ, 62.
[442] D, 33.
[443] Yaşam kılgısı (Ç.N).

Hıristiyanlığın mucidi İsa değil, huzursuz vicdan insanı, hınç insanı Aziz Paulus'tur. ("Kim" sorusunun hıristiyanlığa uygulanışı[444]).

Din bir kuvvet değildir sadece. Tepkin kuvvetler, dini üst derecesine taşıyarak hiçbir zaman zafer kazanamazlar, tabii eğer din bir istenç tarafından, tepkin kuvvetlerin başını çeken bir istenç tarafından harekete geçirilmediyse. Hınç ve huzursuz vicdanın ötesinde, Nietzsche üçüncü safhayı, çileci ideali işler. Ancak *çileci ideal zaten başından beri mevcuttur*. Çileci ideal öncelikle hınç ve huzursuz vicdan bütünlüğünü belirtir: Birini öbürüyle çaprazlar, birini öbürüyle takviye eder. Çileci ideal ikinci olarak, hınç hastalığını ve huzursuz vicdan acısını "çekilebilir" kılan, dahası bu ikisinin örgütlendiği ve yayıldığı yolların tümünü ifade eder; çileci rahip aynı zamanda da bahçıvan, eğitmen, çoban ve tabiptir. Çileci ideal nihai olarak en derin anlamıyla tepkin kuvvetlere zafer kazandıran istençtir. "Çileci ideal bir istenci ifade eder"[445]. Tepkin kuvvetler ile bir gücün iradesi biçimi arasında yapısal bir bütünlük (özdeşlik değil bütünlük) düşünebiliyoruz[446]. Tepkin kuvvetler, yansıtmaları geliştirecek, gerekli kurmacaları örgütleyecek bir istenç olmadan galip gelemeyeceklerdir. Çileci idealdeki bir dünyadışı kurmacası: Hınç ve huzursuz vicdanın seyrine eşlik eden işte budur, yaşamı ve yaşamdaki

[444] D, 42: "Sevinçli muştunun peşinden hepsinin en kötüsü geldi: Aziz Paulus'un muştusu. Aziz Paulus'ta sevinçli muştucunun zıt tipi cisimleşir; Nefretin dehası, nefretin gözünün, nefretin acımasız mantığının dehası. Bu sözde incilci neler kurban etmedi bu nefrete! Her şeyden önce Kurtarıcı'yı: Onu haça çiviledi". –Kabahatin anlamını "icat eden" Aziz Paulus'tur: İsa'nın ölümünü, sanki İsa *bizim günahlarımız yüzünden* ölmüş gibi "yorumladı" (Gİ, I, 366 ve 390).

[445] ASÜ, III, 23.

[446] Rahibin, tepkin kuvvetlerle karışmadığı hatırlanacaktır: Rahip bu tepkin kuvvetlere önderlik eder, zafer kazandırır, onlardan yararlanır, onlara gücün iradesi aşılar (ASÜ, III, 15 ve 18).

Gücün iradesi	OLUMLAMA			**Tepkin kuvvetlerin zaferi**	OLUMSUZLAMA				
Ürün	*Sanatçı*	*Soylu*	*Egemen birey, yargıç*		Hiçbir şeyi çözüme bağlayamayan insan	Daimi suçlayıcı (Soylu olmayan)	Acısını çoklayan insan	*Suçlu insan*: acının içsel anlamı, *suçluluk-sorumluluk Evcilleştirilmiş insan*: (yargıç olmayan)	*Çileci insan* (Sanatçı olmayan)
İlke	Apollon ve Dionysos	Unutma yeteneği (düzenleyici ilke olarak)	Bellek yeteneği: Söz belleği (erekbilimsel ilke olarak).		İzge: İzgenin yukarı çıkması; uyarımın izle karışması	İlk KURMACA: Tersyüz edilmiş imgenin tepkin yansıması	Yapabilecc eğinden ayrılan etkin kuvvet	İkinci KURMACA: Borcun tepkin yansıması; kültürün gasp edilmesi ve sürülerin oluşması	Üçüncü KURMACA: Dünyadışının konumu
Mekanizma	Yaşamın uyarımları, gücün iradesinin uyaranları	İz ve uyarımın ayırt edilmesi (izgedeki yığılması)	Şiddet mekanizması; acının *dışsal anlamı*; borçlu-alacaklı ilişkisinin tesisi; sorumluluk-borç		Topolojik görünüm: *Yer değiştirme* (tepkin kuvvetlerin yer değiştirmesi)	Tipolojik görünüm: *Tersyüz etme* (değerlerin veya kuvvetlerin ilişkisinin tersyüz edilmesi)	Topolojik görünüm: *Geri dönüş* (kuvvetin içselleştirilmesi)	Tipolojik görünüm: *Yön değiştirme* (hıncın yön değiştirmesiyle acının içselleştirilmesi)	Huzursuz vicdanı ve hıncı "çekilebilir" kılan araçlar Hiçlik istencinin ifadesi
Tipin Çeşitliliği	*Düşüncesizlik*	*Bilinç*: Tepkin kuvvetlerin uyarımlara tepki verdikleri tepkin aygıtın dizgesi	*Kültür*: Tepkin kuvvetlerin terbiye dildikleri ve evcilleştirildikleri türsel etkinlik		Hınç		Huzursuz vicdan (İçselleştirme)		Çileci ideal

Tip	*Etkin tip*: Efendi (Etkin kuvvetlerin tepkin kuvvetlere galip gelmesi; tepkin kuvvetlerin eylenmesi)		*Tepkin tip*: Köle (Tepkin kuvvetler etkin kuvvetlere galip gelir; daha büyük bir güç meydana getirmeden zafer kazanırlar)

etkin her şeyi değersizleştirmeye, dünyaya bir görünüş değeri, bir hiçlik değeri vermeye izin veren de işte budur. Başka bir dünya kurmacası zaten diğer kurmacalarda da mevcuttur çünkü bu diğerlerinin olanaklılığının koşuludur. Buna karşılık hiçlik istenci tepkin kuvvetlere ihtiyaç duyar: Yaşama sadece tepkin biçimiyle tahammül etmenin yanı sıra yaşamın kendisiyle çelişmesini, kendisini yadsımasını, kendisini yok etmesini *gerektiren* araç olarak tepkin yaşama ihtiyacı vardır. Hiçlik istencinden ayrı düşen tepkin kuvvetlere ne olur? Peki tepkin kuvvetler olmadan hiçlik istencine ne olacaktır? Belki de bizim onu gördüğümüzden bambaşka bir şey olacaktır. Demek ki çileci idealin anlamı şudur: Tepkin kuvvetler arasındaki ilgiyi hiççilikle, hiççiliği de tepkin kuvvetlerin "devindiricisi" olarak ifade etmek.

16. Tepkin Kuvvetlerin Zaferi

Nietzscheci tipoloji, bütün bir "derinlikler" veya "mağaralar" psikolojisini işin içine katar. Özellikle de tepkin kuvvetlerin zaferinin her anıyla ilişkili olan mekanizmalar, freudçuluğun bütünüyle karşılaştırılması gereken bir bilinçdışı kuramı meydana getirir. Ancak yine de nietzscheci kavramlara sadece ve sadece psikolojik bir anlam atfetmekten sakınılmalıdır. Bir tip aynı zamanda da biyolojik, sosyolojik, tarihsel ve siyasal bir gerçeklik olan bir tip değildir sadece; bilinç kuramı ve metafizik, tipolojiye bağlı değildir sadece. Ancak Nietzsche bu tipolojiden hareketle, kendi deyimiyle eski metafiziğin ve aşkın eleştirinin yerini alıp beşeri bilimlere yeni bir temel vermesi

gereken bir felsefe geliştirir: Soykütükçü felsefe, yani gücün iradesi felsefesi. Gücün iradesi, sanki istenç bir güdü adına gücü istiyormuş gibi psikolojik çerçevede yorumlanmamalıdır; yine aynı şekilde soykütük de basit bir psikolojik oluşum gibi yorumlanmamalıdır (Bkz. Özet tablo).

