

T.C.
Mersin Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

147326

NIETZSCHE FELSEFESİNDE ETİK ÖZNELERİN
OLMASI GEREKENE DÖNÜŞÜM SORUNU

Burak İNCE

Danışman
Doç. Dr. Sara Çelik

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mersin, 2004

Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan Doç. Dr. Sara ÇELİK

(Danışman)

Üye Doç. Dr. Kamuran GÖDELEK

Üye Yrd. Doç. Dr. Ayşe Azman

Onay

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

.23./07./2004

Prof. Dr. Serra DÜRÜGÖNÜL
Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

Bu tez çalışmasında ele alınan sorunun çözümlenmesi için başlıca tutulan yol, Nietzsche'nin felsefesinin bütününün tamamıyla anlaşılabilmesi adına öncelikle düşünürün, sonra da bu düşünürü çeşitli biçimlerde irdeleyen yorumcuların eserlerinin derinlemesine araştırılmasıyla belirginleşmiştir.

Nietzsche'nin tez çalışması kapsamında ele alınan eserlerinin çoğu parçalı, yani baştan sona mantıksal bir akış içinde biçimlenmemiş bir yapıya sahip olduğundan, bu kaynaklar üzerinde yapılacak çalışmanın verimli olabilmesi ve bilgi düzleminde bu bağlamda olgunlaşmanın sağlanabilmesi için, okumalarla birlikte sürekli olarak not tutulması ve bu notların giderek ana başlıklar altında toplanması, tez sorunun çözümüne yönelik gittikçe netleşen bir sürecin ivmelenmesini beraberinde getirmiştir. Bu arada değerli Nietzsche yorumcularının dikkate alınması, bu tez çalışmasının konu edindiği sorunun çözümüne giden yoldan çıkılmasının kimi zaman oldukça önemli bir biçimde, kimi zaman da bir ölçüde önüne geçmiştir. Tez çalışmasının olanaklı olduğu ölçüde yalın ve anlaşılır kılınmasına yönelik olarak büyük bir çaba gösterildiğinin altının çizilmesi önemlidir. Ancak yine de belirtmek gerekir ki, düşünürün kendi eserlerinde ele aldığı konularda sıklıkla farklı perspektiflerden konuşması ve bu konuşmaların da metaforla örülmesinin, tez çalışmasına önemli bir ölçüde yansımaları kaçınılmazdır. Anlaşılabilirliğin sağlanması adına tez içinde, Nietzsche'nin kendi eserlerinde yer alan anlamları farklılaştırılmış kavramların çift tırnak içinde verildiğine ve *daha da önemlisi* bu kavramların hangi perspektiften hareketle dillendiriliyor olduğuna dikkat edilmesi gerekmektedir, çünkü o, kimi zaman ilkel güçlünün, kimi zaman zayıfların, kimi zaman da doğrudan kendi bakışının gerektirdiği gibi konuşur: sözgelimi Nietzsche, kendi

perspektifinden gördüğü biçimiyle ahlakın iyi ve kötü kavramlarını tersine çevirerek anlamlandırır. Bu örneğe göre tez metninde çift tırnak içinde kötü sözcüğü kullanılıyorsa, bu o sözcüğün bildik anlamının dışında ve *hangi perspektif söz konusuysa* ona göre kullanıldığını imler. Tek tırnak imi ise önemli sözcüklerin vurgulanmasında kullanılmıştır. Ancak burada sözü geçen imleme biçimleri, metinde kullanılan alıntılar için geçerli değildir. Bu noktada tümüyle tez yazım yönergesine bağlı kalınmıştır.

Tüm bu açıklamaların dışında son olarak, bu tez çalışmasına danışman olarak önemli ölçüde emeği geçen, büyük bir gönül borcuyla yükümlü olduğumu duyumsadığım çok değerli bir akademisyene, sayın hocam Doç. Dr. Sara Çelik'e en içten teşekkürlerimi sunmak isterim.

ÖZET

Nietzsche felsefesinde ahlak kuşatıcı bir sorun olarak kendini duyurur. Çünkü, insanlığın düşünürün dönemine dek iyiden iyiye cüceleşmesi, tarihin başlangıcından itibaren uzun bir dönem boyunca etkisini koruyan Hıristiyanlıktan geriye kalan tortuların ve onun en büyük mirası olan Hıristiyan ahlakının, giderek değer yaratan alanları ve dolayısıyla yaşamı belirlemesiyle gerçekleşmiştir. Ama düşünüre göre daha da önemli olanı, belli bir ahlaktan çok, temelde ahlakın kendisinin sorunlaştırılması, yani ahlakın *gerçekte* neyi ifade ettiğinin ortaya konulmasıdır. Bunun yapılabilmesi de, ancak bu fenomenin tarihsel koşullar içinde ele alınmasıyla olanaklı hale gelir.

Ahlakın kökeninde ilk olarak efendi doğanların kendini tanımlamalarının yattığını ileri süren Nietzsche, zayıfların buna karşılık tepkisel ve özgeci bir ahlak yarattığını belirtir. Bu tepkisel ahlakın daha ileri bir çıkarımı olan Hıristiyanlıkla birlikte, zayıfların güçlülere karşı zafer kazanmış olmaları, güçlülerin “bugün” münzevi hayatı sürmelerine neden olmuştur. Düşünüre göre üretilen tüm değerler er-geç doğallığını yitirir. Onun kendi döneminin Avrupası için de aynı şey geçerlidir. Öyleyse nihilizmin aşılması, ancak yeryüzünün anlamı olan ‘Üst-İnsan’la gerçekleşebilecektir. Onun felsefesi, güçlü kişilerin öncelikle ‘Üst-İnsan’ hedefi ile nihilizmden kurtarılmasına, son aşamada ise onların kendi kendilerini yaratmaları gerekliliğinin duyurulmasına yönelik bir değerlerin yeniden değerlendirilmesi girişimidir.

Üst-İnsan bağlamında kişinin kendini yaratması, Nietzsche için ahlaklılıkla özdeştir. Ancak bunun kendi bakış açısından ortaya konulduğunun bilinci içinde olan düşünür, tutarlı bir yaklaşımla “bugün”ün münzevisi durumundaki güçlülere (güçlü etik

özelere) son söz olarak, Zerdüş'tü yadsıyarak kendi erdem(ler)ini yaratmaları gerektiğini belirtir.

Anahtar Kelimeler: nihilizm, ahlak, efendi ahlakı , köle ahlakı, Üst-İnsan.



THE PROBLEM OF TRANSFORMATION OF ETHICAL SUBJECTS TO THOSE NEED TO BE TRANSFORMED TO IN NIETZSCHE PHILOSOPHY

ABSTRACT

Ethics announces itself as a surrounding issue in the Nietzsche's philosophy. Because the humanity intensively getting dwarfed until the thinker's age, the residues remaining from Christianity which preserved its influence through a long period as from the beginning of the history and the gradually value creating fields of the Christian ethics which was the biggest heritage of it had accordingly been realized with determining the life. But, according to the thinker, it is more important to argue the moral itself in the fundament rather than arguing a specific moral, in other words, to reveal what the moral does mean *in reality*. Capability of doing this, could only become possible by dealing with this phenomenon within the historical conditions.

Nietzsche who suggests that the defining of the master morality born lies in the first place in the fundament of the morals, states that the weak created a reactive and subjective moral against this. Along with the Christianity which is the more advanced result of this reactive moral, the weak gaining victory against the strong, caused the strong lead a recluse life "today." In the thinker's opinion, sooner or later all created values will lose their naturalness. The same this is valid for Europe of his own age. If so, surpassing nihilism could only be realized with the "Übermensch" who is the meaning of the earth. His philosophy is that firstly strong individuals be saved from nihilism with the objective of the "Übermensch," the final stage is that they be notified to create themselves by their own which is the attempt to reevaluate the values.

According to Nietzsche, in the concept of “Übermensch,” man creating himself is synonymous with morality. However, the thinker being aware that this is put forward from his viewpoint, with a coherent approach, with a final word he states that the strong (strong ethic subjects) who are in the position of “today’s” recluses must create their own virtue(s) by rejecting Zarathustra.

Keywords: nihilism, moral, master morality, slave morality, Übermensch.



İÇİNDEKİLER

| | |
|---|----|
| GİRİŞ | 1 |
| I. BÖLÜM: NIETZSCHE FELSEFESİNDE ÖNE ÇIKAN DÖRT ETİK | 6 |
| I. 1. Etik Üzerine | 6 |
| I. 2. Nietzsche Felsefesinde Öne Çıkan Dört Etik Üzerine | 8 |
| I. 2. 1. Hıristiyanlığın Acıma Etiği | 8 |
| I. 2. 2. Epiktetos'un Efendilik Etiği | 15 |
| I. 2. 3. Kant'ın Ödev Etiği | 21 |
| I. 2. 4. Schopenhauer'ın Kötümserlik Etiği | 29 |
| II. BÖLÜM: NIETZSCHE FELSEFESİNE BİR ÖN HAZIRLIK | 36 |
| II. 1. Nietzsche'nin Bilgi Anlayışı | 36 |
| II. 2. Nietzsche'nin Güç İstemi Kavramı | 41 |
| III. BÖLÜM: AHLAKIN TARİHSEL SÜREÇTEKİ SEYRİNDEN | |
| ÖNEMLİ BİR KESİT VE İNSANIN BİÇİMLENİŞİ | 49 |
| III. 1. Ahlakın Soykütüğü Üstüne ve Deccal Adlı Eserlere Kısa Bir Değini | 49 |
| III. 2. Efendi Ahlakı ve Köle Ahlakı | 50 |
| III. 3. İnsanın Bellekle Donatılması, Suç-Ceza ve Kara Vicdan | 57 |
| III. 4. Özgün ve Yozlaştırılmış Hıristiyanlık ve Soylu Ahlakının Batışı | 68 |
| IV. BÖLÜM: NIETZSCHE DÖNEMİNDE AVRUPA VE İNSAN TIPLERİ | 81 |
| IV. 1. Nietzsche Döneminde Avrupa | 81 |
| IV. 2. Nietzsche'nin Bakışından İnsan Tipleri | 88 |

| | |
|--|-----|
| IV. 2. 1. Sürü İnsanı | 88 |
| IV. 2. 2. Özgür İnsan | 92 |
| IV. 2. 3. Üst-İnsan | 96 |
| V. BÖLÜM: BİLİNÇ KAVRAMI VE SORUMSUZ OLUŞ ÖĞRETİSİ | 107 |
| V. 1. Nietzsche'de Bilinç Kavramı | 107 |
| V. 2. Sorumsuz Oluş Öğretisi | 111 |
| SONUÇ | 118 |
| KAYNAKÇA | 125 |



GİRİŞ

Nietzsche, kağıdı kalemi önüne koyarak düşünen ve felsefi üretimini bu biçimde yaparak bir dizge tasarlamış bir düşünür değildir, çünkü dizgesel felsefenin hem doğru bir bilgi yöntemine dayanmadığını, hem de zayıflık belirtisi olduğunu düşünür. O bir yürüyüşçüdür ve okumalarını değerlendirmek üzere çıktığı yürüyüşlerinde ortaya çıkan düşünceleri daha sonra geliştirmek üzere, yanında taşıdığı not defterine kaydeder. Bu notlar, çoğunlukla eserlerinde, ya aforizma biçiminde ya da parça metinler biçiminde yer alır. Bunlara genel olarak bakıldığında, onun, hiçbir sorunu ahlak kadar önemsemediğini ve diğer konulara değindiğinde ise, çokluk bunları ahlakla bağıntılı olarak ele aldığını görürüz. Öyleyse neden ahlak konusu onun felsefesinde bu kadar önem kazanır?

Nietzsche bir yaşama filozofudur ve düşünür, ahlakın yüzyıllardan beri yaşamı, hem doğrudan şu ya da bu biçimde belirleyerek, hem de dolaylı olarak bütün alanlarda üretilen değerleri dönüştürerek insanlığın yolunu çizmiş olduğunu yaptığı araştırmalar sonucu ortaya koyar. Ona göre, ahlakın gerçek değeri, çeşitli filozoflarca ileri sürülen etiklerin içinde kalarak yapılacak irdelemelerle anlaşılabilir. Ahlakın *gerçekte* neyi ifade ettiği, yani *gerçekte* yaşam içinde nasıl ortaya çıktığı ve bununla neyin amaçlandığı, felsefi bağlamda da “şimdiye dek” ahlak adına ileri sürülenin altında yatan niyetin ne olduğu, ancak bu fenomenin tarihsel koşullar içinde ele alınmasıyla anlaşılır kılınabilir. Bu yaşamsal bir fenomendir, Nietzsche bunun nedenini şöyle duyurur:

İnsanlık doğru yolu bulamamıştır kendi başına; yönetilişi hiç de tanrısal değildir; tersine, o yadsıyan, o bozucu içgüdüler, *décadence* içgüdüleri onu baştan çıkarmış, hem de en kutsal değerleri arasında hüküm sürmüştür. Törel değerlerin kaynağı sorusu bu yüzden benim için *en başta* gelen sorulardan biridir; insanların geleceği bunun yanıtına bağlıdır çünkü.” (Nietzsche, 2000 a:69)

Nietzsche, araştırmaları sonucunda ele aldığı ahlakları da şöyle sınıflandırır:

şimdiye dek yeryüzünde geçerli olmuş ya da geçerlikte olan birçok ince ve kaba moralleri dolaştığımda, düzenli olarak birlikte tekrarlanan ve birbirine bağlı bazı ana çizgiler buldum: ta ki sonunda iki ana moral tipi ayrıldı ve ana bir ayrılık ortaya çıktı. Bir efendi morali, bir de köle morali vardır. (Akt. Kuçuradi, 1999:86)

Bu ahlak tiplerinden köle ahlakı, tarihsel süreç içerisinde efendi ahlakına üstün gelmiş, böylece yaşam, yaşam-karşıtı bir görünüme bürünmüştür. Nietzsche'nin temelde köle ahlakına karşı olması buna dayanır. Bu yaşam-karşıtlığının doğrudan insanı nasıl belirlediği oldukça ayrıntılı ve bu tez çalışmasının büyük bir bölümünde ele alınacak bir konudur. Bu nedenle bu noktayı geçerek, şimdilik en azından değer üreten alanların köle ahlakınca nasıl belirlendiği konusunda birkaç örnek üzerinde durmak fikir verici olacaktır.

Nietzsche örneğin fizikçilerin ifade ettiği “doğanın yasaya uygunluğu”nun bir olgu olmadığını, özellikle de bir “metin” olmadığını, “yalnızca bir çocuksu insancıl düzenleme ve modern ruhun *demokratik güdülerine* [Bİ] fazlasıyla kolaylık gösteren” (Nietzsche, 1997 c:28) bir yorum olduğunu söyler. Onlar şöyle derler: “ ‘Her yerde yasa önünde *eşitlik* [Bİ]; doğa bu bakımdan farklı değil, bizden daha iyi durumda değil.’ ” (Nietzsche, 1997 c:28) Nietzsche aynı doğanın ‘güç istemi’ne göre de tamamıyla istisnasız ve koşulsuz olarak yorumlanabileceğine dikkat çeker. Fizikçilerin yaptığı bir yorumdur, ancak bu yorumun kökeninde köle ahlakı yatmaktadır. Böyle bir bilim gerçekte ancak bir ahlak biçimidir, başka bir şey değil.

Ahlak felsefelerinde de durum farklı değildir:

Güldürücü bir katı ciddiyetle, tüm felsefeciler, çok daha yüksek, çok daha gösterişli, daha tantanalı bir şey bekliyorlar, ahlakla bilim olarak ilgilenmeye başlar başlamaz. Ahlakı *temellendirmek* istiyorlar, -ve her felsefeci şimdi böyle bir temele sahip olduğuna inanıyor; oysa ahlakın kendisi 'verilen' bir şey olarak alınıyor. (Nietzsche, 1997 c:84)

Nietzsche, ahlak filozoflarının yaşadıkları çevrelerinin, sınıflarının, kiliselerinin, çağlarının verili ahlakını ele aldıklarını, "ahlakın temelleri" adı altında köle ahlakını temellendirmeye çalıştıklarını ileri sürer: "Bütün 'ahlak biliminde' şimdiye dek *eksik olan* tek şey, -tuhaf gelecek kulağa ama, tam ahlak sorununun kendisiydi." (Nietzsche, 1997 c:85) Nietzsche, onların, kendi zamanlarının dışına pek çıkamadıklarını, farklı çağların farklı ahlaklarını ele alıp karşılaştırmadıklarını, yaptıklarının ancak şu temel önermenin temellendirilmesi çabasından oluştuğunu vurgular: "İncitme kimseyi, elinden geldiğince yardım et herkese." (Nietzsche, 1997 c:85)

Sanatı yaşamın olumlanması anlamında bir tür iyimserlik olarak ele alan Nietzsche, bu alanı, dinde ve metafizikte görülen yücelik duygusunu kendi içinde barındırması nedeniyle değil, Hıristiyanlığın ve dolayısıyla köle ahlakının hizmetine girmesi ölçüsünde kirlenmiş sayar. Bu bağlamda Tolstoy'un bütün eserleri ve Wagner'in *Parsifal* adlı eseri, Nietzsche'nin üzerinde önemle durduğu bir dolu örnekten yalnızca ikisidir.

Bu tez çalışması, etik öznelerin Nietzsche felsefesine göre ahlaki bakımdan gerekli dönüşümlerinin gerçekleşip gerçekleşemeyeceğini, gerçekleşecekse bunun nasıl olanaklı olacağını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bunun çözümlenebilmesi, öncelikle, insanların kabileler halinde yaşadığı tarih öncesi dönemlerden "bugüne" (Nietzsche'nin dönemi,) her iki tipteki ahlak çatışmalarının ve bunların hayata yansımalarının ele

alınmasını, bunlarla birlikte de Nietzsche'nin temel kavramlarının mantıksal bir akış içinde irdelenmesini gerektirir. Bu doğrultuda Nietzsche'nin iki eseri ön plana çıkmaktadır: *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* ve *Deccal*. Düşününün bu iki eseri ahlak fenomeninin tarihsel süreç içindeki seyri bakımından birbirini tamamlayan eserlerdir ve bu eserlerin içeriğinin değerlendirilmesi bu tez çalışmasının önemli bir bölümünü oluşturur. Ayrıca yine düşünürün *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, *Tan Kızılığı*, *Ecce Homo*, *Putların Alacakaranlığı* gibi eserleri yine bu bağlamda yararlı oldu. Bunların dışında, *Şen Bilim*'den *bilinç sorunu*, *İnsanca Pek İnsanca I*'den *sorumsuz oluş* öğretisi, *Böyle Buyurdu Zerdüş'*ten ise özellikle *güç istemi* ve *Üst-İnsan* kavramları bakımından oldukça yararlandı. Düşününün yukarıda sayılan eserlerinden başka, özellikle İoanna Kuçuradi'nin *Nietzsche ve İnsan*'ı ve Copleston'ın Felsefe Tarihi serisinden *Nihilizm ve Materyalizm*'i başta gelmek üzere, Bryan Magee'nin *Büyük Filozoflar*'ı, Keith Ansel Pearson'ın *Kusursuz Nihilist*'i ve Arthur Danto'nun *Nietzsche*'si, tez çalışmasının genelinde zihin açıcı bir işlev gördüler. Giriş'ten hemen sonra yer alacak dört büyük etiğin işlendiği bölüm için de özellikle şu kaynaklardan yararlanılmıştır: Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*; Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*; Matta, Luka ve Markus, *İncil*; ve Copleston, *Nihilizm ve Materyalizm*. Bu bölümde irdelemek üzere ele alınan etiklerin neden seçildiğine değinmekte yarar bulunmaktadır. Hıristiyan etiği, Nietzsche'nin en çok üzerinde durup eleştirdiği etikdir, öyle ki, salt bu konu üzerine yazılmış *Deccal* adlı bir eseri bulunmaktadır. Epiktetos etiği, tarihte sıklıkla rastlanmayan efendi ahlakı örnekleri içinde, Nietzsche tarafından en önemlilerinden biri olarak görüldüğü ve tutkuyla övüldüğü için tez kapsamına alınmıştır. Schopenhauer etiğinin teze seçilme nedeni ise, bu düşünürün 'istem'den dolayı Nietzsche'yi en çok belirleyen düşünür olmasının yanı sıra, aynı temelden hareketle ahlaki bakımdan da Nietzsche'nin Schopenhauer etiğini bir bakıma tersine çevirmiş olmasıdır.

Kant etiği ise, özellikle Nietzsche'nin son aşamada Üst-İnsan adaylarına olması gerekeni duyururken bakış açısını bu etik üzerinden ortaya koymasđ nedeniyle seçilmiştir.

Bugüne dek, --bilindiği kadarıyla-- bu tez çalışmasının konusunu oluşturan sorunun çözümüne yönelik olarak ciddi bir girişimin yapılmamış olması, özellikle de göze çarpan ve son derece önemli bir sorun olmasına rağmen yalnızca sorunsal olarak değinilip çözümsüz görülerek geçiştirilmesi, doğrudan bu sorunun çözümüne yönelik bir çalışmayı önemli ölçüde yükümler. Bu tez çalışmasında amaç, bu sorumluluğun altından başarıyla kalkabilmek olacaktır.



I. BÖLÜM: NIETZSCHE FELSEFESİNDE ÖNE ÇIKAN DÖRT ETİK

I. 1. Etik Üzerine

Etik terimi, kişinin ahlaksal huy ya da karakterine karşılık gelen Eski Yunanca'daki *ethos* sözcüğünden türetilmiştir. (Ulaş, 2002:501) Bu sözcük anlam içeriği bakımından her ne kadar bireyi imliyor olarak görülüyorsa da, bunun yanında belli bir kümenin, kabilenin, toplumun ya da halkın yaşama biçimine ya da ahlaksal dünya görüşüne karşılık olarak da kullanılabilir. (Ulaş, 2002:502) Etik, böylece her iki anlamı da içeren kapsayıcı bir disiplin olarak en genel anlamıyla,

“İyi”nin, iyi olanın, iyi davranışların doğasını, özünü ve kaynaklarını araştıran; “İnsan için iyi bir yaşam ne tür bir yaşamdır?”, “Nasıl bir yaşam yaşamaya değerdir?”, “Doğru bir yaşam sürmek için hangi seçimlerin yapılması gereklidir?” türünden birbirini bütünleyen sorular eşliğinde “Nasıl yaşamalı?” sorusuna yanıt arayan geleneksel [bir] felsefe dalıdır. (Ulaş, 2002:500-501)

Bir sorgulama biçimi olarak ele alındığında; etik, insanın doğası için iyi ve kötünün ne olduğunun araştırıldığı, gerek kişisel gerekse toplumsal boyutuyla ele alındığında ortaya çıkan sorunların irdelenmesi yönünde çözüm önerilerinin üretilebilmesi ve değer bakımından yaşam üzerine odaklanılmasıyla, varoluş üzerinden doğru ilkelere ve bilgilere ulaşılmasının amaçlandığı, kuramsal ahlak olarak adlandırılan ya da daha yaygın bir biçimde ahlak felsefesi olarak da bilinen bir değer üretim etkinliğidir. Buna göre insanın ahlaksal sorumlulukları ile toplumsal yükümlülüklerin neler olduğunun belirlenmesiyle birlikte bunların birbirleriyle ilintisini ortaya koymayı amaçlamak, eylemlerin olduğu gibi eyleyicinin de ahlaksal değerlerini belirlemek, eyleyicilerin eylemlerinin bir karşılıklılık ilişkisi içinde ortaya çıkan sonuçlarını

değerlendirmek ve iyi ve mutlu bir yaşamın gerektirdiği eylem biçiminin araştırılması etiğin başlıca görevleri olacaktır. İşin mutfağındaki kişi olarak ahlak filozofunun görevi ise, etiğin önceki tümcede belirtilen görevlerin gerçekleştirimi için gerekli ön hazırlıkları yerine getirmek olacaktır. Bunlar, insan doğasının içerdiği bütün öğelerin kavranılmasına çalışılması, iyinin ve kötünün kaynağının ve temellerinin araştırılması ve bunların birbirinden ayırdedilmesini sağlayacak olan yöntem ve yöntem bilgilerinin geliştirilmesi, iyi ve kötü yargılarının kendisine dayanacağı ‘etik ölçüt’lerin saptanması, ‘ödev,’ ‘erdem,’ ‘sorumluluk,’ ‘en yüksek iyi’ gibi belli başlı ahlak kavramlarının anlamlarının çözümlenmesi olarak sayılabilir. (Ulaş, 2002:501)

Metafizik, mantık, epistemoloji ile birlikte felsefenin geleneksel dallarından biri olan etik, kendi içinde özerk olmakla birlikte felsefenin öteki temel dallarından kesin çizgilerle ayrılabilir değildir. (Ulaş, 2002:502) “Nitekim, pek çok etik sorusuna verilen yanıtın, özünde, ‘metafizik’, ‘estetik’, ‘varlık bilgisi’, ‘mantık’ gibi değişik felsefe alanlarındaki sorulara verilmiş yanıtlara dayandığı üstünden atlanamayacak bir gerçektir.” (Ulaş, 2002:502) Bunun dışında, hukuk, siyaset, dil vs. gibi farklı disiplinlerle etiğin ilişkisini konu alan çalışmalar da, etiğin söz konusu alanlar açısından oldukça belirleyici sayılmasının bir göstergesi olarak anlam taşımaktadır.

Tez çalışmasının amacı bakımından burada yalnızca ana hatlarıyla sınırlandırılmaya çalışılan etik konusu, son olarak ve kısa da olsa mümkün olduğunca kapsayıcı bir biçimde etiğin türleri ile sonlandırılabilir. Bu etikler; ahlak yasasını insanın kendisinin koyması anlamında *özerk (autonom) etik*, yasanın başka bir değerden gelmesi anlamında *yaderk (heterenom) etik*, ahlak eylemlerinde uyulması gereken genel biçimsel bir ilkenin kabul edilmesi anlamında *biçimsel (formel) etik*, değer, erek ve amaçların belli

bir somut düzeninin kabul edilmesi ve değerlerin ve eyleme ereklarının içerikçe belirlenmesi anlamında *içeriksel (materiel) etik*; ahlak eylemini o eylemin arkasındaki düşünüşe göre değerlendiren *düşünüş etiği*; ahlak eylemini arkasındaki düşünüş ne olursa olsun, sonucuna, başarısına göre değerlendiren *başarı etiği*; (Akarsu, 1996:74) eylemin sonucundan çok, eylemin temelindeki ilke ve ödevin önemli olduğu *ödev etiği*; neyin iyi ve kötü, neyin doğru ve yanlış olduğuyla birlikte yaşamda hangi sonsal ve en yüksek amaç gereği eylenebileceği gibi konularda norm ve düzenleyici ilkeler getirmesi anlamında *normatif etik*; ahlaki yargıların, yalnızca betimleyici bir anlama sahip olduklarını, dolayısıyla tam anlamıyla ve gerçekten olgusal olan tümcelerden çıkarsanarak kanıtlanabileceğini öne süren *betimleyici etik*; (Cevizci, 2000:121-123) ahlaki yargıların ileri sürülmesinden kaçınılarak, yapılması gerekeni normatif etiğin ahlaki yargıları ve bu yargılardaki kavramların analizine dayandıran *metaetik* vb.'dirler. (Cevizci, 2002:10)

I. 2. Nietzsche Felsefesinde Öne Çıkan Dört Etik Üzerine

I. 2. 1. Hıristiyanlığın Acıma Etiği

Hıristiyanlık ahlakına ve bu ahlakın temelinde yatan şeyin ne olduğuna geçmeden önce *İncil* ve Hıristiyanlığın hedef kitlesi konularında bilgilenmek yararlı olacaktır. Kutsal Kitap iki bölümden oluşmaktadır: Eski Antlaşma ve Yeni Antlaşma (bunlara Eski Ahit ve Yeni Ahit de denmektedir.) *İncil*, bunlardan Yeni Ahit olanıdır ve bir diğer adı Evangelion, öz anlamı ise 'Sevindirici Haber'dir. *İncil* açısından, Tanrı insanlarla antlaşmalar yoluyla ilişki kurmuştur ve antlaşma sözcüğü burada iki tarafın antlaşması anlamına gelmemektedir. Antlaşma doğrudan doğruya Tanrı'nın ilgisinden ve iyiliğinden kaynaklanır. İnsanlığa sevgiyle yaklaşan Tanrı'nın lütfu olan bu antlaşma evrenseldir.

İnsan ona hiçbir katkıda bulunamadığı gibi ondan bir şey de eksilmez. Yaklaşım tek yanlıdır ve Tanrı'dan kaynaklanır ve bununla birlikte tüm çağları ve sonsuzu kapsar. Musa peygamber aracılığıyla Eski Ahit yalnızca İsrailoğulları'nı kapsarken, Yeni Ahit ise İsa aracılığıyla yalnız İsrailoğulları'nı değil, tüm insanlığı kapsamaktadır; Yeni Ahit, Eski Ahit'in bir bütünleyicisi niteliğindedir.

İncil'de İsa'nın yaşamı, öğretisi, mucizeleri onun dört havarisi olan Matta, Markos, Luka, Yuhanna tarafından kaleme alınmıştır. *İncil*'in tez bağlamında irdelenen kısmı, en çok ön plana çıkan ve bu kitabın esasını dile getiren bu dört havarinin üçü tarafından (Matta, Markos, Luka) yazılmış olanıdır. Havariler, hem İsa'nın öğrencileri olarak onun en yakınlarıdır, hem de onun öğretisini yaymakla İsa'nın kendisi tarafından "yazılmış olan yerine gelsin diye" yükümlü kılınmış kişilerdir. Bu dört havari, hem olaylara doğrudan doğruya tanık olmuşlar, hem de görenlerden gerekli bilgileri toplamışlardır.

Dört havarinin yazmış olduğu kısmıyla *İncil*'de; İsa'nın dünyaya gelmesi; "yazılmış olan yerine gelsin diye" çeşitli kentleri dolaşırken öğretisini yayması; çeşitli mucizelerle özürhükleri, çarpılmışları iyileştirmesi, hatta ölmüşleri bile diriltmesi ve havarileriyle olan ibret verici konuşmaları başlıca konular arasındadır. Kitap, Yahudi rahiplerinin kışkırtmalarıyla, bir kez daha "yazılmış olan yerine gelsin diye" çarmıha gerilme ve üç gün sonra dirilip göğe yükselme süreci ile son bulur. Özellikle şunun da belirtilmesi gerekir ki, İsa çocuk dinleyenleriyle alegorik öyküler yoluyla konuşur. Bu biçimdeki öyküler ve öykülerdeki metaforlar belli bir amaca hizmet eder. Böyle bir yöntemin, öğretinin dinleyicinin kafasına kazınması için gözetildiği düşünülebilir, ama İsa

farklı konuşur: –Havarilerine seslenerek– “Çok görsünler ama kavramasınlar. / Çok dinlesinler ama anlamasınlar. / Olmaya ki, dönüpte bağışlansınlar.” (Markos, 1996:76)

Önsözde *İncil*'in tüm insanlığı kapsadığı söylenirken, dört havari tarafından yazılmış bölümlerde İsa tarafından belli bir hedef kitle gözetilmektedir. Bu hedef kitle, İsa'nın Matta'da anlatılan 'Dağ Vaazı'nda açıklanır:

Ne mutlu ruhta yoksul olanlara! Çünkü göklerin hükümrânlığı onlarındır.

Ne mutlu yaşlı olanlara! Çünkü onlar avutulacaklar

Ne mutlu yumuşak huylu olanlara! Çünkü onlar yeri miras alacaklar...

Ne mutlu başkasının acısına ortak olanlara! Çünkü onlar acılarında destek bulacaklar...

Sizleri aşağıladıkları, size saldırıda buldukları....[vs] (Matta, 1996:8)

Ayrıca Luka'da, yukarıdaki alıntıda olmayan şu kısım da eklenirse: “Ne mutlu şu anda ağlayan sizlere! Çünkü güleceksiniz.” (Luka, 1996:128) Bir başka alıntı: “İsa tüm kentleri ve kasabaları dolaşarak onların sinagoglarında öğretiyor, hükümrânlığın Sevindirici Haberi'ni yayıyor, her tür hastalığı ve zayıflığı iyileştiriyordu. Toplulukları görünce onlara karşı yüreği *acımayla* [Bİ] doldu. Çünkü ‘çobanı olmayan koyunlar’ gibi üzgün ve dağınıktılar.” (Matta, 1996:19) Bir başka alıntı ve belki de en net fikir verecek olanı: “Ey bütün yorgunlar ve yük altında yıprananlar! Bana gelin. Sizleri dinlendiririm. Boyunduruğumu takının, benden öğrenin. Çünkü ben yumuşak huylu ve engin yürekliyim. Böylece ‘canlarınız rahata kavuşacaktır.’ Çünkü boyunduruğum kolay taşınır, yüküm de ağırlık vermez.” (Matta, 1996:24) Matta'dan başka, Markos ve Luka bölümlerinde de belirtildiği üzere, öğrencileri İsa'ya “Göklerin hükümrânlığında en üstün olan kimdir?” diye sorunca, o da “Doğrusu size derim ki, durumunuzu değiştirip küçük çocuklar gibi olmazsanız, hiçbir zaman göklerin hükümrânlığına giremezsiniz. Bu nedenle, şu çocuk gibi

kendisini alçaltan kişi göklerin hükümranlığında en üstün olandır.” der. (Matta, 1996:39) Buradaki ‘çocuk’ metaforu, arılığı, sevgiyi ve belki bir anlamda iyiliği temsil etmektedir, ama aynı zamanda zararsız, kendisinden korkulmayan, ve gelişkin olmayı da ifade etmez mi? Bu noktadan sonra, İsa’nın zayıflara ve zayıf düşmüşlere seslendiğinden kuşku duyulması zordur, tüm bunların dışında İsa’nın kendi hedef kitlesi için ‘sürü’ ve tekler için ‘koyun’ metaforlarını sık kullandığı ve kendini de ‘çoban’a benzettiği göz önüne alınırsa. Öyleyse, önsözde *İncil*’in tüm insanlığı kapsadığının söylenmesi ne anlama geliyor olabilir? Yoksa İsa’nın şu ifadesinin genele yayılarak, insanların cüceleşmeleri bakımından birörnek kılınmasının amaçlandığını mı?: “Aranızda en üstün tutulan kişi size hizmet etmekle yükümlüdür. Çünkü kendini yükselten alçaltılacak ve kendini alçaltan kişi yükseltilecektir.” (Matta, 1996:51) Yine de burada bu sorunun yanıtlanması girişiminde bulunulmayacaktır, yalnızca Nietzsche’nin bu tez akışında izlenebilecek eleştirileri bakımından bir soru imi konulması yararlı olabilir.