V
ÜSTİNSAN: DİYALEKTİĞE KARŞI

1. Hiççilik

Hiççilik sözcüğündeki *hiçlik*, varlığın hiçliğini değil, bir hiçlik değerini ifade eder. Yaşam, yadsındıkça, değersizleştirildikçe bir hiçlik değeri alır. Değersizleştirme her zaman bir kurmaca gerektirir: Yaşam kurmacayla tahrif edilir ve değersizleştirilir, yaşamın karşıtını üretmek de yine kurmacayla olur[447]. Şu halde yaşam tümüyle gerçekdışı olur, görünüş olarak temsil edilir, tümüyle bir hiçlik değeri edinir. Başka bir dünya düşüncesi, tüm biçimleriyle (Tanrı, öz, iyi, hakiki) duyulurüstü bir dünya düşüncesi ve yaşamdan üstün değerler düşüncesi, kurmacaya birer örnek değil her kurmacanın yapısal öğesidir. Yaşamdan üstün değerler, etkileriyle tümleşiktir; bu etki de yaşamın değersizleştirilmesi, bu dünyanın olumsuzlanmasıdır. Etkilerinden böyle ayrılamaz oluşlarının nedeni, bu değerlerin ilkesinin, yadsıma istenci olması, değersizleştirme istenci olmasıdır. Bu aynı üstün değerleri, ilahi olan karşında istemenin zorlamasından kurtulmamıza benzer şekilde istencin durduğu bir eşik olarak görmekten kaçınmalıyız. Üstün değerlerde yadsınan şey istenç değildir, bizzat bu değerler bir yadsıma istenciyle, yaşamı silme istenciyle ilişkilenirler. "İstenç hiçliği": Schopenhauer'in bu kavramı sadece bir semptomdur; öncelikle bir yok etme istencini, bir hiçlik istencini ifade eder... "Ama yine de bir istençtir ve hep bir istenç olarak kalacaktır"[448]. *Hiççilikteki* "hiçlik", *gücün iradesinin niteliği olarak olumsuzlamayı ifade eder*. Demek ki hiççilik öncelikle ve temel olarak yaşamın aldığı hiçlik değeri, yaşama bu hiçlik değerini

[447] D, 15 (Düş ve kurmacanın karşıtlığı)
[448] ASÜ, III, 28.

veren üstün değerlerin kurmacası, kendisini bu aynı üstün değerlerde gösteren hiçlik istencidir.

Hiççiliğin ikinci bir anlamı, daha gündelik bir anlamı da var. Buna göre hiçlik istenci bir istenci değil bir tepkiyi ifade eder. Duyulurüstü bir dünyaya ve üstün değerlere karşı tepki gösterilir, varoluşları, geçerlilikleri yadsınır. Üstün değerler adına yaşamın değerinin yitimi değil de bizzat bu üstün değerlerin değerinin yitimidir. Değer yitimi de yaşamın aldığı hiçlik değeri değil, üstün değerlerin hiçliğidir. Büyük haber yayılıyor: Perdenin arkasında görecek bir şey yok, "Şeylerin hakiki özüne verilen ayırdedici imler, var olmamanın, hiçliğin karakteristik imleridir"[449]. Demek oluyor ki hiççi Tanrı'yı, iyiyi, hâttâ hakikiyi, duyulurüstünün bu bütün biçimlerini yadsır. Hiçbir şey hakiki değildir, iyi değildir, Tanrı öldü. İstenç hiçliği bir hiçlik istenci için sadece bir semptom değil, eninde sonunda her istenç için bir olumsuzlamadır, bir *taedium vitae*'dır. Ne insana ne de yeryüzüne ait hiçbir istenç yoktur. "Burada her yerde kar var, yaşam dilsiz burada; Son kuzgunların gaklaması duyuluyor: Neye yarar ki? Boşuna! Nada! Burada hiçbir şey boy atmaz ve çoğalmaz"[450]. Bu ikinci anlamı daha bildik kalacaktır ama ilkinden nasıl türediği ve ilkini nasıl ön kabul yaptığı bilinmediğinde bir o kadar da anlaşılmaz olacaktır. Az önce yaşam üstün değerlerin üzerinden, yine bu değerler adına değersizleştiriliyordu. Burada tam tersine, yaşam tek başınadır ama yine değersizleştirilmiş bir yaşamdır; değerlerin olmadığı bir dünyada devam eden, anlamı ve hedefi olmayan, hep daha uzağa, kendi hiçliğine doğru yuvarlanan bir yaşam. Az önce özün karşısına görünüş çıkarılıyor, yaşam bir görünüş yapılıyordu. Şimdi öz yadsınıyor ama görünüş tutuluyor: Her şey sadece görünüştür, bize

[449] PA, "Felsefede Akıl", 6.
[450] ASÜ, III, 26.

kalan bu yaşam da kendisi için görünür olarak kalıyor. Hiççiliğin ilk anlamı, kendi ilkesini, gücün iradesi olarak yadsıma istencinde buluyordu. İkinci anlamı "zayıflığın karamsarlığı" ise, kendi ilkesini, yapayalnız ve çırılçıplak tepkin yaşamda bulur, kendilerine indirgenmiş tepkin kuvvetlerde bulur. Hiççiliğin ilk anlamı *olumsuz hiççilik*; ikinci anlamı ise *tepkin hiççilik*tir.

2. Acımanın Çözümlemesi

Hiçlik istenciyle tepkin kuvvetler arasındaki temel ortalık şudur: Tepkin kuvvetleri hiçlik istenci galip getirir. Tümel yaşam hiçlik istenci altında gerçekdışı olduğunda, tikel yaşam olarak yaşam da tepkin olur. Yaşamın tümel gerçekdışılığı ve tikel tepkinliği eşzamanlıdır. Hiçlik istenci, yaşamı yadsıma girişiminde bir taraftan tepkin yaşamı hoşgörür, diğer taraftan ona ihtiyaç duyar. Sıfıra yakın bir yaşam durumu olarak ona hoşgörü gösterir, yaşamın, kendisini yadsımaya, kendisiyle çelişmeye varmasının aracı olarak ona ihtiyaç duyar. Tepkin kuvvetler kazandıkları zaferde işte böylelikle bir *tanık*, daha kötüsü bir *kılavuz* edinirler. Ancak bu aynı muzaffer tepkin kuvvetlerin bu kılavuza, bu tanığa daha az tahammül ettikleri de olur. Tepkin kuvvetler tek başlarına galip gelmek isterler, zaferlerini kimseye borçlu olmayı istemezler. Belki de onların galibiyetine sırtını veren gücün iradesinin eriştiği karanlık hedeften çekiniyorlardır. Belki de bu gücün iradesinin onların aleyhine dönmesinden ve sonra da onları yok etmesinden korkuyorlardır. *Tepkin yaşam olumsuz istençle ittifakını bozar*, tek başına hükmetmek ister. Tepkin kuvvetler işte bu yüzden imgelerini yansıtırlar ama bu kez onları güden gücün iradesinin yerini almak için bunu yaparlar. Peki bu yolda nereye kadar giderler? Hâla son derece güçlü, hâlâ son derece canlı olan bu

istençten ziyade "istencin" olmamasına. Bizi daha uzaklara götüren çobandan ziyade âtıl sürülere. Artık ihtiyacımızın kalmadığı bir istençten ziyade kendi gücümüz kuvvetimize. Tepkin kuvvetler nereye varır? *Edilgen halde sönüp gitmeye*! "Tepkin hiççilik", bir şekilde "olumsuz hiççiliği" sürdürür: Muzaffer tepkin kuvvetler, onları zafere götüren bu yadsıma istencinin yerini alır. Ancak "edilgen hiççilik", tepkin hiççiliğin uç noktasıdır: Dışardan güdülmekten ziyade edilgen şekilde sönmek.