İncil’de “sayısız” olarak ‘acıma’ sözcüğü kullanılır. Hıristiyanlık ahlakı bir *acıma ahlakıdır*: “Ben kurban değil, *acıma isterim*. [Bİ]” (Matta, 1996:18) Gerçek Hıristiyan ise *acıyandır*. Bu nedenle gerçek Hıristiyan, aç olana yiyecek verir, çıplak olanı giydirir, hasta olanı yoklar, cezaevinde olanı görmeye gider. (Matta, 1996:58) Gerçek Hıristiyan acıma gösterdiği gibi, aynı zamanda *acıma talep edendir*, bunun doğrulanması, Kant’ın koşulsuz buyruğu ile aynı anlamdaki şu sözle olanaklıdır: “*İnsanların size nasıl davranmasını istiyorsanız, siz de onlara öyle davranın*. [Bİ] Çünkü ruhsal yasanın da, peygamberlerin de anlamı budur.” (Matta, 1996:14) Gerçek Hıristiyan bu nedenle sağ yanağına kim vurursa, ona öbürünü de çevirendir. (Matta, 1996:10) Bu kuşatıcı anlayış çerçevesinde kişiyi biçimlendirecek buyrukları İsa, Matta, Markus ve Luka bölümlerinde

sıralar: “Adam öldürmeyeceksin, / Zina etmeyeceksin, / Çalmayacaksın, / Yalan yere tanıklık etmeyeceksin, / Kimsenin hakkını yemeyeceksin, / Babana ve annene saygı göstereceksin.” (Markos, 1996:92) Ancak “bu buyrukların hepsi şu iki buyruktan sonra gelir. İlki “Tanrın Rab’bi tüm yüreğinle, tüm canınla, tüm anlayışınla ve tüm gücünle seveceksin”; ikincisi ise “İnsan kardeşini kendin gibi seveceksin.” (Markos, 1996:99) Bu ikinci buyruktaki insan kardeş ise “acıyan kişi”dir. (Luka, 1996:143) Burada sayılan buyrukların çoğu Musa’nın ‘On Emir’inde içerilir. Bu emirler sırasıyla şunlardır: Başka ilahların olmayacak / Kendin için oyma put yapmayacaksın / Allah’ın ismini boş yere ağza almayacaksın / Altı gün işleyeceksin; ama yedinci gün Allah’ın olan Rab’be kutsaldır / Babana ve anana hürmet edeceksin / Katletmeyeceksin / Zina etmeyeceksin / Çalmayacaksın / Yalan söylemeyeceksin / Haset etmeyeceksin. (Abdülmesih, 1999:20-32-44-59-71-80-90-103-114-125)

Hıristiyanlık ahlakı bu noktaya kadar az-çok anlaşılmiş olacağı üzere görünürde özgeci, oysa özde bencil ve bunun dışında aşağıda görüleceği üzere, doğal tutkulara karşı olduğu ölçüde yaşam-karşıtı bir ahlaktır. Bencilik konusunun netleştirilmesi sona bırakılmak üzere yaşam-karşıtlığına değinilirse:

“Zina etmeyeceksin” dendiğini duydunuz. Ama size derim ki, bir kadına istek duyarak bakan herkes o anda yüreğinde onunla zina etmiş olur. Eğer sağ gözün seni suç işlemeye sürüklerse, onu çıkar ve kendinden at! Çünkü senin için bedeninin parçalarından birinin yok olması, tüm bedeninin cehenneme atılmasından daha iyidir. Eğer sağ elin seni suç işlemeye sürüklerse, onu kes ve kendinden at! Çünkü senin için bedeninin parçalarından birinin yok olması tüm bedeninin cehenneme atılmasından daha iyidir. (Matta, 1996:10)

Bu alıntıda kastedilen tutkuların kökünün kurutulması gerekliliğinden başka bir şey değildir – bu tutkuların gerisindeki güdülerin disipline edilerek, örgütlü ve böylece verimli bir biçimde başka bir yöne, yani kişi için ve doğrudan veya dolaylı olarak toplum için ‘daha hayırlı’ bir yöne kanalize edilmesi Hıristiyanlıktan uzaktır. Ancak bundan daha dikkat çekici olan, yaşam karşıtlığının aslında daha uç bir noktada kavranmasıdır. Yine *İncil*’den: –İsa çarmıha gerilmek üzere götürülürken, Yerusalemlî (Kudüs) kadınlara seslenir–

Benim için gözyaşı dökmeyin. Kendiniz için ve çocuklarınız için gözyaşı dökün. Çünkü, *“Kısırlara, hiç çocuk doğurmamış döl yataklarına, hiç süt emzirmemiş memelere ne mutlu!”* [Bİ] diyecekleri günler işte geliyor.

O vakit dağlara, “Üzerimize kapanın” tepelere, “Bizi örtün” demeye başlayacaklar. Çünkü ağaç yaşken bunu yapanlar, kuru ağaca ne yapmazlar? (Luka, 1996:176)

Bu alıntı, bu olayda büyük günah işleyenlerin, yani rahipleri önderliğinde Yahudi çoğunluğun ve bu olayın bir parçası olan Roma yönetiminin pişman olmaları nedeniyle dünyanın yakında insancıl bir düzene kavuşacağını imlemiyor. Eğer öyle olsaydı, İsa’nın Kudüs’lü kadınlara, kendileri ve çocukları için üzölmeleri gerektiğini söylemekten çok, onların sabretmelerini istemesi daha uygun olurdu, çünkü alıntıya göre, yapılanlardan dolayı ortaya çıkacak utancın kendini göstereceği günler uzak değil. Öyleyse bu alıntıdaki tırnak içine alınmış kısım, büyük günahlıların da bilincine varacağı Hıristiyanlığın kendi dünya görüşüdür: dünya çile çekilen yerdir ve hiç gelmemiş olmak yeğdir.

Bencillik konusuna gelince...“İnsanların size nasıl davranmasını istiyorsanız, siz de onlara öyle davranın.” –aslında yalnızca bu kısım bile yeterli sayılabilir–

Yalnız sizi sevenleri severseniz ne yararınız olur?...Günahlılar da aynı şeyi yapıyorlar. Yalnız geri alacağınızı umduğunuz kişilere ödünç verirsiniz, ne yararınız olur? Günahlılar da geri almayı umarak günahlılara ödünç verirler.

Ama siz düşmanlarınızı sevin, iyilik edin, hiçbir şey beklemeden ödünç verin. Karşılığınız büyük olacak ve sizlere Yüce Olan'ın oğulları denecek. (Luka, 1996:129)

Yani kendini düşünme, ihtiyacı olanı düşün!: böylece kişi, ihtiyacı olana hizmet ederek kendi iyiliği için, onun tarafından benimsenebilecek bir örnek sunmuş olur; bunun dışında *İncil*'in çeşitli kısımlarında sık sık yinelendiği gibi, böyle davranmakla ikinci ve ilkinden daha önemli bir karşılık vardır, o da 'sonsuz ceza' yerine 'sonsuz yaşam'a kavuşmak ve 'Göklerin Hükümrânlığı'nda iyi bir yer edinmek. Son bir alıntıyla bu konu gereğince ele alınmış olacak:

Vay sizlere dinsel yorumcular ve Ferisiler! İkiyüzlüler! Çünkü nanenin, anasonun, kimyonun ondalığını ödersiniz. Ama ruhsal yasanın üstün önem taşıyan konularını bırakırsınız: Adaleti, acımayı, içten bağlılığı....

Vay sizlere dinsel yorumcular ve Ferisiler! İkiyüzlüler! Çünkü bardağın, çanağın dışını temizlersiniz, ama içi soygunculukla, bencil isteklerle doludur. (Matta, 1996:52)

İlginç olan şu ki; tanrısızları değil de günahlı zayıfları hedef kitlesi olarak seçmiş olan İsa, bu "günahlıları" doğru yola sokmak isterken onlara en büyük karşılık olarak 'Göklerin Hükümrânlığı'nı müjdelediğinde onları bencillığe itmiş olmuyor muydu? Kendisi belki amaç için, yani olması gereken anlayış ve bununla bağlantılı olacak biçimde bir yaşayış ve davranış kalıbı oluşturmak için, bencilliği en iyi araç olarak görmüş ve kullanmayı tasarlamıştı. Ama onları böyle güdülemek, en derinden ve doğrudan bencillığe daha da saplanıp kalmalarını sağlamak, tam da arzulanan amacın zıt yönünde bir amaca sürüklemek anlamına gelmez mi? Yoksa amaçlanan, yani olması gereken kabullenildikten ve sonrasında pratikte genel geçerliliğini yitirmedikten sonra bunun önemi yok mu? Belki

de İsa'nın amacı başkaydı, belki de *İncil*'deki metinler bencilliğin bir biçiminden, başka bir biçimine geçme planıydı. Öyleyse şunu sormaya izin verilemez mi?: Bu bakış açısına göre, İsa'nın, sözü geçen dinsel yorumcular ve Ferisiler için söylemiş olduğu şeyler, kendi çevresindekiler (havariler, inananlar,) için –iyimser konuşulursa– en azından bir ölçüde de olsa geçerli değil miydi?: “Çünkü bardağın, çanağın dışını temizlersiniz, ama içi soygunculukla, bencil isteklerle doludur.” (Matta, 1996:52)

I. 2. 2. Epiktetos'un Efendilik Etiği

Gerçek adı bilinmeyen bu filozof, 'satın alınmış adam, köle, uşak' anlamlarına gelen Epiktetos adıyla tanınır. Epiktetos, milattan sonra 50-60 yıllarında doğmuş ve çocukken Roma'da imparator Neron'un azatlısı Epaphroditos'a satılmış bir köleydi. Bu geç dönem Stoa filozofunun felsefesinin temelinde ahlaki kaygılar bulunmaktaydı. Bu nedenle teorik olanı pratik olan için isteyen Epiktetos için gerçek eğitimin amacı, istemin bilginin ışığında doğru yönetimiyle giderek güçlendirilmesi ve böylece ahlaki ve aynı zamanda doğaya uygun bir yaşam sürülmesini sağlamaktır. Doğadaki etkin ilke logos (tanrı) olduğuna göre, bilgelik yolunda ilerleyen kişi de böylece tanrısallığa yaklaşacaktır.

Epiktetos'un felsefi etkilenimi Sokrates'ten başlamak üzere, Kinizm üzerinden Stoa felsefesine varır. Epiktetos, istem üzerinde hakimiyet kurmayı istemesi, erdemli yaşamayı önemsemesi, isteğin kölesi olmayı reddetmesi bakımından Kinizm'le anlaşıyordu. Ama onun felsefesini daha geniş bir biçimde ana hatlarıyla dile getiren Stoa felsefesi idi. Nedir Stoa felsefesinde dile getirilen? Doğadaki etkin ilkenin logos olması, doğaya uygunluğun bilgelik olması, bilgeliğin en temel erdem olması, bilgelikle gerçekleşen duygusuzluk hali (apathia) içinde erdemli olarak mutluluğa ulaşılması. İşte

Epiktetos bu çerçeve içinde kalarak felsefesini açılmayacaktır. Onun kahramanları ise Sokrates ve Diogenes'tir. Kendisinden geriye hiçbir yazılı metin bırakmadığı halde bir öğrencisinin onun konuşmalarını not etmesiyle ortaya çıkan *Düşünceler ve Sohbetler* adlı kitapta Epiktetos, özellikle doğru yaşama biçimini somutlaştırmadaki başarıları nedeniyle Diogenes ve Sokrates'ten övgüyle bahseder ve aynı başarıyı elde etmek de onun en çok arzuladığı şeydir. Bu nedenle bilgeliğin önemi, doğru yaşam biçiminin rehberi olmasında yatar: “ ‘Felsefe ile uğraşıyorum’ deme, ‘kendimi kurtarıyorum!’ de.” (Epiktetos, 1993:7)

Epiktetos'a göre sıradan insan neden yanılıdır? Düşünür bunu önce çocukluğa, sonra bilgisizliğe, bilgisizlikle bağlantılı olarak da, hayvani yöne eğilime ve bu yöndeki çıkara, yani dünya malına verilen değere bağlayacaktır. Yanılığın çocukluktan kaynaklanması konusunda şunu söyler:

Düşüncemiz nasıl yanlış olmasın? Çocukluğumuzdan beri bize öğretilen bundan başka bir şey değildir. Bizi yürümeye alıştıran adımız, bir taşa çarparak ağlamaya başladığımız vakit, bizi azarlayacağı yerde taşın dövmeye koyulur. Hey Allahım! Bu taşın suçu nedir? Çarpacağımızı bilmek ve yer değiştirmek taşın ödevi mi? Büyüyünce; hamamdan dönüşümüzde yemeği hazır bulmazsak kızar, gürültü ederiz ve lalamız bu taşkınlığı önleyeceği yerde, o da ayrıca bağırıp çağırmaya ve aşçıyı dövmeye kalkar. – Dostum; seni aşçının lalası diye mi, yoksa çocuğun lalası diye mi aldılar?...Çocuk olmak nedir? Musikide, edebiyatta bilmeyene ya da az bilene çocuk denildiği gibi, böylece hayatta da yaşamasını bilmeyene ya da doğru inançları olmayana çocuk denir. (Epiktetos, 1993:112-113)

Yanılgının bilgisizlikten kaynaklanması konusunda da şunu söyler: “Bir tüccarın, ayarı düzgün bir parayı geri çevirmemesi gibi ruh da gerçek nimetleri itmez. Böyle iken *çokluk* [Bİ] sahte olanları da alır. Çünkü şekil onu aldatmıştır ve o[nun] sahteyi, sahte olmayandan ayırt edecek bilgisi yoktur.” (Epiktetos, 1993:99-100) Onun sahte olana

yönelmesinde yatan bilgisizlik, yine onun hayvan düzeyinde kalmasının nedenidir ve o ne pahasına olursa olsun kendine uygun çıkarı kollamaya yönelecektir:

Şu küçük köpeklerin oynadıklarını görüyorsun. Birbirlerini okşuyorlar, birbirlerine sarılıyorlar, sevişiyorlar ve sana gerçekten iyi arkadaş gibi görünüyorlar. Küçük bir kemik at, o zaman gerçeği göreceksin. Kardeşlerin, babaların ve çocukların dostlukları işte böyledir. Ele geçirilmesi gereken bir servet; bir tarla; ya da bir metres ortaya çıksın; ne baba, ne kardeş, ne çocuk kalır. (Epiktetos, 1993:94)

Çünkü Epiktetos'a göre dünyada her hayvanın kendi çıkarına bağlandığı kadar sarılabileceği bir şey yoktur – buna göre o, “baba, kardeş, oğul, dost, akraba, vatan ve korkmadan söyleyelim Allah yerine geçen çıkarını sever.” (Epiktetos, 1993:95) Buna göre, bilgisizlerin durumu ve karakteri, iyiliğini ve kötülüğünü kendisinden değil, hep başkalarından beklemede belirginleşir; oysa filozof durumu ve karakteri gereği, başına gelen bütün iyiliği ve kötülüğü kendisinden bekler. (Epiktetos, 1993:42) İnsanın iki özden, yani hayvanlarla ortaklaşa sahip olduğumuz bir gövdeden ve tanrılarla ortaklaşa sahip olduğumuz bir ruhtan kurulu olduğunu söyleyen Epiktetos'a göre, kemikler ve etlerle dile gelenden çok daha yüksek olan bir ilkeye göre, yani ruha göre (Epiktetos, 1993:52-53) iyi ve kötü bilgi konusu edilmelidir. Öyleyse insan, her şeyden önce yapmaya mecbur olduğuna, özgürlüğünün nerede bulunduğu ve tabiatın ondan yapmış olmasını istemediği şeyi yapıp yapmadığına dikkat etmelidir. (Epiktetos, 1993:31)

I – Dünyada olup biten şeylerin bir bölümü elimizdedir. Bir bölümü de elimizde değildir. Elimizde olanlar düşüncelerimiz, yaşayışımız, isteklerimiz, eğilimlerimiz, iğrenmelerimiz; bir kelimeyle bütün davranışlarımızdır.

II – Elimizde olmayanlar; mal, şöhret, yüksek görev gibi şeylerdir.

III – Elimizde olanlar tabiatları dolayısıyla özgürdürler. Hiçbir şey onları durduramadığı gibi onlara engel de olamaz. Elimizde olmayanlar ise güçsüz, boyunduruk altında, binlerce engel ve terslik içinde olup bütün bütün bize aykırıdırlar.

IV – Öyleyse hatırla ki tabiatları dolayısıyla esir olanları hür ve başkasına bağlı olan şeyleri sana ayrılmış sayıyorsan her adımda engellerle karşılaşacak, kırılacak, üzülecek ve Allah'tan da insanlardan da şikayet edeceksin. Buna karşılık senin olanı benimser ve başkasının olanı da başkasının iradesinde sayarsan; o zaman kimse sana istemediğini yaptıramadığı gibi, istediğini yapmana [da] engel olamaz. Dolayısıyla kimseden sızlanmaz, kimseyi suçlandırmaz ve istemeden hiçbir işi yapmaya zorlanmazsın. Kimse sana bir kötülük edemez, düşmanın olamaz ve başına zararlı bir şey de gelmez. (Epiktetos, 1993:15-16)

Bu doğrultuda kişi şu soruları hep aklında tutmalı; bunları, gerek karşılaştığı çeşitli olaylar karşısında yanlışa düşmemek, gerek yalnız başına olduğunda uyanık kalmak, gerekse kişiyi yoldan çıkaracak türlü arzular ve eğilimler karşısında güçlü kalmak adına sık sık kendine sormalıdır: “Benim olan nedir? Benim olmayan nedir? Bana verilen nedir? Allah'ın yapmamı istediği nedir? Yapmamamı istediği nedir?” (Epiktetos, 1993:130) Epiktetos'a göre ideal insan; belli bir sınıftan olmayan; gösteriş için değil, yaşamsal olduğu için felsefe yapan ve bu doğrultuda tanrının iradesine uymak isteyen; tanrıdan ve insanlardan asla sızlanmayan; tehlikeyi bilen ve küçük gören; dünya malına bağlanmadığı gibi, isteklerinde de yoksunluk görmeyen; hiçbir şeyle yaralanmayacak kadar dirençli; ne fakirlikten, ne sürgünden, ne zindandan, ne de ölümden korkan, ama tek korktuğu korkunun kendisi olan; ne açgözlülüğü, ne öfkesi, ne de kıskançlığı olan; adaletli; sözüne bağlı; ruhen ve bedenen temiz; ölçülü; nefesine hakim; iyiliksever; vefalı; özgür; onurlu ve böylece tanrısallığı amaçlayarak kendi kendisinin *efendisi* olandır. Efendilik, Epiktetos'un yukarıda görülen bütün sayıp döktüğü nitelikleri kapsadığı içindir ki, onun ahlakı *efendi ahlakıdır*. Epiktetos, bir başka yerde şöyle konuşur:

Efendi nedir? Bu bir adam değildir. Çünkü insan insanın efendisi olamaz. Bu ölüm, yaşama, şehvet, ıstırap, paradır. Caesar bile üzerime bunlarla yürüsün, o zaman dayanmamı görsün! Gürleyerek, aydınlatarak, korkutarak bu uydularla gelirse ve ben korkarsam efendisini tanıyıp kaçan köle değil miyim? Ama eğer korkmazsam tam özgürüm ve *kendimden başka efendim yoktur*. [Bİ] (Epiktetos, 1993:73)

Efendiliğin üzerinde yükseleceği ruhun büyüklüğü ise “enginliğiyle değil, inançlardaki kesinlik ve gerçeklikle ölçülür.” (Epiktetos, 1993:59) İnancı temeli bakımından sağlam olan, yani inancı gerçeğe uygun olan kişinin sürekli sınanmayla karşı karşıya kalacak olması onun kendi gerçekleştirimi için olanak sayılmalıdır: Kişi “birinci savaşa dayandı. Bir ikincisine dayanabilecek midir? Paraya dayandı. Güzel bir kadına karşı koyabilecek midir? Gündüz halk arasında isteklerine dayandı, geceleyin ve yalnızken dayanabilecek mi[dir]? Şan ve şerefe, yerilmeye, övgülere, ölüme dayanabilecek mi[dir]? Bütün rahatsızlıklara, her türlü acıya katlanabilecek mi[dir]? Kısacası rüyasında bile yenilmez olabilecek mi[dir]?” (Epiktetos, 1993:63-64) Evet, her yer bayağılığa ayartıcı şeylerle ve bayağı insanlarla, “her yer haydutlukla, baskıyla, felaketle doludur.” (Epiktetos, 1993:123) Ama tüm bunlar söz konusu olanağı taşıdığı içindir ki, bu dünya tanrının yaratımı olmaya layık bir dünyadır. İnsanın iradesi kendi elinde olduğuna göre, bunun dışında başa gelen her türlü ‘üzücü’ şey tanrının takdiridir ki, bunlar kişinin özüyle ilgili olmadığından asla ne üzülmeyi, ne şikayeti gerektirirler. Bu bağlamdaki dışsal şeyleri ‘geri alınma/verme’ olarak gören Epiktetos, bunların hiçbir zaman kayıp sayılmaması gerektiğini vurgular. Örneğin çocuğunu mu kaybettin, gelip geçici bir varlığı seviyordun ve onu sana veren (tanrı) geri almıştır; bir tarlan mı vardı, onu başka birinden almıştın, bir gün kötü biri seni buldu ve haksız yere tarlana el koydu – işte yine bir geri verme! (Epiktetos, 1993:17-20) “Felaketler ya benim cılız vücudumu, ya küçük servetimi, ya zavallı şöhretimi, [ya] çocuklarımı ya da karımı ilgilendirir. Bana gelince benim için

mutluluk habercisi olmayan hiçbir şey yoktur. Çünkü ne olursa olsun ondan mutluluk çıkarabilmek benim elimdedir.” (Epiktetos, 1993:23) Kişinin yakınları bir yana, kendi bedeni bile ne istem için bir engel, ne de mutluluktan alıkoyucu bir şey olabilir:

Hastalık beden için bir engeldir. Ama irade cılız olmadıkça engel değildir. “Ben topalım!” Bu, beden için bir kusurdur. Ama iradem için hiç de engel değildir. Başına gelecek her kaza için de böyle düşün. O zaman bunların başka bir şeye engel olduklarını, ama sana engel olmadıklarını anlayacaksın. (Epiktetos, 1993:19)

Epiktetos bayağı insanın “mutluluğuna” değinirken, mutluluğun gerçekte ne olduğunu da belirtir: “İstedğini elde eder etmez mutlu olacağını sanıyorsun. Aldanıyorsun. Onu elde eder etmez eşit kaygılar, özlemler, tiksinnmeler, korkular, istekler baş gösterecek. Mutluluk elde etmekte ve zevk duymakta değil, ama istememektedir. Çünkü mutluluk özgür olmaktadır.” (Epiktetos, 1993:128)

Buraya kadar üzerinde durulan konunun merkezinde, istemin ve özgerçekleştirmenin yattığı açıktır. Ancak Epiktetos’un etiğinin, yalnızca ‘ben’ çevresinde dönüp duran bir etik olmadığını özellikle belirtmek gerekir. Epiktetos, böyle bir yanlış anlaşılmaya kapılmamasını gözettiğinden olsa gerek, kişinin ancak hayvani bencilliğinden kurtulduğu ve namus ile doğruluğu rehber aldığı ölçüde iyi dost, iyi baba, iyi oğul, iyi koca, iyi vatandaş olabileceğinin altını çizer. (Epiktetos, 1993:95) Yine de kişi, bir başkasına ya da toplumuna karşı sorumluluğunu yerine getirmeye çabalarken, olaylardaki koşullardan kaynaklanabilecek hiçbir şeyin onu değerlerinden ayrı düşürmesine ve esenliğini bozmasına izin vermemelidir:

Bir kimsenin matemli olduğunu, çocuğu gurbette bulunduğu ya da mal ve mülkünü kaybettiği için ağladığını görürsen, hayalinin coşmasına ve bu dış şeyler için; bu adamın gerçekten talihsiz olduğuna seni kandırmasına meydan verme! İçinden şöyle düşün: Onu dertli eden, başına gelen yıkımdır. Çünkü ondan başkası üzüntü duymuyor. Onu üzen, bu işteki inancıdır. Böyle iken gerekirse onunla birlikte ağlamaktan ve sözlerinle onun gönlünü almaktan kaçınma. Ama gerçekten üzülmemeye çalış. (Epiktetos, 1993:22-23)

Bölümceyi Nietzsche'nin Epiktetos hakkındaki düşünceleriyle noktalamak, onun imgesini keskinleştirmek adına yararlı olacaktır:

Varlığının sürekli gerilimi, içe dönük yorulmak bilmeyen bakışı, eğer bakışı bir kez dış dünyaya dönerse gözünün çekingenliği, dikkatliliği, hislerini belli etmeyişi; ve hatta susmak ya da kısa konuşmak: Hepsi en katı cesaretin özellikleri....Kibiri büyük olsa bile, başkalarını rahatsız etmek istemiyor, belirli yumuşak bir yaklaşımı kabul ediyor ve kimsenin keyfini kaçırmak istemiyor, - hatta gülebiliyor! Bu idealde çok fazla antik insancılık var! Ama en güzeli ondaki tanrı korkusunun tamamen kaybolması, kesin olarak akla inanması, günah çıkartmamasıdır...Hıristiyandan özellikle şu noktada ayrılır: Hıristiyan umut içinde yaşar, "dile getirilemeyen yetkinliklerin" beklentisi içinde ki, kendine hediye ettirir ve kendinden değil, tanrısal sevgiden ve merhametten en iyiyi bekler ve kabul eder. Buna karşın Epiktet umut etmez ve en iyi şeyini kendine bağışlatmaz, - ona sahiptir, onu cesaretle elinde tutar [...] Hıristiyanlık, *antik kölelerin başka bir türü için yaratılmıştı* [Bİ], iradesi ve akli zayıf olanlar için, yani büyük köle kitlesi için. (Nietzsche, 1997 b:304-305)

I. 2. 3. Kant'ın Ödev Etiği

Kant'ın ödev etiği, onun bilgi kuramıyla önemli bir biçimde bağlantılıdır. Bu nedenle öncelikle en genel ana hatları içinde düşünürün bilgi kuramına değinmek gerekmektedir.

Arı Usun Eleştirisi adlı eserinde insan bilgisinin yapısı ve sınırlarını araştırmayı amaçlayan Kant'ın asıl amacı, bilimsel bir metafiziğin olanaklı olduğunu

ortaya koymaktı. Buradaki araştırmasında a priori bilgi üzerinde önemle durması, kendisinin, hem a priori, yani zorunlu ve tümel geçerliliği olan bilgiyi, a posteriori, yani deney bilgisinden üstün saymasından hem de a priori bilgilerle iş gören rasyonalistleri eleştirmek istemesinden kaynaklanır.

Kant dört çeşit yargıyı ele alarak ikili kümeler halinde ikiye ayırır. Bir kümede a priori ve a posteriori yargılar, diğerinde ise analitik ve sentetik yargılar bulunmaktadır. Analitik yargılar yalnız kavram açıklayan ve bunun dışında yeni bir bilgi vermeyen yargılardır ve karakterleri gereği hep a prioridirler, sentetik yargılar ise kavramda iğerilenin dışında yeni bir bilgi veren yargılardır ve bu tip yargılar a priori ve a posteriori olabilmektedirler. Kant'ı asıl ilgilendiren ise hem tümel ve zorunlu, hem de bilginin genişlemesini amaçlayan sentetik a priori yargılardır, bu nedenle iki kümeden iki yargı tipi birleştirilir. Bundan sonra Kant, sentetik a priori yargıların nasıl olanaklı olduğunu göstermeye girişecektir, çünkü eğer bilimsel nitelikte metafizik olanaklıysa salt düşüncenin içinde kalmayarak, olanaklı deneye dek uzanan bir transendental mantık geliştirilmelidir. Transendental deyimini, hem salt düşüncenin aşılmasını, hem de aşkın alana geçmeyiip olanaklı bilginin sınırını gözetmeyi imler.

Kant, matematik yargılarının tümünün sentetik a priori olduğunu belirtir. Örneğin, 'Doğru, iki nokta arasındaki en kısa yoldur' yargısında doğru üzerine söylenen şey doğru kavramında iğerilmez ve aynı zamanda bu yargının tümel geçerliliği de bulunmaktadır.

Fiziğin bilgi kuramında ise sentetik a priori yargılar, öncelikle, duyarlıkta a priori olarak bulunan uzay ve zaman görüleri ile anlıkta bulunan ve her biri a priori formlar

olan oniki kategori sayesinde üretilirler. Duyarlıktaki görümler edilgen, anlıktaki kategoriler ise etkin biçimde iş görürler. Kant'a göre duyarlıktaki görümler bizi dış dünyaya bağlarken, kategoriler de deney verilerinin formlarını, yani fenomenleri oluşturur. Etkinlikte kategorilerden sonra gelen salt yargılarla da, fenomenler arasında birliğin, yani genel olarak doğanın düzenliliği sağlanır: tüm bunlar 'birleştirme' (synthesis) işlemleridir. Bu birlikli etkinlikten ortaya çıkan bilgi ne salt düşünceden, ne de deneyden kaynaklanır. Böyle bir bilgi a priori olmakla birlikte, aynı zamanda deneye bağlantı kazandırır. Bir sentetik a priori yargı örneği olarak 'Her olayın bir nedeni vardır' önermesinin induktif olarak temellendirilmesi olanaklı değildir, ama önermenin doğruluğu her olayı nedensellik içinde göstererek deney dünyasını birlikli duruma getirir.

Kant'ın bu noktadan sonra yaptığı 18. yy.'ın rasyonalist metafiziğini (Leibniz-Wolff) eleştirmektir. Aşkınısalın bilimi olmak iddiasında olan bu metafiziğin üç ana konusu vardır: tanrı, ruh ve evren. Kant'a göre akıl, doğası gereği, koşulsuz olana, mutlak olana ulaşmak ister. Aklın böyle bir doğasının olması aklın ideleriyle imlenir ve idelere deneyin dünyasında karşılık olacak hiçbir şey yoktur. Bu durumda deneyimlenebilir alanın dışına çıkan düşünce ister istemez antinomilere saplanıp kalır. Antinomiler, aklın dört kosmolojik idesine uygun olarak dört türlü diyalektik savda kendini açığa vurur. Bunlar:

1. Evrenin başlangıcı ve sınırı sorunu (Evrenin zamanda bir başlangıcı, uzayda bir sınırı var mı?, yok mu?).
2. Maddenin yapısı sorunu (Maddenin artık bölünemeyen son parçaları-yani atomlar-var mı?, yok mu?).
3. Özgürlük sorunu (nedenler zincirinde geriye doğru gidersek, sonunda artık kendisinin bir nedeni olmayan, yani özgür olan bir varlığa varılabilir mi, varılamaz mı?).
4. Tanrı sorunu (Evrenin nedeni olan zorunlu bir varlık var mı? Yoksa rastlantılı bir varlık mı bu?) (Gökberk, 1999:356)

Kant'a göre bu soruların hem savları, hem de karşı savları aynı kesinlikle tanıtlanabilir. Antinomiler, yani çatışkılar buradan kaynaklanır. Daha sonra Kant antinomileri çözme denemesine girişmektedir. Burada çözümlerinin ayrıntılarına girilmeyecektir. Kant'ın etiği için yukarıda formüle edilen maddeler içinde en önemlisi *özgürlüktür*. Kant'ın ahlaklılığa yer açabilmesi ancak özgürlüğü kurtarması ile olanaklı olabilir. Çünkü insan özgür olarak ele alınmazsa ahlaki bakımdan da yükümlü kılınmaz. Özgürlüğün ahlakın temel postülası yapılmasına yönelik olarak Kant, duyulur dünya ile düşünülebilir dünya arasındaki ayırmadan yararlanır. Duyulur dünya, ya da fenomen dünyası Kant'ın fiziğin bilgi kuramı için yöneldiği dünyadır ve zamansallık, uzaysallık ve nedensellikte belirgindir; düşünülür dünya ise numenalın, yani kendinde şeyin dünyasıdır ve deneyimlenen dünyanın nedeni olduğu gibi, aşkınlığı da imlediğinden bilgi konusu yapılamaz. Fenomenal dünya eğer "*gerçek dünya olsaydı, özgürlük olanaksız olurdu*. Ama Kant duyularımıza görünen dünyanın gerçek dünya olmadığını öğretir. Bu yüzden özgürlük *olanaklıdır*." (Thilly, 2000:404) Özgürlüğün Kant için olanaklı olması, onun ahlaki ve dini kaygılarından kaynaklanır. İnsan fenomenal yanılla (eğilimleri, güdüleri) duyulur dünyaya bağlıyken, numenal yanılla da özgür kabul edilir. İnsan bir bütün olarak ele alındığında da, içinde yaşadığı nedensellik dünyasında bir yönüyle *özerk* duruma gelir. İnsan yaşamında 'gereklilik' diye bir olgu vardır ki, doğada böyle bir şey bulunmaz. (Gökberk, 1999:359) Bu gereklilik olgusu yasa niteliği taşır, yasa niteliği taşıması anlamında da Kant'ın koşulsuz buyruğunu imler. Bu noktada önemli olan insanın özgürlüğünün keyfi bir özgürlük olmamasıdır. Bu özgürlük insanın numenal yönüyle nedensellik yasasından bağışık olarak *kendi ahlak yasasına* bağlı olması demektir. Kant'ın buyruk ayrımlarına ve bu bağlamda koşulsuz buyruğuna geçmeden önce, pratik aklın

görevine, böylece de onun ahlak felsefesinin belki de en önemli noktası olan 'iyi istem'e değinmek gerekecektir.

Pratik aklın görevini Kant şöyle açıklar:

[Akıl,] pratik bir yeti, yani *istemeyi* etkilemesi gereken bir yeti olarak bize verilmiş olduğundan; doğa, yeteneklerini dağıtırken her yerde amaca uygun davrandığına göre, aklın hakiki belirlenimi, başka herhangi bir amaç için *araç olarak* iyi olan değil, aklın mutlaka gerekli olduğu *kendi başına iyi bir istemeyi* ortaya çıkarmak olmalı. (Kant, 2002:11)

Pratik akıl en yüksek pratik belirlenimini 'iyi istem'e temel olmada görür. (Kant, 2002:12) İyi istem ise, ahlaksal bakımdan değerli olan biricik şey olarak, kendisinin iyiliğini olumsuzlayacak veya ortadan kaldıracak hiçbir şeyin bulunmadığı, en yüksek ve koşulsuz olarak iyi olandır. (Cevizci, 2002:180) İyi istem, "sağduyuda zaten bulunan, öğretilmekten çok aydınlatılmayı gerektiren; eylemlerimizin bütün değerini belirlemede hep en üstte duran ve diğer herşeyin koşulunu oluşturan"dır. (Kant, 2002:12) İyi istem, "ödevinin ne olduğunu bilen, yani pratik aklın buyruklarını tanıyan, pratik aklın taleplerini hayata geçiren ve ödevini ödev olduğu için yapan"dır. (Cevizci, 2002:181) Eğer iyi istem, insanı gereği gibi eylemeye yöneltemiyorsa, bu "talihin özel bir cilvesiyle veya üvey ana muamelesine uğramış bir doğal yapının cimri donatımından" (Kant, 2002:9) kaynaklanır. Ancak bu durumda bile "bir mücevher gibi, kendi tüm değerini kendinde taşıyan bir şey olarak, kendi başına parıldar." (Kant, 2002:9) İyi istem'in yapısı ödevin doğasının serimlenmesinde kendini açığa vurur. Ödev nedir?:

Ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur....İstememle hiçbir zaman etki olarak değil, sırf neden olarak ilgili olan, eğilimime hizmet etmeyip ona ağır basan, en azından

seçim sırasında onu hesaplarının tamamen dışında bırakan şey, ancak o, yani sırf kendisi için yasa saygı konusu, dolayısıyla buyruk olabilir. Şimdi ödevden dolayı olan bir eylem, eğilimin etkilemesini, onunla birlikte istemenin her türlü nesnesini tamamen uzak tutmalı; böylece nesnel olarak *yasadan*, öznel olarak da bu pratik yasaya *saf saygıdan*, yani bütün eğilimlerime zarar verse bile böyle bir yasaya uymak maksimumundan başka, istemeyi belirleyebilecek bir şey kalmaz. (Kant, 2002:15-16)

Kant'a göre

ahlak yasası, tıpkı doğa yasası gibi istisnasız herkes için buyuran evrensel; tüm insanlar için geçerli olan genel geçer bir yasadır. Bununla birlikte, sadece doğal veya fiziki bir varlık olarak değerlendirildiğinde insanın da kendilerine dahil olduğu bütün fiziki şeyler doğa yasalarına bilinçsizce ve zorunlulukla uyarlarken, sadece insan varlıkları yasa idesine uygun olarak, ahlak yasasına saygıyla eyleyler. (Cevizci, 2002:182)

Kant ahlak yasasını 'insanın öznel yetkinsizliğini' dikkate alarak formüle etme gereğini duyar. Kant etiğinde buyruklar, bu doğrultuda formül olarak iş görürler.

Şimdi, bütün *buyruklar koşullu* olarak ya da *kesin* olarak buyururlar. İlk buyruklar, insanın ulaşmak istediği (veya isteyebileceği) başka bir şeye araç olarak olanaklı bir eylemin zorunluluğunu ortaya koyarlar. Kesin buyruk ise, bir eylemi kendisi için, başka herhangi bir amaçla ilgi kurmadan, nesnel zorunlu olarak sunan bir buyruk olur. (Kant, 2002:30)

Kant'a göre, eğer eylem başka bir şey için *araç* olacaksa buyruk *koşullu* olur.

'Mutlu olmak için ne yapmalıyım?' sorusuna karşılık verilebilecek şu yanıtlar koşullu buyruklara örnektirler: 'Mutlu olmak için, elindekiyle yetinmeyi bil.' '...için, kendine başarmayı arzulanacağı hedefler koy,' ya da '...için, bir biçimde sanata yönel.' Kant'ın asıl önem verdiği buyruk ise koşulsuz buyruktur, çünkü bu buyruk bize, bütünüyle kişisel yarardan bağımsız olarak, tüm insanlık adına bize düşen *ödevleri* eksiksiz yerine

getirmemizi ister: “*Ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun.*” (Kant, 2002:38) Örneğin ‘Doğruyu söyle’ denildiğinde, ‘sonucu ne olursa olsun bunu yap’ denilmektedir. Bir yalancının, söz konusu örneğin tam tersini – kendi çıkarına uygun olarak– bu formül içinde dile getirdiği ve bunun gerçekleştiği varsayılırsa, yalan inandırıcı olmaktan çıkar ve yalancı çıkarına ters düşecek bir şey yapmış olur. Kant’ın koşulsuz buyruğunda yatan anlam, bu tezin *Hıristiyanlığın Acıma Etiği* bölümcesinde de dikkat çekildiği gibi, çok önceden İsa tarafından dile getirilmiş ve söz konusu bölümcede Hıristiyanlığın acıma etiğinin kendisine dayandığı ilke olarak saptanmıştır: ‘kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma,’ yani Kant’ın bu buyruğu *içerik* olarak gerçekte yeni bir şey söylemez.

Koşulsuz buyruk, koşullu buyruktan farklı olarak *ödev buyruğudur*. Kant, diğer ödev buyruklarını bu buyruktan hareketle türetecektir. Bunlardan ilki, yani koşulsuz buyruktan hemen sonra gelen buyruk ise şudur: “*Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun.*” (Kant, 2002:46) Bu buyruk, düşünürün insanı dünyadaki başka herşeyden ayıran akli ve iyi istem’i nedeniyle önemsiyor olması olarak da okunabilir. İnsan, insanı kullanmamalı, arzu ettiği ne olursa olsun, buna bir başkasını basamak yaparak ulaşma yoluna gitmemelidir. Sonuncu ödev buyruğu ise şudur: “*İstemenin, maksimleri aracılığıyla kendini aynı zamanda genel yasa koyucu olarak görebilecek şekilde*” eyle. (Kant, 2002:51) Koşulsuz buyruk ile içeriği –bir anlamda– kişiye bırakan Kant, bütünüyle dışardan dayatılan ilkelerle insana yön vermeye çalışan ahlakların başarısızlığa uğradığını saptamıştı. Oysa kişinin “*ancak kendi koyduğu*, buna rağmen *genel olan* yasalara bağlı olduğu ve ancak kendi istemesine –ama doğanın amacına

göre genel yasa koyucu olan istemesine– uygun eylemde bulunmak” zorunluluğu vardır. (Kant, 2002:50) Bu doğrultuda yasa koyan ve koyduğu yasaya uyan kişiler, Kant’ın ‘amaçlar krallığı’nın bir üyesi olur. Kant’ın ‘krallık’tan anladığı şey, “çeşitli akıl sahibi varlıkların, ortak yasalar aracılığıyla kurulan sistematik birliğidir.” (Kant, 2002:51) Bu sistematik birlik, *kişisel farklılıklar ve özel amaçların her türlü içeriği soyutlandığında*, hem her biri amaç olanların, hem de bu amaç olanların her birinin kendine koyabileceği amaçları da kapsayan bir bütünü ifade eder. (Kant, 2002:51) Kant’a göre, kişi, bu idealin tüm üyeleri tarafından (kişinin kendisi de dahil olmak üzere) konulmuş yasalara *temelde* bağlı olmasından dolayı krallık idealinin bir üyesi, yasa koyucu olarak başkasının istemesine bağlı olmamasından dolayı da krallık idealinin *başı* konumundadır. (Kant, 2002:51)

Son olarak belirtilebilir ki, koşulsuz buyrukla net bir biçimde özetlenebilecek şey, Kant’ın insanların yapısal farklılıklarını görmezden gelecek biçimde, onları bir örnek olarak almış olduğudur. Herkes ne ister? Gerçekten de kişisel özellikler soyutlandığında bizim istediğimizi mi? Güçlü birinin koşulsuz buyruğa bağlı biçimde bir genel yasa olması için sözcüğü şöyle bir ilke ortaya koyduğunu varsayalım: “Eleştirilerinde acımasız ol.” Böyle bir ilke eleştiri konusu bakımından, iyi olanı daha iyi olmaya, kötü olanı ciddi bir biçimde uyardırmaya, çok kötü olanı da sarsıp kendine getirmeye ya da zorunlu görünüyorsa başka bir yol tutmasını öğütlemeye yol açması bakımından ahlaki, insanı amaç edindiğinden de ödev niteliğinde bir ilke olacaktır. Şimdi böyle bir ilke nasıl genel bir yasa olabilir? Bu ilkeyi büyük olasılıkla yüreği yeten az sayıda kişi onaylayabilecek, onaylamayanlar ise bunu uygulamadıkları gibi, kendilerine uygulandığında da zarar görececeklerini düşüneceklerdir. Oysa burada böyle bir ilkenin ortaya konulmasıyla yapısı

zayıf olanlar da dahil olmak üzere *herkes* gözetilmiştir. Eleştiri konusu hakkında ne görülüyor, nasıl yorumlanıyorsa, bunlar –karşıdaki kişi kim olursa olsun– dürüstçe söylenmemeli midir? Eleştirinin içeriğinde şu ya da bu ölçüde bir yumuşama, yanıltıcı olabildiği ölçüde ahlaki olmayan değil midir? Sonuçta ‘başkalarının sana yapmalarını istediğin şeyleri yapmalısın’ düşüncesiyle evrenselliğin gözetildiği ve böylece insanı amaç edinmesi nedeniyle de haklı olarak genel bir yasa olması istenen bir ilke, bunun herkes tarafından kabullenilmeyeceğinin bilinmesi ya da en azından düşünülmesiyle de genel bir yasa olması istenemez. Örnekler çoğaltılabilir, ama bunların göstereceği şey yalnızca yapı ayrılıkları olacaktır.

I. 2. 4. Schopenhauer’ın Kötümserlik Etiği

Schopenhauer etiği, yaşamın değiştirilemez ve düzeltilemezcesine kötü olduğunu, bu kötülüğün ise arı bencillikten kaynaklanan tüm eylemlerin sonuçlarında kendini gösterdiğini, bundan dolayı insanın gerçek ödevinin hayattan el çekerek “yaşamayı” gerektirdiğini savunan bir kötümserlik etiğidir. Bu etiğin doğrudan ele alınmasından önce anlaşılabilirliği bakımından Schopenhauer felsefesindeki oluşumu ve dayanaklarına konunun bağlamı ölçüsünde değinmek gerekmektedir.

Schopenhauer, dünyayı istem ve tasarım olarak ikiye böler. Her türden tasarım, özne ve nesne bağlamında ortaya çıkabilir ve bu öznenin algılayışına bağlıdır, yani özne için nesnedir. Dünyadaki her şey özneye bağlıdır ve nesnelere genel biçimleri bilincimizde a priori olarak bulunurlar. Düşünür, bu doğrultuda fenomenal dünyaya yönelik sağlam bilginin ham deney verileri ile a priori biçimlerin karşılaştıkları ve birbirleriyle eklemlendikleri yerde ortaya çıktığını ileri süren Kant’la anlaşarak “dünya

benim tasarımlarımdan başka hiçbir şey değildir” (Akt. Cevizci, 2002:231) der, ancak anlamadığı nokta ise kendinde şeyin bilinemeyeceğini söyleyen Kant’ın aksine bunun istem olduğunu ileri sürmesidir. Tasarım olarak dünya, dünyanın ancak dış yönüdür, bu dünyanın iç özü olan istem ise “bütün dünyanın güdücü ana kuvvetidir.” (Gökberk, 1999:403) Bilgi anlayışı doğrultusunda (Schopenhauer etiğinin net olarak anlaşılabilirliği bakımından, ahlaklılığın olanaklılığıyla arasındaki bağıntı nedeniyle daha sonra irdelenecektir,) kavramı yalnızca fenomenleri ele almak için uygun gören, bu nedenle de metafiziği dışladığı izlenimi veren Schopenhauer’ın, bir önsav olarak ileri sürmediği halde en son olgusallığın istem olduğunu söylemesi, felsefesinin bir güçlüğü içinde barındırdığının imlenmesine neden olabilir. Ancak Schopenhauer metafiziksel felsefenin olanaklı olduğunu, bunun yapılabilmesi için yalnızca algısal bilgi düzleminde bir temel sezginin kabul edilmesinin yeterli olduğunu belirtir – bu sezgi bize fenomenlerin altında yatan olgusallığın doğası üzerine doğrudan bir içgörü sağlayacaktır. Söz konusu sezginin felsefe olabilmesi için kavramsal düzeye yükseltilmesi gerekmektedir. Ancak bu sezginin algısal bilgi düzeyinde olması, fenomenal alana olan bağı ifade eder etmesine ama, Copleston, Schopenhauer’un yine de felsefi meditasyon için zemin oluşturacak numenlerin sezgisel bir bilgisinin olabildiğini göstermeye çalışmak zorunda kaldığını belirtir. (Copleston, 1998:34)

Schopenhauer, içe bakış yoluyla, kendini istem ve nesne olarak ayırmadığını ve bu ikisinin gerçekte ayrı şeyler olmadığını, nesne olarak bedeninin istemin kendini nesnelleştirmesinden başka bir şey olmadığını belirtir. Düşünür bunu yukarıda değinilen temel sezgisi sayesinde gerçekleştirir ve bu sezgiyi kazanan herkesin bunu yapabileceğini belirtir. Buradan hareketle Schopenhauer, ‘nesne’ ortak paydasından kalkarak istemi canlı-

olmayan doğaya dek genişletir. Bu istem tek bir tanedir; uzay ve zaman içindeki görünüşleri ise çokluğu ifade eder. Bu irade yok olup gitmez. Şekiller kaybolur, fakat esas ya da öz kaybolmaz. Bryan Magee'nin dediği üzere “Yok olup gider gibi görünen herşey başka bir yerde şekil değiştirerek varlığını sürdürür.” (Akt. Cevizci, 2002:232) İstem ile tek tek nesnelere arasında ise Schopenhauer'un hayran olduğu Platon'dan dizgesine aldığı ideler bulunur. İdeler istemin *doğrudan* nesneleşimleridir ve nesnelere ana örnekleridir; doğmamışlar, yok olmayacaklardır; hiç değişmezler, hep oldukları gibidirler. (Gökberk, 1999:403) İstemini kendini nesnelleştirmesi en alttaki cansız doğadan, bitki ve hayvana, buradan da insana değin yükselen bir seyir izler. ‘İstem’in ‘ne olduğunun’ iyice açıklığa kavuşabilmesi için denilebilir ki, Schopenhauer bu terimi fenomenal belirgin örneklerinden yola çıkarak ‘kör dürtü,’ ‘bitmeyen çaba,’ ‘bengi oluş’ ve daha da önemlisi ‘yaşama istemi’ anlamlarında kullanır. Doğada kuşların gelecekteki yavruları için yuvalar yapmaları, böceklerin yumurtalarını lavranın besin bulabileceği yerlere bırakmaları, arıların ve karıncaların yorulmak bilmez etkinlikleri, tüm bunlar ‘istem’in ifadeleridir ve bununla amaçlanan, Schopenhauer’in sözleriyle ifade edilirse, “açlığın ve cinsel içgüdünün doyumundan,” (Akt. Copleston, 1998:36) ama daha da temelde türlerin sürdürülmesinden başka bir şey değildir. (Copleston, 1998:36) Daha geneli görülmeye çalışıldığında; “her bireysel şey, tek bir yaşama istencinin bir nesnelleşmesi olarak, başka şeyler pahasına kendi varoluşunu öne sürmeye çabalar. Böylelikle dünya bir çatışma alanıdır, ve bu çatışma kendisi ile anlaşamayan, işkence çeken bir İstenç olarak İstencinin doğasını sergiler.” (Copleston, 1998:37) Schopenhauer bunun örneklerini canlı-olmayan doğada bile bulsa da, deneysel doğrulama için daha çok canlı-doğayı, özellikle de insanı ele alır.

Schopenhauer'a göre "normatif bir disiplin olarak etik ya da ahlak felsefesi, geçmişte, empirik olmayan ve bundan dolayı da olguları değil, fakat olması gerekenleri veya idealleri konu alan bir bilim olarak anlaşılmıştır." (Cevizci, 2002:237) Bu tür bir etik yoluyla, salt akla dayanarak, insanın ödev ve yükümlülüklerinin, onunı hayata geçirmek için mücadele edeceği değerlerin belirlenmesi olduğuna inanılır. (Cevizci, 2002:237) Bu anlayış insan isteminin özgür olduğu düşüncesinden dolayı yanlıştır. Schopenhauer'a göre,

bir insanın davranışı karakterinin bir sonucudur ve bu da, onun seçtiği bir şey olmayıp, verili bir şeydir. Daha doğru bir deyişle "insanın davranış kaynağı, motiflerle birlikte insanın iradesi tarafından belirlenen karakterin bir uzantısı olmak durumundadır." İnsanın seçmiş olduğu belli bir eylem tarzı, bu koşullar altında önceden belirlenmiştir. (Akt. Cevizci, 2002:237)

Bu eylem tarzlarını belirleyen de 'istem'den dolayı arı bencilliktir. Öyleyse ahlaklılık insan için nasıl olasıdır? Buna değinmeden önce 'bilgi' konusu üzerinde durmak gerekecektir.

Metafizik bir yana bırakıldığında, bilginin, 'istem'in, dolayısıyla bedeninin fiziksel gereksinimlerinin doyurulması bakımından bir araç olduğu söylenebilir. Hayvanlarda gereksinimler daha karmaşık yapıları olan insana göre daha kolaylıkla doyurulurlar; özellikle doğa hayvanlara aslanın pençeleri, eşekarılarının iğneleri gibi saldırı ve savunma araçlarını sağlamış olduğundan bunun için algı yeterlidir. (Copleston, 1998:32) Ancak beynin daha öte gelişimiyle birlikte gereksinim ve isteklerde de buna karşılık düşen bir gelişme olur ve onları doyurmak için bilginin daha yüksek bir tipi gerekir. (Copleston, 1998:32) Böylece insanda, gereksinimlerini doyurmak için yeni yollar bulabilmesini, aletler keşfedebilmesini sağlayan akıl ortaya çıkar. (Copleston, 1998:32) Bu nedenle aklın birincil olarak yaşambilimsel bir işlevi vardır: beslenme, üreme, bireyin ve

türün bedensel gereksinimleri ile ilgilidir. Aklın söz konusu işlevi ortadayken ve kavram da bu doğrultuda yalnızca kılıfsal bir araç olarak iş görüyorken, bu durum, hem özgür istemin olmayışından ya da arı bencillikten dolayı (özgeci) ahlaklılığın olanaklı olmaması düşüncesini pekiştiriyor görünürken, hem de numenin içine girilebilmesi bakımından metafiziğin olanaklı olmaması sonucunu doğuruyor gibidir. Oysa

Schopenhauer'ın yanıtı anlağın doğal olarak istencin hizmetçisi olmasına karşın, insanda nesnelğe erişebilecek denli gelişime yetenekli olduğudur. Başka bir deyişle, insanın anlığının ilkin bedensel gereksinimlerini doyurmanın bir aracı olmasına karşın, onu isteğin hizmetinden en azından geçici olarak özgür kılan bir tür artı erke geliştirebilir. (Copleston, 1998:33)

Bu geçici özgürlük ancak –konu bağlamı gereği burada ele alınmayan– *estetik-seyredişte, felsefe yapmada* ve Schopenhauer için ahlaki bir önem taşıyan *'duygudaşlık'* ta kendini gösterir. Bölümün başlarında, yalnızca fenomenleri ele almaya yarayan kavramlara karşılık 'sezgi'nin işin içine sokulmasıyla metafiziğin nasıl olanaklı duruma geldiğine değinilmişti. Böylece artık onun *'duygudaşlık'* dediği şeye, ahlakın en temel fenomeni olarak *'acımak'* denilen şeye gelinebilir. Bir eylemin *'acımak'*tan doğabilmesi için iyilik amacıyla yönelinen kişi ile yönelenin kendisini *'özdeş'* bilmesi gerekir. Schopenhauer bu durumu metafizik olarak, "bu, kendi iç özünün başkasının da iç özü olduğunu bilmekle gerçekleşebilir" biçiminde açıklar. (Gökberk, 1999:404) Böylece insan bu yönde bilgilendiği takdirde, istem doğrultusunda gerçekleştirilecek bencilce eylem *'kendinde şey'*de değil ama *'kendinde şey'*in nesnelleştiği fenomenal varlıkta, yani kişide *iç sıkıntısına* yol açacaktır. Bu iç sıkıntısı, istençten kesin bir kurtuluşu imlemese bile, insanı bir ölçüde özgürleştiren bir olgudur. Böylece duygudaşlık olanaklı duruma gelir, bireyler arasındaki sınırlar kalkar ve başkasının acısı ona yönelenin de acısı olur.

Schopenhauer için değerce bundan daha üstün olan bir davranış vardır: o da, insanın ahlaki kurtuluşu bakımından kesinlik taşıyan *yaşama istencinin yadsınması*. Bu davranışın gerekçesi ise, hayatın kendisinin, 'istem'in ardı arkası kesilmeyen bir *acı* olmasıdır. (Gökberk, 1999:403) “Çünkü istenç bütün görünüşlerinde bir iştah, bir istek olarak kendini gösterir. İsteğin olması da, eksikliğin, dolayısıyla acının olması demektir. Ama bir istek hiçbir zaman tam ve sürekli olarak doyurulamaz; şöyle biraz doyurulunca hemen bir yenisi ortada beliriverir” ve bu böyle sürüp gider. (Gökberk, 1999:403)

Hayat, sefalet ile can sıkıntısı arasında bir rakkas gibi gidip gelir. İsteklerin yerine getirilmemiş olması *sefaleti* doğurur; yerine getirilir gibi olması da bunalıma düşürür. Açlık, sefalet halkın, can sıkıntısı da kibarların çektiği azaptır. Kibarların dünyasında pazar günü can sıkıntısının, halk içinde öteki günler sefaletin temsilcisidir....Dünya düşünölebilecek dünyaların *en kötüsüdür*. (Gökberk, 1999:403)

'Kendini yadsıma'ya göre daha köktenci bir çözüm varmış gibi görünür, bu da *intihardır*. Oysa Schopenhauer, intiharın çözüm olmadığını, tam aksine paradoksal bir biçimde gizlenmiş bir yaşama isteminin anlatımı olduğunu vurgular, çünkü kişi bunu yalnızca belli kötölüklerden kaçmak için yapar, eğer kendini öldürmeksizin kaçabilseydi, bunu yapardı. (Copleston, 1998:45) Bu, istemi engelleyen ciddi ve ortadan kaldırılamaz olan/görünen bir durumun ortaya çıkması/çıkacak olması ve böylece istemin kölesi olarak devam etmenin olanaklı görünmemesinin kişiyi sürüklediği yoldur. Kendini yadsıma ise kişinin özgür olarak seçebildiği bir yol değildir, tam aksine 'istem'in *insanın içinden ve onun yoluyla kendisinin duru bir bilgisini elde etmesinin ve dehşet içinde kendisinden uzaklaşmasının* sonucudur. (Copleston, 1998:47) Copleston, Schopenhauer'ın “fenomende beliren ya da nesnelleşen İstencin kendini yadsımasının ve fenomenin anlattığı şeyi, yani yaşama İstencini reddetmesinin bir kendi-ile-çelişme durumu olduğunu” dürüstçe kabul

ettiğini belirtir. (Copleston, 1998:47) Bu köktenci kendini yadsıma çelişik olsa da, pek seyrek gerçekleşse de Schopenhauer için olasıdır. Kendinde şey, yani istem özgür olduğundan, başka bir deyişle yeter-neden ilkesine bağlı bulunmadığından, “fenomenin kendisi zaman içinde varolmayı sürdürürken fenomenin temelinde yatan doğayı ortadan kaldırarak fenomenin kendisi ile çelişkisini ortaya koyar.” (Akt. Copleston, 1998:47)

Böylece insan kendini yadsımanın gerçekleşmesiyle, yeryüzündeki savaşımdan bağışık bir biçimde içsel bir dinginliğe, barışa kavuşur. Macit Gökberk, burada Schopenhauer'ın, örnek olarak Budizm (Nirvana) ile Hıristiyanlığın ermişlerinde gerçekleşen ‘dünyadan kurtuluşu’ göz önünde bulundurduğunu belirtir. (Gökberk, 1999:405) Sonuç olarak denilebilir ki, kendini yadsıma, “kazanılacak” en anlamlı “zafer” ve insanın tek kurtuluş yoludur.

II. BÖLÜM: NIETZSCHE FELSEFESİNE BİR ÖN HAZIRLIK

II. 1. Nietzsche'nin Bilgi Anlayışı

Nietzsche'nin eserlerinin temelinde yatan 'değerlerin yeniden değerlendirilmesi' hedefi doğrultusunda bilgi konusuna değinmek, onun tarihsel felsefesinin büyük bir bölümünün tez kapsamında özgün bir yeniden-inşasından hareketle doğru anlaşılması bakımından kaçınılmaz bir öneme sahiptir. Çünkü Nietzsche'nin kendi dönemine dek değer yaratan alanlara, felsefeye, sanata, dine, bilime ve bunlarla bağlantılı olarak çağına ve eski kültürlerle yönelik ilgisinin ve bunları ele alışlarının gerisinde, belli bir kültür anlayışıyla birlikte kendisinin bilgi anlayışı da önemli bir rol oynamaktadır.

Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca I'*de, "Doğrudur, metafizik bir dünya var olabilir; bunun mutlak olasılığıyla başa çıkılmaz" der, ancak şunu da ekler, "tüm şeyleri insan kafasıyla görüyoruz ve kesip atamayız bu kafayı." (Nietzsche, 2003 a:29) İnsanın bilgisi kaçınılmaz bir biçimde perspektifli bir bilgidir, ama bu bilgi perspektivizmi nedir, bilgi nedir? "Bilmek, 'kendinle bir şey arasında bağ kurmak' demektir: kendimizi bir şeyle bağlanmış duymak ve aynı şekilde bizim o şeyi bağlamamız demektir"; bilmek, Nietzsche'ye göre bir *saptama*, bir *imlemedir*. (Akt. Kuçuradi, 1999:115-116) Bu şeyler, ister bilimde olduğu gibi *nicelikler*, sayıya ölçüye vurulabilen şeyler olsun, isterse insan realitesinin (insan olayları, başarıları) sonuna dek hesap edilememesi anlamında niceliklere çevrilemeyen *nitelikleri* olsun – tüm bunlarda 'belli bir bakış açısı' kaçınılmazdır. Çünkü – felsefe bakımından değinilecek olunursa– genelde her okulun, özelde ise her düşünürün farklı düzeyde anlık gücünün, felsefesinin dayandığı temel ön kabullerin, kullandığı farklı ya da anlam içeriği farklılaştırılmış kavramların ve farklı yöntemlerin belirleyici olmasının yanı sıra, bunların gerisinde de –Nietzsche'nin bir çok yerde vurguladığı üzere– düşünürün

kendi kişisel gerçekleri bulunur, örneklenirse, Kant'ın koşulsuz buyruğunun Nietzsche'ye göre onun tanrıbilimci içgüdüsünden doğması (Nietzsche, 1995:22) ya da Spinoza'nın, yöneltilebilecek eleştirel bakışlara karşı 'bilgeliğin sevgisi' sözcüğünü zırlamasının, Pallas Athena'ya çevirmesinin, [veremli ve] bir münzevi gibi yaşama hastalığından kaynaklanmasıdır söz konusu olan. (Nietzsche, 1997 c:13) Bilimde de bu bağlamda değerli bilim tarihçisi Thomas S. Kuhn'un paradigmalara teorisi örnek verilebilir. Bu doğrultuda "biz bir şeyle ilgili *ne kadar çok* duygu kelimeye dökersek, aynı şey için *ne kadar çok* göz, başka başka göz kullanmayı bilirsek, bu şeyi 'kavramamız', 'objektifliğimiz' o kadar tam olur." (Akt. Kuçuradi, 1999:70) Nietzsche'nin burada nesnellikten anladığı 'yan tutmaz bakış' değildir – bunun kavranamaz ve saçma bir şey olduğunu söyler, nesnellik, "sorunun olumsuz ya da olumlu yanlarını *denetleyebilme* ve bunları ortaya koyabilme yetisi"dir. (Nietzsche, 1998:114) Ancak üzerinde dikkatle durulması gereken bir diğer önemli nokta da; ancak belli bir perspektiften bilgi üretilebilmesinin dışında, insanın bizzat kendisinin "bilgi"ye engel oluşudur, yani insan gerçekte kendi yapısı ve sınırlılıkları nedeniyle eksiksiz ve doğru bir biçimde yakalayıp saptayabilmesi olası olmayan bir *akış* içerisinde, ancak *belirlerken* anlayabilen ve bilgi üreten bir varlıktır. Buna verilebilecek iyi bir örnek olarak Nietzsche *Şen Bilim*'de neden-etki konusuna değinir: "Belki de böyle bir ikilik hiç yok. Gerçekte bizim parçaları çifter çifter yalıtığımız bir süreklilikle karşı karşıyayız. Tıpkı devinimi yalıtılmış noktalar olarak algılayıp onu görmeden bile çıkarsamamız gibi." (Nietzsche, 2003 b:124) Bu noktadan sonra artık tahmin edilebileceği üzere, Nietzsche, dünyaya ilişkin olgulara duyuşal deneyim ve ampirik gözlem aracılığıyla ulaşabileceğimizi savunan ve pozitivizm olarak bilinen düşünce okulunun iddialarını reddettiği gibi, 'ontolojik doğruluk ya da hakikat' olarak adlandırılan, kavram ve yargılarımızla 'gerçekliğe' katışıksız olarak ulaşmamız anlamında bir karşılıklılık ilişkisini de reddeder.

Ioanna Kuçuradi, Nietzsche’de bilgi ve hakikatin aynı anlama gelmesinin ‘kendi başına varlığı’ kabul edenlere karşı bilginin bir yeniden değerlendirilmesi olduğunun altını çizer.

(Kuçuradi, 1999:117) Nietzsche’nin ‘hakikat’ten anladığı şudur:

Hakikat, var olan ve bulunacak, keşfedilecek bir şey değil-*yaratılacak bir şeydir, oluşan bir şeye*, dahası, aslında sonu olmayan bir fethetmeyi istemeye ad *sağlayan* bir şeydir: bu, bir *processus in infinitum*dur [sonu olmayan bir süreç], aktif bir *belirleme* olarak hakikat katmaktır-kendisi değişmez ve kesin olan bir şeyin farkına varmak *değil*. (Akt. Kuçuradi, 1999:117)

Buradan da anlaşılacağı üzere, “ ‘metafizik hakikat’ diye bir şey yok, sürekli olarak değişen şeyleri kavramaya çalışan ‘hakikatler,’ bilgi vardır.” (Kuçuradi, 1999:117) Felsefenin, mantığın, matematiğin ve bilimin, gerçekte olgulara ve/veya aşkın varlıklara karşılık gelmesi ya da bunlara dair açıklama getirmesi bakımından değil; oluş dünyası içinde algılanan çeşitliliğe, *güç isteminden* dolayı hakim olmak ya da ‘gerçek dünya’ lehine kara çalmak arzusu ve amacından hareketle belirleme yapılmasını sağlaması ve bununla insanlığın yararı açısından ya da daha kesin bir biçimde söylenirse onun *varoluş koşulu olması* bakımından *araçsal* bir önemi vardır: Bilgi ya da “*hakikat*, belli bir canlı varlık türünün onsuz yaşayamayacağı *bir çeşit yanılmadır*.” (Akt. Kuçuradi, 1999:117) Oysa; “dili oluşturan, şeylere sadece birer tanım verdiği inancın kadar alçak gönüllü değildi, şeyler üzerine en yüksek bilgiyi sözcüklerle dile getirdiğini sanıyordu” – bu inanç gücünü hakikatin bulunduğu inancından almaktaydı. (Nietzsche, 2003 a:31) “Mantık da gerçek dünyada hiçbir şeyin karşılık düşmediği varsayımlara –örneğin, şeylerin eşitliği, aynı şeyin zamanın değişik noktalarında özdeş kaldığı varsayımına– dayanır.” (Nietzsche, 2003 a:31) “Matematikte de durum aynıdır, doğada tam bir doğru çizgi, gerçek bir daire, mutlak bir büyüklük ölçüsü bulunmadığı daha en baştan biliniyor olsaydı, elbette

matematik diye bir şey ortaya çıkmazdı.” (Nietzsche, 2003 a:31) ‘Şey’lere, töze (en önemlisi *ben* tözüne,) varlığa olan inancımız dilbilgisel önyargıların ürünüdür ve bu önyargılar metafizik dili ile “aklın” ön koşullarını oluşturmuş, onu belirlemiştir.

Dolayısıyla,

her yerde bir eylem ve bir eyleyen gören akıldır; istence oluşturucu neden olarak inanandır o, “ben”e, varlık olarak ben’e, töz olarak ben’e inanandır ve benlik-tözüne inancını diğer herşeye yansıtır. O ancak bu şekilde “şey” kavramını *yaratmıştır*...Varlık her yerde oluşturucu neden olarak şeylerde içkinleştirilmiş, onlara *yamanmıştır*; ancak “ben” kavramından türetilerek ortaya çıkarılmıştır varlık kavramı...Başlangıçta son derece vahim bir yanlış vardı: İstencin *etkiye yol açtığı*, bir *yeti* olduğu yanlışlığı...Bugünse bunun bir sözcükten öte bir anlam taşımadığını biliyoruz. (Nietzsche, 2003 c:191)

Nietzsche –yukarıdaki alıntının da bir gereği olarak belirtmek gerekir ki– ‘istem’i bildik anlamıyla, “duygu, duyumsama ve eğilimlere değil, akla ve bilince dayalı isteme, eylemleri akılla belirleme gücü” olarak almaz. (Püsküllüoğlu, 1995:822) O, her ne kadar Schopenhauer’ın ‘varoluş istemi’ ya da ‘yaşam istemi’yle ilgili değerlemesini tersine çevirse de (ki istem –önceki bölümde görüldüğü üzere– Schopenhauer felsefesinde insan için bütün kötülüklerin kaynağı ve mutsuzluğunun nedenidir) kavramı *bir ölçüde* Schopenhauercı anlamıyla, yani istemin kişinin istemi olmaması ve kişinin kendindeki istemin bir aracı olarak, bu istem tarafından yönlendirilmesi bakımından kullanır. Ancak ‘bir ölçüde’ denmesinin nedenleri ise, Nietzsche’nin, Schopenhauer’ın aksine, insan için geçici bile olsa özgürlüğün olanaklı olduğunu kabul etmemesi ve güç istemi kavramının, Schopenhauer’de olduğu gibi bir aşkınlık durumunu *imlememesidir*. Güç istemi, Copleston’ın da dikkate değer bir biçimde vurguladığı gibi Nietzsche felsefesinde düşünürün erken dönemlerinde ve özellikle *İnsanca Pek İnsanca I* adlı yapıtında üzerinde oldukça durduğu ‘[sorumluz] oluş’un *anlaşılır ırasıdır*. (Copleston, 1998:166) Bilgi,

farkında olunmasa bile gerçekte bir güç istemi aracıdır. Bir irrasyonalist olan Nietzsche'ye göre, insanın düşünmesi güdülerin çatışmasından başka bir şey değildir ve bu çatışmanın sonucunda zafer kazanan güdünün "aldığı kararın" anlıkta belirmesiyle düşünce ortaya çıkar. (Nietzsche, 2003 b:196-197)

Yeterince uzun bir süredir felsefecileri yakından gözledikten, onların satır aralarını okuduktan sonra, kendi kendime diyorum ki: Bilinçli düşünmenin büyük bir bölümü hala içgüdüsel etkinlikler arasında sayılmalı, felsefeye düşünme bile...-bir felsefecinin en bilinçli düşünmesi içgüdüleri aracılığıyla gizlice yönlendirilir ve belli kanallara itilir. (Nietzsche, 1997 c:11)

Kavramlar, daha da ötesinde mantık ve bunlarla iş gören 'küçük akıl,' bunların hepsi içgüdülerin ve onların da gerisinde 'güç istemi'nin araç-gereci durumundadırlar.