Bunun başka türlü anlatılması da mümkün. Tanrı öldü ama neden öldü? Nietzsche, *acımaktan öldü* der. Kimi kez bu ölümün, "kazara ölüm" olarak da söylendiği de olur: Yaşlı, yorgun ve istemekten bıkmış Tanrı "bir gün o çok büyük acıma duygusunda boğulur"[451]. Bu ölüm kimi kez cinai bir eylemin sonucudur: "Acıması utanma nedir bilmiyordu; en kirli sırlarıma dek nüfuz etmişti. Meraklıların bu en meraklısının, bu haddini bilmezin, bu merhametlinin ölmesi gerekiyordu. Beni her daim görüyordu, böyle bir *şahitten* intikam almam ya da benim ölmem gerekiyordu. Her şeyi gören Tanrı, hattâ insanı dahi: Bu Tanrı ölmeliydi! İnsan tahammül edemez böyle bir şahidin yaşamasına"[452]. Nedir acıma? Yaşamın sıfır noktasındaki durumlarına gösterilen işte bu hoşgörüdür. Acıma yaşam aşkıdır ama zayıf, hasta, tepkin yaşam aşkıdır. Kavgacıdır ve zavalıların, çilelilerin, güçsüzlerin, küçüklerin nihai zaferini haber verir. İlâhidir ve bu zaferi onlara bağışlar. *Kim* acıma duyar? Hiç kuşkusuz, tepkin olanı dışında yaşama tahammül edemeyen, bu aynı yaşama ve bu zafere ihtiyacı olan, tapınaklarını böylesi bir yaşamın bataklık zeminine kuran acıma duyar. Yaşamdaki etkin her şeyden nefret eden, yaşamı, yaşamı yadsımak ve değersizleştirmekte kullanan, yaşamı,

[451] Z, IV, "Emekli": "Son Papa"nın anlatışı.

[452] Z, IV, "İnsanların En Çirkini"; "Tanrı'nın katilinin" anlatışı.

yaşamın karşıtı yapmakta kullanan acıma duyar. Acıma, Nietzsche'nin simgeciliğinde her zaman, hiçlik istencinin ve tepkin kuvvetlerin birlikteliğini, birinin diğerleriyle ilgisini, diğerinin öbürlerine hoşgörüsünü ifade eder. "Acıma, hiççiliğin fiiliyatıdır... Acıma, hiçliğe inandırır! Hiçlik denmiyor, ahiret ya da Tanrı deniyor, hakiki yaşam deniyor; ya da Nirvana, kurtuluş, ahiret mutluluğu deniyor. Dini ve ahlâki ideosenkrazi alanına giren bu masum retorik, burada ulvi sözlerden harmani giyenin eğilimi anlaşıldığında daha daha az masum görünecektir: Yaşama karşı kin duymaktır bu eğilim"[453]. Yüksek değerler adına tepkin yaşama duyulan acıma, tepkin insana Tanrı'nın duyduğu acıma: Yaşamı bu şekilde sevmenin arkasında, bu merhametli Tanrı'nın, bu üstün değerlerin arkasında ne tür bir istencin saklandığı tahmin edilebiliyor.

Tanrı, acımakta boğulur: Hani bu sanki boğazına tepkin yaşam takıldı gibi olur. Tepkin insan Tanrı'yı ölüme mahkûm eder çünkü artık onun acımasına tahammül edemez. Tepkin insan şahide katlanamaz, zaferiyle ve kudretiyle bir başına olmak ister. *Tanrı'nın yerine kendisini geçirir*: Yaşama üstün değerler tanımaz ama bu yaşam, kendinden memnun, kendi değerlerini üretiyormuş gibi görünen tepkin bir yaşamdır. Tanrı'nın ona verdiği silahları, hıncı, hattâ huzursuz vicdanı, zaferinin tüm suretlerini Tanrı'nın aleyhine çevirir, karşısına koyar. Hınç ateist olur ama bu ateizm hala hınçtır, hep hınçtır, hep huzursuz vicdandır[454]. Tanrı'nın katili tepkin insandır, "insanların en çirkinidir", "safrası guruldayan ve gizliden gizliye utanç doludur"[455]. Tanrının acımasına *tepki* verir: "Acımakta bile bir

[453] D, 7.

[454] Hıncın ateizmi: Gİ, III, 458; EH, II, 1: Nietzsche dine karşı olan kendi *saldırganlığını hıncın* ateizminin karşısına koyar.

[455] Z, IV, "İnsanların En Çirkini".

ince beğeni vardır; bu beğeni de nihayetinde şöyle der: Alın bu Tanrı'yı başımızdan. Tanrı hiç olmasın daha iyi, kaderi tek başına belirlemek daha iyi, deli olmak daha iyi, Tanrı'nın kendisi olmak daha iyi"[456]. Peki bu yolda nereye kadar gidecektir? Büyük tiksintiye kadar... Değerlerin hiç olmaması, üstün değerlerin olmasından iyidir, istencin hiç olmaması, bir hiçlik istencindense istencin hiçliği daha iyidir. Edilgen biçimde sönüp gitmek daha iyidir. Tanrı'nın ölümünün sonuçlarını "büyük yorgunluğun kâhini" haber verir: Geriye sadece tepkin yaşam kalır, o da edilgen bir yokoluşu düşler, yitip gitme istenci dahi yoktur. "Hepsi boş, hepsi bir, hepsi bitti!.. Bütün pınarlarımız kurudu ve deniz çekildi. Her toprak çöküyor ama derinlikler bizi yutmak istemiyor. Heyhat! Hâlâ boğulabilecek bir deniz nerededir?.. Aslında, ölmek için çok yorgunuz"[457]. *Son insan*; işte Tanrı'nın katilinin soyundan olan odur: İstenç hiç olmasın daha iyi, sadece tek bir sürü olsun daha iyi. "Ne züğürt ne zengin olunur artık, bu çok zahmetli. Hükmetmeyi hâlâ kim ister? İtaat etmeyi hâlâ kim ister? Bu çok zahmetli. *Çobansız tek bir sürü*! Herkes aynı şeyi istiyor, herkes aynı..."[458].

Böyle anlatılan hikâye bizi yine aynı sonuca götürüyor: *Olumsuz hiççiliğin* yerini *tepkin hiççilik* alır, tepkin hiççilik *edilgin hiççiliğe* varır. Tanrı'dan Tanrı'nın katiline, Tanrı'nın katilinden son insana. Ancak bu sonucu kâhin bilir. Buraya gelinceye kadar hiççi izlek üzerine pek çok cisimleştirme, pek çok çeşitleme vardır. Tepkin yaşam uzun süre kendi değerlerini üretmeye çabalar, tepkin insan

[456] Z, IV, "Emekli".

[457] Z, II, "Kâhin". NHB, 125: "Bitmez tükenmez bir hiçlikle savuruluyor gibi değil miyiz? Yüzümüzde boşluğun nefesini hissetmiyor muyuz? Hava daha çok soğumadı mı? Hep gece olmuyor mu, hep daha fazla gece olmuyor mu?".

[458] Z, Ön Konuşma, 5.

Tanrı'nın yerini alır: Uyum sağlama, evrim, ilerleme, herkesin mutluluğu, cemaatin iyiliği; İnsan-Tanrı, ahlâki insan, doğru sözlü insan, toplumsal insan. Üstün değerlerin yerine bize önerilen yeni değerler, Tanrı'nın yerine bize önerilen yeni kişilikler bunlardır. Son insanlar şunu da söylerler: "Mutluluğu icat ettik"[459]. İnsan Tanrı'yı neden öldürecek olsun, eğer onun henüz soğumayan yerine geçmeyecekse? Heidegger, Nietzsche'yi yorumlayarak şunu belirtir: "Tanrı duyulurüstü dünyadaki bu yerini terk ettiyse de boşalan yeri kalır. Duyulurüstü ve ideal dünyanın sahipsiz yeri muhafaza edilebilir. Üstelik bu boş yer yeniden doldurulmaya, kaybolan Tanrı'nın yerini başka bir şeyin almasına zorunludur âdeta"[460]. Dahası şu var: Öncelikle, yaşamın tümden değersizleştirilmesinden çıkar sağlayan, zafer elde etmek için hiçlik istencinden yararlanan, üstün değerlerin himayesinde Tanrı'nın tapınaklarında galip gelen yaşam, hep bu yaşamdır. İkinci olarak, kendisini Tanrı'nın yerine koyan, kendi zaferinin ilkesinin aleyhine dönen ve kendisininkiler dışında değer tanımayan yine bu aynı yaşamdır; istememeyi yeğleyecek olan bu bitkin yaşam, nihayetinde, onun ötesine geçen bir istençle canlanmaktan ziyade edilgen biçimde sönecektir. Bu yaşam hep aynı yaşamdır: Değersizleştirilmiş, tepkin biçimine indirgenmiş yaşam. Değerler değişebilir, yenilenebilir ve hâttâ yok olabilirler. Değişmeyen ve ortadan kalkmayan şey, başından sonuna dek bu tarihi güden hiççi bakış açısıdır. Bu değerlerin ve hâttâ bu değerlerin yokluklarının kaynağı da aynı hiççi bakıştır. Bu yüzden Nietzsche hiççiliği, tarihte bir olay olarak değil de evrensel tarih olarak insanın tarihinin müteharriği olarak düşünebiliyor. *Olumsuz, tepkin ve edilgen hiççilik*: Nietzsche için musevilik, hıristiyanlık, reform, özgür

[459] Z, Ön Konuşma, 5.

[460] Heidegger, *Holzwege* (Nietzsche'nin sözü: Tanrı öldü).

düşünce, demokratik ve sosyalist ideoloji vs. tarafından hizalanan, işaretlenen tarih, tek ve aynı tarihtir. Son insana kadar...[461]

3. Tanrı Öldü

Kurgul önermeler Tanrı düşüncesini, O'nun biçimi itibarıyla ortaya koyar; Tanrı düşüncesi çelişki içerdiği ya da içermediği kadarıyla Tanrı var değildir ya da *vardır*. Oysa "Tanrı öldü" önermesinin bambaşka niteliktedir: Tanrı'nın varlığını bir bireşime bağlı kılar, Tanrı düşüncesinin bireşimini zaman, oluş, tarih ve insan ile yapar. Şu ikisini aynı anda söyler: Tanrı vardı *ve* öldü *ve* tekrar dirilecek, Tanrı İnsan oldu *ve* İnsan da Tanrı oldu. "Tanrı öldü" kurgul değil tam anlamıyla dramatik bir önermedir. Tanrı'ya ölümü yerleştirmediğimiz sürece onu bireşimsel bir bilginin nesnesi yapamayız. Varoluş ve var-olmama, Tanrı düşüncesinden gelen mutlak belirlenimler olmaktan çıkar, ancak yaşam ve ölüm de Tanrı düşüncesiyle veya Tanrı düşüncesinde bireşen kuvvetlerle uyuşan göreli belirlenimler haline gelirler. Dramatik önerme bireşimseldir, yani özü itibarıyla çoğulcu, tipolojik ve ayrımsaldır. Kim ölür ve Tanrı'yı ölüme kim koyar? "Tanrılar ölürken farklı biçimlerde ölürler"[462].

1 *Olumsuz hiççilik açısından: Musevi ve Hıristiyan bilinci devresi.* Tanrı düşüncesi yokluk istencini, yaşamın değersizleştirilmesini ifade eder; "Yaşam, yaşamın ağırlık merkezine değil de öteye, *yokluğa* yerleştirildiğinde yaşamın ağırlık merkezi yaşamdan alınmış olur[463].

[461] Nietzsche Avrupa tarihiyle yetinmez. Budizmi, bir edilgen hiççilik dini olarak düşünür; hâttâ budizm edilgen hiççiliğe bir soyluluk kazandırıyordur. Bu yüzden Nietzsche, Doğu'nun, Avrupa'nın önünde olduğu kanısındadır: Hıristiyanlık hiççiliğin henüz olumsuz ve tepkin aşamasındadır.

[462] Z, IV, "Emekli".

[463] Deccal, 43.

Ancak, yaşamın değersizleştirilmesi ve yaşamdan nefret, bütününde, tepkin bir yaşamın özellikle yüceltilmesini de beraberinde getirir: Onlar kötü, onlar günahkâr… Bizler iyiyiz. İlke ve sonurgu. Musevi bilinci veya hınç bilinci (İsrail krallarının altın çağından sonra) şu iki görünüme sahiptir: tümel olanda yaşamdan nefret, tikel olanda da eğer hasta ve tepkinse yaşama duyulan aşk. Ancak, bu iki görünümü ister öncül ve vargı, ilke ve sonurgu ilişkisi içinde olsun, ister bu aşk bu nefretin sonurgusu olsun, en önemlisi bunun saklamaktır. Bir görünümü diğerinin karşıtı yaparak, aşkı nefretin karşısavı haline getirerek hiçlik istencini daha baştan çıkarıcı hale getirmek gerekir. Musevi Tanrı oğlunu kendinden ve Musevi halkından bağımsız kılmak için onu ölüme koyar: Tanrı'nın ölümünün ilk anlamı budur[464]. Satürn bile güdülerinde bu kurnazlığa sahip değildir. Musevi bilinci Tanrı'yı oğlunun şahsında ölüme koyar: Öncüllerini ve ilkesini nefrette bulacağı yerde nefretin acısını çeken sevgi dolu bir Tanrı icat eder. Musevi bilinci, Tanrı'yı kendi oğlunda Musevi öncüllerinden kurtarır. Tanrı'yı ölüme koyarak *kendi* Tanrı'sını evrensel bir Tanrı, "herkesin" ve "her yerin" Tanrı'sı yapar[465].

Hıristiyan Tanrı'sı demek ki artık "her yerin Tanrı'sı" olan (öncüllerinden kopuk vargı) Musevi Tanrı'sıdır. Tanrı çarmıhta Musevi gibi görünmez artık. Aslında çarmıhta eski Tanrı ölür ve yeni

[464] (1) ASÜ, I, 8: "İlerisini kestiren, kötücül, adımlarını görmekte ve tartmada hiç aceleci davranmayan bir öç almanın devasa siyasetinin kara büyüsüyle değil midir ki bizzat İsrail öcünün gerçek aracını sanki bu araç can düşmanıymış gibi, bütün dünya yani İsrail'in tüm düşmanları bu yemi yutmakta daha az tereddüt etsinler diye yadsıması ve dünyanın önünde çarmıha germesi gerekmedi mi?"

[465] Deccal, 17: "Eskiden Tanrı'nın sadece halkı, seçilmiş halkı vardı. O zaman bu zamandır halkı gibi o da yabancı diyarlara gitti, hiçbir yerde kalmadan seyahat etmeye koyuldu bu büyük gezgin konakçı; sonunda her yerde evindeydi artık".

Tanrı doğar. Yetim doğar ve kendi suretinden yeniden bir Baba yapar: Bu sevgi dolu Tanrı'daki sevgi yine tepkin bir yaşamın sevgisidir. İşte Tanrı'nın ölümünün ikinci anlamı: Baba ölür, Oğul bize tekrar bir Tanrı ile gelir. Bizden sadece ona inanmamızı, onun bizi sevdiği gibi bizim de onu sevmemizi, nefretten sakınmak için tepkin olmamızı ister. Bizi korkutan bir baba yerine, biraz güven ve iman isteyen bir oğul[466]. Nefretli öncüllerinden kopmuş görünse de tepkin yaşam sevgisini bizzat onda değerlenmesi ve Hıristiyan bilinci için de evrensel olması gerekir.