Nietzsche için bilgi bakımından önemli olan şey dünyaya dair yorumların *doğru ya da yanlış olup olmaması değildir* (bu asla kesin olarak bilinemez.) Bilginin ölçütü sorununu *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı eserinde ele alan düşünür, net bir biçimde, bir yargının yanlışlığının o yargıya karşı çıkmayı gerektirmediğini belirtir; ona göre önemli olan, yargının ne ölçüde *yaşam-ilerletici, yaşam-koruyucu, tür-koruyucu* ve de *tür-yetiştirici* olduğudur. (Nietzsche, 1997 c:11) Bu doğrultuda özellikle vurgulamak gerekir ki, daha da önemli olan, yorumların, güç istemini güçsüzlüğe doğru mu, yoksa güce doğru mu yönelttiği; zengin, güçlü, bereketli bir yaşam biçimini mi, yoksa yozlaştırıcı, zayıf, tükenmiş yani *décadent* bir yaşam biçimini mi hakim kılmaya çalıştığıdır. Nietzsche ilkini benimsiyor, ikincisini yadıyor olsa bile, bu ikinci tip yorumları peşinen kınadığı düşünülmemelidir. Örneğin bir köle ahlakı tipi olarak Hıristiyanlık ahlakı güçsüzlerin en önemli varoluş koşullarından biri olmasına rağmen –bir sonraki bölümde görüleceği gibi– 'kara vicdan'ın doruğuna erişmesiyle geleceğin Üst-İnsan adayı olarak ilkel gücünün iç

dünyasının derinlik kazanmasının, daha da önemlisi hayata tutunabilmesinin nedeni olmuştur. Ayrıca “bugün” değerlerin yeniden değerlendirilmesi hedefi için ilan edilecek entelektüel savaşta açılacak en büyük cephelerden biridir: “Ahlakın bugüne dek başardıklarına duyulan büyük şükran: Ama artık, bir mukadderat olabilecek bir yük bu yalnızca! Ahlakın kendisi, dürüstlük biçiminde, bizi ahlaki yadsımaya zorluyor.” (Akt. Ansell-Pearson, 1998:157)

Nietzsche sağduyunun, bilimin, felsefenin yalnızca yorumlar ürettiğini belirtirken kendisine ait, gerçekliğin *güç istemi* olduğu iddiasının da yalnızca bir yorum olduğunun farkındadır. *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı eserinde bu konuya değinerek ‘daha iyi ya!’ yanıtını verir. (Nietzsche, 1997 c:28)

II. 2. Nietzsche’nin Güç İstemi Kavramı

Nietzsche’nin *Güç İstemi* adlı eseri şu yargı ile son bulur: “*Bu dünya güç istencidir-ve başka bir şey değil!* Ve sizin kendiniz de bu güç istencisiniz ve başka bir şey değilsiniz!” (Akt. Kaufmann, 1997:76) Copleston’ın bu sözler için “Schopenhauer’in *magnum opusunun* kapanışındaki bildirimlerinin bir uyarlamasıdır” derken, yine de bunun, dünyanın bir metafiziksel ilkenin görüngüsü olarak anlaşılmasına yol açmaması gerektiği konusunda ısrarcı olması son derece yerinde bir uyarıdır. (Copleston, 1998:166) Nietzsche’nin istemi hem ‘güç’ olarak görmesi, hem de kişiyi büyük bir istemin parçası olarak kavramasıyla –bir ölçüde– Schopenhauer’a yaklaşıyor olsa da, onun ‘gerçek dünya’ ve ‘görünen dünya’yı *sıklıkla ve tutkulu biçimiyle yadsıması* gözden kaçırılmamalıdır. Nietzsche için dünya, evren birlikli bir oluş sürecinden başka bir şey değildir. Güç istemi, Copleston’ın da vurguladığı gibi, Nietzsche felsefesinde düşünürün erken dönemlerinde ve

özellikle *İnsanca Pek İnsanca 1* adlı yapıtında üzerinde oldukça durduğu '[sorumsuz] oluş'un anlaşılır ırası, özyapısı olarak bir önsav (Copleston, 1998:166) olmakla birlikte, bu sorumsuz oluşun bir parçası olan insanın da en temel belirleyicisidir. Bu istemin – Nietzsche tarafından canlı-olmayan doğaya dek genişletilebilmesinin olanaklı olduğunun düşünülmesinin yanı sıra– hem daha çok ruhbilimsel bir sav olarak ön plana çıkması, hem de Parmenides ve Platon'un ikiciliğiyle başlayan Batı metafizik geleneğinden kopuşu yansıması bakımından *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı eserinin 36. bölümü oldukça önemlidir:

Varsayalım ki istekler ve tutkular dünyamızdan başka hiçbir şey olgusal olarak “verili” olmasın, ve itkilerimizin olgusallığının yanı sıra başka herhangi bir “olgusalığa” inemiyor ya da çıkamıyor olalım—çünkü düşünme yalnızca bu itkilerin birbirleriyle ilişkisidir: deneyi yapmaya ve acaba bu “verili” [itkiler vb.] bu tür şey temelinde düzeneksel (ya da “özdeksel”) denilen dünyayı anlamak için de *yeterli* olmayacak mıdır sorusu sormaya izin verilemez mi? Demek istiyorum ki, yalnızca bir aldanmaca olarak, “salt görüngü,” bir “idea” (Berkeley’in ya da Schopenhauer’in anlamında) olarak değil, ama “duygumuz” ile aynı olgusallık düzeyinde duruyor olarak—duygular dünyasının daha ilkel bir biçimi olarak ki, onda herşey...örgensel süreçte dallanmalara ve gelişmelere uğramadan önce henüz güçlü bir birlik içinde yaşamın bir *önbiçimi* olarak gizlenir....

Son olarak varsayalım ki, bütün içgüdüsel yaşamımızı istencin *tek* bir temel biçiminin—eş deyişle, *benim* önermemin aldığı gibi, güç istencinin—gelişimi ve dallanması olarak açıklamayı başardık; varsayalım ki tüm örgensel işlevler geriye bu güç istencine dayandırılabilir...o zaman tüm etker kuvveti ikircimsiz bir yolda *güç istenci* olarak belirleme hakkı kazanılmış olur. İçeriden görülen dünya, “anlaşılır ırasına” göre tanımlanan ve belirlenen dünya “güç istenci” olacaktır, başka bir şey değil. (Akt. Kaufmann, 1997:77)

Güç istemi, Schopenhauer'ın öğütlediği üzere, yaşamın yadsınmasını değil, insan varlığının gelişimi, serpilip büyümesi ve sağlık istemi için yaşamın *evetlenmesini* gerektirir. Bu istemin doğru olarak kavranabilmesi için son derece önemli olan şey, *güç istemi kavramında dile gelen 'güç'ün, kişi tarafından gerekli olduğu için arzulanan bir*

şeye karşılık gelmesinin yanı sıra, en temel dürtünün de kendini güç olarak ortaya koymakta oluşudur. İnsan ‘güç istemi’nden aldığı pay ölçüsünde (Nietzsche’nin tercih ettiği sözcük ‘pay’ değil ‘nasiplilik’tir) güçlü ya da zayıf olabilir. Belirleyici olan, insanın, güce yönelme, gücü elde ederek büyüme ya da başka bir deyişle fizyolojik olarak, kişiyi, gücünü, canlılığını, diriliğini arttırmaya yöneltebilecek, tüm istek ve tutkuların gerisindeki dürtülerin kendisinden kaynaklandığı, bununla birlikte bu dürtülerle aynı olgusalılık düzeyinde bulunuyor olduğu düşünülen *en temel dürtünün* ne denli etkin düzeyde “verili” olduğudur: “Bence yaşamının kendisi büyüüp artma için, sürüp gitme için, kuvvetlerin birikmesi için, güç elde etmek için bir içgüdüdür; nerede güç istenci yoksa orda düşme vardır.” (Akt. Uygur, 1997:295) Nietzsche bu sözüyle güçsüzlere göndermede bulunur, ama gerçekte, onlarda bu en temel içgüdünün olmadığını düşünüyor değildir: “Nerede canlı gördüysem orada güç istemi gördüm; uşağın isteminde dahi, efendi olma istemini gördüm” (Nietzsche, 1997 a:111) Bu noktada insanın güçlü ya da zayıf olmasında önemli rol oynayan şey ‘güç istemi’nden ne denli pay alındığıdır, yani bu en temel dürtünün ne denli baskın olduğu ve kişiyi ne denli –*bu dürtünün kendini gösterdiği biçimiyle- egemen olmaya, zulmetmeye, sömürmeye, buyurmaya* yönlendirdiğidir. Bu en temeldeki dürtünün, kendini güç olarak ortaya koymasıyla bağlantılı olarak, kişi bu anlamda belirli olan yapısı gereği “eyledikçe” üstünlüğünü, hakim oluşunu duyar ve bu doğrultudaki her “eylem”le birlikte haz duygusunun da eşlik ettiği güç duygusuna sahip olur. Gücün birikmesiyle de kişi gücünü boşaltmak, üzerinden atmak ister. (Nietzsche, 1997 c:20) Bu süreç onun fizyolojik bakımdan gelişimini sağladığı gibi, en temel dürtüsünün doyuruldukça ‘semirmesine,’ baskınlığının artmasına neden olur. Böylece güçlülerin giderek ‘dev’lere, canlı azmanlarına dönüşeceği ve sonuçta güçsüzlerin silinip gideceği düşünülebilir, ancak bu gerçekleşebilecek bir şey değildir. Nietzsche, Darwin okulunun iddia ettiğinin aksine

doğada türlerin büyürken kusursuzlaşmadığını, sürecin güçlü olanın aleyhine işlediğini, zayıf olanın yeniden ve yeniden güçlüye baskın çıktığını, bu durumun da bunların büyük çoğunluk olmalarından, daha zeki olmalarından kaynaklandığını vurgular. (Nietzsche, 2000 b:71) Zayıf kişide ise bu dürtü baskın değildir, Nietzsche zayıflardan “nasibi kıtlar” diye bahseder. (Nietzsche, 1995:14) Bu dürtünün yeterince baskın olmamasını, güçlüyle – en genel anlamda baskı altında oluşundan kaynaklanan rahatsızlık nedeniyle– kendini kıyaslamasında bir *eksiklik olarak* farkına varan zayıf, en temel güdüsünün kendini *doğrudan* devindirmesinden daha öte, bu farkına varmadan ötürü güçlüyü kıskanır ve onun *yapısında olmayı, onun gibi* egemen olmayı, buyurmayı arzular, en çok istediği şey budur. Bunu gereğince gerçekleştiremeyeceğini “bildiği” içindir ki, –zaman zaman sözgelimi tragediyalar aracılığıyla kendine zulmederek üstünlük duygusuna kavuşmaya çalışsa da– daha çok yapısına uygun olan şeylere yönelir, nelerdir bunlar?: “özünde uyuşma, sersemleme, rahat, huzur, ‘Sabbath’ [(haftanın yedinci günü, tatil, dinlenme günü,)] gerginliğin gevşemesi, kol ve bacakların yumuşamasıyla edilgen bir mutluluk” (Nietzsche, 1998:41-42) Güçlü kişi buyurandır ve zayıf eğer güçlünün buyruğu altına gönüllü olarak giriyorsa, bu zayıfın kendisinden daha güçsüz olana buyurabilmesi içindir, onu buyruk altına girmeye –edilgin bir mutluluğa yönelmesine rağmen– istemi kandırır. (Nietzsche, 1997 a:111) Ama genelde olduğu gibi, bu durumda da, yerinde olmak isteyipte olamadığı güçlüye hınç beslemekten geri kalmaz. Kendisinin güçlüye karşı gelmesi ya da ayaklanması; onun gibi olamamasının yarattığı kıskançlığın yanı sıra, güçlüden (otoriteden) kaynaklanan baskı ve zulümden dolayı ortaya çıkan nefret duygusunun, güçlüye karşılık verilememesiyle içselleşerek, zehirleyici, tahrip edici bir etkiye yol açan ‘hınç’a dönüşmesinden kaynaklanır. Tüm zayıflarda, kıskançlık, hınç gibi zayıflıktan kaynaklanan duyguların gerisindeki –bu duyguların gel-geç olmamasından ya da sık

tekrarlanmasından ötürü– edinilmiş dürtüler, bütün dürtülerin ona bağlı olduğu –düşük düzeyde de olsa– en temel dürtü olan güç istemiyle bağlantılır ve bu belirleyici dürtü tarafından, tarihin başlangıcında *yalnızca* iki tip aracılığıyla (havariler ve genelde çileci rahipler) zafer kazanmak için kullanılır. Önder olmayan zayıfların güç istemi hınç duygusunu dışa vurmaya yetmediği gibi, onlar bu duygunun ardındaki dürtüyü başka bir yoldan kullanabilecek kadar (görece) zeki de değildirler. İşte bu zaferin kazanılması; (en zayıf, bu yüzden de en zeki) havariler ve çileci rahip takımında hınç dürtüsünün değerler doğurması sonucu, güçlünün değerlerinin yeniden değerlendirilmesiyle olanaklı olur. Nietzsche *Putların Alacakaranlığı*'nda zayıfların durumunu dikkate değer bir biçimde şöyle değerlendirir: “Bir kimsenin içgüdüleriyle savaşmak *zorunda kalması*, *décadence*'ı anlatan formüldür bu.” (Akt. Ansell-Pearson, 1998:37) Zayıfların, güçlülerin ciddi bir tehlike duymamaları için, sessiz, derinden ve şeytanca kullanılan çok uzun bir süreci gereksinmeleri; güçlüde olduğu gibi genelin ve teklerin doyurucu kazanımlarından uzak bir biçimde, (önderleri bir yana bırakırsak) yalnız genele bağlı ve bundan dolayı geneli oluşturan teklerin ancak kendine pay çıkarabildiği bir zafer kazanabilecek olmaları ve bunla bağlantılı olarak güçlüde olduğu gibi etkin ve sık yinelenen “eylem”lerle beslenen bir yaşama biçimine sahip olamamalarından ötürü, onlardaki güç istemlerinin pek güçlenmeyeceği, güçlense bile, bunun güçlüde olduğu gibi güç istemlerinin ‘semirmesine’ yol açmayacağı düşünülebilir, oysa durum daha da vahimdir. Özellikle çileci rahipler tarafından, hem kendilerinin bu kimlikle sürekliliklerini koruyabilmek, hem de sürüyü kendi içinde çıkabilecek bir çatışmadan uzak tutabilmek için, yapısı gereği acı çeken zayıfın kendisini denetim altına almasına çalışılarak geçici sağaltımını sağlayabilmek adına, hınç duygusunun yönü değiştirilir, *içe yöneltilir*, yani Hıristiyanlığa göre acı çekmek suç olduğundan, bunun için kendisini suçlaması sağlanır. Zekanın görece yetersizliğinden,

çileci rahipte olduğu gibi değer yaratmada kullanılmadığı ve dışa da vurulamadığı için zehirleyici bir etki yapan tepkisel duyguların, geriye, *doğrudan doğruya* kişinin kendisine yöneltilmesi, zayıfların zaten zayıf olan güç istemlerinin giderek tahrip olmasına, dolayısıyla kendilerinde çöküntü sürecinin ortaya çıkmasına ve giderek ivmelenmesine neden olur –tahmin edilebilir, ama yine de belirtmek gerekir ki çeşitli yollarla bu sürecin bir miktarda olsa önüne geçilmesi çileci rahibin çıkarınadır.– “Nerede güç istemi herhangi bir biçimde alçalıyorsa, her seferinde aynı zamanda fizyolojik bir gerileme, bir *décadence* vardır orada.” (Nietzsche, 1995:28)

Nietzsche, daha çok doğa bilimci Darwin’le ön plana çıkan ve yaşamı ayakta kalma savaşı olarak gören anlayışı şöyle eleştirir:

Kendini sakınma dileği bir sıkıntı durumunun, gerçekten temel yaşam içgüdüsünün bir sınırlanışının belirtisidir—bir içgüdü ki *gücün genişlemesini* amaçlar ve bunu dilemekle sık sık öz-sakinimi tehlikeye atar ve giderek onu gözden çıkarır. Kimi felsefecilerin—örneğin verem olan Spinoza’nın—öz-sakinim içgüdüsünü belirleyici olarak görmeleri ve öyle görmek *zorunda* kalmış olmaları bu nokta açısından dikkate değer görülmelidir; çünkü onlar sıkıntılı koşullardaki bireylerdi.

Modern bilimçümüzün bu Spinozacı inak ile böyle baştan sona karışmış olmaları (en yakınlarında ve en kötüsü, “varoluş için savaşım” üzerine kavranamayacak denli tek-yanlı öğretisi ile Darwinizm) büyük bir olasılıkla pekçok doğa bilimcinin sosyal kökenlerine bağlıdır...Bütün İngiliz Darwinciliği İngiliz nüfus aşırısının küflü havası gibi bir şeyi, küçük bir halkın sıkıntısının ve aşırı kalabalıklaşmasının kokusu gibi bir şeyi solur. Ama...doğada başat olan şey sıkıntı durumları değil, tersine bolluk ve savurganlıktır...Varoluş için savaşım yalnızca bir kuraldışıdır, yaşam istencinin geçici bir kısıtlanmasıdır. Büyük ve küçük savaşım her zaman üstünlük çevresinde, büyüme ve yayılma çevresinde, güç çevresinde döner—yaşam istenci olan güç istenci ile uyum içinde. (Akt. Kaufmann, 1997:80-81)

Güç isteminin kişiyi, kendini gösterdiği biçimiyle egemen olmaya, zulmetmeye, sömürmeye, buyurmaya yönlendirdiği belirtilmişti. Bu nokta yukarıda

değindiği biçimiyle bırakılacak olursa güç istemi eksik ve tek yanlı olarak anlaşılmış olur. *Güç istemi, tüm bu zulmetme, sömürme, buyurmaların da gerisinde 'kendini alt etme'dir.* Ve Nietzsche de felsefesinin en başta gelen ereği olan 'Üst-İnsan'ı, 'yeryüzünün anlamı'nı giderek buna dayandıracaktır. "Ve hayat kendisi şu sırrı açtı bana: 'Bak' dedi, 'ben hep kendini altetmesi gereken'im.'...Bunu yadsımaktansa yok olurum daha iyi; gerçek nerde yok olma ve yaprak dökümü varsa, bakın orda hayat kıyar kendine, — güç uğruna!" (Nietzsche, 1997 a:111) Nietzsche'nin inancı da temelini hayatın işleyişinden almaktadır. Bu doğrultuda denilebilir ki, doğadaki tüm canlılar —şu ya da bu ölçüde— fizyolojik olarak gelişmeye, daha güçlü olmaya yönelik kökten bir atılım içindedirler. Bir canlı türü olarak insanda da temelde durum farklı değildir. Ancak Nietzsche'nin 'zorlu bir hakan,' 'bilinmeyen bir bilge,' 'büyük us' ve 'Kendi' diye nitelediği insan bedeni artık 'kendinden öte'yi yaratmak ister, bu onun gelişiminin, kendini alt edişinin son basamağıdır. Kendini alt etmek nedir? Kendinden öte nedir? Yukarıda güç istemi kavramının irdelenmesi bakımından belli bir tarihsel sürecin kısmen de olsa gözetilmesiyle ele alınan güç mücadelesi, zayıfların kazanmış olduğu zaferle sonuçlandıktan sonra; (ilerde görüleceği üzere kara vicdan yoluyla) zayıflatılmış, çelimsizleştirilmiş güçlülerin münzevi hayatı yaşadığı, öte yanda çoğunluğun, yığınin demokrat olduğu, gazete okuduğu, oy kullandığı "bugün" kendini alt etmek, insanın varlığındaki güç isteminden kaynaklanan "kötücül" olan ya da olmayan *bütün dürtülerin disiplin altına, sıkı-düzen altına alınarak, çoğunun — bu çokluğun çoğunluğu da "kötücül" dürtülerdir— belli bir amaç uğruna örgütlenmesi, bir kısmına da yine bu amaç uğruna savaş açılması demektir.* Bu savaş açılacak dürtüler de, büyük ölçüde zayıfların Hıristiyanlığından ve ondan "bugün" miras kalmış olan özgeci ahlakından güçlü kişinin çokluk kara vicdan yoluyla edindiği, bu hastalığı doruğa ulaştıran dürtülerdir. Nermi Uygur'un ısrarla ve yanlış bir biçimde vurguladığı gibi Nietzsche'nin,

tutkuları, kötücül denilen kaba güçleri, doğal-kaba eğilimleri dağılamak gibi bir niyeti *kesinlikle* yoktur. (Uygur, 1997:298) Bundan Nietzsche'nin barbarlığı savunduğu ve bir 'geriye dönüş'ü esas aldığı sonucu çıkarılmamalıdır. Onun amacı, Arthur Danto'nun da vurguladığı gibi, "her ne kadar belirli bir takım tehlikeler ihtiva etse de onları 'tinselleştirmek'tir." (Danto, 2002:58) Böyle anlaşılmadığı takdirde, Nietzsche'nin yaşama karşıt oluşun bir ifadesi olarak, bu kötücül dürtülerin karşısında bulunmaları nedeniyle Hıristiyanlık dini başta olmak üzere, Schopenhauer ve Sokrates gibi düşünürleri eleştirmesi görmezden gelinmiş olunur (Bkz. *Ecce Homo / Tragedya'nın Doğuşu* bölümü, 2.) Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş'tün Gövdeyi Horgörenler Üstüne* adlı bölümünde, kendinden öte'nin ne olduğu açıkladığı gibi, aynı zamanda çöküntü içindeki zayıfların trajik yazgılarını da ortaya koyar:

Bir çift sözüm var gövdeyi horgörenlere. Horgörmelerini doğuran saygılarıdır. Saygıyı ve horgörmeyi ve değeri ve istemi yaratan nedir?

Yaratıcı Kendi, saygıyı ve horgörmeyi yarattı kendine, sevinci ve acıyı yarattı kendine. Yaratıcı gövde, istemine el olsun diye ruhu yarattı.

Deliliğinizle ve horgörmenizle dahi, ey gövdeyi horgörenler, Kendi'nize hizmet ediyorsunuz. Size diyorum: Kendi'nizdir ölmek ve hayattan ayrılmak isteyen.

En çok istediği şeyi yapamıyor artık: — kendinden öte yaratmayı. En çok istediği budur, bütün özlemi budur.

Oysa bunda çok geç kalmıştır: — Bu yüzden Kendi'niz batmak istiyor, ey gövdeyi horgörenler. Batmak istiyor Kendi'niz; ve siz bu yüzden gövdeyi horgörenler oldunuz. Artık kendinizden öte yaratamıyorsunuz da ondan.

Bu yüzden kızyorsunuz hayata ve yeryüzüne. Horgörmenizin şaşı bakışında bilinçsiz bir kıskançlık var.

Ben sizin yolunuzdan gitmiyorum, ey gövdeyi horgörenler! Siz bence Üstinsana köprü değilsiniz!- (Nietzsche, 1997 a:39-40)

III. BÖLÜM: AHLAKIN TARİHSEL SÜREÇTEKİ SEYRİNDEN ÖNEMLİ BİR KESİT VE İNSANIN BİÇİMLENİŞİ

III. 1. Ahlakın Soykütüğü Üstüne ve Deccal Adlı Eserlere Kısa Bir Değini

Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üstüne ve Deccal* adlı eserleri bu tez çalışmasının varmayı hedeflediği amaç bakımından oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü bu tez çalışmasının konu edindiği sorunun çözümü, ilerde görüleceği gibi Üst-İnsan'la bağlantılanacağı için, öncelikle Üst-İnsan hedefini olanaklı kılan tarihsel koşulların açıklığa kavuşturulması gerekir. Öyleyse ilk aşamada bu eserlerden özlü biçimde bahsetmek, bu bölüme ait bölümcelerin –tez kapsamı gözetilmek koşuluyla– irdelenmesi öncesinde bir ön hazırlık olarak yararlı olacaktır. *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* adlı eser, tez açısından ön plana çıkan yönüyle dile getirilirse; tarih öncesinden başlayarak insanın nasıl evrildiğinin, 'aptal bir hayvan'dan nasıl söz verebilen, verdiği sözü hatırlayabilen bir varlığa ve daha sonra da ahlaksal bir varlığa dönüştüğünün bir araştırmasıdır. İlk bölümde ahlakın kaynağını, köle ahlakını destekleyici biçimde yorumlamış olmalarından dolayı İngiliz ahlak tarihçilerini eleştiren düşünür, tarihsel süreç içerisinde iyi ve kötü yargılarının ilk kez soylular tarafından, karşıtlarıyla aralarındaki 'mesafe pathos'u gereğince kendilerini tanımlamak amacıyla ortaya konulduğunu sözcüklerin etimolojik kökenlerini irdelerek serimler. Efendi ahlakı, yönetici sınıfını oluşturan soyluların, köle ahlakı ise bunların denetimi altında yaşayan zayıfların ahlakıdır. Nietzsche, bu ilk bölümde söz konusu iki ahlakın karakteristik özelliklerine değinir ve sonunda köle ahlakının diğerine tartışmasız bir biçimde üstünlük sağladığını belirtmekle birlikte, bu sonucu ortaya çıkaran tarihsel olayları bu kitabın ikinci ve üçüncü bölümleriyle *Deccal* adlı çalışmasının bütününde ele alır. İkinci bölüm, 'kara vicdan' fenomeninin nasıl ortaya çıktığını, bunun ne gibi sonuçlara yol açtığını ve ne gibi bir olanağı içerisinde

barındırdığını merkeze koyan bir çalışmadır. Nietzsche bu bölümde insan denen hayvanın bellekle donatılmasının neye hizmet ettiğini ve bunun nasıl gerçekleştirildiğini belirlerken, kişi ve toplum arasındaki hukuki bir sözleşmeyi ifade eden ‘borçlu’ ve ‘alacaklı’ ilişkisinden doğan ‘suç’ kavramının zamanla dinsel bir dönüşüme uğrayıp ‘hiçbir zaman ödenemeyecek bir borçluluğunun’ bir ifadesi olarak nasıl hıristiyanlaştırıldığının altını çizer. Üçüncü bölümde ise Nietzsche ‘çileci ideal’in anlamı üzerinde durur ve sanat, felsefe, bilim ve din alanlarında bu idealin izini sürer ama ağırlıklı olarak Hıristiyanlıkta görüldüğü biçimiyle çileci ideali ele alır ve bu idealin kendisinde somutlaştığı çileci rahibin, yaşam karşıtı bir ahlakı yeryüzünde nasıl etkin kılabilirdiğinin araştırmasını yapar. Tez çalışmasının kapsamı gereği burada yalnızca Hıristiyanlıkta görüldüğü biçimiyle incelenecektir.

Nietzsche’nin *Deccal* adlı eseri ise, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*’deki tarihsel akışın önemli bir bölümünü aydınlatmakta, Hıristiyan ahlakının nasıl ortaya çıktığını ve yaşamı nasıl belirlediğini belli bir bakış açısından (Nietzsche’nin bakış açısı) ayrıntılı olarak ortaya koymaktadır. Tez çalışmasının bu bölümünün son bölümcesinde de, bu konu gerekli görüldüğü ölçüde ayrıntılandırılarak irdelenecektir.

III. 2. Efendi Ahlakı ve Köle Ahlakı

Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* adlı eserinin ilk bölümüne İngiliz ahlak tarihçilerinin ‘iyi’nin kökeninin özgeci bir biçimde yorumlanarak ortaya konulmasını eleştirerek giriş yapar. İngiliz ahlak tarihçileri şöyle “buyurmuşlardır”:

kökeninde insan bencil olmayan eylemleri onayladı ve bu eylemlerle karşılaşanlar, yani bu eylemlerden yararlananlar açısından onlara iyi dedi, sonraları bu onayın kaynağı unutuldu, çünkü, bencil olmayan eylemler hep alışkanlık sonucu iyi olarak kabul gördü, iyi olarak duyumsandı-sanki iyi oluşları bu eylemlerin kendilerinden geliyormuş gibi. (Nietzsche, 1998:30)

Nietzsche'ye göre bu kuramda 'iyi' kavramının kaynağı yanlış yerden araştırılmaktadır, 'iyi' yargısı iyiliğin gösterildiği yerden kaynaklanmamıştır. Yeryüzünde öncelikle soylu ahlakının hakimiyeti vardı. Bu ahlak bakımından soylu, güçlü, yüksek ruhlu olanlar kendilerini 'iyi' olarak duymuşlar ve nitelendirmişlerdir. Nietzsche'ye göre "eylemleri, iyi, yani birinci sınıftı; tüm alçak ruhlu, bayağı ve köylü olanın zıttına" (Nietzsche, 1998:31) Kendileri gibi olmayanlarla aralarında mesafe pathos'u (mesafe duygusu) olmak üzere kendilerinden hareketle değerler yaratmışlar, değerler için adlar bulmuşlardır. İngiliz ahlak tarihçilerinin üzerinde durduğu 'yararlılık,' bu ahlakın özüne ters düştüğü için dışarda kalmak zorundaydı. Daha sonra aristokratik değer yargılarının çöküşüyle birlikte "bencil olmayan" eylemlerin benimsenmesi gerçekleşti. Nietzsche'ye göre bu, köle ahlakının, köle ahlakını savunan bütün zayıfların, başka bir deyişle 'sürü'nün zaferidir. Yine de belirtmek gerekir ki, köle ahlakının yeryüzünü egemenliği altına alması kısa bir zamanda gerçekleşmemiştir. Nietzsche kendi döneminde 'ahlaklı,' 'bencil olmayan' ve 'çıkar gözetmeyen'in aynı değerde kavramlar olarak alındığını ve bu önyargının hala egemenliğini sürdürdüğünü belirtir.

Burada ana hatlarıyla ifade edilen 'iyi' ve 'kötü'nün kökeninin açıklığa kavuşturulması için Nietzsche doğru yolun bu sözcüklerin etimolojik açıdan değişik dillerdeki karşılıklarının araştırılması olduğunu düşünür ve bütün bu araştırmalarının

sonucunda da 'iyi'nin kendisinin incelediği tüm dillerde ileri sürdüğü savı destekler nitelikte aynı anlamlara geldiğini saptar.

'Soylu' ve 'asilzade'nin her yerde toplumsal anlamıyla temel kavramlar olduğunu söyleyen düşünür, 'iyi'nin bundan yola çıkarak 'ruhça soylu,' 'asilzade,' 'ruhça yüksek,' 'ruhça ayrıcalıklı' anlamlarında zorunlu olarak gelişime uğradığını belirtir. Bu gelişim diğeriyle paralel yürümüş, 'bayağı,' 'köylülük,' 'alçak' sonunda 'kötü' kavramına dönüşmüştür. Bu sonucunun en iyi örneği olarak Almanca'daki 'schlecht' (kötü) sözcüğü 'schlichte' (basit, gösterişsiz ve sıradan) ile özdeştir – Nietzsche bunu 'schlechtweg' (açıkcası, doğrusu, basitçe) ve 'schlechterdings' (düpedüz) ile karşılaştırmamızı ister. Otuz Yıl Savaşlarına değin, bu sözcükler kökeninde kötüye yorulacak bir anlam taşımadan soylunun karşıtı, basit sıradan insanı imler. Yunan soyluluğu – Nietzsche'nin onların sözcüleri olarak nitelediği Malagalı şair Theognis aracılığıyla kendilerine 'doğrucular' demişlerdir, bunun için kullanılan sözcük 'esthlos' (iyi, yiğit,) gerçek olan, gerçeğe sahip olan, etkili, hakiki, anlamlarına gelmektedir ve soylu ahlaki çökünceye değin sözcük ruh soyluluğunu göstermiştir. Kötü, çirkin, bayağı korkak anlamlarına gelen 'kakos' ve korkak, değersiz, yüz kızartıcı, bela anlamlarına gelen 'delios' sözcüklerinin, iyi, iyi olarak doğmuş, kibar, cesur, güçlü anlamlarına gelen 'agathos'a zıt olarak korkarlığın vurgulanması amacıyla kullanılmasından hareketle Nietzsche, değişik yorumlara elverişli 'agathos'un etimolojik kökenine yönelir: Latince'deki 'malus' (kötü) ve 'melas' (kara, karanlık) kara derili sıradan insanı gösterebilmektedir. 'Fin' sözcüğü ise Galliler için soyluluğu belirleyen bir sözcük olmak üzere, sonuç olarak, iyi, soylu, saf, kökeninde sarı saçlı anlamlarına geliyor; kara, kara saçlı, yerli ahalinin zıttına.. Latince'deki 'bonus'un savaşçı olarak yorumlanabileceğine

inandığını belirten Nietzsche, ‘bonus’u daha eski ‘duonus’a geri götürür ve pek de emin olmamakla birlikte, kavga, savaş anlamlarına gelen ‘bellum’un, kavga, duello anlamlarına gelen ‘duellum’ ve ‘duenlum’un ‘duonos’u içerdiğini ileri sürer. Buradan çıkardığı sonuç Eski Roma’da ‘iyi’ anlamına gelen ‘bonus’un, böylece ‘duo’ya, yani kavgacı, bozuşan, savaşçıya dayandığıdır. (Paragraf dolaylı alıntıdır.) (Nietzsche, 1998:32-33-34-35)

Tarihte ahlaksal yönden ortaya çıkan Yahudi ayaklanması, bu halkın kendi rahiplerinin önderliğinde soylu değer yargılarının yeniden değerlendirilmesiyle gerçekleşmiştir. Kesin bir zafer anlamına gelen bu Yahudi ayaklanmasıyla Nietzsche’nin kast ettiği Yahudilerin rahip içgüdülerinden hareketle İsa’yı yanlış anlamalarından kaynaklanan ve böylece ilk özgün biçimi bozulmuş olan Hıristiyanlıktır (bu konuya ayrıntılı bir biçimde son bölümcede değinilecektir.) Soylu değer yargıları “güçlü bir bedene sahip olmayı, capcanlı, zengin, coşku dolu sağlığı, dansı, savaş oyunlarını ve genellikle sağlam, özgür, sevinçli eylemleri” (Nietzsche, 1998:37) temel alır. Neden rahipler bu yeniden değerlendirmeye önyak olmuşlardır? Çünkü bunlar güçsüzdürler ve güçsüzlükleri içlerinde soylulara karşı büyük bir nefretin büyümesine yol açar. Nietzsche’nin deyimiyse dile getirilirse “en tinsel ve en zehirli bir nefretin” (Nietzsche, 1998:37) büyümesidir söz konusu olan. Yahudiler, özgün haliyle ilk Hıristiyanlığı yanlış anlayarak aristokratik değer eşitliğini “(iyi = soylu = güçlü = güzel = mutlu = Tanrının sevgilisi)” (Nietzsche, 1998:37) tersine çevirmiş oldular, yani, “yalnızca sefiller iyidir, yoksullar, güçsüzler, yoksunlar, hastalar, acı çekenler dindardır yalnız; yalnızca onlar Tanrının övgüsüne layıktır – bunun dışındakiler, soylular, güçlüler, ebediyen zalim, iç karartıcı, hırslı, doyumsuz, Tanrısız, ebediyen uğursuz, lanetlenmiş, beddua almış” (Nietzsche, 1998:37) olanlardır. Karakteristik olarak her iki ahlak tipi ele alınacak olursa

şöyle denebilir; soylu ahlakının temelinde kendi durumunu saptama, kendinden hareketle değerler yaratma söz konusudur. Soylu ahlakının güçlü insanının eylemleri kendiliğindedir. Onun karşısını araması ancak kendi ayrıcalığının bir göstergesi olarak değer taşır. Köle ahlakı ise tepkiseldir. Onun yaratıcılığı hınç duygusundan kaynaklanır, yani güçlüye karşı koyamamanın sonucunda nefret duygusunun bastırılarak içselleştirilmesinden. Buna göre köle ahlakı kendisinden farklı olana 'hayır' diyen bir ahlaktır. Her iki ahlak bakımından burada iki farklı perspektif, anlam farklılığı olan iki farklı kavram çifti vardır: Birisi köle ahlakının 'iyi ve kötü'sü: Gut und Böse ya da ingilizcedeki karşılığıyla : Good and Evil, diğeri ise soylu ahlakının ya da başka bir deyişle efendi ahlakının 'iyi ve kötü'sü: Gut und Schlecht ya da ingilizcedeki karşılığıyla: Good and Bad. Nietzsche'nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı eserinin başlığında iyi ve kötü olarak 'gut' ve 'böse'nin kullanılması köle ahlakının aşılması düşüncesini ifade etmektedir.