Tanrı'nın ölümünün üçüncü anlamı: Aziz Paulus bu ölüme el koyar ve ona, Hıristiyanlığı oluşturan yorumu getirir. İnciller başlamıştır, Aziz Paulus büyük bir çarpıtmayı doruğa çıkarır. Öncelikle İsa bizim *günahlarımız* için ölmüş olacaktır! Oğlunu vermiş olan alacaklıya yine oğlu ödenmiş olacakken vereceklinin borcu devasadır. Baba oğlunu onu özgür kılmak için değil, bizim için, bizim yüzümüzden öldürür[467]. Tanrı, oğlunu sevgiyle koyar çarmıha; biz bu

[466] Baba'nın ölmesi olarak yorumlanan Tanrı'nın ölmesi konusu Coşumculuk tarafından hayli sevilmiştir: Örneğin Jean-Paul (*Düşlerin Seçimi-La Choix de Rêves*). Nietzsche bunun hayranlık uyandırıcı örneğini Gezgin ve Gölgesi'nde (84) verir: Gardiyanın yokluğunda mahkûmlardan biri sıradan çıkarak yüksek sesle şöyle der: "Ben gardiyanın oğluyum onun üzerinde etkiliyim. Sizi kurtarabilirim, sizi kurtarmak istiyorum. Ancak, şu iyice anlaşılmalı, aranızdan sadece onun oğlu olduğuma *inananları* kurtaracağım". Ardından, gardiyanın "ansızın öldüğü" haberi yayılmaya başlar. Oğul tekrar konuşur: "Size dediğim gibi, bana inananları özgür kılacağım, nasıl ki babamın hâlâ hayatta olduğunu kesinlikle söylüyorsam, bunu da aynı kesinlikle söylüyorum." İnananların olması gerekliliğini, bu Hıristiyan gerekliliğini Nietzsche sık sık açığa vurur. Z, II, "Ozanlar": "İnanç kurtarmaz, hele de bana inanmak hiç kurtarmaz". EH, IV, 1: "İnanan istemiyorum, sanırım bunun için fazla kötüyüm, hâttâ kendime bile inancım yok. Kitlelere asla hitap edemem… Gün gelip de beni de ermişlerden saymak istemelerinden çok korkuyorum".

[467] Aziz Paulus'un yorumunun ilk öğesi, Deccal, 42, 49; Gİ, I, 390.

sevgiye kendimizi suçlu hissettiğimiz ölçüsünde cevap veririz, kendimizi suçlayarak bunu onarırız, borcun faizini öderiz. Tanrı sevgisi altında, oğlun kurban edilmesi altında bütün yaşam tepkin olur. –Yaşam ölür ama tepkin olarak tekrar doğar. Tepkin yaşam, sağ kalmak olarak sağ kalmanın içeriğidir, dirilişin içeriğidir. Sadece tepkin yaşam ilâhidir, sadece tepkin yaşam Tanrı karşısında, bu yokluk istenci karşısında lûtuf bulur. Çarmıhtaki Tanrı *dirilir*: Aziz Paulus'un diğer çarpıtması budur, İsa'nın dirilişi ve ölümsüzlüğü, sevgi ve tepkin yaşamın birliği. Ne baba oğlunu öldürmüştür ne de oğul babasını öldürmüştür. Baba oğulda ölür, oğul da bizim için ve bizim yüzümüzden babada dirilir. "Aziz Paulus aslında Kurtarıcı'nın yaşamından yararlanmıyordu, onun çarmıhtaki ölümüne ve bir şeye daha ihtiyacı vardı…"; dirilişe[468]. Hıristiyan bilincinde hınç sadece saklanmaz, aynı zamanda da yön değiştirir: Musevi bilinci hınç bilincidir, Hıristiyan bilinci de vicdan huzursuzluğudur[469]. Hıristiyan bilinci tersyüz edilmiş, ters çevrilmiş Musevi bilincidir: Yaşam sevgisi tepkin yaşam sevgisi olarak evrenselleşir; sevgi ilke olurken bengi nefret sadece bu sevginin sonurgusu olarak, bu sevgiye direnene karşı bir araç olarak ortaya çıkar. Savaşçı İsa, sevgiden… Nefretli İsa, sevgiden…

2 *Tepkin hiççilik açısından: Avrupa bilinci devresi*. Buraya kadar, Tanrı'nın ölümü, hiçlik istenci ile tepkin yaşamın Tanrı düşüncesindeki bireşimini ifade etmektedir. Bu bireşimde farklı

[468] Deccal, 42. –Aziz Paulus'un yorumunun ikinci öğesi, Deccal, 42, 43; Gİ, I, 390.

[469] Vicdan huzursuzluğu, burada, bizdeki vicdan-bilinç ayrımından doğan soruları akla getirmemelidir. Buradaki çeviri zorluğunun ayrıntılarına girmeden şöyle söyleyebilirim; hıncın yön değiştirmesinin, yani öznenin hıncı kendisine duymasının sonucu olarak "vicdan huzursuzluğu" veya "huzursuz vicdan".

yüzdeler söz konusudur, ancak ibre tepkin yaşama kaydığı ölçüde Hıristiyanlık bizi garip bir çıkışa yöneltir. Bize, Tanrı'yı ölüme koyanın yine biz olduğunu öğretir. İşte buradan da kendi tanrıtanımazlığını, vicdan huzursuzluğunun ve hıncın tanrıtanımazlığını salgılar. İlâhi istenç yerine tepkin yaşam, Tanrı'nın yerine tepkin İnsan, Tanrı-İnsan değil de İnsan-Tanrı, *Avrupalı İnsan*. İnsan Tanrı'yı öldürdü ama Tanrı'yı öldüren kim? Tepkin İnsan; "insanların en çirkini". İlâhi istenç, hiçlik istenci tepkin yaşamdan başkasına hoşgörülü olmayacaktır ve tepkin yaşamın Tanrı'ya bile tahammülü yoktur, Tanrı'ya merhamet etmez, daha sözü almadan diyetini ister, O'nun merhametinin tuzağında boğar O'nu. Dirilmesine engel olur, tabutun üstüne oturur. İlâhi istenç ve tepkin yaşam bağlılaşmaz ama bir yer değiştirme vardır; tepkin insan Tanrı ile yer değiştirir. İşte Tanrı'nın ölümünün dördüncü anlamı: Tanrı tepkin yaşam sevgisinde boğulur, en çok sevdiği şeyin nankörlüğü boğar O'nu.

3 *Edilgen hiççilik açısından: Budist bilinci devresi.* İnciller ile başlayan çarpıtmaları ve bunların, kesin biçimlerini Aziz Paulus'ta bulduklarını hesaba katarsak, İsa'dan geriye kalan nedir, *kişisel tipi* nedir, ölümünün anlamı nedir? Burada bize, Nietzsche'nin "İncil'in uçurumlu çelişkisi" sözü yol gösterecek. Kutsal metinler hakiki İsa hakkında bize şunları düşündürtür: Getirdiği *sevinçli muştu*, günâh düşüncesinin *ortadan kalkması,* hıncın ve öç zihniyetinin *olmayışı*, varılan sonuç bile olsa her türlü savaşın *reddi*, Tanrı'nın dünyevi krallığının her insanın kendi yüreğinin …… *vahiy edilmesi* ve özellikle de *öğretisinin kanıtı olarak ölümü kabullenişi*[470].

[470] Deccal 33, 34, 35, 40. Nietzsche'ye göre hakiki İsa bir inanca başvurmaz, bir uygulama getirir: "Kurtarıcı'nın hayatı bu uygulamadan farklı bir şey değildir, ölümü de öyle… Direnmez, hakkını savunmaz, en kötüyü

Nietzsche'nin nereye varmak istediği görülebiliyor: İsa, Aziz Paulus'un onu yaptığı şeyin karşıtıdır. Hakiki İsa bir çeşit Buda'dır; "Pek de Hindistan olmayan topraklardaki bir Buda'dır"[471]. Kendi yöresinde zamanının çok ilerisindeydi: Tepkin yaşama serinkanlılıkla ölmeyi, edilgen bir biçimde sönmeyi öğretiyordu, hâlâ gücün iradesiyle mücadele etmesi gerekiyor olan tepkin yaşama gerçek çıkış yolunu gösterecekti. İnsanlar kendilerine Tanrı'nın yerini alıp alamayacaklarını sorarken o en aşağı olana soyluluk veriyor, tepkin yaşamı bir hazcılık yapıyordu. İnsanlar daha henüz olumsuz hiççilik devresindeyken, tepkin hiççilik henüz yeniyken o edilgen hiççiliğe bir soyluluk atıyordu.Vicdan huzursuzluğu ve hıncın ötesinde İsa tepkin insana bir ders veriyordu: Ona ölmeyi öğretiyordu. *Dekadanların* en yumuşak başlısı, en ilginciydi[472]. İsa ne Musevi ne de Hıristiyandır ama Budisttir; Dalay-Lama'ya Papa'dan daha yakındır. Kendi ülkesinde, kendi yöresinde o derece ileri ki ölümünün saptırılması, tüm hikâyesinin çarpıtılmalı, dahası geriye adım attırılmalı ve önceki evrelerin hizmetine sunulmalıydı. "Aziz Paulus tarafından bir Pagan gizemleri öğretisine dönüştürülmüş olarak her siyasi örgütlenmeyle bağdaşır duruma gelmiştir… savaş yapmayı öğrenmiştir, mahkûm etmeyi, işkence etmeyi, yargılamayı, nefret etmeyi öğrenmiştir"[473]:

---

kendisinden uzak tutmak için hiçbir adım atmaz, dahası tahrik eder. Ona kötülük yapanlarla yakarır, acı çeker ve sever. Ne kendini savunur, ne öfkeye kapılır ne de sorumlu tutar. Kötüye de asla direnmez, kötüyü de sever… İsa, ölümüyle, kendisine öğretisinin en pırıltılı kanıtını vermekten başka bir şey isteyemezdi".

[471] Deccal, 31. Deccal, 42: "Acıyı Budistçe yatıştırma girişimine doğru tastamam kendiliğinden yeni bir gayret"; VP, I, 390: "Hıristiyanlık, Budist edilgenciliğinin cematten doğan ve dahası nefrete de can veren saf bir başlangıcıdır".

[472] Deccal, 31.

[473] Gİ, I, 390.

Nefret, bu yumuşak başlı İsa'nın aracı oluverir. İşte Budizm ve Aziz Paulus'un resmi Hıristiyanlığı arasındaki fark şudur: Budizm edilgen hiççiliğin dinidir, "Budizm, ereğindeki uygarlığın yorgunluğunun dinidir; Hıristiyanlık bu uygarlığı bulamadı bile ama eğer gerekiyorsa yaratır".[474] Hıristiyan ve Avrupa tarihinin özü, dışarıda zaten verilmiş ve doğalında erişilmiş durumdaki bir ereği kan ve ateşle gerçekleştirmektir: Hiççiliğin taçlanması. Budizmin, gerçekleştirdiği erek ve ulaştığı mükemmellik olarak yaşadığını Hıristiyanlık sadece güdü olarak, devindirici olarak yaşar. Bu ereğe varması hiç de olasılık dışı değil; Paulus'un hurafelerinden sıyrılmış bir "uygulamaya" varabilir, İsa'nın hakiki uygulamasını kazanabilir. "Budizm sessizce tüm Avrupa'da yükseliyor."[475] Ancak oraya varmak için öyle çok nefret, öyle çok savaş gerekir ki. İsa şahsen bu en son ereğe yerleşir; Budizmin olmadığı yerde Buda'nın kuşu tek bir kanat çırpışıyla varmıştır oraya. Hıristiyanlığın da tam tersine, bu ereği kendine ait kılması için uzun ve korkunç bir öç siyasetinde hiççiliğin bütün evrelerinden tekrar geçmesi gerekir.

4. Hegelciliğe karşı

Bu tarih ve din felsefesinde Hegel'in kavramsallaştırmalarının yeniden ele alınmasına ya da karikatürüne rastlanmaz. Arada derin bir ilişki ve derin bir ayrım vardır. Tanrı öldü, Tanrı İnsan oldu, İnsan Tanrı oldu: Nietzsche, öncellerinden farklı olarak, bu ölüme inanmaz. Çarmıha gerilme üzerine bahse girmez. Bu da şu demek; o ölümü, anlamını yine kendinde içerecek bir olay yapmaz. Tanrı'nın ölümünün, İsa'yı zaptedip ve onu öldürebilecek kuvvetler kadar anlamı vardır; ancak şurası kesin ki biz hâlâ bu ölümü en üst

[474] Deccal, 22.
[475] Gİ, III, 87.

derecesine taşıyarak onu apaçık ve somut bir ölümden farklı bir şey haline getirecek kuvvetleri veya gücü bekliyoruz. Nietzsche, her coşkunculuk ve diyalektik karşısında Tanrı'nın ölümünden kuşkulanır. Onunla birlikte, kâh insan ile Tanrı'nın uzlaşmasının kâh insanın Tanrı ile yer değiştirmesinin selâmlandığı safiyâne güven çağı biter. Nietzsche'nin gürültülü patırtılı büyük olaylara inanmaz[476]. Bir olayın, sonunda ona özünü kazandıran kuvvetleri bulması için sessizlik ve zaman gerekir. Hiç kuşkusuz Hegel'de de bir olayın hakiki özünü bulması için zaman gereklidir ama bu "kendinde zaman" aynı zamanda "kendi için" olsun diye gereklidir. Hegel'in yorumladığı İsa'nın ölümü, karşıtlığın aşılmasını, sonlu ile sonsuzun uzlaşımını, Tanrı ile bireyin, değişmeyen ile tikelin birliğini ifade eder. Oysa Hıristiyan bilincinin, daha şimdiden "kendinde birlik" olan bu birliğin aynı zamanda "kendi için birlik" de olması için karşıtlığın başka suretlerinden geçmesi gerekmektedir. Nietzsche'nin bahsettiği zaman, bunun tam tersine, Tanrı'nın ölümüne "kendindeliği" içermeyen bir anlam veren, "dışrağın" göz kamaştırıcı bir hediyesi olarak bir öz kazandıran kuvvetlerin biçimlenmesi için gereklidir. Hegel'de anlamların değişikliğinin, öz seçiminin, zamanın gerekliliğinin görünümleri, sadece görünümleri vardır[477].

Tümel ve tekil, değişmeyen ve tikel, sonsuz ve sonlu. Nedir bütün bunlar? Sadece semptom bunlar. Tekil, tikel, sonlu olan kimdir? Nedir

[476] Z, II, "Büyük Olaylar Üstüne: "Fazlasıyla bağırış çağırış, fazlasıyla sis çöreklendiğinden beridir üstlerine, kaybettim inancımı büyük olaylara… haydi kabul et! Gürültü patırtın bittiğinde, bulutların dağıldığında pek az şey olup bitti", ŞHB, 125.

[477] Tanrı'nın ölümü ve bunun Hegel'deki anlamı üzerine, M. WAHL'ın (*Le Malheur de la Conscience Dans la Philosophie de Hegel-Hegel'de bilincin felâketi*) ve M. HYPPOLITE'in (Genèse et Structure de la Phénoméologie de l'Esprit-Zihnin Fenomenolojisinin Oluşumu ve Yapısı) yorumlarına bakınız.