Nietzsche, tarihte Romalılar, Japonlar, Araplar ve İskandinav Vikingleri gibi yırtıcı doğaları olan ırklardan dolayı yeryüzünde vahşetin hüküm sürmesinin bir nedeni olarak, bu ırkların kendi toprakları üzerinde özellikle kendi eşitleri arasında geçerli olan sıkı denetim, sadakat ve dostluk gibi engelleyicileri gösterir. Bu gibi savaşçı ırkların üyeleri dışarı adım atar atmaz 'yırtıcı hayvan' vicdanına geri dönerler. Buradaki vicdan sözcüğü az çok tahmin edilebileceği gibi 'egemen olma içgüdü'sü'ne karşılık gelmektedir. Böylece gittikleri yerlerde her türlü cinayet, ırza geçme, yakıp yıkma olayları nedeniyle barbar ırklar olarak tanınırlar. Nietzsche'nin güçlü ırklar için 'sarışın canavar' deyimini kullanmış olması Arthur Danto'nun ifade ettiği gibi yırtıcı bir hayvan olan 'aslan' anlamına gelebileceği gibi, (Danto, 2002:61) Danto'nun üstünde durmadığı bir olasılık olarak, ayrıca, 19.yy'da 'ari' sözcüğünün, genel olarak beyaz tenli, sarışın ırkı belirtmek

için kullanıldığı dikkate alınır, Nietzsche'nin ari ırka bir gönderme yapmış olabileceği de düşünülebilir. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* adlı eserinin ilk çalışmasının 5. bölümünde şöyle konuşur: “Kim diyebilir ki, modern demokrasinin, hatta daha modern anarşizmin, özellikle tüm sosyalist Avrupa'nın paylaştığı en ilkel toplum biçimine, 'commune'e olan eğilimin aslında müthiş bir karşı atak anlamına gelmediğini? – ve şu fetheden, üstün ırkın, Ari ırkın fizyolojik olarak sırtının yere çakılmadığını?” (Nietzsche, 1998:34-35) Nietzsche 'sarışın canavar' betimlemesiyle ari ırka göndermede bulunmuş olsa bile, bunun sembolik bir gönderme olduğunu iki nedenden dolayı belirtmekte yarar var. Birincisi, paragraf başında belirtilen ve Nietzsche'nin soylu ırklara örnek olarak verdiği Japonlar ve Araplar ari ırktan değildir. İkincisi, Nietzsche'nin önemseydiği belli bir ırk ya da ırklar değil, bu ırklarda kendini gösteren 'güç'tü, yani, Nietzsche'nin o dönemlerdeki ilkel insanı göz önüne alarak 'güç'ten ne kastettiği söylenirse, bu, –ırk bağlamında– en temel içgüdünün devindirmesi nedeniyle fizyolojik olarak serpilip gelişmeyle bağıntılı olarak zararsız denilebilecek farklı nüfusları egemenlik altına alma, haz verdiği için zarar verme ve sömürmeden başka bir şey değildir; kişi bağlamı da buna benzerdir, yakıp yıkmaya, başkasına ya da başkalarına her türden zarar verme, bütün “kötü” eylemler. Nietzsche'nin *Tan Kızılığı* adlı çalışmasında, güçlü kişiliğinden ve bu kişilikten kaynaklanan felsefesinden övgüyle bahsettiği geç dönem Stoa filozofu Epiktetos da bu bağlamda örnek olarak verilebilir. Epiktetos Roma'da yaşamış Yunanlı ve –köle sınıfı içerisinde güçlü olması nedeniyle kural dışı olarak– bir *köle* idi. (Nietzsche, 1997 b:304-305)

Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* adlı eserinin ilk çalışmasında 'iyi'nin ilk kaynağına, yani efendi ahlakındaki kaynağına değindikten sonra, hınç duygusu insanın

anladığı anlamda ‘iyi’ nin diğer kaynağını araştırır. Nietzsche’nin ‘kuzular ve yırtıcı kuşlar’ alegorisi, bir gramer ayartmasına ve “özne” ya da “eyleyen” yanılışına yönelik önemli bir örnektir. Barbarlardan çeken zayıflar yani kuzular şöyle demektedirler: “Bu yırtıcı kuş şeridir; kim en az bir yırtıcı kuşa benzer, onun tam tersi özellikler taşırsa, iyi olmaz mı?” (Nietzsche, 1998:47) Bu anlayış, güçlü insanın yırtıcı bir kuş ya da kuzu olmakta özgür olduğu sanısını ortaya koyar. Elbette onlar için bu sanı değil, kemikleşmiş bir inançtır. Nietzsche için “bir parça kuvvet, dürtüye, isteme, etkimeye eşittir – üstelik, tam da bu dürtüden, istemeden, etkiden başka bir şey değildir.” (Nietzsche, 1998:47) Bu yanılış bütün etkilerin neden-sonuç ilişkileri içinde görülmesinden, “özne” ile şartlanmış bir şey olarak dilin etkisiyle kavranmasından kaynaklanır. Örneğin ‘Şimşek çaktı’ denir. Burada çakma bir eylem, şimşek de bunun bir nedeniymiş gibi ele alınır. Oysa şimşek zaten çakan şeydir, başka bir şey değil. Nietzsche’ye göre köle ahlakı ya da başka bir deyişle sürü ahlakı da buna benzer bir biçimde “gücü gücün ortaya konuşundan ayırır, sanki güçlü insanın arkasında kayıtsız, kendini ortaya koymakta ya da koymamakta özgür, bir dayanak varmış gibi. Oysa öyle bir dayanak yoktur; eylemlerin, etkimenin, oluşun ardında ‘varlık’ yoktur; ‘eyleyen’, eyleme eklenmiş uyduruk bir şeydir.” (Nietzsche, 1998:47) Bilimde dile gelen ‘güç etkiliyor,’ ‘güç hareket ettiriyor’ tümceleri bile Nietzsche’ye göre bilimin, tüm duygudan arınmışlığına rağmen dilin ayartıcı etkisiyle “özne”den kurtulamamasının ifadeleridir. (Nietzsche, 1998:47) Böylece zayıflar bu düşünceyi kendi amaçları için sömürürler ve güçsüzlüğün verdiği zorunlu bir yaşama kalıbını *seçtiklerine* ikna olurlar, biz onlar gibi olmayalım, iyi olalım derler, yani “can yakmayan, kimseyi incitmeyen, kimseye saldırmayan, misillemede bulunmayan, Tanrıya bırakan, kendini gizleyen, şerrin uzağında, hayattan çok az şey isteyen, sabırlı, alçakgönüllü ve adil” olalım. (Nietzsche, 1998:48) Nietzsche, özneye şimdiye dek yeryüzündeki herşeyden daha çok inanıldığını

belirtir, bunun nedeni ise bu inancın, zayıfların zayıf oluşlarının bir kazanç olarak yorumlanmasını sağlaması bakımından önem taşımasıdır.

Sonuç olarak iki karşıt ahlakın yeryüzündeki binlerce yıl süren savaşımında köle ahlakı kesin bir üstünlük kazanmış, ilerde görüleceği üzere Nietzsche'nin bu savaşımın en büyük simgesi olarak gördüğü biçimiyle soylu Roma değerleri, Yahudi değerlerine yenilmiştir. Bundan sonraki iki bölümce, bu bölümcede özetlenen hangi koşullar içinde gerçekleştiğinin çeşitli boyutlarda irdelenmesini içermektedir.

III. 3. İnsanın Bellekle Donatılması, Suç-Ceza ve Kara Vicdan

Tarih öncesi dönemlerde toplumsal yaşamın, belli bir toplumsal düzenin olması; insanın belirli, tahmin edilebilir, düzenli bir duruma sokulması, onda bellek yaratımıyla olanaklı kılınmıştır. Bu yönelim ortaya çıkmadan önce unutma yetisi, hatırlamanın bilinç için yaşamsal önemi olmadığı durumlarda, anımsanabilir şeyi içselleştirip bilince açık kılmayarak ket vurucu bir işlev olarak çalışıyordu. Bu, bilincin yeni şeylere yer açması ve işlevini sağlıklı bir biçimde sürdürebilmesi için gerekliydi. Ancak toplumun görenek ahlakı bakımından yönlendirmesiyle, birey yalnız şimdiyi değil, geleceğini de bağlayacak olan bir istemeyi, söz verebilmeyi sağlayacak belleğe sahip kılınmıştır. Nietzsche'ye göre yeryüzündeki en eski psikolojinin temel savı şudur: "Bellekte kalan şeyi yakmalı: Ancak durmadan *acı veren* kalır bellekte." (Nietzsche, 1998:60) Burada amaç bir kaç düşüncenin acı sayesinde sabit bir biçime sokulması ve bu düşüncelerle bütün düşün yapısının hipnotize edilmesidir. Bu doğrultuda ceza yasaları, unutkanlığın, başına buyrukluğun ya da kişiye hizmet etmek üzere kişiyi harekete geçiren her türden dürtünün önüne geçilmesinin sağlanması için vahşetin esas alınarak hazırlandığı

yasalar olmuştur. Nietzsche, başta eski Alman cezalarından olmak üzere çeşitli ceza örnekleri verir: “değirmen taşlarını suçlunun kafasına atmak, kazığa oturtmak, suçluyu yağda ya da şarapta kaynatmak, canlı canlı derisini yüzmek” vs. (Nietzsche, 1998:61) Tüm bu cezaların sonunda ‘yapmayacağım!’ anımsanır ve bu çeşit bellek yardımıyla sonunda “akıl”a ulaşılır. Nietzsche’nin bir kazanç olarak gördüğü bugünün söz verebilen, egemen bireyi böyle ortaya çıkmıştır. (Nietzsche, 1998:59)

Yukarıda değinilen cezalardan sonra, o dönemlerde suçun neyle ilişkisinin kurulduğu sorulabilir. Elbette bunun karşılığı “suçlu cezayı hak etmiştir, çünkü başka türlü davranabilirdi” düşüncesi değildir, Nietzsche bunun çok sonra ortaya çıkmış, akıl yürütmenin çok ince bir biçimi olduğunu söyler. (Nietzsche, 1998:62) Bu daha çok, yanlış bir şey yaptığı için çocuğuna kızan anne babaların öfkesine benzer. (Nietzsche, 1998:62) Yanlış yapan bedelini ödemelidir. Neden? Çünkü o söz vermiştir (daha doğrusu verdirilmiştir,) yani borçludur. Kime karşı? Alacaklısına, yani doğrudan ya da başka bir kişi üzerinden dolaylı olarak topluma. Bu borçlu ile alacaklı arasındaki eski medeni hukuk ilişkisini ifade eden oldukça eski bir sözleşmedir. (Nietzsche, 1998:63)

Borçlunun alacaklısıyla olan sözleşmesi gereği, borcun ödenmemesi durumunda borçlu sahip olduğu bir şeyi vermek zorundadır, ya bedeninden bir parçayı feda edecektir ya da karısını, ya özgürlüğünü ya da yaşamını, hatta yaşamdan sonrasını: Eski Mısır’da olduğu gibi mezardaki huzurunu. (Nietzsche, 1998:63) Nietzsche herşeyden önce alacaklının borçlunun bedenine her türlü işkenceyi yapabildiğini, örneğin borcuna uygun olarak bir parça kesebildiğini, bunun için en ince ayrıntılara inen değerlendirmelerin yasal olarak yapılmış olduğunu söyler. (Nietzsche, 1998:63) Neden borçlunun borcunu başka türlü ödemediği sorulabilir, örneğin parayla ya da toprakla? Burada asıl amaçlanan

hiç kuşkusuz toplumda baskı altında yaşamak zorunda olan insanın sağaltımını sağlamaktır, bu da alacaklıyı temsil edenin *haz* almasıyla olasıdır. Eğer alacaklı güçlü, borçlu güçsüz ise, güçlü olan gücünü güçsüz üzerine özgürce boşaltacak, durum tam tersi ise güçsüz, güçlünün kan döktüğünde aldığı tattan pay alacaktır, ya da en azından kazancı, “gerçek cezalandırma gücü ve yönetimi ‘hükümetin’ eline geçtiğinde, onu aşağılanmış ve hırpalanmış görme duygusu” (Nietzsche, 1998:64) olacaktır. Nietzsche, acıya karşılık haz düşüncesini ileri sürerken Ortaçağdan kimi örnekler verir, büyük halk şenliklerinin ve prens düşünlerinin, idamsız, işkencesiz, autodafé’siz (engizisyonun suçlu bulduklarını cezalandırma sırasında genellikle suçlunun yakılmasıyla yapılan tören) gerçekleşmediğini belirtir. (Nietzsche, 1998:65) “Başkalarının acı çekişini görmek mutlu kılar insanı, başkalarına acı vermek daha da mutlu: Bu çetin bir sözdür ama, eski, güçlü, insani, çok insani ilkedir, maymunlar bile imza atabilir altına.” (Nietzsche, 1998:66) Bugün ‘suç,’ ‘vicdan,’ ‘ödev,’ ‘ödevin kutsallığı’nın oluşturduğu ahlak kavramları dünyasının, bu hukuki yükümlülük alanından kaynaklandığını belirten Nietzsche’ye göre Kant’ın koşulsuz buyruğu bugün hala zulüm kokmaktadır. *İnsanca Pek İnsanca I* adlı yapıtında bu durumu ‘erdem’e dek uzanan ardı ardıncılığı içinde ifade eder:

[Devletin uyguladığı] baskı ahlaklılıktan önce gelir, ahlaklılığın kendisi de acıdan kaçınmak için boyun eğilen bir baskı olarak kalır uzun süre. Sonra bir töre olur, daha sonra gönüllü itaate dönüşür ve sonunda adeta bir içgüdü haline gelir: sonunda uzun süre alışkın olunan ve doğal olan her şey gibi hazla ilişkilendirir-ve şimdi erdem denilir ona. (Nietzsche, 2003 a:96)

Yeryüzünde toplum yaşamının düzenlenmesi için konulan yasaların temel işlevi nedir sorusuna, Nietzsche, bunun kişi ya da grup bazında, tepkisel duyguların önüne geçilebilmesi için, tüm bu tepkisel duyguların ortaya çıkmasının nedeni olmalarından ötürü, daha çok *etkin, yırtıcı güçlere karşı gerçekleştirilen bir savaşım* olduğu yanıtını

verir. (Nietzsche, 1998:73) (Bu noktaya ileride açıklığa kavuşturulacak ‘kara vicdan’ fenomeni nedeniyle dikkat edilmelidir.) Bu doğrultuda yasanın kurumsallaşmasıyla, bütün saldırgan ve başına buyruk davranışlar belli biri ya da birilerine karşı değil, yasaya, *devlete karşı* yapılmış sayılarak, suç sayılan tüm eylemlerin, özellikle zarar görenin (ki bunlar daha çok toplum içindeki zayıflardır) bakışı açısından *kişisel olmayan* biçiminde algılanması sağlanır. Nietzsche, neyin adil olup neyin olmadığı konusunda Alman tarihçi Eugen Dühring’i eleştirirken, bunun ancak hukuk sisteminin kurulmasından sonra belirlenebileceğini, ‘adil’ ve ‘adil olmayan’ın kendisinden söz etmenin bir anlam taşımadığını, kendi başına, doğal olarak, hiçbir zarar verme, saldırı, sömürü ve yok etmeye ‘adil değildir’ diyemeyeceğimizi, çünkü hayatın *özünde*, temel işlevlerini, zarar verme, saldırı, sömürü, yok etmeyle gerçekleştirdiğini, bu özelliği olmadan da düşünülemediğini belirtir. (Nietzsche, 1998:74)

Nietzsche, tarihsel süreç içerisinde cezanın amacının ve yararlarının tamamıyla aynı kalmadığını, farklı yönetici sınıflarca, toplum yönetiminin yeni bir yorumla ele alınışından ve bütün baskı altına alma süreci içerisinde karşılaşılan olumlu ya da olumsuz sonuçlardan dolayı (sözgelimi toplumda ortaya çıkan ciddi sayılabilecek dirençler ve tepkiler) akıcılık kazandığını belirtir. Nietzsche’nin sözünü ettiği bu yönetici sınıf kimdir ya da ilkel haliyle ‘devlet’; insanı evcilleştirmekle kalmayıp, istediği gibi biçimlendiren ezici güç? Tahmin edileceği üzere “bir sarışın yırtıcı hayvanlar sürüsü, fetheden, efendi bir ırk, bir örgütlenme yeteneği ile savaş için örgütlenmiş, gözünü kırpmadan korkunç pençelerini nüfus üstüne atan, belki de sayı olarak muazzam bir üstünlüğe sahip, ama hala biçimi olmayan bir göçebe ırk”tır. (Nietzsche, 1998:83) Nietzsche yeryüzünde devletin böyle başladığını ekleyerek, Rousseau’ya göndermede bulunur: “buyurabilenin, doğuştan

'efendi' olanın, davranışlarında ve işlerinde zorba olanın – sözleşmeyle ne ilgisi olabilir ki!" (Nietzsche, 1998:83) Böylece buraya kadar 'kara vicdan'ın iki dayanağına değinilmiş oldu. Bu iki dayanağı yeniden net bir biçimde dile getirmeden önce, bu ağır hastalığın ne olduğu ve nasıl kişilerde ortaya çıktığının belirtilmesi gerekmektedir.

Kara vicdan, güçlü insanın, toplumsal yaşam ve barış ortamından kaynaklanan koşulların altında ezilmesiyle ortaya çıkan ağır bir hastalıktır. Bu koşullar altında *saldırgan* insan, kendiliğindenliği olan devinimlerinin kaynağına, nedenine, yani içgüdülerine –bu anlamda– bir yol gösterici olarak artık bağlı kalamayacaktır; artık düşünen, neden-sonuç ilişkisi kuran, akıl yürüten bir varlığa dönüşmüştür – nedenleri tahmin edilebilir: söz konusu olan, daha önce de bahsedildiği gibi, acı çektirerek bellek yaratılmış olmasının dışında, ayrıca ceza sisteminin karşısında kişinin amacına ulaşmak için kendisine zarar gelmeyecek yollar aramak zorunda kalmasıdır. Nietzsche bu durumu deniz hayvanlarının ya kara hayvanı ya da yok olmaya zorlandıkları duruma benzetir ve şöyle der: "İnanıyorum ki, yeryüzünde şimdiye dek, böyle bir felaket duygusu, böylesi insanın içine olanca ağırlığıyla çöken bir rahatsızlık görülmemiştir." (Nietzsche, 1998:81-82) Saldırganlıkta kendini gösteren bütün içgüdülerin artık arasına –elbette en üst kastın ceza sistemi içindeki onayıyla– tatmin olduğu bu ortamda, bu içgüdüler 'askıya alınırlar.' İşte kara vicdan; dışavurumdan yoksunlaşan özgür, vahşi ve saldırgan insanın tüm bu içgüdülerinin geriye dönerek ona karşı olmasıyla ortaya çıkar, bu içgüdüler, dışavurumu yasaklandıkça içe dönerler, Nietzsche buna 'insanın içselleştirilmesi' der. Böylece iç dünya yasaklarla doğru orantılı olarak genişler, yükseklik ve derinlik kazanır. Bu süreç yalnızca 'kara vicdan'ın değil, aynı zamanda bu tür bir insan varlığının adına 'tin' denilen kazanımının da kökenidir. Nietzsche tüm bu süreçle birlikte, insanın bugüne dek şifa bulamadığı en büyük,

en korkunç hastalığın başladığını söyler: bu hastalık insanın *kendisine* acı çektirmesidir. (Nietzsche, 1998:82) ‘Kara vicdan’ın ortaya çıkmasına neden olan iki dayanağın, baskıcı siyasi düzenle birlikte, bu düzenin bir gereği olarak, daha çok hınç duygusunun önlenmesi adına güçlülerin özellikle hedef seçilmiş olduğu göz önüne alınırsa, bu tür insanın kendi özgürlük içgüdülerine *savaş* ilan etmesinin ardında koşullardan kaynaklanan zorunluluğun bulunmasının yanı sıra, suçluluk duygusunun da oluşmuş olup olmadığı haklı olarak sorulabilir. Ancak Nietzsche yaygın olarak sanıldığı üzere suçluluğun verilen cezaların sonucu olarak ortaya çıkmadığını, büyük çapta düşünüldüğünde, cezanın insanı sert ve soğuk yaptığını, yabancılaşma duygusunu keskinleştirdiğini ve direnme gücünü arttırdığını belirtir: “Tümüyle hukuktan, hukuk uygulamalarından bakışın suçlunun kendi eylemini, böyle bir davranış tipini ayıplanacak bir şey gibi görmesini ne denli çok engellediği gerçeğini küçümsememeliyiz: Çünkü, tam da aynı tip davranışın adaletin yerine getirilmesi hizmetinde, temiz bir vicdanla uygun görülüp gerçekleştiğini görür.” (Nietzsche, 1998:79)

Tüm bu açıklamalara rağmen ‘kara vicdan’la ilgili olarak, tamamıyla düşünürün *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* adlı eserinden kaynaklanan ciddi bir belirsizlik söz konusudur, ancak buna geçmeden önce, hem yukarıda kullanılan bir saptamaya açıklık getirmek, hem de Nietzsche’nin tarihsel olayları ele alışı bakımından önemli bir noktaya değinmek gerekmektedir. Önceki paragraf boyunca ‘kara vicdan’a yönelik yapılan açıklamalarda net bir dille bu hastalığa yakalananlar güçlü kişi olarak nitelendirilmiştir, oysa Nietzsche eserinde, kara vicdan nedeniyle çile çeken kişiden bahsederken sürekli ‘insan’ “özne”sini kullanır. Bununla birlikte belirtmek gerekir ki, düşünürün betimlemeleri de özellikle ve ısrarla toplumdaki herhangi birileri üzerine değildir. Örneğin bu kişilere karakteristik özellikleriyle değinirken “düşmanlık, zulüm, takipten, saldırıdan, tahrip

etmekten alınan haz”dan bahseder, bir kaç tümce sonra da şöyle der: “...sabırsızca, parçalanmış, izlenmiş, kemirilmiş, ürkütülmüş, hırpalanmış, ‘evcilleştirilmeye’ çalışıldıkça kafesinin çubuklarına vura vura kendini yaralayan, vahşiliğe duyduğu sıla özlemiyle kendini yiyip bitirmiş bu mahrum hayvan...” (Nietzsche, 1998:82); yine bir bölüm sonra kara vicdan hastalığına yakalanan kişileri kastederek, “devletler kuran, zorba sanatçılarda ve örgütçülerde büyük ölçüde işleyen temelde aynı güçtür” der. (Nietzsche, 1998:84)

Nietzsche’nin yapmış olduğu irdellemelerden ‘kara vicdan’dan çekenin güçlü insan olduğu kuşku götürmez. Bu saptamanın ardından değinilmesi gereken diğer önemli nokta şudur: buraya kadar anlatılanlardan egemen ırkın Nietzsche tarafından güçlü olarak belirlenmesi, o ırkın bütünüyle güçlü olduğu anlamında ele alınmamalıdır. Nietzsche’nin haklarında övgü dolu sözler kullandığı ‘soylu ırklar’da bir hiyerarşik düzen, bir kast sistemi vardı. Nietzsche’nin *Deccal* adlı eserinde herşeyden önce bir kültür biçimi olarak önemseydiği Roma’ya değinilecek olunursa: Roma’da İ.Ö. 4. yy.’ın ortasında köle sınıfı oluşmaya başlamış ve İ.Ö. 2. yy.’da çoğu soyluya yirmi bin köle düşecek biçimde bu sınıfın sayısı müthiş biçimde artmıştı. (Tanilli, 2003:417) Köle sınıfını, savaşlarda ele geçirilen halk kitleleri, haydut ve korsanların kaçırıp sattıkları insanlar, terk edilmiş ve kaçırılmış çocuklar oluşturuyordu, (Tanilli, 2003:416-417) ancak köle sınıfından olmasa bile toplumda aşağı kabul edilen *Romalı* tabakalar bulunmaktaydı. Roma tarihinden bir kaç somut örnek vermek gerekirse; Server Tanilli’nin *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası* adlı çalışmasında belirttiği üzere, İ.Ö. 4. yy.’ın ortasında, Roma’nın kurucu halklarından Patriciler ve Pleblerin içinden çıkan servet sahibi soylulardan arta kalanlar, kentin yoksul halkını ve özellikle yerli kentlilerini oluşturmuşlar ve *o tarihten başlayarak Roma’da ‘pleb’ denince yoksul kentli halk tabakası anlaşılır olmuştur.* (Tanilli, 2003:392) Yine İ.Ö. 2. ve 3. yy.’larda Roma İmparatorluğunun geliştiği dönemlerde fetihlerle ele geçirilmiş

olan toprakların zenginler tarafından işgal edilerek çok büyük işletmelerin kurulması, fethedilen ülkelerden ucuza gelen bol miktardaki buğday ve bu yüzyıllarda yapılan savaşları desteklemek için konulan yüksek vergiler, küçük işletmelerin yıkılmasına ve çok sayıda çiftçi kitlelerin kentlere göç ederek yeni bir halk tabakasının doğmasına neden olmuştur. (Tanilli, 2003:422) Bunların çoğu toplumda asalak bir yaşam sürdürdüklerinden *'kent pleb' i denilerek çağdaşlarınca aşağılanmışlardır.* (Tanilli, 2003:423) Bu örneklerden hareketle denilebilir ki, Nietzsche gibi bir düşünürün bunları görmezden gelme olasılığı pek düşük olduğundan ve istisnaya değil de 'kurala yönelme' bakımından, doğru olan, onun nitelermelerinin söz konusu ırkların karakteristik olarak imlenmesi anlamında anlaşılmasıdır. Aynı perspektif, egemenlik altına alınan ırklara da yöneltilebilir. Ancak, düşünürün kara vicdan fenomenine değinirken bu 'karakterize etmenin' dışına çıkmamış olması, oldukça ciddi bir belirsizliğe neden olur. Bu belirsizlik, 'kara vicdan hastalığından çekenler güçlülerdir, ama bu güçlü kişiler hangi ırk ya da ırklardan ve hangi sınıflardandır?' sorusunun yanıtlanması girişimiyle ortaya çıkar. Nietzsche'nin, yönetici sınıf olmaksızın 'kara vicdan'ın ortaya çıkmayacağını, ancak bu hastalığın onlarda bulunmadığını belirttiği düşünülür (Nietzsche, 1998:84) ve söz konusu güçlü insanda görülen özelliklerden bahsederken 'soylu ırk'tan bahseder gibi konuştuğu dikkate alınırsa, buradan güçlü kişinin yönetici sınıfından olmayan egemen ırkın güçlüsü olduğu kanısına varılabilir. Görüldüğü üzere kara vicdan fenomeninin bu yanı karanlık kalmak durumundadır.

Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* adlı çalışmasının ikinci bölümünde 'kara vicdan'ın ne olduğu ve nasıl ortaya çıktığını irdelemesinin ardından, bu hastalığın doruğuna nasıl ulaştığını araştırır. Bu araştırmayla ifade edileceklerin kökeninde yine bir

'borçlu ve alacaklı' ilişkisi vardır, ancak buradaki 'borçlu ve alacaklı' ilişkisi, daha önce değinildiği gibi kişi ve toplum arasında değil, tarihsel süreç içerisinde önce 'kabile ve ataları,' sonra 'toplum ve tanrı' ve daha sonra da 'birey ve tanrı' arasındaki bir ilişkidir. Düşününürün bu araştırmasını uzunca irdelemek yerine tez bağlamında özetle değinmek yararlı olacaktır. Nietzsche'nin deyişiyle 'en eski dönemlerde' özgün kabile toplulukları uzlaşım sal bir biçimde, hep önceki kuşaklara, özellikle de kabileyi kuranlara karşı hukuksal bir görevi olduklarına inanmışlardır. Bu inancın altında yatan anlayış, kabilenin var oluşunun, ataların başarılarına ve onlara sunulan kurbanlara bağlı olmasıdır. Böylece kabilenin çöküşe doğru yol alması atalara yönelik saygıyı ve korkuyu azaltmış, tam tersi bir durumun kendini göstermeye başlaması ise, saygı ve korkunun giderek artmasına yol açmıştır. Nietzsche en güçlü kabilelerin atalarının sonunda, artan korkunun hayaliyle korkunç boyutlara ulaştığını, bunların tanrısal bir tehlikenin ve tasarlanamazlığın karanlığına doğru geriye itildiğini ve sonuçta ataların 'tanrı'lara dönüştüğünü belirtir. (Nietzsche, 1998:86) Tanrı kavramının, tanrı duygusunun "bugüne" değin sürüp gelmesi ise, tarihsel süreçte başarısızlıklar ile 'tanrı'ları değersizleşmiş olan toplulukların; başarılı, güçlü, efendi ırkların yönetimi altına girmeleriyle gerçekleşmiştir. Nietzsche, bu toplulukların zorla ya da ortama uymak için efendilere boyun eğerek kendilerini onların tanrılarına inmiş biçimlerine uyarlamalarından hareketle, evrensel imparatorluklara doğru ilerlemenin, aynı zamanda hep evrensel tanrısalılıklara ilerlemeyi de beraberinde getirdiğini dile getirir. (Nietzsche, 1998:87) Nietzsche'nin 'şimdiye dek erişilen en büyük tanrı' olarak bahsettiği Hıristiyan tanrısının gelişi, burada ilk olarak değinilen borçlu-alacaklı ilişkisinden çok önce ortaya çıkan ve bu ilişkiyle birlikte var kalmaya devam eden dinsel borçlu-alacaklı ilişkisini değışikliğıe uğratmış, borçlu konumunda bulunan toplumun yerine bireyin konulması sonucunu doğurmuştur. İlk borçlu-alacaklı ilişkisinden doğan 'suç'

kavramı da böylece dinsel bir anlam kazanarak ‘hiçbir zaman ödenemeyecek bir borçluluğun’ bir ifadesi olarak hıristiyanlaştırılmıştır.

Bu ön hazırlıktan sonra, artık ‘kara vicdan’ın nasıl doruğuna eriştiğine gelinebilir. Nietzsche, kara vicdan hastalığından çeken kişinin, doğal bir istem olan *başkasına acı çektirme* isteminin engellenmesiyle, ‘tanrıya karşı işlenen suç’ düşüncesi doğrultusunda anlam kazanan kendisine acı çektirmenin bir aracı olarak, din dayanağına sıkı sıkıya sarıldığığının altını çizer. Bu kişi böylece ‘tanrı’da ortadan kaldırılamaz içgüdülerin karıştını kavrayarak, bu hayvansal içgüdülerin kendilerini, ‘tanrı’ya, ‘baba’ya ya da ‘dünyanın başlangıcı ve ilk atası olana’ karşı işlenen suç olarak, bir ayaklanma olarak yorumlamış, kendini ‘tanrı’ ve ‘şeytan’ çelişkisi arasına gererek, suçluluğunun kaynağı olan içgüdülerini zehirlemeyi, kefaretinin ödeyemeyecek bir duruma gelinceye dek kendini suçlu ve günahkar bulmayı ve bir ‘kutsal tanrı ideali’ oluşturarak kendi mutlak değersizliğinin somutluğunu duymayı istemiştir. (Nietzsche, 1998:89) Nietzsche, Hıristiyan tanrısının uzun zaman egemenlik sürdürdükten sonra, ona olan inancın çökmesinin ve giderek suçluluk duygusunun yok olmaya yüz tutmasının önüne geçilebilmesi ve sürecin tersine çevrilebilmesi için ‘suç’ ve ‘ödev’ kavramlarının ahlaksallaştırılarak ‘kara vicdan’a gerisin geriye itildiklerini belirtir. Nietzsche’ye göre, “bugün” gelinen noktada –bu bağlamda– üzerine düşünülmesi gereken budur.

Nietzsche’ye göre insanın evriminde kara vicdan nedeniyle gerçekleşen şey, insanın sınırlı ve aptal bir hayvandan, gelişmeye yönelik bir büyük olanağı içinde barındıran bir hayvana dönüşmesidir. Kara vicdan bir hastalıktır ama yalnızca gebeliğin bir hastalık olması anlamında:

bu tüm etkin kara vicdan –tahmin ettiğimiz gibi– gerçekten tüm ideal ve düşsel olayların ana rahmi olarak, bir dolu tuhaf yeni güzelliği ve evetlemeyi, belki de güzelliğin kendisini, gün ışığına çıkarır...Önce çelişki kendi bilincine varmayıp, çirkin, kendine “ben çirkinim” demedikçe “güzel”in ne anlamı var? (Nietzsche, 1998:85)

Buraya kadar ifade edilen bütün tarihsel süreç içinde Nietzsche, felsefesi gereği soylu ırklara yakınlık duymuş ve efendi ahlakını övmüş olsa da, zayıflardan kaynaklanan Hıristiyanlığın ve ahlakının bir çok alanda, bilim, felsefe ve sanat alanlarında üretilmiş değerleri tahrip etmesi ve dinsel olmasa da en azından ahlaksal bakımdan “bugün” hala yaşamsal etkisinin sürmesi nedeniyle bunları bir tehlike olarak duysa da; güçlü ırkların soylularından ve egemenlik altındaki zayıflardan gelen ne varsa tüm bunları *yine de* iyinin ve kötünün ötesinde (burada köle ahlakının aşılması anlamında *anlaşılmalı!*) ele alır, çünkü tarihte ortaya çıkan tüm bu baskılar, cezalar, işkenceler, Hıristiyanlık ve ahlakı, Nietzsche’nin daha önceki bir çalışması olan *Böyle Buyurdu Zerdüşt*’te duyurduğu Üst-İnsan idealinin olanaklı olması için, bu idealin tarihsel bir gerek koşulu olan kara vicdanın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Arthur Danto’nun *Nietzsche* adlı çalışmasında da imlediği gibi, Zerdüşt’ün (Nietzsche) ‘Tanrı öldü’ sözü, bir anlamda ‘kara vicdan’daki azap verici bir suçluluk duygusunun kaynağı olan insan ve tanrı arasındaki karşıtlığın yerine, insanın olduğu şey ile olabileceği şey arasında bir karşıtlığın konulmasına yöneliktir:

Bundan böyle insan, Herakleitos’un “muhteşem çocuğu”, Zeus ya da şans diye adlandırılan çocuğunun zar oyunundaki en umulmadık ve en şaşırtıcı talihli atışları arasında *sayıldı*; sanki onunla birlikte bir şey kendisini bildiriyor ve hazırlıyormuşcasına, sanki insan bir erek değil de yalnızca bir yol, önemli bir olay, bir köprü, büyük bir vaatmişcesine bir ilginin, bir gerilimin, bir umudun, nerdeyse bir kesinliğin doğmasına yol açıyor. (Akt. Ansell-Pearson, 1998:175)

Kara vicdan bakımından göz önünde tutulması gereken en önemli şeylerden biri de, Keith Ansell-Pearson'ın *Kusursuz Nihilist* adlı çalışmasında da belirttiği gibi, 'kara vicdan'ın doğumunun hınç duygusundan ve Yahudi ayaklanmasından önce olması ve bu hastalık tarafından yaratılan ahlak-öncesi suçun psişik yapısının da bu ayaklanmayı mümkün kılmasıdır. (Ansell-Pearson, 1998:174-175) Buradaki hınç duygusundan kastedilen, toplum içindeki yönetici sınıftan olmayan güçlülere değil, doğrudan yönetici sınıfına yönelik olanıdır. Hatırlanırsa, yasanın kurumsallaşmasıyla birlikte, bütün saldırgan ve başına buyruk davranışların belli biri ya da birilerine karşı değil, yasaya, *devlete karşı* yapılmış sayılarak, suç sayılan tüm eylemlerin, özellikle zarar görenin (bunlar daha çok toplum içindeki zayıflardır) bakışı açısından *kişisel olmayan* biçiminde algılanması sağlandığı belirtilmişti. Böylece yönetici sınıftan olmayan güçlülerin pasif bir duruma getirilmesi ve tek bir otoritenin (bu otorite tarihin başlangıcında Roma soylularıdır) her şeyin üstünde yer almasıyla, zayıfların (bunlarda yine tarihin başlangıcında rahipleri başta gelmek üzere Yahudilerdir) hınç dolu bakışla nereye yöneldikleri kestirilebilir. Tüm bunların sonucunda efendi ahlakının değerlerinin, tam bir köle ahlakı örneği olan Hıristiyan ahlakınca yeniden değerlendirilmesi, Hıristiyanlığın 'kara vicdan'ın da etkisiyle, zayıflardan, hastalanmış güçlülere ve sonra da toplumun tümüne yayılmasıyla gerçekleşmiştir.

III. 4. Özgün ve Yozlaştırılmış Hıristiyanlık ve Soylu Ahlakının Batışı

[Hikmetçi nerede? Yazıcı nerede? Bu dünyanın bahsedicisi nerede?] Dünyanın hikmetini Allah akılsızlığa döndürmedi mi? Zira madem ki dünya Allahın hikmetinde kendi hikmetiyle Allahu bilmedi, Allah iman edenleri vazın akılsızlığıyla kurtarmaya razı oldu. [...Zira davetinize bakın ey kardeşler,] bedene göre hikmetliler, çok kuvvetliler, çok asilzadeler davet olunmamıştır; fakat Allah, hikmetlileri utandırmak için, dünyanın zayıf şeylerini seçti; şöyle ki beşerden hiçbiri Allahın huzurunda övünmesin. (Akt. Nietzsche, 1995:69)

Yalnızca bu alıntı, *Deccal*'de 'kin havarilerinin en büyüğü' olarak nitelenen Pavlus'dan aktarılan bu alıntı bile, Nietzsche'nin neden Hıristiyanlık karşıtı bir düşünür olduğunu göstermeye yeter. Yozlaştırılmış Hıristiyanlık Nietzsche için, –en genel biçimde– güç eksikliğinden dolayı ortaya çıkan acıma ahlakına yaslanılarak ve bunla bağlantılı bir biçimde yaşama kara çalınmasıyla yönelinen öte dünya hayaline tutunarak yaşamı “evet”leyebilmenin, başka bir deyişle yaşamda *décadent* bir biçimde ayakta kalmaya çalışmanın bir ifadesi olmakla birlikte, –daha da önemlisi ve ön planda olanı– tüm bunların propagandası aracılığıyla örgütlenilerek güçlüye (soylu sınıfına) karşı düşkünlerin, güç istemleri doğrultusunda gerçekleştirdikleri bir karşı hareket, bir ayaklanma anlamı taşır. Betimleme açılacak olursa; 'acıma'nın yukarıda değinilen çift yönlü işlevi, bu gerecin Hıristiyan ahlakının temeline konulmasını gerektirmiştir. Bu yüzden “Hıristiyanlığa *acımamın* dini denir.” (Nietzsche, 1995:17) Nietzsche yaşamsal sonuçları bakımından 'acıma'yı değerlendirir: “Acıma, gelişmenin yasasını, *seçi* yasasını büyük çapta etkisiz kılar, çeler. Batıp gitmek için olgunlaşmış olanları ayakta tutar, yaşamın bozuk kalıtımlılarının, sonu belirlenmişlerin yararına kendini ayakta tutar, yaşar *tuttuğu* her tür nasibi kıtın bolluğuyla da, yaşamın kendisine karamsar, sorunsal bir görünüm verir.” (Nietzsche, 1995:17) Nietzsche'ye göre

acımaya bir erdem demeye kadar vardırılmıştır iş (–oysa her soylu ahlakta zayıflık olarak görülür–); daha da ileri gidilmiş, acıma erdem *ta kendisi*, bütün erdemlerin temeli ve kaynağı kılınmıştır, -tabii, hep göz önünde tutulması gerekir ki, bu, nihilist bir felsefenin bakış açısından yapılmıştır, [–Schopenhauer'a göndermede bulunarak–] kalkanına *yaşamın yadsınmasını* kazınmış bir felsefenin. (Nietzsche, 1995:17)

'Acıma,' Hıristiyanlıkta, yaşama kara çalma üzerinden hiçliğe inandırır. Ancak hiçlik denmez buna, 'Öte,' 'Tanrı,' 'Hakiki Hayat,' 'Kurtuluş,' ya da 'Kutsanmışlık' denir.

Temeli –en belirgin biçimiyle– bu yönde belirlenmiş

Hıristiyanlık, insan ile insan arasındaki her türlü derin saygı ve mesafe duygusuna karşı, yani kültürün her türlü yükselme ve büyümesinin *önkoşuluna* karşı, kötü içgüdülerin en gizli köşe-bucağından çıkarak ölümüne bir savaş vermiştir, -kitlelerin ressentiment'ını [(hınç)] döve döve, *baş silahını* biçimlendirmiştir, *bize* karşı, yeryüzündeki her türlü soyluluğa, neşeliliğe, yüce yürekliliğe karşı, bizim yeryüzü mutluluğumuza karşı... (Nietzsche, 1995:63)

Nietzsche'nin *Deccal*'de ileri sürdüğü ilk önerme, Hıristiyanlığın ancak üzerinde yetiştiği topraktan yola çıkılarak anlaşılabilir olduğu; bunun bir karşı-hareket, Yahudi içgüdüsüne karşı bir hareket olmamakla birlikte, bu içgüdünün mantığı içindeki daha ileri bir çıkarım olduğudur. (Nietzsche, 1995:36) Hıristiyanlığın özgün haliyle nasıl bir yaşam pratiği olduğuna ve soylu ahlakının batışını gerçekleştirecek biçimde nasıl yozlaştırıldığına geçmeden önce Hıristiyanlığın doğduğu koşulların ele alınması gerekmektedir. Nietzsche, *Deccal* adlı eserinde bu doğrultuda hareket ederek, Yahudi halkının tarihsel deneyimleri sonucunda ortaya çıkan eylemlerinin psikolojik kökenlerini sorgulamaya yönelir.

Düşünüğe göre, Yahudiler dünyanın en ilginç halkıdır, çünkü olmak ya da olmamak sorusu ile yüzyüze geldiklerinde, ne pahasına olursa olsun olmayı seçmişlerdir; böylece bu yaşama direnci bütün dış dünyanın sahteleşmesi kadar iç dünyanın da sahteleşmesine neden olmuştur. (Nietzsche, 1995:37) Bu sahteleşme tam anlamıyla Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* adlı eserinde dile getirdiği, soylu ahlakının karşısında hınçtan doğan ahlakın tepkisel 'Hayır' simgesinde ifadesini bulur. Bu hınç

dürtüsünün, soylu biçimde yaşamı evetlemenin kendi başına suçlanması gereken bir şey olarak görünmesi için yeni bir dünya yaratması gerekiyordu. Ama bu yeni dünyayı yaratacak olan hınç dolu Yahudiler gerçekte zayıf bir halk mıydı? Nietzsche'nin halk düzeyinde zayıf diye nitelendirmesine uygun olacak biçimde barışçıl, evcimen ya da kendi halinde yaşayıp gitmekten hoşnut bir halk mıydı? Tam aksine, zayıf olarak verilen en büyük örnek olan Yahudi halkının gerçekte güçlü bir halk olduğunu hem de Nietzsche'nin ağzından duymak oldukça ilginçtir:

[Yahudiler] her türlü *décadence* içgüdülerin yanını tutar, -onların egemenliği altında olduğundan dolayı *değil*; onlarda "dünya"ya karşı kullanmakla başarılı olabileceği bir güç sezilediğinden dolayı. Bütün *décadent*'lerin ayna görüntüsüdürler onlar: sanrı olmaya varasıya, *décadent* olmayı *serimlemek* zorundaydılar; oyunculuk dehasının non plus ultra [(daha üstünü olmayan)] derecesiyle, her türlü *décadence* hareketinin doruk noktasına yerleşmeyi (-Pavlus'un Hristiyanlığı olarak-); bu hareketten de yaşamın herhangi bir *evetleyici* yanından daha güçlü bir şey yaratmayı bildiler. (Nietzsche, 1995:37-38)

Bu yüzden Yahudiler düşünür tarafından zayıflar sınıfına dahil edilmiştir. Nietzsche, Yahudi halkının psikolojik olarak en inatçı yaşama gücüne sahip olduğunu belirtir. Hınç duygusu ise, görüldüğü gibi -bir kuraldışı olarak- bu halkın zayıflığından değil, tarihsel koşullar içinde başedilmesi çok güç olan büyük tehditlerden kaynaklanmıştır. Nietzsche, Yahudilerin Krallık döneminde Yahova'ya bağlı olduğunu, bu tanrının ise "güçlülük bilincinin, kendi başına neşenin, kendinden umutlu olmanın dilegeleşti" olarak olumlu bir anlam taşıdığını belirtir. (Nietzsche, 1995:38) Ancak bir zaman sonra ciddi iç karışıklıklar ve dışarda Asurluların tehdit oluşturması tanrı kavramının süreç içinde değiştirilmesini sağlamış, bu da doğaya karşıt bir ahlakın yaratılmasının ön adımı olmuştur. (Nietzsche, 1995:39) Bu tarz bir *decadent* ahlak ise, Yahudi halkının içinde bulunduğu koşullardan yararlanmak isteyen 'asalak bir insan türü'

olan kendi rahiplerince yaratılmış ve zor durumda olan halk da, etkisi yaşam bakımından son derece yıkıcı olan bu değerleri sahiplenmiştir. Bu ahlakla birlikte bir adım daha atılmış ve “Kutsal” Kitap keşfedilmiştir (Nietzsche bu noktada Eski Ahit’e göndermede bulunuyor olsa gerek.) (Nietzsche, 1995:41) İşte yozlaşmış haliyle Hıristiyanlık, *en son noktada* rahip içgüdüsünün başrolünü oynadığı böyle bir ahlaktan türeyecektir. Ancak bu noktaya geçmeden İsa ve özgün Hıristiyanlığın irdelenmesi önemlidir.

Nietzsche’nin Hıristiyanlığın ortaya çıkışıyla ilgili ikinci önermesi ise, İncillerde insanlık kurtarıcısı bir tip oluşturmak üzere yozlaştırılmış olsa da, İsa’nın psikolojik tipinin görülebilir olduğudur. Nietzsche İsa’yı, yozlaşmış Hıristiyanlıktan ve Hıristiyanlardan ayrı tutarak değerlendirir. O, düşünüre göre –ifade hoşgörülürse– ‘özgür tinli’ birisidir. (Nietzsche, 1995:49) Bunun nedeni ise, İsa’nın özgün bir yaşama yolu, pratiği ortaya koymuş olmasıdır. İsa, Nietzsche’ye göre iç dünyasının derinliklerinden konuşan birisiydi ve buna göre onun en içten gelen sözleri ‘yaşam’ ya da ‘hakikat’ ya da ‘ışık’tı. – “bütün geri kalanlar, bütün gerçeklik, bütün doğa, hatta dilin kendisi, onun için ancak bir imge, bir benzetme değeri taşıyordu.” (Nietzsche, 1995:49) Onun için gerçekler yalnızca iç gerçeklerdi. Bu pratiği doğuran psikolojik yapı Nietzsche tarafından “dokunma duyusunun bir hastalıklı duyarlılık durumu” olarak belirlenir, daha açık dile getirilirse “kişiyi her türlü temastan, katı bir nesneyi tutmaktan kaçındıran bir durum” söz konusudur. (Nietzsche, 1995:45) Bunun temelinde yatan ise

her gerçekliğe karşı içgüdüsel nefret, “ele gelmeyen”in, “kavranamayan”ın içine kaçış, her biçimlenmeye, her zaman ve uzam kavramına, sağlam, töre, kurum, kilise olan herşeye karşıtlık, hiçbir gerçeklik türünün dokunmadığı bir dünyada rahat etmek, yalnızca “içsel” olan bir dünyada, “hakiki” bir dünya, “bengi” bir dünya... (Nietzsche, 1995:45)

Artık özgün haliyle 'Mutlu Haber'in ya da 'İyi Haber'in ya da 'Evangelium'un ne olduğuna gelinebilir: Vaadedilmemiş, hakiki, bengi ve burada, her insanın içinde olan, sınırsız sevgi içindeki bir yaşam. Bu 'mutlu haber'e göre herkes 'tanrının evladı' olarak herkesle eşittir. Yine bu 'mutlu haber'e göre "Tanrı'ya giden yollar, 'pişmanlık' *değildir*, 'affedilmek için dua' *değildir*: yalnızca *Evangelium*'ca pratik tanrıya götürür; bu Tanrı'dır zaten. *Evangelium* aracılığıyla *giderilen* 'günah', 'günahların affı', 'inanç', 'inanç yoluyla kurtuluş' kavramlarının Yahudiliği–bütün Yahudi *Kilise* öğretisi, 'iyi haber'in içinde değillenir." (Nietzsche, 1995:51) 'Evangelium'da suç ve ceza kavramı bulunmadığı gibi ödül kavramı da yoktur ve tanrı ile insan arasındaki her türlü mesafe yok edilmiştir. (Nietzsche, 1995:50-51)

İsa'nın ciddi bir tehlike olarak görülüp çarpmıha gerilmesiyle, havarileri onun ölümünden egemen Yahudiliği, onun en üst katmanını sorumlu tuttular. Nietzsche, onların bu doğrultuda düzene başkaldırmalarının İsa'yı yanlış anlamış olmalarından kaynaklandığını belirtir. (Nietzsche, 1995:59) Oysa İsa'nın tasarımında savaşı bir çizgi, 'hayır!' yapan bir çizgi yoktu. Düşünürü göre eğer intikam almak gibi *Evangelium*-dışı bir şeye soyunmak yerine, en güçlü sınavında bile yaşama yoluna olan inancının gücünü ortaya koyan İsa gibi davranarak bu ölümü bağışlasalardı, bu *Evangelium*ca bir şey olurdu, ya da sevgi dolu bir yürekle kendilerini de aynı ölüme sunsalardı. (Nietzsche, 1995:59)

Burada mantıksal akışa bir ara verip Nietzsche'nin İsa tasarımına biraz değinmek gerekmektedir. Bu tasarım açık bir biçimde çelişkilidir. *Deccal*'de ileri sürülen tasarıma göre, İsa 'özgün tinli' ve her türlü hınç duygusundan bağışık biri olsa bile, yine de bir 'décadent'tır. (Nietzsche, 1995:47) Başka bir deyişle, o *kural*-dışı da olsa zayıf biridir. İsa, Nietzsche'ye göre dış gerçeklikten kaçmayan, hayatı sorunsal yönleriyle kabullenerek

yaşamı evetleyebilen biri değildir. Nietzsche *Decca*'in 29. bölümünde İsa tipinin tasarımlanabilir olduğunu söylerken, her ne kadar onun ne yaptığının, nasıl öldüğünün bilinemeyeceğini belirtse de, daha sonraki bölümlerde (özellikle 35. bölüm) çarmıha gerilme olayının doğruluğunu kabullenir. Ve bu bölümde çarmıha giden İsa'nın yargıçlarına, gardiyanlarına ve davacılarına karşı olan tutumuna değinir: "Diremez, hakkını korumaz, başına gelebilecek en son şeye karşı bile kendisini savunacak bir şey yapmaz, tersine, *meydan okur ona...*" (Nietzsche, 1995:52) Toplumsal sıra düzenin, dinsel ve siyasal kurumların vb.lerinin karşısında kendini güçsüz duyan, kendi içsel 'gerçekliğine' sığınan birinin, *ölümle sonuçlanacağı* belli olan işkenceler karşısında, sözgelimi, önce üstünde söz hakkı olanları kötü bir şey yapmayı amaçlamadığına ikna etmeye, sonra pişman olduğunu söylemeye ve son aşamada yalvarmaya yönelmeyip, kendi pratiğine sadık kalarak çevresindekilere *örnek* sunacak biçimde güçlüymüşçesine tüm bunlara *meydan okumuş* olması! Aynı biçimde, o dönemin koşulları göz önünde bulundurulursa, böyle birinin daha en başından yaşama pratiğini yaymaya kalkması da büyük bir cesaret istemez mi? Nietzsche'nin, bir zayıfın kendi güç istemini *bu biçimde* ortaya koyduğunu savlaması kendi felsefesine aykırı düşer. Kendini böyle ortaya koyan güç isteminin, yukarda belirtilen İsa'yı kural-dışı kılan yönlerle açık bir bağlantısının olmadığı düşünülürse, böyle bir bağlantının kurulabileceğine yönelik bir iddia, ciddi zorluklara gebe olmak durumundadır.

Nietzsche söz konusu 35. bölümü, –itiraf edilirse– satır araları okunduğunda İsa'ya karşı duyduğu pek olası bir sevginin sezilebileceği biçimde sonlandırır: "*Hiç* korumamak kendini, *hiç* öfkelenmemek, *hiç* sorumlu tutmamak...Kötüye de direnmemek,—onu *sevmek...*": (Nietzsche, 1995:53) Nietzsche onu peygamberlikten değil

de, yozlaşmış Hıristiyanlığın peygamberliğinden çekip almak ister gibidir: “Herkes tanrının evladıdır—İsa hiç de yalnız kendisi için bir şey savlamamaktadır—tanrının evladı olarak herkes herkesle eşittir...” (Nietzsche, 1995:45) “*Yalnız kendisi için bir şey savlamamak!*” Nietzsche, İsa’nın düşüncesinin *bencil-olmayan!* bir yönünün de bulunduğunu belirtiyor, dikkat edilirse bencilliğin gözetildiği bir gerçekleştirimde hesaplanmadan (içgüdüsel olarak, kendiliğinden) ortaya çıkabilecek ya da doğrudan bencillik için bir araç olarak hesaplanmış biçimde değil: “Tanrının evladı olarak herkes herkesle eşittir.” Nietzsche’nin kendi felsefesi göz önünde bulundurularak düşünüldüğünde, İsa’nın savı ne denli “peygamberce!” Oysa Nietzsche’ye göre –tezin son bölümünde görüleceği üzere– hiçbir düşünce, tavır ya da tutum bencil-olmayan değildir, insan arı bencillik doğrultusunda yaşar. Düşünün, İsa’nın yaşama pratiğini yaymaya kalkmasının ve sonrasında ‘çarmıha germe’ olayının “açığa vurduğu” güç istemi anlatımının çelişkili olduğu ortadayken, bu ‘eşit kılma’nın, –en azından Roma yönetimine ve Yahudi rahip kastına bağlı görünerek– kendi çevresinde üstünlük kurmak için, İsa tarafından bir araç olarak görüldüğü belirtilmedikten sonra (ki *Deccal*’de buna yönelik tek bir sözcük ya da ima etme dahi yoktur,) *İsa’nın güç isteminden nasıl söz edilebilir?*

Düşünün İsa’ya yönelik yaklaşımı, kendisinde bulunduğunu itiraf ettiği Hıristiyan güdüsünden kaynaklanıyor olabilir. (Nietzsche, 1995:95) Buradaki durum, *Böyle Buyurdu Zerdüş’t*e de kendini biçem olarak gösterir; eserin buyurgan, bir “yeryüzü peygamberi”nce yazılmış bir *havası* vardır. Ayrıca Nietzsche bu eserde, İsa ile kendisi arasında ‘yol gösterici’ olması ve bulunduğu dönemde anlaşılabilmesi bakımından bir benzerlik kurar: Zerdüş’tün mağarasında düzenlenen ‘Akşam Yemeği’nde, Zerdüş’tü aramaya çıkmış ama yapıları gereği Zerdüş’tün çocukları olamayacak dokuz “Yüksek

İnsan,” İsa'nın havarilerini temsil etmektedirler. (Nietzsche, 1997 a:268-269-270) Nietzsche'nin İsa'ya yönelik yaklaşımı, Georg Lapper adında bir tasarımcının da dikkatini çekmiş, bu doğrultuda yapmış olduğu, Nietzsche'yi başında dikenli dallardan örülü bir taç olduğu halde gösteren illüstrasyon yaygın bir ün kazanmıştır.

Mantıksal akışa dönülürse...Özgün Hıristiyanlık, havarilerce bir başkaldırı olarak anlaşılacak çarpıtılınca, Yahudi Kilisesiyle bağlantılı olarak “iyilere ve haklılara”, “İsrail'in kutsal kişilerine”, toplumun yukarıdan aşağıya tabakalaşmasına, üst sınıflara, düzene, konmuş kurallara, rahip ve tanrıbilimci olan ne varsa bunlara karşı, (Nietzsche, 1995:42-43) ama giderek özellikle Romalı yöneticilerin sahip olduğu ayrıcalığa (privilegium) karşı bir hareket niteliği kazandı. Nietzsche, bu başkaldırı çevresinde de Yahudi halkının en alt tabakaların, atılmışların, ‘günahkarlar’ın ve Yahudilik içindeki şandala’ların (miskinler) toplanmış olduğunu belirtir. (Nietzsche, 1995:43)

İsa'nın havarileri özgün ‘Müjdeli Haber’i giderek başka bir şeye dönüştürmeye koyuldular. Örneğin ‘Tanrının Krallığı’ simgeci İsa için bir yürek durumunu ifade ediyorken, Mesih beklentisinin ön plana çıkmasıyla, “ ‘Tanrının Krallığı’ düşmanlarını yargılamak için gelecek” denmeye başlandı. (Nietzsche, 1995:59) Böylece “adım adım kurtarıcı tipine eklemeler yapıldı: Yargılama ve geri-dönüş öğretisi, bir kurban ölümü olarak ölüm öğretisi, diriliş öğretisi” gibi. (Nietzsche, 1995:60) Havariler sonuçta özgün Hıristiyanlığı elden geçirip bir tarihini uydurmakla Yahudiler için bundan sonra kullanılabilecek önceki yozlaşmış ahlaktan çok daha etkili bir silah üretmiş oldular.

Bu silah, Romalı soylu sınıfına karşı çevrilmiş biçimde çileci rahiplerin elinde büyük bir gücün ifadesi olarak anlam bulmaya başlamıştır. Roma'nın hıristiyanlaşmasına

geçmeden önce, çileci idealin ne olduğuna, çileci rahibin nasıl biri olduğuna ve Roma'nın kültürel çöküşünde nasıl etkin bir rol oynadığına değinmek gerekecektir.

Asketik idealin kaynağı, soysuzlaşmış ama her çareye başvurarak ayakta durmak isteyen, var olmak için didinen bir hayatın kendini koruma ve kurtarma güdüsüdür; bu ideal, hayatın en derin, dokunulmamış tabii güdülerinin ara vermeden hep yeni silahlar ve buluşlarla savaştığı kısmi bir fizyolojik çıkmaza girmeyi ve bitkinliği gösterir. Asketik ideal böyle bir silahtır: durum bu ideale inananların sandığına tam zıttır-bu idealde ve bu idealle hayat, ölümlü ve ölüme karşı savaşır; asketik ideal, hayatı korumak için bir yutturmadır. (Akt. Kuçuradi, 1999:40)

Çileci rahip zayıfların içinde en zayıflardan biri, elbette bununla bağlantılı biçimde görece zekası keskin biri olduğu için, diğer zayıfların arasından sıyrılır ve onların “hekimliğini,” liderliğini üstlenir. Çileci rahip zayıf olmasına rağmen, aynı zamanda paradoksal bir biçimde süreç içerisinde “güçlü” biri olur çıkar. Ancak böyle bir güçlülük, Nietzsche'nin onayladığının aksine sağlıksız bir sürecin ürünüdür. Çileci rahip, yaşama katılımcı anlamda doğrudan bir istemesi, bu yönde gücü arzulamaya yetecek denli gücü olmadığından, keskin zekası onu, hem kendisinin hem de diğer zayıfların ve hasta güçlülerin egemeni yapacak bir yola iter; bu doğrultuda tıpkı bir ağacın dalları gibi aynı kökten (güç isteminden) kaynaklanan her türden kısıtlı istemelerini (başkalarına zulmetme isteği, cinsel birleşme isteği gibi) örgütleyerek *kendi üzerine çevirir*. Böylece elde edilen bütün yaşamsal içgüdülerinin kökünün kurutulması süreciyle birlikte, bunu başaran biri olarak, kendine zulmeden biri olarak kendini güçlü duyar:

Bu yaşam düşmanı türlerin tekrar tekrar gelişip yaygınlaşması birinci dereceden bir gerekliliktir, –böyle bir çelişkiyi ortadan kaldırmamak gerçekten de yaşamın kendi çıkarına olmalıdır. Çünkü çileci yaşam bir çelişkidir: burada eşi bulunmaz bir hınç duygusu, yalnızca

yaşamdaki bir şeyin değil de yaşamın kendisinin, en derin, en güçlü, en temel koşularının efendisi olmak isteyen en doyumsuz bir içgüdü, güç isteği egemendir. (Nietzsche, 1998:112)

Çileci rahip, Nietzsche'ye göre, *yaşama hayır!* diyerek yaşama tutunabilen ve efendi olmayı arzulayan, ancak bu biçimde yaşamı “evet”leyebilen sefil bir türdür.

Çileci rahibin çalışması, elindeki acı çeken insanı asla iyileştirmez, onu bir süre için sağaltırken, kendi çıkarı için gizliden gizliye çöküntüsünü daha da derinleştirir, hastayı daha da hasta yaparak kendine daha muhtaç bir hale getirir. Yine de çileci rahibin elinde çileci ideal, yaşam-karşıtı bir iş görürken ilginç bir biçimde bir yaşam koruyucu olup çıkar. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* adlı eserinin son bölümünde şöyle konuşur: “Çileci idealin dışında, insanın, bir hayvan olan insanın şimdiye dek bir anlamı olmadı. Dünyadaki varoluşunun hiçbir amacı yoktu ‘İnsana ne gerek var?’ sorusu yanıtızsızdı; insan ve dünya için isteme eksikti.” (Nietzsche, 1998:151) İnsan –buna kara vicdanla birlikte güçlünün de dahil olduğu düşünülürse– hasta bir hayvan olarak acı çekiyordu. Ama ona ıstırap veren acısı değil, acısının anlamdan yoksun oluşuydu. Acının anlamdan yoksun oluşu ise güçlünün koşullarla belirlendiği için hasta olan yapısından, zayıfta ise hem doğal yapısının hasta oluşundan, hem de ezici koşullardan kaynaklanıyordu, yani onlar bir şey *isteyecek* durumda değillerdi. Nietzsche, çileci idealin insana anlam sunduğunu ve bununla acının *yorumlandığını* ve böylece ‘hiççiliğe’ kapının kapatılmış olduğunu belirtir. (Nietzsche, 1998:151) İlk günah öğretisinde buyurulduğu üzere, bu yorum, acı çekenin acı çekmekten dolayı suçlanacağıdır. (Ansell-Pearson, 1998:179) Yozlaşmış Hıristiyanlığın yorumu, bütün acıların suç açısından görülmesine neden olmakla, hastalar için yeni acıları da beraberinde getirdi, ama bütün bunlara rağmen insan kurtulmuş oldu. (Nietzsche, 1998:151) Sonuçta insan, istememeye karşı hiçliği istemeyi seçti. (Nietzsche, 1998:151)

Çileci ideal, bu bakımdan, “evcilleştirilmiş insanın ölüme karşı savaşını” (Nietzsche, 1998:115) ifade eder. İşte hasta güçlünün dine sarılmasının nedeni budur. Hıristiyanlık, herşeyden önce Nietzsche’nin Üst-İnsan ideali için seslendiği bir tür insanın (hastalanmış güçlünün) korunmasını sağlamıştır, bu yüzden onun çoğu zaman ahlaksızca yaptığı nitelendirmelere karşın, bu dini veya çileci ideali kınadığı düşünülmemelidir.

Bu bölümcede çileci rahibe de değindikten sonra, Hıristiyanlığın güçlü yönetici sınıfı nasıl etkisiz kıldığı da açıklığa kavuşturulabilir. Yönetici sınıf neden boyun eğdi?:

[Onlar, çileci rahibin arkasında,] hastalıklı, zayıf, perişan görüntüsünün soru işareti arkasında-böyle bir yenmede kendi güçlerini, egemen olma zevklerini, tanıdıkları ve saygı duydukları istemenin gücünü [buldular]: Azize gösterdikleri saygıda, kendilerindeki bir şeye saygı gösteriyorlardı. Üstelik azizin görüntüsü onlarda bir kuşku uyandırıyordu: Doğaya karşı çıkmaktan, yadsımaktan ortaya çıkmış böyle bir büyüklük, boşu boşuna istenmez derler ve sorarlardı kendi kendilerine....Kısaca, dünyanın güçlülere, önlerine çıkan yeni bir korkuyu öğrendiler; yeni bir gücü sezdiler, bir tuhaf, hala ele geçirilmemiş düşman:- ‘Güç istemi’ydi bu, azizin önünde onları durdurana ona sormalıydılar.- (Nietzsche, 1997 c:54)

Nietzsche, Hıristiyanlığın başlangıcında Roma dünyasına bakıldığında karşılıklı yardımların, yoksullar, hastalar için kurumların toplumun en alt tabakasından başlayarak gelişme gösterdiğini, çöküntüye karşı zayıflar arasında yapılan iyiliklerle ve bunlardan doğan küçük sevinçlerle sağlanan böyle bir düzenin çileci rahiplerce bilinçli bir biçimde uygulandığının görüldüğünü belirtir. (Nietzsche, 1998:128) Genel bir güç istemi ifadesi olarak zayıflardaki “çöküntü, karşı savaşta anlamlı bir zafer ve ilerlemedir,” (Nietzsche, 1998:128) çünkü temeldeki çöküntü sayesinde *bir sürü oluşur*.

Nietzsche, *Deccal*’in sonlarına doğru şöyle konuşur:

Niye vardı ki Grekler? niye Romalılar? —Bir zihinsel yetişme temelli kültürün bütün önkoşulları, bütün bilimsel yöntemler gelişmişti, hazır; sanatların en zoru okuma sanatı hazır, belirlenmişti —kültür geleneğinin bu önkoşulu, bilimin birliğinin; doğa bilimi, matematik ve mekanikle birlikte, en iyi yoldaydı, *-olgu duygusunun*, bütün duyuların en sonuncusu ve en değerlisinin, okulları vardı, yüzlerce yıllık geleneği vardı!...İşe girişmek için özde gerekli ne varsa bulunmuştu: —yöntemler, bunu on kez söylemek gerek, özsel olandır, aynı zamanda da, en zor olan, hem de alışkanlıkların ve tembelliklerin en uzun karşı çıktığı şeyler. (Nietzsche, 1995:94-95)

Tüm bunların bir ifadesi olan Roma İmparatorluğu, yozlaşmış Hıristiyanlık sayesinde, “haklının işkence ile öldürüldüğü” (Nietzsche, 1997 b:67) yerde yerle bir edilmiş ya da Nietzsche’nin deyişiyle “kanı emilerek” tüketilmişti.

Bundan sonraki bölüm, Hıristiyanlığın bir biçimde Nietzsche döneminin Avrupa’sını nasıl belirlediğinin ve düşünürün felsefesine göre, o dönemin gözde insanı olan sürü değerlerine sahip bir insandan ‘Üst-İnsan’a doğru nasıl “evrilebileceğinin” irdelenmesini içerecektir.

IV. BÖLÜM: NIETZSCHE DÖNEMİNDE AVRUPA VE İNSAN TIPLERİ

IV. 1. Nietzsche Döneminde Avrupa

19. yy.'ın insanı ve geçmişten “bugüne” çeşitli alanlardan değerlerin değerlendirilmesi köle ahlakının bir uzantısı olarak sürü ahlakına dayanır (‘sürü’, Nietzsche’nin dilindeki bir anlamıyla modern insanları niteleyen bir sözcüktür.) 19. yy. Avrupa ahlakı kendi içinde iki farklı değerlendirme biçemi taşır. Bu değerlendirme biçimleri görünürde karşıt olsalar da aynı öze sahip olmaları bakımından birbirlerinden ayırd edilmeleri ancak yüzeyde olanaklıdır. İlk değerlendirme biçemi, Hristiyanlığın değerlendirme biçemi, ikincisi ise hem ilkinin baskın olması, hem de ilkinin sonucu olması bakımından “bilimci-pozitivist, demokrat-sosyalist değerlendirme tarzı, ‘Tanrı’nın, ‘öte dünya’nın yerine ‘modern toplum’u koyan değerlendirme tarzıdır.” (Kuçuradi, 1999:95) Bu değerlendirme biçimlerini kapsayan ve 19. yy. Avrupa’sını belirleyen kültürün Nietzsche tarafından karakterize edilmesi, bu döneme yönelik ayrıntıların sağlıklı kavranmasını sağlayabilecek genel bir bakışın edinilebilmesi bakımından oldukça önemlidir.

Nietzsche tarih boyunca üç tip kültür saptamıştır. Bunlar, *artistik kültürler*, *sokratik kültür* ve *trajik kültürdür*. (Kuçuradi, 1999:96) Artistik kültürler, romantizm, budizm gibi hayatı acı verici bulan ve kabullenemeyen, onu yumuşatarak dönüştüren kültürlerdir; bir diğer kültür ise aklın ve bilimin sınırsız gücüne inanan ve “en tipik örneğini İskenderiye kültüründe bulan” (Kuçuradi, 1999:96) sokratik kültürdür; son olarak trajik kültür, bilginin sınırsız gücüne inanmamakla birlikte, yaşamı bilgiden üstün tutan ve yaşam geliştirici olması anlamında yaşamı ona egemen kılan Yunan kültürüdür. Nietzsche, *Tragedya’nın Doğuşu*’nda kendi döneminin Avrupası için şu yorumu yapar: “Modern

dünyamız baştanbaşa İskenderiye kültürünün ağına düşmüştür; onun ideali, bilginin en yüksek güçleriyle donatılmış, bilimin hizmetinde çalışan, ilk atası da Sokrates olan *teorik insandır.*” (Akt. Kuçuradi, 1999:97) Bu yüzyılın Avrupa’sının bu kültürle karakterize olduğunun belirtilmesi kadar, bunun dışında diğer bir kültür biçiminin, Nietzsche’nin artistik kültürler adını verdiği kültür biçiminin, özellikle bu yüzyılın sanatı yoluyla içerildiğinin vurgulanması önemlidir.