bu tümel, sonsuz ve değişmez olan? Bunlardan biri özne ama *kimdir* bu özne, hangi kuvvetler? Diğeri yüklem veya nesne ama hangi *istencin* "nesnesi"? Diyalektik, semptomlar alanından dışarı asla kafasını uzatmaz, yorumlamanın kenarından dahi geçmez. Yorumlama ile yorumlanmamış semptomun gelişimini birbirine karıştırır. İşte bu yüzden de gelişim ve değişim konusunda, öznenin yüklem, yüklemin de özne haline geldiği soyut bir değiş-tokuştan daha derine inemez. Ancak özne ve yüklem olan aynı kaldığından, bunlar sonunda da başlangıçta olduğu kadar az belirlenmiştir, mümkün olduğunca az yorumlanmıştır: Bunlar hep sıradan alanlarda olup biter. Diyalektiğin karşıtlık, karşıtlık veya çelişkinin geliştirilmesi ve çelişkinin çözümüyle hareket etmesine şaşırmamalı. Diyalektik, kuvvetlerin ve bu aynı kuvvetlerin nitelikleri ile ilişkilerinin türedikleri gerçek öğeden habersizdir; bu gerçek öğenin soyut olarak hesaba katılan semptomlarda yansıyan ters yansısını bilir sadece. Karşıtlık, soyut üretimlerin ilişkisinin yasası olabilir ama oluşumun veya üretimin tek ilkesi ayrımdır; bir görünüm olarak karşıtlığı üreten de yine ayrımdır. Diyalektik karşıtlıklarla beslenir çünkü çok daha sinsi ve habis ayrımsal mekanizmaları, topolojik kaymaları ve tipolojik çeşitlemeleri bilmez. Nietzsche'nin çok sevdiği bir örnekte bunu görebiliriz: Onun tüm bir vicdan huzursuzluğu kuramı, Hegelci mutsuz bilincin yeniden yorumlanması olarak anlaşılmalıdır; bu görünüşte yırtılmış olan bilinç , sahte karşıtlıklarda saklanan ayrımsal kuvvetlerin ilişkilerinde bulur anlamını. Aynı şekilde Hıristiyanlığın Musevilikle ilişkisi, sadece bir kılıf ve mazeret olarak devam ettirir karşıtlığı. Bütün arzularından koparılan karşıtlık biçimleyici, devindirici ve eşgüdümleyici olmayı bırakır: yorumlanacak bir belirtkendir artık. Ayrımı hesaba kattığı iddiasından koparılan çelişki olduğu şey olarak görünür: Bizzat ayrım üzerine sürekli bir karşıt-anlam, soykütüğün

karmaşık bir tersyüzü. Aslında soykütükçüye gözüyle bakıldığında, olumsuzun işi sadece, gücün iradesinin oyunlarının üstünkörü tahmininden ibarettir. Tüm bir diyalektik, soyut bir biçimde belirtkenler gözeterek, görünüşteki hareketi şeylerin oluşumsal öğesi yaparak, ilkeyi sadece tersyüz edilmiş bir görüntü olarak barındırarak kurmacanın öğesinde iş görür ve hareket eder. Sorunları bizzat kurmacalıyken çözümleri nasıl kurmacalı olmaz? Bütün kurmacalar zihnin bir ânıdır; hem de ona özgü ânlarından biridir. Bir diyalektikçi bir başka diyalektikçiyi tepeüstü yürümekle suçlamaz zira diyalektiğin temel niteliği bizzat budur. Bu konumda eleştirel bir göze hâlâ nasıl sahip olabilir? Nietzsche'nin eseri üç koldan diyalektiğe karşı yönelir: Diyalektik, anlamı yanlış yorumlar çünkü fenomenleri somut biçimde sahiplenen kuvvetlerin doğasını bilmez; özü yanlış yorumlar çünkü kuvvetlerin, bunların niteliklerinin ve ilişkilerinin türediği gerçek öğeyi bilmez; değişimi ve dönüşümü yanlış yorumlar çünkü soyut, gerçekdışı terimlerin permütasyonunu yapmakla yetinir.

Bütün bu yetersizliklerin kökeni aynıdır: "Kim?" diye sormayı bilmemek. Sofistlerin sanatına karşı işte o hep aynı Sokratesçi horgörü. Bize Hegelci tarzda, insan ve Tanrı'nın, aynı şekilde din ve felsefenin de uzlaştığı duyurulur. Feuerbachçı tarzda da insanın, Tanrı'nın yerini aldığı, kutsal olanı, iyeliği ya da özü gibi kazandığı, teolojinin antropoloji olduğu duyurulur. *Pekiyi ama İnsan kimdir ve Tanrı nedir? Tekil kimdir, tümel kimdir?* Feuerbach, insan değişti, Tanrı oldu der; Tanrı değişti, Tanrı'nın özü insanın özü oldu ama insanınki değişmedi: Tepkin insan, yani kendini Tanrı olarak tanıtsa da kölelikten çıkmayan bu daimi köle, kutsalı üreten makinedir. Tanrı'da fazla değişmeyen şey şudur: Daima kutsal, daima üstün varlık, köle üretme makinesidir. Değişen şey ya da şöyle demeli,

belirlenimlerini değiş-tokuş eden şey orta kavramdır, hem Tanrı'nın hem de İnsan'ın özne veya yüklemleri olabilen orta terimlerdir[478].

Tanrı İnsan olur, İnsan da Tanrı. Kimdir İnsan. Daima tepkin varlık, daima temsilci, daima zayıf ve tepkin bir yaşamın öznesi. Tanrı nedir? Yaşamın değersizleştirmenin aracı olarak daima üstün varlık, daima hiçlik istencinin "öznesi", daima hiççiliğin "yüklemi". Tanrı'nın ölümünden önce ve sonra, insan "kimdiyse odur", Tanrı da "neydiyse odur": Tepkin kuvvetler ve yokluk istenci. Diyalektik bize İnsan ile Tanrı'nın uzlaştırımını duyurur. Pekiyi ama bu uzlaştırım, hiçlik istenci ve tepkin yaşamın arasındaki o eski suç ortaklığı, o eski ilgi değilse nedir? Diyalektik bize, Tanrı ile insanın ornatıldığını duyurur. Pekiyi ama bu ornatma, hiçlik istencinin yerine geçen tepkin yaşam değilse, şimdi kendi değerlerini üreten tepkin yaşam değilse nedir? Bu noktada tüm bir diyalektik tepkin kuvvetlerin sınırları içinde hareket eder, tümden hiççi görüngüde gelişir. Karşıtlığın, kuvvetin oluşumsal öğesi olarak görüneceği bir bakış açısı vardır; bu da tepkin kuvvetlerin bakış açısıdır. Tepkin kuvvetler tarafından açısından bakıldığında ayrımsal öğe tersyüz edilmiştir, tersi yansıtılmıştır, artık bir karşıtlığa dönüşmüştür. Kurmacayı gerçeğin karşısına koyan, tepkin kuvvetleri zafere ulaştıran bir araç olarak geliştiren bir görünge vardır; bu da hiççiliktir, hiççi görüngedir. Olumsuzun işi bir istencin hizmetindedir. "Bu hangi istençdir?" diye sormak diyalektiğin özünü anlamaya çalışmak için yeterlidir:

[478] Stirner'in eleştirileri altında Feuerbach şunu kabul eder: Bırakıyorum, Tanrı'nın yüklemleri kalsın, "ama böyle yapılmak zorunda (zorundayım), bunlar olmadan doğa ve insan da var olsun diye bırakılamaz (bırakamam) zira Tanrı gerçekliklerden, yani doğanın ve insanlığın yüklemlerinden meydana gelmiş bir varlıktır."(Biricik ve onun iyeliği ile olanla ilişkisinde Hıristiyanlığın özü, *Felsefi Manifestolar*, çeviri ALTHUSSER-L'essence du christianisme dans son rapport avec l'Unique et sa propriété, *Manifestes Philosophiques* (Presse Universitaire de France).

Diyalektiğin en sevdiği buluş mutsuz bilinçtir, mutsuz bilincin derinleştirilmesidir, mutsuz bilince ait çözümdür, mutsuz bilincin ve kaynaklarının ululanmasıdır. *Karşıtlıkta tepkin güçler, olumsuzun işinde de tepkin kuvvetler ifade edilir.* Diyalektik, hıncın ve vicdan huzursuzluğunun doğal ideolojisidir. Hiççiliğin görüngesindeki ve tepkin kuvvetlerin bakış açısındaki düşünmedir. Baştan sonra Hıristiyancı düşünmenin temelidir diyalektik: Yeni düşünme tarzları, hissetme tarzları yaratamaz. Tanrı'nın ölümü büyük ve gürültülü bir diyalektik olaydır ama tepkin kuvvetlerin hayhuyuyla, hiççiliğin dumanıyla gelip geçer.