Nietzsche Avrupa toplumunu çöken bir toplum olarak duyurur: “Bu toplumda kültürlü olmanın ancak *rolü oynanır*; kültürlü insan yoktur. Çeşitli güçlerin onda *bir tek* hedefin boyunduruğu altına tereddütsüzce koşulmuş olduğu büyük *kurucu insan* eksiktir. Şimdiki insanımız *çok bölümlü* bir insandır, yaratılmış en ilgi çekici karmakarışıklıktır.” (Akt. Kuçuradi, 1999:97) Bu karmakarışıklık insanın doğal güdülerinin gerçekte ona tam olarak uymadığı halde güç istemi nedeniyle kabullenilen bir ahlakın ve onun değer üreten her alandaki görünümünün biyolojik ve psikolojik bakımdan insanı sorunlu bir hayvana çevirmesinde yatar. Bunun sonuçları ise “zaaf-kötülük; hastalık-hastalıklılık; suç-suçluluk; [...] histerizm-isteme zayıflığı; alkoholizm; karamsarlık; anarhizm; dizginsizlik (düşünme alanındaki dinginsizlik te); iftiracıların, kuyu kazanların, başkaları için kuşku uyandıranların, yıkıcıların” (Akt. Kuçuradi, 1999:98) ortaya çıkmasıdır. Bu yüzyılın değerini temsil eden sözler –Nietzsche’nin deyimiyle ‘tantanalı sözler’– ise şunlardır:

göz yumma (yani ‘evet ve hayır diyememe’); *la largeur de sympathie* [türkçesi: duygudaşlığın, acımanın genişliği] (üçte biri ilgisizlik, üçte biri merak, üçte biri de hastalıklı derecede heyecanlanabilme); ‘objektif olma’ (kişilik eksikliği, isteme eksikliği, ‘sevememe’); kurallara karşı ‘özgür olma’ (romantizm); sahtekarlığa ve yalancılığa karşı ‘hakikat’ (naturalizm); ‘bilimcilik’ (*document humain* [insanla ilgili belge anlamında]); Türkçesi işporta romanı ve kompozisyon yerine yanyana koyma); düzensizlik ve ölçsüzlük yerine ‘ihtiras’;

karmakarışıklık ve arap saçına dönmüş sembollerin yerine 'derinlik' ” (Akt. Kuçuradi, 1999:98-99)

Modern insanın sıradan olanı, ancak istisnalar için olması gereken “yüksek öğrenim”de “yetişmiş” ve bu nedenle de bir takım eğitimcilerin ya da Nietzsche'nin deyimiyile 'yüksek sütanneler' olarak görevlendirilmiş diplomalı kütüklerin elinde işi bitirilmiş, (Nietzsche, 2000 b:57) her yönden gelen etkilere nasıl biçimlenmişse öyle tepki veren, kahvaltıda gazete okuyan, düşünmesi tepkisel, duygusu tepkisel, özgürlükten, kişilikten, birlikten ve bütünlükten, kendine ait bir bakış açısından yoksun bir insan tipidir; o, bir düşük olarak dünyaya gelmesi planlanmış, yalnızca sistemi besleyen bir başıboşluk olarak kendini duyurur:

Modern insan mı? – “Ne ettiğimi bilmiyorum; ne ettiğini bilmeyen herşeyim ben” diye iç geçirir modern insan...Bu modernlikti bizi hasta eden, –tembel barışlar, korkak tavizler, modern Evet ve Hayır'ın bütün erdemli kirliliği. Herşeyi “kavradiğandan” dolayı herşeyi “bağışlayan” bu hoşgörü, bu manda-yüreklilik [(aşırı hoşgörü, tepkisizlik anlamında,)] bizim için scirocco'dur [(sıcak ve bunaltıcı bir rüzgar anlamında,)] (Nietzsche, 1995:13)

“Modern insandan, toplumda ona verilen ad –ünvan– kaldırıldığında elimiz boşluğa değer; çünkü o 'var olan bir hiç'tir.” (Kuçuradi, 1999:101)

“Günlük hayatta olduğu kadar bilgide de modern insanın yaratıcılığı yoktur: kendi gözleri yoktur; o ancak dışarıdan gelen uyarılara *cevap verir*: o, 'tarihçi', 'eleştirici', 'analitikçi', 'yorumcu', 'gözlemci', 'koleksiyoncu', 'okuyucu'dur: bütün 'modern bilim' böyle 'reaktiv deha'ların bir 'başarısı'dır!” (Kuçuradi, 1999:101) Kendine ait bakışı olmayan, başka bir deyişle yan tutmaz bakışlı (nesnel) bilimci, kamburu çıkmış bir bilgi otistiği olarak durmaksızın ve de koşulsuz biçimde bir öncelik olarak bilgilenmenin

peşinde olmalıdır. Bu biçimde değerlendirilen bilimin hayatla bağları koptuğundan 'bilim için bilim' ideali doğrultusunda iş görülür. Burada iş başında olan sokratik kültürdür. Sokratik kültür yaşam-karşıtı bir kültürdür. Ne pahasına olursa olsun bilginin arzulanmaya değer olduğu ve bilginin yaşama hakim kılınması gerektiği görüşü bir yandan yaşamı (o dönemlerde yetkin bir tür yetiştirmeyi, bugünse doğrudan insan yaşamını) tehlikeye atarken, ahlak anlayışı ile de iyi ve kötünün sınırlandırılarak, ilkinin yüceltilmesi ve ikincisiyle savaşılmaya yine yaşam-karşıtı bir kimlik açığa vurulmuş olunur, çünkü kötü kesinlikle dışlanır ve Nietzsche'ye göre insanın en temel gücünü imleyen kötünün nasıl tinselleştirilebileceği bilgi konusu yapılmaz. Sokratik kültürde ahlak bakımından iyi belli bir biçimde tanımlanıp, kötü de dışlanınca insanların bir örnek olması elbette kaçınılmaz olur, ama en az bunun kadar önemli olanı da, ilkinin, yani bilimsel bilgiye yönelik böyle bir anlayışın bunun gerçekte ne gibi tehlikeli sonuçlara varacağıdır. Nietzsche'nin 'bilginin sağlığı' kavramıyla üzerinde durduğu şey, çağdaş düşünürlerden Magee ve Nietzsche uzmanlarından Stern'in de dikkate değer bir biçimde vurguladığı gibi, bilgiyi yaşama hakim kılmak yerine, bilginin yaşama tabi kılınması, yaşama katkı sağlayacak nitelikte olmasının sağlanmasıdır. (Magee, 2000:248-251) Nietzsche'nin söz konusu anlayıştan kaynaklanabilecek tehlikelere yönelik öngörüsü, yakın geçmişten bugüne, modern bilimde nükleer fizik bilgisinin insanlığı tehdit eder duruma gelmesiyle ve bugün genetik bilimindeki gelişmeler sonucu transgenik ürünlerin içinde barındırdığı potansiyel tehlike ile doğrulanmaktadır. Şimdi genel olarak dönemin değer üreten alanlarına bakıldığında dönemin Avrupa tablosu biraz daha netleşecektir.

Varlığın tarihsel bakımdan araştırılması anlamında bir bilim olarak tarih yazarlığında nesnel olma, "geçmişte düşünülmüş ve yapılmış şeyleri, o anda herkesçe

doğru sayılan dūřunceler bakımından ölçmek [demektir]: bütün hakikatlerin anayasasını bu dūřuncelerde bulurlar; işleri, geçmişi çağdaş ucuzluğa uydurmaktır.” (Akt. Kuçuradi, 1999:102) Onlar bilim için bilim yapan, bilimi gazete sütunlarına, dolayısıyla da halka indiren (Kuçuradi, 1999:102) bilimcilerdir.

Felsefe ise, yine bir ‘öte’yi imlemek anlamında temelde dinsel bir belirleyicinin hakimiyeti altındadır: “Bilgi teorisinde şüphencilik olarak yeni felsefe, kapalı veya açık olarak *hıristiyan dinine karşıdır*: ama (bu, daha keskin kulaklar için söylenmiş olsun) hiç te dine karşı değildir” (Akt. Kuçuradi, 1999:103): Burada Nietzsche’nin özellikle göz önünde bulundurduğu felsefe, tanrının yerine ‘var olanın kendisi’ni koyan ve kuşkuyu ancak gelip geçici bir durak, bir eleme, derinleşme için görece önemsiz bir araç olarak gören ‘alman idealizmi’dir. Bu akımın kaynağı konumundaki 19. yy.’da geniş bir etki uyandırmış olan Kant da çağının ahlakından, bu ahlakın belirleyiciliğinden bağışık olamamıştır.

Bilimle felsefe arasında duran pozitivistler de Nietzsche tarafından eleştirilir:

Bunların en iyi durumda olanları alim ve uzmandırlar, besbelli! – bunlar hepsi aldedilmiş ve bilimin boyunduruğu altına *yeniden sokulmuş* kişiler; bir zamanlar kendilerinden *daha fazla* şeyler istemiş, ama bu “daha fazla”ya ve sorumluluğuna hakkı olmayan kişilerdir – şimdi de saygıyla, öfkeyle ve kinle, felsefenin baş olma ödevine ve üstünlüğüne *inanmamayı* sözleri ve yaptıklarıyla temsil ederler. (Akt. Kuçuradi, 1999:104)

Böyle bir anlayış belli bir bilgi kuramına ve yöntembilime saplanarak, kişinin kendi bakış açısından görmeyi kesin olarak reddeden bir anlayıştır.

Yine sürü değerlendirmesinin bir sonucu olarak ‘sanat için sanat’ ya da romantik sanat hayata katlanamama, iç dünyanın “yoksunluğunda” hayatın acı verici ve yıkıcılığının üzerini örterek gizliden gizliye hayattan öd alma anlamını taşımaktadır:

Romantizm nedir?– Her sanat, her felsefe, gelişen didinen yaşamın hizmetinde bir ilaç, bir yardım olarak görülebilir. Onlar acı çekmeyi, acı çekenlerin varlığını her zaman önceden kabul ederler. Ama iki tür acı çeken vardır: İlki yaşamın aşırı doluluğundan acı çekenler- Onlar dionysosçu bir sanat, trajik bir dünya görüşü, trajik bir anlayış isterler. Sonra yaşamın yoksulluğundan acı çekenler gelir [romantikler kastediliyor]. Bunlar dinlenme, sakinlik, durgun denizler peşindedir; sanat ya da bilgi aracılığı ile ya da kafayı bularak, katılarak, anestezi ile delilikle kendilerinden kurtulmaya çalışırlar. (Nietzsche, 2003 b:248)

Sosyoloji ise “tecrübeyle ancak toplumun *çökmüş durumunu* bilir ve kaçınılmazcasına, kendi çökmüş tabii güdülerini, sosyolojik yargının ölçüsü olarak alır.” (Akt. Kuçuradi, 1999:106) Sosyolojinin bildiği toplum sürü toplumdur ve “sürünün –yani *sıfırlar toplamının*– tabii güdüsünden başka bir güdü bilmez; bu sıfırlar toplamında ise her sıfırın ‘eşit hakları vardır’, sıfır olmak ise erdemlilik.” (Akt. Kuçuradi, 1999:106)

Eşit haklar ise bir çöküntünün göstergesi olarak Avrupa devletlerinin demokrasisinde, sosyalizminde görülür. Tarihsel süreçte aralıksız melezlenme, eş deyişle ırkların karışması sonucunda Avrupa’da ulusların yok olmaya yüz tutmasının karşısına yapay ulusalcılığın çıkarıldığını ve iç çatışmalara yol açıldığını belirten Nietzsche, bununla birleşmiş, güç birliği yapmış, tek bir istemesi olabilecek bir Avrupa’nın önüne geçildiğini belirtir. Bunun altında yatan ise, “söylenildiği gibi çokların (halkların) çıkarı değil, her şeyden önce belirli hanedanların, sonra belirli ticaret ve toplum sınıflarının çıkarıdır.” (Nietzsche, 2003 a:314) Bu bağlam içinde Nietzsche’nin yüksek tip, bir çeşit üst-insan olarak gördüğü Napolyon’a değinilebilir. Napolyon, “hıristiyan değerlerin tersine çevrilip

yeniden değerlendirilmesi, bütün araçlarla, bütün içgüdülerle, bütün dehayla, *karşıt* değerleri, *soylu* değerleri zafere ulaştırmak için girişilmiş bir deneme” (Nietzsche, 1995:97) olması anlamında rönesansın en büyük sürdürücüsü, modern düşüncenin en büyük düşmanı olarak; ne yaptığını bilen, sağlıklı bir kast sistemi olan, yüksek tür yetiştirici, dünyaya hakim birleşik bir Avrupa idealinin peşinde koşan biriydi. Nietzsche'nin Avrupa'nın daha iyi olacağına inancı, bir gün Avrupa'nın –elbette, bu anlayış temelini koruyacak bir biçimde– Napolyon'un mirasçısı olabileceğidir.

Görüldüğü gibi, 19. yy. Avrupa kültürü, “sürü değerlendirmelerine ve çatışmalarına dayanan bir kültür; bilime, insan aklının sınırsız gücüne ve insanların eşitliğine olan inancıyla ve mantığıyla insanları iyimser yapmak isteyen bir kültürdür.” (Kuçuradi, 1999:108) Ancak bu iyimserliğin ardındaki mantık sonuna dek götürüldüğünde ya da ergeç bunun anlamı sorulmaya başlandığında kaçınılmaz olarak nihilizme varılacaktır: “Her saf moral değerler sistemi (buddhizm gibi söz gelişi), nihilizmle son bulur: bunu Avrupa için beklemek gerekir! Dini arka planı olmayan bir ahlakçılıkla çıkmazdan çıkılabileceği sanılır: ama bununla nihilizme giden yol kaçınılmaz olur.” (Akt. Kuçuradi, 1999:109) Ancak Nietzsche için önemli olan, nihilizmin yaklaşmasıyla tüm Avrupa'ya yayılacak olan karamsarlıktan güçlü bir biçimde çıkarak kendini ve değerleri yeniden yaratacak “yırtıcılar” için bir olanağın ortaya çıkmasıdır. ‘Büyük Öğle’nin, yani ‘insanın kendi batışı için yolda olmaklığı’nın gelmekte oluşu burada aranmalıdır.

Bundan sonraki bölümlerde ‘Üst-İnsan’la sonlanacak insan tipleri irdelenirken ilk olarak ‘sürü insan’a –temeli bakımından kuşatıcı olacak biçimde– yeniden değinilecektir.

IV. 2. Nietzsche'nin Bakışından İnsan Tipleri

IV. 2. 1. Sürü İnsanı

Sürü insanı 'ahlaklı' insandır. Sürü insan, özgeci türde bir ahlak biçimine göre biçimlenen, kendi yapısına bir ölçüde uygun düşen böyle bir değerler kümesini kabullenen, uymadığı için kabullenemediği durumlarda da kendini buna uydurmaya ya da öyle görünmeye uğraşan; bunda da aynı zamanda kişisel yararlar gören; kendi ahlakı başta olmak üzere, hiçbir şeyi sorun ya da sorunsal varsayıp sorgulamayan; rahatına düşkün, eğlencesine düşkün, çokluk sıcaklık gereksinen, bunun için de "komşusuna sürtünen," düşünmesi tepkisel, "kötülük"ten gelen herşeye duyarlı olan/görünen, payandasız yapamayan, bu nedenle de birlik arzulayan bir insandır.

Sürü insanının ahlaklı olması, temelde yapısından kaynaklanan tembellikten ve korkudan, bundan başka bir kısmı için de sürü içinde söz sahibi olmak, üstün olmaktan dolayıdır. Sürü tekinin korkusu, komşusunun kendisiyle ilgili düşüncesinden, ve bunla bağlantılı olabilecek biçimde sürüden dışlanmaktan kaynaklanır. Sürüden dışlanmak istemez, çünkü 'bireylige' mahkum edildiğinde ayakta kalacak güce, kendisine ait savunacağı düşüncelere sahip değildir; komşusunun düşüncesini önemser, çünkü çevreden zarar görebilirim, duruma göre de dışlanabilirim diye düşünür ve böylece başkasının düşüncesi kendisinininkinden daha önemli olur:

Bütün eylemler değer vermeye dayanırlar. Bütün saygı duyular ya *kendimize* aittir ya da *başkalarından* edinilmiştir, -edinilmiş olanlar büyük ölçüde daha fazladır. Niçin onları ediniz? Korkudan, -yani, bize aitmiş gibi davranmayı daha yararlı görürüz, - ve kendimizi bu bozulmaya öyle alıştıırız ki sonuçta bizim doğamız haline gelir. (Nietzsche, 1997 b:83)

Zayıf olmalarından ötürü bir çok noktadan birbirine benzeyen ve geniş bir ortak paydada buluşan, ayrıca aynı toplulukta yaşamaktan dolayı birbirlerini belirleyerek giderek ortak bir “doğa” edinen ve böylece birörnekleşen sürü tekleri neden *sürekli* birbirlerini gözleyerek, birbirlerinin görüşleri doğrultusunda kimi zaman hareket ediyor görünüp, kimi zaman da gerçekten kendilerini buna uydurmaya çabalarlar? Çünkü insan yalnızca edinilmiş böyle bir “doğa”dan ibaret değildir. İnsan temelde “kendi aralarında binde bir sessiz duran bir azgın yılanlar yumağıdır.” (Nietzsche, 1997 a:43) Bu nedenle, üst-insan ve çileci rahiplerde olduğu gibi büyük bir istemle belli bir amaç için örgütlenmemiş çeşitli güdülerin, başka türlü yaşanamayacağı için ağırlıklı olarak zorunluluktan dolayı istenmek durumunda olan bir genel sürü anlayışının tam anlamıyla hakimiyeti altına girmesi olanaklı değildir. Böylece bu ‘yılanlar’ (güdüler) “ayrı ayrı çıkarlar ve dünyada av ararlar.” (Nietzsche, 1997 a:43) Bir önceki ana bölümde, insanın tarihin başlangıcında kendisi için olumsuz olan koşullardan dolayı hiçciliğe kapıldığı, bu nedenle o dönemde sürü başı olan çileci rahipler aracılığıyla Hıristiyanlığa sığındığı ifade edilmişti. Değişik dönemlerde aynı ahlaki anlayışın korunduğu değişik biçimlere sığınmanın nedenleri de bundan dolayı farklılaşmaktadır. Bu, kimi zaman zayıflarda genel olarak patlak veren fizyolojik yapıdaki bir bozukluktan dolayı kişinin kendi geçmişi kurcalayarak, oradan kötü anıları bulup çıkarmasından (Nietzsche, 1998:121); kimi zaman da başedebileceğinden çok daha kötü bir dönem geçirdiği için ‘hiç’in pençesine düşmesinden, çoğunlukla da ‘azgın yılanların’ kişiyi “suç”a sürüklemesinden kaynaklanabilmektedir. Bu durumdan yararlanacak olanlar da sürü başlarıdır.

Nietzsche sürü sözcüğünü her ne kadar ‘yığın’ anlamında ya da modern insanları nitelerek için sıklıkla kullanıyor olsa da, bu onun kümeleşmeleri benzer bir

temelde görmesinden kaynaklanır, daha özel anlamda sürü, “aile birlikleri, cemaatler, soy birlikleri, kiliseler, partiler, cemiyetler” (Kuçuradi, 1999:30) gibi her türden kümeleşmelerdir. Sürü başı da döneme göre çileci rahip, bakan ya da milletvekilidir.

Sürü insanı için ana ahlaki değerler “ ‘kardeşlik’, ‘özgürlük’ ve ‘adalettir,’ ” (Kuçuradi, 1999:36) çünkü bütün insanlar *tanrının karşısında*, ya da artık daha geçerli olarak *kamunun karşısında* birdir. Ayrıca bu ahlak için kimi önemli kavramlar da yeniden değerlendirilir, sürü teklerinin kendi açılarından işe yarar duruma getirir. Bunlara kişisel olarak uyulur ya da uyulmaz, ama kesinlikle sahip çıkılır: örneğin doğruluk “insanın ‘tanınabilir olması’ ve ‘içini açık ve değişmez işaretlerle açığa vurması’dır: çünkü bunu yapmayan, kendini saklayan, sürü için tehlikelidir; insan başkalarını aldatmamalıdır: çünkü kendisi de aldatılmamalı,” (Kuçuradi, 1999:33) nesnel olma ise, “ ‘bir şeyden yana ve bir şeye karşı olmama’, ‘suya sabuna dokunmama’, ‘herkesin düşündüğü gibi düşünme’dir. (Kuçuradi, 1999:33) Adalet ise eşitlikten başka bir şey değildir. Bu ahlakta karşılık verme gücünün eksikliği “iyilik”, kaygılı alçaklık “alçakgönüllülük,” beklemek zorunda olmak “sabır” olarak adlandırılır. (Nietzsche, 1998:49) Tüm bu elden geçirmeler –sürü başlarını bir yana bırakırsak– farkında olmadan, diğer sürülere ve sürüden olmayanlara dış geçirmek içindir, güç istemi içindir:

[Ahlak,] insanlarca hışma uğramış ve baskı altına alınmış insanlar ve katmanlar için, yaşamı umarsızlıktan ve hiçin içine atlamaktan korumuştur: çünkü varoluş karşısında en çaresiz acılaşmayı, doğa karşısında güçsüz kalmak değil, insanlar karşısında güçsüz kalmak doğurur. Ahlak gücü elinde bulunduranları, gücü uygulayanları, ‘efendi’leri, genelde düşman saymış; onlara karşı da alttaki bayağı insanı korumuştur; yani onların karşısında ilkin yüreklendirilmesi, güçlendirilmesi gereken insanı. Ahlak, dolayısıyla, en derinden nefret etmeyi ve horgörmeyi öğretmiştir: egemen olanların temel kişilik niteliği olan şeye nefreti ve horgörmeyi: onların güç istemine. Bu ahlakı ortadan kaldırmak, yadsımak, yıkmak: bu,

böylesine çok nefret edilen güdüye tersine çevrilmiş bir duyum ve değerlendirme sağlamak olurdu. Acı çeken, baskı altına alınan, güç istemine karşı horgörü duymaya hakkı olduğu inancını yitirseydi, umutsuzluk çaresizlik aşamasına girerdi. Bu durum, o nitelik, yaşamı için özünde gerekli olsaydı; hatta, o “ahlak istemi”nin kendisinin de kılık değiştirmiş “güç istemi” olduğu, o nefretin ve horgörünün de bir güçlülük istemi olduğu ortaya çıksaydı, geçerli olurdu. Baskı altına alınan görürdü ki, kendisi de baskı altına alan ile aynı temel üzerinde duruyor ve onun karşısında hiçbir ayrıcalığı, hiçbir yüksek düzeyi yok. (Nietzsche, 2001:194-195)

Sürü değerlerinin geçerli olduğu bir toplumda çileci ideal-modern bilim zıtlığı da Nietzsche'ye göre üstün körü kurulmuş bir zıtlıktır. Bu iki alana ait rahip ve bilim adamı gerçekte sürü tekleri olarak birbirlerine temelde benzerdirler: aynı hastalıklı yapıya ve buna bağlı olarak aynı değerler zıtlığına, aynı bağımsız göremeyen gözlere sahiptirler. Bu alanların birbirinden bağımsız sayılması modern bilimin ‘Tanrısız’, ‘öte dünya’sız olmasına bağlanır. Ama gerçekte yalnız görünüş olarak böyledir. Hıristiyanlık da, felsefe de, Nietzsche'nin dönemindeki bilim de ‘mutlak hakikatin’ peşinde olduğu içindir ki, bunlar dönüp dolaşıp ‘öte dünya’ya sığınma arzusunun birer ifadesinden başka bir şey değildirler, bu yüzden Nietzsche'nin “Tanrı öldü” sözü yalnızca dinsel anlamı olan bir söz değil, bu üç alanı da imleyen bir sözdür. Geçmişte azınlık için felsefenin, çoğunluk için dinin yapmaya çalıştığını, “bugün” bilim üstlenmiş durumdadır, ama “Kopernikus’tan beri insan, eğik bir yüzeye girmiş gibi gözüktüyor –gitgide artan bir hızla yuvarlanıp merkezden uzaklaşıyor– nereye? Hiçe doğru mu? Kendi hiçliğinin delip geçen duygusuna doğru mu? Peki bu yol, tam eski ideale götüren yol değil midir?” (Akt. Kuçuradi, 1999:47)

Artık tahmin edilebileceği üzere, Nietzsche, nihilizmin karşısına ‘Üst-İnsan’ı, yani ‘yeryüzünün anlamı’ni çıkaracaktır. Ama bunun için uygun gördüğü, hedeflediği kimse yalnızca “bugün”ün münzevisi, öncelikle özgürleşmesi gereken güçlü insandır.

IV. 2. 2. Özgür İnsan

Özgür insan nasıl bir insandır? Kimdir özgür insan? İlk önce belirtmek gerekir ki, özgür insan, 19. yy.'ın sonunda ve 20. yy.'ın başında "kendilerine 'özgür düşünür' diyen ya da 'modern insan'ı temsil eden dinsiz, demokratik ya da sosyalist zevkleri olan, bilimci, pozitivist, dar kafalı, sığ, hiç mi hiç bağımsız olmayan [...] 'modern düşünceler'in savunucusu ya da avukatı olan insan değildir." (Kuçuradi, 1999:53) "Özgür insan moral dışı insandır. Özgür insan, içinde yetiştiği ve yaşadığı sürüden kopmuş, kendi yolunu arıyan, insanla ilgili şeyleri, insanın herşeyini kendi gözleriyle görmek isteyen insandır." (Kuçuradi, 1999:53)

Kişi nasıl özgürleşir, bu özgürleşme hangi yollardan ve ne pahasına gerçekleşir? Bu noktaya doğrudan değinmeden önce, bunu doğuran koşulların ele alınması gerekmektedir.

Nietzsche'ye göre ergeç değerler doğallığını yitirir:

Değerlerin kılı kırk yarılır. Değerler idealist bir şekilde havada kalır ve etkinliğe hakim olacak, ona yön verecek yerde, mahkum edeci bir şekilde etkinliğe karşı olurlar. –Tabii derece ve sıraların yerine zıtlıklar konur. Basamaklandırmaya karşı düşmanlık [beslenir]. Zıtlıklar, bayağı bir çağa uygun düşer, çünkü daha kolay *kavranılır*.- Yapmacık olarak kurulmuş 'hakiki, değerli' bir dünyanın karşısına, *bozulmuş dünya* [konur]. Sonunda: 'hakiki dünya'nın nasıl bir malzemedan kurulmuş olduğu keşfedilir: bu defa da ancak bozulmuş dünya kalır ve *ümitlerin büsbütün boşa çıkması, bu dünyanın bozulmuşluğunun hesabına yazılır*.- Böylece nihilizm ortaya çıkar: ancak *yargılayan değerler* kalmıştır – ve başka hiçbir şey! – Burada *zayıflık ve güçlülük problemi* ortaya çıkar: 1) zayıflar kırılıp dökülürler; 2) daha güçlüler kırılmayan herşeyi yıkarlar; 3) en güçlü kişilerse yargılayan değerleri arkada bırakırlar. (Akt. Kuçuradi, 1999:54)

Nietzsche her ne kadar böyle bir görünüm içinde zayıfların kırılıp döküldüğünü imliyor olsa da –bu bir anlamda doğrudur– yine de hayatın bir biçimde kendini savunacağından kuşkulanmaz; çileci rahibin kendisine en uygun olan yaşama yoluna yönelmesi gibi, ezici koşullarda Hıristiyanlığın yükselişi gibi, ya da bugün televizyonla, alış-verişle, iş-güçle, futbolla yapıldığı gibi. Bugün yapılan tüm bu şeylerle kişi kendini *umutur*, daha çok para ile “güç” elde etmenin yollarını *düşünür* ve *eğlenerek vakit geçirir*, yani *gözlerini kapar*. Gözlerini kapayamayan az sayıdaki zayıflarla, münzevi durumundaki güçlüler ise huzursuzdurlar, bir ‘boşnalık’ duygusu içerisindedirler.

[Bu,] olup biten herşeyde, kendisinde bulunmayan bir anlamı arayıp bulamamanın; oluşun hedefsizliğini görmenin; bu oluşun ardında bir birliğin ve uyumun olmadığını görmenin; “metafizik” bir dünyanın, oluş dışında olan bir dünyanın varlığına artık inanmamanın; dünyaya yükletilen hedef, birlik ve var olma gibi belli bir moralin kosmolojik kategorilerinin, “akıl kategorileri”nin, uydurma olduğunu görmenin bir sonucudur. (Kuçuradi, 1999:57)

Böyle bir görme kişinin kendisi ve sürüsü arasındaki bağların kopmasına neden olur. Nelerdir bu bağlar?: “gençliğe özgü haliyle o derin saygı, eskiden beri saygı duyulan ve şerefli olan herşey karşısında o ürperti ve o incelik; yetiştikleri toprağa, onlara yol gösterenlere, tapınmayı öğrendikleri tapınağa duyulan şükran.” (Nietzsche, 2003 a:14) Söz konusu bağlardan kopma, buna karar verilmesiyle değil, birdenbire gerçekleşir, çünkü değerlerin değerini yitirdiği, avutucuların (tam olarak) iş görmediği yerde, yaşam kendini savunmak için yol aramaya kalkışır. Bağların kopmasıyla kişi zor bir döneme girer. Bu dönem, kişinin yapısına, yani zayıf ya da güçlü olmasına göre, kişiyi gerisin geri eski değerlere dönüştürür, etken ya da edilgen hiççiliğe sürükler. Geriye dönüş ve edilgen hiççilik sürüden kopan görece güçlü bir kısım zayıfta görülür; bu zayıflar ya edilgen hiççilik aşamasında takılıp kalırlar, ya da bundan kurtulup, bunu aşmaya uğraşırken geriye

dönüverirler. Etken hiçcilik ise güçlünün durumunu imler. Edilgen hiçcilik değerlerden, ya da daha özelde ahlaktan kopmanın getirdiği boşluktan sıyrılamama, artık bir şey istememe anlamındadır. Böyle bir hiçcilik, Schopenhauer'ın ya da onun çok etkilendiği Budizm'in duyurduğu 'yaşamın yadsınması'yla karakterize olur. Geriye dönüş ise, edilgen hiçciliğe kurtulmaya çabalarırken, geride bıraktığı değerlerle bağlarını tam olarak kopartamamış olan ve geçmişini özlemeye başlayan –tıpkı Zerdüş'tün mağarasında tanrısız kalmaktansa, eşeğe tapmayı yeğleyen dokuz “yüksek insan” gibi– görece güçlü olan zayıfların tercih edebileceği bir diğer yoldur. Etkin hiçciliğe ise bu dönem; güçlünün kendini belirlemeye, kendi değerlerini koymaya yönelik ilk güç patlaması ve özgür istemi istemesidir. (Nietzsche, 2003 a:14) Bu durumdaki kişi, “doyurulmamış bir şehvetle ortalıkta zalimce dolaşır, gururunun tehlikeli gerilimini eline geçirdiklerine ödetir, kendisine çekici geleni ise paramparça eder.” (Nietzsche, 2003 a:14) Düşüncesi ise şudur: “Tüm değerler ters yüz edilemez mi? Ve belki de kötüdür iyi? Ve tanrı sadece bir buluşu ve inceliğidir şeytanın? Belki de her şey sahtedir son kertede? Ve biz aldatılanlar isek eğer, tam da bu yüzden aldatanlar da değil miyiz? Aldatanlar da olmamız gerekmez mi?” (Nietzsche, 2003 a:14) Böyle bir dönem, insanı sağlığının tehlikede olduğu sarsıntılı bir dönem, “ ‘yoksunluk’, ‘zayıflık’, ‘çöl, bitkinlik, inançsızlık’, ‘donma’, ‘araya giren zamansız yaşlılık’ ” yıllarının yaşandığı bir dönemdir. (Kuçuradi, 1999:59) Bu sürecin bu biçimde tek yönlü, yani yıkıcılıkla gerçekleşmesi, bunun bir amaçmış gibi durması kaçınılmazdır, çünkü kişi yığılmasının yerine koyabileceği bir şeye sahip değildir. Süreç içerisinde “ ‘hayır’ deme, kişinin büyük sağlığa varıncaya kadar, kendi gözlerini eğitinceye kadar değerlendirmeler yapmaktan sakındığı bir dönemin; kendini avucu içine alma alıştırmaları yaptığı” bir ara dönemin ifadesidir. (Kuçuradi, 1999:59) Bu döneme, sabırla, sertlikle, acı çekerek katlanabilen kişinin kazanabileceği şey “ ‘kendi sabahı’, ‘kendi kurtuluşu’, *kendi yolu*,

yapayalnız yürüdüğü ve yürüyeceği kendi yoludur”: (Kuçuradi, 1999:60) “çünkü böyle kendi yolunda yürüyen insan, hiç kimseyle karşılaşmaz: insanların ‘kendi yolları’ bunu birlikte getirir. Hiç kimse bunda ona yardıma gelemez: karşılaşacağı her tehlike, tesadüf, kötülük ve kötü havayla tek başına başa çıkması gerekir.” (Akt. Kuçuradi, 1999:60) Kendi olgunluk dönemine varan özgür insan, en genel özellikleriyle, boyun eğmeyen, boyun eğmektense umutsuzluğa düşmeyi yeğleyen, küçük kurnazlıklar peşinde olmayan, kendine karşı büyük horgörüsü olan (çünkü böyle bir horgörü, büyük bir saygıyı da imler), acınası rahat düşkünlüğünü alt eden, ‘çoğunluğun mutluluğu’ndan yüz çeviren, küçük erdemlere değer vermemekle birlikte, kendi erdemlerini gereksinen, yiğit, yürekli, kendine dürüst bir insandır.

Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt’ün Üç Değişim Üstüne* adlı bölümünde güçlü kişinin geçirmesi gereken aşamaları üç metaforla vurgular: *deve*, *aslan* ve *çocuk*. Deve, ahlaklı güçlüyü; aslan, ahlakla bağlarını koparan güçlüyü, çocuk ise Üst-İnsan’ı ifade eder. “Ruh için nice ağır şeyler vardır, içinde saygı barındıran güçlü, dayanıklı ruh için: ağırı ve en ağırı özler onun gücü.” (Nietzsche, 1997 a:31) Böylece, verili değerleri, “bu en ağır şeyleri yüklenir dayanıklı ruh: ve yükünü alan deve nasıl çöl yolunu tutarsa, ruh da öyle yollar kendi çölüne.” (Nietzsche, 1997 a:31) “Fakat en ıssız çölde ikinci değişim olur: ruh burada aslanlaşır, özgürlüğü ele geçirmek ve kendi çölünde egemen olmak ister.” (Nietzsche, 1997 a:32) Kendi çölünde karşısına çıkan, binlerce yıllık değerleri temsil eden, kendisinin büyük düşmanı ‘Yapmalısın!’ ejderidir, oysa aslanın ruhu ‘istiyorum’ der. (Nietzsche, 1997 a:32)

Kardeşlerim, ruhta aslanın ne gereği var? Gönlü tok ve saygılı yük hayvanı neden yetmez?

Yeni değerler yaratmak, —aslanın dahi elinden gelmez bu: ama yeni bir yaratma için kendine özgürlük yaratmak,— işte buna yeter aslanın gücü.

Kendine özgürlük yaratmak ve ödeve bile kutsal bir “Hayır” çekmek: bunun için kardeşlerim, aslan gerektir.

Yeni değerlere hak kazanmak, — dayanıklı ve saygılı bir ruh için en korkunç iştir bu. Gerçek, böyle bir ruh için yağmacılıktır, yırtıcı hayvan işidir bu....