4. Diyalektiğin Farklı Kılıkları

Diyalektiğin tarihinde Stirner'in yeri bambaşkadır, en sonda ve en uçtadır. Stirner, diyalektik ile sofistlerin sanatını bağdaştırmaya çalışan o cesur diyalektikçidir. "Kim?" sorusunun yolunu tutabilmiştir. Üstelik hem Hegel'e, Hem Bauer'e, hem de Feuerbach'a karşı bunu temel soru yapabilmiştir. "İnsan nedir sorusu İnsan kimdir olur. Cevap verecek olan da Sen'sin. Nedir sorusu kavramı gerçeklemeyi hedefliyordur, *kimdir* ile başlayınca böyle olmaz çünkü cevap soruyu soranda kişisel olarak bulunuyordur"[479]. Denebilir ki, "kim" sorusu diyalektiği asıl kaynağına götürür: *Saltus mortalis*. Feuerbach Tanrı'nın yerine İnsan'ın geçeceğini bildiriyordu. Ancak *ben* ne insanım, ne cinsil varlığım artık; Tanrı olmadığım, Tanrı'nın özü olmadığım gibi insanın özü de değilim. İnsan ve Tanrı; birinin yerine diğeri konur ama olumsuzun işi bir kere başlatıldığında bize hemen şunu söyler: Bu yine Sen değilsin. "Ben ne Tanrı'yım ne de

[479] STIRNER, *Biricik ve İyeliği,* s. 449. Stirner ve Feuerbach ile olan ilişkileri için M. ARVON'un eserleri: *Varoluşçuluğun kaynakları: Max Stirner; Ludwig Feuerbach veya kutsalın dönüşümü.*

İnsan, yüce öz değilim, özüm değilim ve aslında özümde veya özümün dışında kavradığım her şey bir". "İnsan başka bir yüce varlık olduğundan, yüce varlık sonuçta basit bir başkalaşım geçirir. İnsanın kaygısı da Tanrı'nın kaygısının farklı bir görünümüdür sadece"[480]. Nietzsche şöyle diyecektir: İnsanın en çirkini, merhametine katlanamadığı Tanrı'yı öldürür ama bu kez de insanların merhametine maruz kalır[481].

Diyalektiğin kurgusal devingeci, çelişki ve çelişkinin çözümüdür. Ancak kılgısal itkisi devretme ve devretmenin kaldırılmasıdır, devretme ve edinmedir[482]. Diyalektik, hakiki doğasını burada açığa vurur: diğer sanatlar arasındaki hilekârlık sanatı, iyelikleri tartışma ve iyelikleri değiştirme sanatı, hınç sanatı. Stirner, büyük eseri *Biricik ve İyeliği'*nin daha başlığında erişir diyalektiğin hakikatine. Hegelci özgürlüğün soyut bir kavram olarak kaldığını düşünür; "özgürlüğe karşı değilim ama senden, özgürlükten fazlasını bekliyorum. Sadece istemediğin şeyden kurtulmakla kalmamalı, istediğin şeyin de iyesi olabilmesin. Sadece özgür insan olmamalı aynı zamanda da iye olmalısın". Pekiyi ama iye olan ve edinen kim? Edingen eyletken nedir? Hegel'in nesnel tini, mutlak bilmesi mi, ki bu da yine bir devretme, devretmenin tinsel ve incelikli bir biçimi değil mi? Bauer'in kendinde-bilinci, arı veya insanca eleştirisi mi? Feuerbach'ın cinsil varlığı mı; tür, öz ve duyarlıklı varlık olarak insanı mı? Ben bunların *hiçbiri* değilim. Stirner hiç zorlanmadan şunu açığa vurur; düşünce, bilgi veya tür birer devretme oldukları gibi aynı zamanda da geleneksel teolojiye aittirler. Görece edinmeler de yine mutlak

[480] STIRNER, s.36, s.220.

[481] Z, IV, "İnsanların En Çirkini".

[482] Burada bir "tekrar" söz konusudur, ancak iyeliğine alan için değil de iyeliğe alınan açısından söz konusu olan bir tekrar, tekrar ele geçiren olarak değil de tekrar ele geçirilen olarak bir tekrar (ç.n).

devretmelerdir. Teolojiyle rekâbet eden antropoloji, *ben*'i İnsan'ın iyeliği yapar. Ancak diyalektik, *ben* sonuçta iye olmadan durmaz. Eğer gerekirse bırakır hiççiliğe varsın. Edingen eyletken uzunluk, genişlik ve derinlik olarak küçülürken, gitgide daralan bir temelde eyletilen edinme ediminin anlamı değişir. Hegel'de bir uzlaştırım söz konusudur: Diyalektik dinle, kiliseyle, devletle, kendin gücünü besleyen her kuvvetle uzlaşmaya hazırdır. Bu ünlü Hegelci dönüşümlerin ne anlama geldiği biliniyor: Sofuca muhafaza etmek. Aşkın olan, içkin olanın bağrında aşkın olarak kalır. Feuerbach ile "edinmenin" anlamı değişir: Uzlaştırımdan çok telâfi olur, aşkın iyeliklerin insani telâfisi. "Mutlak ve kutsal bir varlık" olarak insan hariç hiçbir şey korunmaz. Ancak bu koruma, bu son devretme Stirner ile birlikte ortadan kalkar: Devlet ve din, bu arada da insanın özü, Ben'de yadsınır. Bu Ben hiçbir şeyle uzlaşmayan çünkü kendi "zevki" için, kendi "ticareti" için, kendi "gücü" için her şeyi yok eden Ben'dir. Şu halde, devretmenin üstesinden gelmek saf ve soğuk yok etme anlamına gelir, bu bir yeniden ele alıştır, yeniden ele aldığı şey dışında hiçbir şeyin varlığını sürdürmesine izin vermez: "Ben her şey değildir ama her şeyi ortadan kaldırır"[483].

Her şeyi yok eden Ben, şundan başka bir şey değildir: "Bu Ben kendi kendisine ayrışır, bu Ben hiçbir zaman gerçekten Ben değildir". Gücümün iyesiyim ve biricik olduğumu bildiğimde böyleyim. Biricikte, elindelikli olan çıktığı yere döner, yaratıcı hiçe döner. İster Tanrı, ister İnsan olsun, Ben'den üstün her varlık biriciklik duygumun önünde güçsüzleşir, biriciklik bilincimin güneşinin altında solar. Eğer nedenimi[484] kendime, biriciğe dayandırırsam, o kendi kendisini yiyen, yarınsız ve kalımsız yaratıcısına yaslamış olurum; o halde şunu

[483] STIRNER, s.216.

[484] İnsana özgü bir edim ya da olayın nedeni olarak neden (ç.n)

diyebilirim: Nedenimi Hiç'e dayandırdım"[485]. Stirner'in kitabı şu üç sacayağında yükselir: Edinmenin öncellerindeki yetersizliğinin derinlikli bir çözümlemesi; sadece Ben'in edingen eyletken olduğu bir ben kuramı ile diyalektik arasında temel bir ilişkinin keşfi; diyalektiğin, Ben'le Ben'de vardığı noktaya dair derin bir uzgörü.

Genellikle tarih ve özellikle de Hegelcilik, yengili bir hiççiliğe varırlar ama burası aynı zamanda eridikleri yerdir, en tümül yitişleridir bu. Diyalektik tarihi sever ve denetler ama onun da bir tarihi vardır, üstelik ona çok çektiren ve denetleyemediği bir tarih. Birleşmiş bir diyalektik ve tarih ikilisinin anlamı aklın, özgürlüğün ya da bir tür olarak insanın değil, hiççiliğin, sadece hiççiliğin gerçekleştirilmesidir. *Stirner, diyalektiğin gerçeğinin hiççilik olduğunu açınlayan diyalektikçidir.* Şu soruyu sorması yeter: Kim? Bircik Ben, kendisi dışındaki her şeyi hiçliğe teslim eder, bu hiçlik onun hiçliğidir, bizzat Ben'in hiçliği. Stirner iyelik, devretme ve edinme kavramlarıyla başka türlü düşünmek için fazla diyalektikçidir. Ancak bu düşüncenin, hiçbir şey olmayan Ben'e, hiççi Ben'e vardığını görmemek için de fazla titizlenir. www.eskikitaplarim.com

TÜRKÇELEŞTİREN: SERTAÇ CANBOLAT

[485] STIRNER, s 216, s.449.