Fakat söyleyin, kardeşlerim, çocuğun yapıp da aslanın yapamayacağı şey nedir? Neden yırtıcı aslan daha çocuklaşmak zorundadır?

Suçsuzluktur çocuk ve unutkanlık, bir yeni başlangıç, bir oyun, kendiliğinden dönen bir tekerlek, bir ilk devinme, bir kutsal Evet.

Evet, yaratma oyunu için, kardeşlerim, bir kutsal Evet gerektir: ruh kendi istemini ister artık, dünyayı yitirmiş olan kendi dünyasını kazanır artık. (Nietzsche, 1997 a:32-33)

IV. 2. 3. Üst-İnsan

Nietzsche'nin Üst-İnsan'ı ya da Trajik İnsan'ı ya da Dionisos'u kimdir? Buna geçmeden, Nietzsche'nin filoloji çalışmalarından yola çıkarak yazdığı *Tragedya'nın Doğuşu* adlı çalışmasına esin kaynağı olan Sokrates öncesi Eski Yunan yaşamına ve tragedya kavramına kısa da olsa değinmek gerekecektir.

Trajedinin Doğuşu'nda Nietzsche'ye göre Yunanlılar yaşamın korkunç, açıklanamaz ve tehlikeli olduğunu çok iyi biliyorlardı. Ama dünyanın ve insan yaşamının gerçek irasının bilincinde olmalarına karşın, sırtlarını yaşama dönerek kötümserliğe teslim olmadılar. Yaptıkları şey sanat ortamı yoluyla dünyayı ve insan yaşamını dönüştürmekti. Ve o zaman estetik bir fenomen olarak dünyaya “evet” demeyi başarabildiler. Bununla birlikte, bunun yapmanın Dionisian ve Apollonian tutumlara ya da anlayışlara karşılık düşen iki yolu vardı. (Copleston, 1998:157)

Bu iki yol ya da iki ilke, Nietzsche'nin Yunan sevgi tanrısı Apollon ile Yunan şarap ve bereket tanrısı Dionisos'dan esinlenmesiyle ortaya çıkmış (Bozkurt, 1995:164) ve düşünüre göre Yunan sanat anlayışının temelini oluşturmuştur. Genel anlamlarıyla Dionisos, bireyliğin dışına taşarak yaşamla bir olacak denli coşkulu bir tutkuyla yaşamı

'evet'leme anlamına gelerek Yunanlıların ayinlerine göndermede bulunurken; Apollon ise, ışığın, ölçünün, biçimin, bireyleşmenin simgesi olarak Olimpos tanrılarının ışıltılı dünyasını imler. Anlatımını, epik ve plastik sanatlarda bulan Apolloncu sanat, olgusallığın üzerine estetik bir peçe örtmek, ideal bir biçim ve güzellik yaratmak anlamına gelirken; anlatımını trajedi ve müzikte bulan Dionisosçu sanat ise varoluşu tüm karanlığı ve dehşeti içinde utkuyla onaylamak ve kucaklamak anlamına gelir. (Copleston, 1998:157)

Nietzsche'nin önemseydiği trajedinin temelinde yatan Dionisos ilkesidir ve genelde ikisini eşanlamlı olarak kullanır:

"Tragik" kavramını, tragedya'nın psikolojisi üstüne bilinebilecek en son şeyleri ne ölçüde bulduğumu *Putların Batışı*'nda bir kez daha dile getirdim. "En yabancı en amansız sorunlarıyla bile yaşama evet deyiş; en yüksek örneklerini *kurban ederken* kendi bereketinin mutluluğuna varan o yaşama istemi, *-buydu* adlandırdığım Dionysosca diye, buydu tragik ozanın psikolojisine varmak için benim bulduğum köprü. Ürküden, acımadan kurtulmak için *değil*, zorlu bir boşalmayla tehlikeli tutkuların arınmak için değil [...] tersine, ürkü ve acımanın ötesinde, oluşun bengi sevincine varmak, onun *ta kendisi* olmak için, o sevinç ki *yoketmenin sevinci* de girer içine..." (Nietzsche, 2000 a:53-54)

İşte Üst-İnsan, yaşamı böyle onaylayarak, olumlayarak, bu olumlamada bilgeliği görerek yaşamın kendisine, insan realitesine (olayları, başarıları) yönelen, ele alan ve değer yaratan kişidir. Bu dionizik ya da trajik özellik Nietzsche'nin bunları Üst-İnsan'la eşanlamlı kullanmasına yol açacak denli Üst-İnsan'ın belirleyici bir özelliğidir. Buradan hareketle soru imi oluşturabilecek, Üst-İnsan'ın ve yaşamın Zerdüş tarafından nasıl betimlendiği, yaşamı olumlamada yatan bilgeliğin ne olduğu, bunda ne gibi bir sevincin yattığı, oluşun bengiliğinin Nietzsche tarafından ele alınışı ve insan açısından önemi gibi çeşitli önemli noktalara sırası geldikçe değinilecektir.

Üst-İnsan düşüncesinin kaynağı nedir? Nietzsche onu insanın gelişim çizgisinde son basamak olarak görür:

İnsan alt edilmesi gereken bir şeydir. Onu alt etmek için ne yaptınız?

Bütün varlıklar şimdiye dek kendilerinden öte bir şey yaratmışlardır: peki siz bu büyük yükselişin inişi olmak ve insanı alt edecek yerde hayvanlara dönmek mi istiyorsunuz?

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

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

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

Bakın, size Üstinsanı öğretiyorum! Üstinsan yeryüzünün anlamıdır. (Nietzsche, 1997 a:20)

Bu doğrultuda insan yeniden konumlandırılır: “İnsanda büyük olan, onun köprü olmasıdır, erek değil: İnsanda sevilebilecek olan, onun *karşıyageçiş* ve *batış* olmasıdır.” (Nietzsche, 1997 a:22) Bu köprü hayvanla Üst-İnsan arasındaki köprüdür. İnsanın, düşünürün koyduğu amaç gereği

en yüksek umudunun tohumunu ekme zamanı gelmiştir.

Toprağı bu iş için yeterince verimli daha. Ama bu toprak bir gün yoksullaşacak ve güçden kesilecek ve hiç ulu ağaç yetişmeyecek onda.

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

Size diyorum: hora tepen yıldız doğurabilmek için, kişinin içinde kargaşa olmalı daha. Size diyorum: daha var sizde bu kargaşa.

Yazık! İnsanın artık yıldız doğuramayacağı zaman geliyor. Yazık! En horgörüleli adamın, kendini artık horgörmeyen adamın zamanı geliyor. (Nietzsche, 1997 a:24)

Bu kargaşa, ya da yıldız doğurma metaforuna daha uygun düşecek sözcük olarak kaos; önce kara vicdanlı güçlünün hayatta kalabilmek için Hıristiyan olmasıyla edinmiş olduğu içgüdünün, sonrasında Hıristiyanlığın kendini alt-etmesiyle “bugün”e değin bu dinden miras kalan bir köle ahlakı tipi olan özgeci ahlaka göre dönüşüme uğramasıyla belirlenen çatışmalı bir yapıyı ifade eder.

Nietzsche için dünyanın anlam kazanmasının iki anlamı vardır. Birincisi Üst-İnsan’ın kendisinin bir amaç olması, insanın gelişiminin son basamağı olması bakımından; ikincisi ise Üst-İnsan’ın her alanda üretilmiş insan başarılarını, yani değerlerini yeniden değerlendirmesiyle hayata anlam katılması bakımından. Bunlardan ikincisinin gerçekleşmesi, birincisinin gerçekleşmesine bağımlı olmak durumundadır. Çünkü, dünyanın yeni değerler yaratılmasıyla anlam kazanması öncelikle, güçlü kişinin “örnek insan” olmaya doğru *batmaması* için, kölece değerlerin güdüleştirmesinden ötürü çatışmalı olan yapısını yaratıcılıkta verimli kılabilecek biçimde, bu yapıda aykırılık yaratan güdülere açılacak bir yaşamsal savaşım koşulunu gerektirir.

Bu iki anlamın açık kılınması önemlidir; bu anlamlardan biri, ‘neden değerlerin yeniden değerlendirilmesi gerekir?’ sorusunun yanıtlanmasıyla açıklığa kavuşur:

Zerdüşt nice ülkeler, nice uluslar gördü: nice uluslara göre iyi ile kötü nedir, anladı böylece. Zerdüşt iyi ile kötüden daha büyük bir güce rastlamadı yeryüzünde.

Hiçbir ulus, önce değerlendirmeden yaşayamaz; fakat ayakta durmak isterse, komşusu gibi değerlendirmemesi gerekir.

Bir ulusun iyi saydığı pek çok şeyi, başka bir ulus, utanç ve düşüklük sayıyordu: böyle gördüm ben. Burda kötü denen pek çok şeyin, erguvani şereflerle süslendiğini gördüm başka yerde. (Nietzsche, 1997 a:60)

Bütün bu yaratılmış değerler, kendi yapısı ve koşulları tarafından belirlenmiş ulusların *güç istemlerinin sesidir*. Nietzsche şöyle devam eder:

İnsan kendini korumak için değer biçti nesnelere, -nesnelerin anlamını o yarattı, insanca anlamı! Bundan ötürü 'insan' der kendine, yani: değerlendiren....

Ancak değerlendirmeye var olur değer: değerlendirme olmasaydı, varlık, içi boş bir kabuğa dönerdi. İşitin ey yaratıcılar!

Değerlerde değişme yaratıcılarda değişmez. Yaratıcı olması gereken yıkar hep.

Önce uluslardı yaratıcılar, ancak son zamanlarda bireyler yaratıcı oldular; gerçek, bireyin kendisi en son yaratmadır daha. (Nietzsche, 1997 a:61)

Nietzsche kendi bakış açısından insanın varoluş sürecindeki evrimini dikkate alarak, uluslardan bireylere yönelir. Değerlerin yeniden değerlendirilmesi gerekir, çünkü – son alıntıda görüldüğü gibi– bütün değerler görelidir ve “bugün,” zayıfların kendi değerleri aracılığıyla her alandan değerleri yozlaştırması sonucunda insanlar birörneklemeye doğru gitmektedirler; insanın ‘yıldız doğuramayacağı’ zamanların yaklaşması bundandır. Diğer anlama gelinecek olursa: “Bin erek vardı şimdiye dek, bin ulus vardı da ondan. Ancak bin boyuna vurulacak boyunduruk yok daha, bir erek eksik. İnsanlığın ereği yok daha. / Ama deyin bana kardeşlerim, insanlığın daha ereği yoksa, yok değil midir daha, –insanlığın kendisi de?–” (Nietzsche, 1997 a:61-62) Böylece Üst-İnsan, insanlığın amacı; insanlığın amacı olduğu ölçüde de yeryüzünün anlamı olup çıkar. Üst-İnsan, Nietzsche için insanlar arasındaki sıra düzenin en tepesinde olandır.

Üst-İnsan nasıl biridir, nasıl yaşar ve yaşama nasıl bakar, özgür müdür yoksa yazgısını mı izler, nasıl bilgi üretir, bilgi üretmesi ne içindir, görev(ler)i nedir, erdem(ler)i nedir? Nietzsche eserlerinde hiçbir biçimde Üst-İnsan’ı bütünlüklü bir biçimde analiz

etmemiş, genelde eserlerini yazarken kullandığı parçalı yapı gereği yeri geldikçe ve değişik bağlamlarda ele almıştır. Yalnızca *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te onu sık sık betimler.

Trajik İnsan ya da Üst-İnsan ya da Dionisos her şeyden önce soylu insandır.

Soyluluk nedir? Soylu insan kimdir?

Soyluluk, insanın nereden geldiğine değil, insanın nereye doğru gittiğine bağlıdır. Soylu insan, insanlar arasında derece ve sıra ayrılığı gören, onları “eşit” görmeyen, “mesafe ihtirası” olan insandır. Yaratıcı insanın bu mesafe koyma sevgisi de iki şekilde anlaşılabilir; birinci anlamı, yaratıcı kişinin kendisiyle sürü insanları arasında olan mesafeyi, uçurumu kapamaması, yalnız kalmak istemesi; (Kuçuradi, 1999:76-77)

diğeri ise,

ruhun, kendi içinde mesafeyi hep yeniden açmayı kuvvetle istemesi; hep daha yüksek, daha seyrek rastlanan, daha uzak daha gergin daha çok şey içine alan durumlar meydana getirmek; kısaca “İnsan” tipinin yükselmesi, (moralin bir terimi moral üstü anlamda kullanılırsa) insanın sürekli olarak kendini arkada bırakmasıdır. (Akt. Kuçuradi, 1999:77)

Ancak soylu insan, salt istemekle, buna ihtiyaç duymakla olunabilecek bir şey

değildir:

Bu soylu olmak ihtiyacını *duyma*, soylu ruhun ihtiyaçlarından temelden farklıdır ve bu eksikliğin anlamlı ve tehlikeli işaretidir tam. Burada karar veren, insan basamaklarındaki yüksekliği ayarlayan şey, yapılan işler değil *inançtır*; dinin eski bir terimi yeni ve daha derin bir anlamda kullanılırsa: belli bir güven, soylu ruhun kendisine olan sarsılmaz güvenidir; öyle özden bir güven ki, ne aranır, ne bulunur, ne de yitirilir belki. *Soylu ruhun kendi kendine karşı korkulu bir saygısı vardır.* (Akt. Kuçuradi, 1999:77)

Üst-İnsan sınırsız bir yürekle gergin bir kafanın bileşimidir. (Akt. Danto, 2002:76) Üst-İnsan, ana hatlarıyla, sürekli olarak kendini alt etmek için kendini disiplin altında tutarak bir tür çileci yaşamı yaşayan, yani çeşitli güçlerini tek bir amaç için örgütleyen; yöneldiği bilgiyi değerlendirmek, içselleştirmek ve kendi bilgisini –tıpkı bir sanatçı gibi– doğurmak için acı çeken; bu doğrultuda çektiği acıların, hem kendi etkinliğini arttırmak, hem kendini sınamak, hem de bunu üstünlüğüne dönüştürmek için daha çok artmasını isteyen ve böylece insan olarak daha çok batmak için daha çok ‘yük’ yüklenen; bunu da kendi yaşam biçimi olarak kabullenen; yine de çektiği acılarından kendi mutluluğunu yaratan; kendi öneminin ve geleceğin Üst-İnsan’larının yazgısının kendi ellerinde olduğunun farkında olan; güçlü, güçlü olduğu ölçüde cesur, sert bir kişi ve kendini sakınmayan bir savaşçıdır. Üst-İnsan’ın çektiği acılar yukarıda belirtilenle sınırlı değildir, yaşamın kötü oluşu, sorunlarla dolu oluşu da O’nun için acı vericidir ama, buna rağmen yaşam istenilir: “Uzun ömür de neymiş! Hangi savaşçı esirgensin ister ki!” (Nietzsche, 1997 a:51) Üst-İnsan yaşamı olduğu gibi isteyen kişi olarak Dionisos’tur. Ancak bu Dionisosça tavrın arkasında yatanın açıklanabilmesi için iki kilit noktaya değinilmesi gerekmektedir. Bunlardan ilki bengi-dönüş kavramıdır.

Üst-İnsan için yaşam bengi-dönüştür. Bengi-dönüş, başlangıcı ve sonu olmayan, amaçtan yoksun bir döngüsel akıştır ve bu akış gereğince şimdi ortaya çıkan her şey sayısız kez ortaya çıkmıştır. Bu yüzden Zerdüş’tün mağarasındaki hayvanlar şöyle konuşur: “Bak, biz senin ne öğrettiğini biliriz: bütün nesnelere sonsuzca yeniden geldiğini, onlarla birlikte bizim de; bundan önce sonsuz kez var olduğumuzu, bizimle birlikte bütün nesnelere de.” (Nietzsche, 1997 a:211) Bu yüzden Zerdüş şöyle konuşur: “ben geri gelirim bu güneşle, bu yeryüzüyle, bu kartalla, bu yılanla, –yeni bir hayata, ya da

daha iyi bir hayata, ya da benzer bir hayata *değil*.” (Nietzsche, 1997 a:211) Ancak Nietzsche yorumcularından J. P. Stern’in de vurguladığı gibi, Nietzsche’nin ‘bengi-dönüşü’ü, ontolojik bir ön sav olmaktan çok, bir ahlaki gönderimi imler; çünkü bengi-dönüş olan hayatın ancak Nietzsche’nin en büyük hedefi olan Üst-İnsan’ın yanı sıra bir anlamı vardır, yani bengi-dönüş, Üst-İnsan’ın kendi eylemlerinin, isteminin, niyetlerinin sonsuza dek defalarca yinelemeyi istemesini sağlayacak bir soyluluğa ve büyüklüğe sahip olması anlamındadır. (Magee, 2000:256) Diğer önemli nokta ise şudur: Yaşam korkunçtur, –daha özelde– realite (insan olayları) korkunçtur; *Böyle Buyurdu Zerdüşt*’te *kaypak bir dişi* olarak betimlenen “Yaşam” ile Zerdüşt arasında bir konuşma geçer: “Ve ben yaban bilgeliğimle konuşurken, hayat bana öfkeyle dedi: ‘Sen istiyorsun, arzuluyorsun, seviyorsun; ancak bu yüzden *övüyorsun* hayatı!’ / Az kalsın ters bir cevap verecek, gerçeği söyleyecektim öfkeliye; ve kişinin kendi bilgeliğine, gerçeği söylemesinden daha ters cevap olamaz.” (Nietzsche, 1997 a:105) Realiteyi en sert en korkunç biçimde kavrayan, ‘en uçurumlu düşünceleri’ düşünen kişi, nasıl oluyor da bengi-dönüşe, başka bir deyişle, aynı yaşamı yeniden ve yeniden yaşamaya *coşkuyla* evet diyebiliyor? Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*’ün *Mezar Türküsü* ve *Oyun Türküsü* adlı bölümlerinde, her varlığı tanrısal saydığı, pırıl pırıl, arı bir kalbe sahip olduğu gençlik döneminden söz eder. Ama hayat karşısına öyle “arsız dilenciler” çıkarmıştır ki! Ama onun zamanla edindiği yaban bilgeliği şunu buyurur: Yaşamda kötü olan bütün şeyler aslında bir olanağı da içinde taşır; değerlerin yeniden değerlendirilmesiyle tüm o kötü olanların üstünde yükselme, yani en temelde kendini yeniden yaratma olanağı:

Dünyada pek çok şeyin sası sası kokmasında bir bilgelik vardır: tiksinti kanatlar yaratır, pınar-bulan güçler yaratır kendine!

En iyide bile daha tiksiniyecek bir şey vardır; en iyi bile altilmesi gereken bir şeydir!–

Ey kardeşlerim, dünyada çok pislik olmasında çok bilgelik vardır. (Nietzsche, 1997 a:196)

Acılar nereden kaynaklanırsa kaynaklansın hoşnutluk yaratmaz ama, doğum sancıları oldukları ölçüde gereklidir de. Ve realiteyi tüm çıplaklığıyla görebilme cesareti aynı zamanda onun gururudur da. Bu nedenle Üst-İnsan, yani geleceğin sanatçı nitelikleri olan filozofu bir kez daha çatışmalı bir insandır. O'nun söylediği 'Evet,' içinde 'hayır'ı da taşır, çünkü bu *trajik bir 'Evet'tir*. Bu yüzden yaşam *'toplamdan hiçbir şey düşülmeksizin'* 'Evet'lenir. Bu yüzden Üst-İnsan Dionisos'tur. Böyle bir yaşamı defalarca yaşamayı arzulamak da, onu sevmek ve istemek de Üst-İnsan'ın *'amor fati'*sidir. Dionisos, en garip ve güç sorunlarında bile, en yüksek tiplerinin harcanmasında bile sevinç duyan hayatı isteyendir. (Akt. Kuçuradi, 1999:74) Dionisos, bütün zengin ve güçlü çağların bile 'Evet'inden 'Hayır' yapmakla sevinendir ki, (Kuçuradi, 1999:74) bu kendisinin geleceğe yönelerek geçmişi de kurtarması demektir, yani o değerlere, kendi bakış açısına göre ve ayakları yere basan biri olarak tarihsel felsefe uğraşısıyla yeniden değer biçerek, geleceğe tohum atar. Tohum atar, çünkü "yeryüzünün efendileri yeryüzünün efendilerini hazırlar"; (Kuçuradi, 1999:84) bu O'nun değerleri yeniden değerlendirmekle gözettiği en büyük ödevidir. Bu ödev için geleceğin trajik filozofları

buyurucu ve yasa koyucudurlar: "Bu olmalı!" derler, önce insanın nereye, hangi maksatla sorusunu belirlerler. Bunu gerçekleştiren felsefe işçilerinin ön hazırlıklarına sahiptir[ler], tüm geçmişi yenenlerin, -yaratıcı ellerle geleceği kavrarlar, tüm olanlar ve olmuş olanlar için araç, aygıt, çekiç olan onlar için, "bilmeleri" yaratmadır, *yaratmaları bir yasa koymadır, hakikat istemeleri-güç istemeleridir*. (Nietzsche, 1997 c:117)

Üst-İnsan'ın düşünce üretimi nasıl gerçekleşir? Nietzsche "Biz düşünen kurbağalar değiliz" diyerek şöyle devam eder,

Biz düşüncelerimizi durmadan acılarımızdan doğurmak, analar gibi onlara sahip olduğumuz bütün kanı, yüreği, ateşi, hazı, tutkuyu, can çekişmesini, vicdanı, yazgıyı, felaketi bağışlamak zorundayız. Yaşamı –bu bizim için, kendimizi durmadan aleve, ışığa dönüştürmemiz demektir– bizi yaralayan her şeyi de...Elimizden başka türlü gelmez. (Nietzsche, 2003 b:14)

Bu doğrultuda bilgi üretme yöntemi, edinilen bilgilerin içgüdüsel kılınması, yani içselleştirilmesi sonucunda, Üst-insan'ın, tıpkı bir sanatçı ya da bir ana gibi süreç içinde kendi bilgisine “hamile kalması” ve kendi “çocuğunu” doğurmasıdır.

Üst-İnsan gerçeğe, ürettiği bilgiyle en çok yaklaşıdır. Üst-İnsan “realiteyi *olduğu gibi* kavrayan insandır; yeterince güçlüdür bunun için – realiteye yabancı olmuş, ondan kopmuş değildir; o *realitenin kendisidir*; o realitenin korkunç ve şüphe götürür herşeyini kendinde de taşır.” (Akt. Kuçuradi, 1999:70) Burada, ‘o realitenin kendisidir’ demekle ne kastediliyor?: Yapısıyla uyuşmayan değerlerden koptuğu halde bile kendisine miras kalan güdülerden dolayı, Üst-İnsan, olaylara zayıfın penceresinden bakabilmektedir. Ama güçlü yapısından dolayı güçlünün penceresinden de bakabilecektir ve toplamda yaşamı korkmadan, dürüstçe ele alabilecek kadar cesurdur da. Bu yüzden Zerdüş, yaban bilgeliğinin yaşama benzediğini söyler: “Gözleri onun gözleri, gülüşü onun gülüşü, altın oltası bile aynı: bu denli benzeşiyorlarsa suç ben de mi?” (Nietzsche, 1997 a:106) Bu perspektifler çokluğu onun bakışını “nesnel” kılar, gerçeğe yaklaştırır. (Nietzsche, 1998:114)

“Hiçbir Üstinsan gelmedi şimdiye dek. Çıplak gördüm ikisini de, en büyük insanla en küçük insanı. / Daha pek benziyorlar birbirlerine. Gerçek şu ki, bulduğum en büyüğü bile –insani-çok-insaniydi.” (Akt. Danto, 2002:76) Nietzsche her ne kadar kendini Üst-İnsan olarak duyurmasa da, değerleri yeniden değerlendirerek geleceğin Üst-

İnsan'larına yolu açan biri olarak, o Üst-İnsan'ın ta kendisidir. Bu arada kimi yorumcuların düşünürün hayran olduğu Goethe ve Napolyon gibi kişileri Üst-İnsan olarak duyurmaları da –yukardaki alıntıda da görüleceği gibi– yanlıştır. Bu ve bunun gibi kişiler her çağda, pek seyrek de olsa ortaya çıkabilecek 'bir çeşit üst-insan olan' 'yüksek tipler'dir. (Nietzsche, 1995:15)

Son olarak; Üst-İnsan'ın erdem(ler)ine ve 'diğerleriyle' 'ahlaki ilişkisi' bağlamına bu bölümcede doğrudan değinilmemiştir. Bu nokta, Nietzsche'nin 'bilinç' kavramı ve 'sorumluz oluş' öğretisinin ardından son bölümde ele alınacaktır. Modern ahlaki aktörlerin ya da etik öznelerin olması gerekene dönüşümü konusunun açıklığa kavuşması için tez akışı boyunca "amacın (Üst-İnsan'ın) raslantıdan nasıl geliştiğinin" ve Nietzsche'de bilinç kavramıyla sorumsuz oluş öğretisinin net bir biçimde ortaya konması tez çalışmasının çözümlenmeyi amaçladığı sorun bakımından bir gerekliliktir. Gelineen noktadan sonra, bilinç kavramı 'özgür istem'; sorumsuz oluş ise, hem genel olarak, hem de 'diğerleriyle ilişki içinde Üst-İnsan' için "ahlaki" bakımdan temel belirleyen olması nedeniyle irdelenecek, ve 'Sonuç' bölümünde de ahlaki öznelerin dönüşümü 'sorumluz oluş'tan bağımsız olmaksızın Üst-İnsan kavramıyla birlikte ele alınacaktır.

V. BÖLÜM: BİLİNÇ KAVRAMI VE SORUMSUZ OLUŞ ÖĞRETİSİ

V. 1. Nietzsche'de Bilinç Kavramı

Düşünmek nedir Nietzsche'ye göre? Alışılmış bir biçimde düşünüldüğü gibi tamıtamina –bildik anlamıyla– “aklımızdan” kaynaklanan bir etkinlik mi? Yoksa tamamıyla güdülerin işlevlerinden biri mi? Eğer güdülerin bir işleviyse “aklımızın” bunda payı var mı? Bilinçli düşünüş nasıl gerçekleşir? Bu sorulara adım adım verilecek yanıtların bir sonraki bölümce olan ‘sorumsuз oluş’a bir hazırlık olacağını belirtmekte yarar vardır.

Spinoza'nın “Gülmemek, yas tutmamak, nefret etmemek, anlamak!” sözüne Nietzsche'nin verdiği yanıt, düşünmenin temelde nasıl gerçekleştiğinin bir açıklamasıdır:

Son çözümlemede bu *intelligere* [(anlamak)] bizim öteki üçünü bir kerede duyumsadığımız kalıptan başka bir şey mi? Birbirine karşıt, başka başka gülme, yas tutma, kargışlama isteklerinin sonucundan başka bir şey mi? Bilgi olanaklı olmadan önce, bu içgüdülerden her biri, şey ya da olgu üzerine kendi tek yanlı görüşünü sunmuş olmalıdır. Bundan sonra bu tek yanlı görüşlerin kavgası gelir. Bu da, ara sıra, bir anlama neden olur. İnsanın içi yatıştır, üç yanı da haklı bulur, bir tür adalet, bir tür sözleşme olur. Çünkü bütün içgüdüler, adalet ile sözleşme sayesinde varoluşlarını koruyup sürdürebilir, ötekiler karşısında hak ileri sürebilirler. Uzlaşmanın yalnızca son sahneleri ile bu uzun sürecin sonunda hesabın kapatılmasının bilincine vardığımız için, biz *intelligere*'nin uzlaştırıcı, adil, iyi bir şey olması gerektiğine karar veririz. Oysa o, içgüdülerin birbirlerine karşı belli bir davranışından başka bir şey değildir. (Nietzsche, 2003 b:196-197)

Bu alıntı Nietzsche'nin bilinçli düşünümü tamamen dışladığı görüntüsü vermektedir. Oysa o bilinçli düşünümü *farklı bir anlamda* da olsa kabullenir; ancak vurgulamak gerekir ki, düşünme ediminin asli görevlisi ve bunu gerçekleştiren bir yeti olması *anlamında*, kendisinin küçük us dediği aklı yadsır. Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu*

Zerdüşt'ünden alınan aşağıdaki parçaya, özellikle düşünme edimini gerçekleştiren bedenle, yani büyük usla, bilinçliliğin kaynağı sayılan küçük us arasındaki ilişki açısından dikkat edilmesi önemlidir –burada alıntı “yaşamsal” olduğu ölçüde uzun olmak durumunda:

“Gövdeyim ben, ve can” – böyle der çocuk. Peki neden çocuklar gibi konuşmamalı?

Oysa uyanmış, bilen kişi der: “Baştan aşağı gövdeyim ben, başka hiçbir şey değilim; can da ancak gövdedeki bir şeyin adıdır.”

Gövde büyük bir ustur, tek anlamlı bir çokluk, savaş ve barış, sürü ve çoban.

Senin usun dahi gövdenin bir aracıdır, kardeşim, o senin “ruh” dediğin, – büyük usunun bir aracı ve oyuncaktır. [Bİ]

Ben diyorsun ve bu sözden gurur duyuyorsun. Oysa daha büyüktür ondan [...] gövden ve gövdenin büyük usu: o “ben” demez, “ben” eyler [Bİ]....

Araç ve oyuncaktır duyu ve ruh: arkalarında Kendi vardır daha. Bu Kendi, duyuların gözleriyle arar, ruhun kulaklarıyla dinler.

Hep dinler Kendi, ve arar: karşılaştırır, boyun eğdirir, yener, yıkar [Bİ]. Egemenlik ve ben'in dahi egemenidir. [Bİ]

Düşüncelerinin ve duygularının gerisinde, kardeşim, zorlu bir hakan, bilinmeyen bir bilge vardır, – ona Kendi denir. O senin gövdende barınır, o senin gövdedir. (Nietzsche, 1997 a:38-39)

Alışıldığı biçimiyle bilinçliliği imleyen küçük us ve daha ötesinde mantık, bedeninin yaşam savaşında ayakta kalmak üzere kendinden yarattığı araçlardır. Nietzsche *Şen Bilim*'deki *Mantıksalın kaynağı* bölümcesinde, yaşamsal önemdeki bu noktaya değinir:

Nasıl oldu da mantık insan usunda ortaya çıktı? O, kesinlikle, özünde çok geniş olması gereken mantıkdışından çıktı. Bizimkinden değişik bir çıkarım yolu olan sayısız varlık yok oldu. Bunların hepsi için kendi yolları daha doğru olabilirdi. Örneğin hem besleyici hem de saldırgan hayvanlarda “eşit” olanı nasıl bulacağını yeterince sık bilemeyenlerin –başka deyişle, şeyleri çok ağır, çok sakınlı sınıflayanların– hayatta kalmak için seçilme olasılıkları, denkliği hemen kestirenlere göre daha düşük oldu. Bununla birlikte mantık için her türlü temeli yaratan, yalnızca eşit olarak ele alma yönündeki baskın eğilimdi. –Hiçbir şey eşit olmadığı için mantıksız bir eğilim–....Temelde, çıkarım yapar iken yüksek düzeyde sakınlı da, her türden

kuşkucu eğilim de yaşam için büyük bir tehlike oluşturur. Karşıt eğilim –yargıyı askıya almaktansa doğrulamak, beklemektense şeyler karşısında yanılmak, şeyleri sıkıştırmak, yadsımaktansa kabul etmek, adil olmaktansa yargılama– olağanüstü güçlü bir biçimde bakılıp yetiştirilmiş olmasaydı, hiçbir canlı varlık ayakta kalamazdı. (Nietzsche, 2003 b:123)

Böyle bir etkinlik yalnızca akıldan (küçük us) kaynaklanmaz; eğer öyle olsaydı, ortaya çıkabilecek değişik bir çıkarım yolu, *yetkinsizlikten dolayı*, büyük olasılıkla olumsuz olması ölçüsünde yaşamsal bakımdan ciddi bir tehlikenin doğmasına yol açacaktı:

Bilinçlilik organik yaşamın en son, en geç ortaya çıkan gelişimidir. Bu yüzden en eksik, en güçsüz şeydir. Bilinçten sayısız yanılısına kaynaklanır. Bu yanılısamlarla bir insan, bir hayvanı vaktinden önce, Homeros'un dediği gibi "yazgıyı aşacak" biçimde yok eder. *İçgüdünün koruyucu birliği, genelde bu ölçüde güçlü olmasaydı, düzenli olarak iş görmeseydi, insanlık, yanlış yargılarından, açık gözle gördüğü düşlerinden, temelsizliğinden, kolay kanarlığından – kısacası bilinçliliğinden ötürü mutlaka yok olacaktı [Bİ]: Ya da daha doğrusu, içgüdüler olmadan uzun süre var olamazdı. (Nietzsche, 2003 b:49)*

Bilinçli düşünme, felsefede görüldüğü biçimiyle bile herhangi farklı bir nitelik kazanmaz. Nietzsche kendisinden önceki filozof tipinin bilinçli düşünümünün büyük bir bölümünün içgüdüsel etkinlikten ibaret olduğunu belirtir: "bir felsefecinin en bilinçli düşünmesi içgüdüleri aracılığıyla gizlice yönlendirilir, ve belli kanallara itilir." (Nietzsche, 1997 c:11) Nietzsche'nin bu kanallardan kastı, küçük usa ait ve kendisinin görünüşte özerk bir işleyişe sahip olduğunu söylediği mantıktır. Ve tüm bunlar –kavramlar da dahil olmak üzere– içgüdüsel etkinliğin bir aracı olmak durumundadır. Tüm bunlardan daha çarpıcı olanı güdülerin bilinçli düşüncede baş rol oynamalarının dışında, *kişinin bilinçli düşünüp düşünmemesini, ve bundan başka herhangi bir etkinliğini de güdülerin belirliyor olmasıdır*. Nietzsche bunu şöyle açıklar: Biri özbilişini ne kadar ilerletirse ilerletsin, yapısını oluşturan bütün dürtülerin imgelerini ortaya koymakta yetersiz kalır. Güçleri, gel-

gitleri ve birbirlerine karşı oynadıkları oyunlarla bütün bu dürtüler, kendi açlıklarını doyurabilmek için “olanak ararlar” ve kişi tarafından deneyimlenen herşeyi kendi açılarından “ele alırlar.” Çoğu dürtü açlık gibi kökten bir dürtü olmadığı için, gün ya da günler içinde tatmin olamadıklarında (kendine ait gücün kullanımı ya da boşluğun doldurulması anlamında) bunu rüya aracılığıyla gerçekleştirirler, yani gece boyunca sözgelimi açık pencereden esen rüzgar, çan ya da ezan sesi ile ortaya çıkan sinir uyarıları aç olan dürtü(ler)ce yorumlanır – bu, bedenin gün içindeki eksikliği bir dengeleme işlemidir. Gerçekte gece içinde kişiyi çevreleyen koşullar genel olarak aynı kaldığı halde, rüyaların tamamen farklı içerikte olmaları buna bağlıdır. Nietzsche bu olguyu, *Tan Kızılığı* adlı eserinde, yaşamda uyanık bulunduğumuz durumla karşılaştırır:

Yaşamda uyanıkken düşlerimizde yararlandığı o aynı yorumlama özgürlüğü bulunmaz; daha az şiirsel [dichterisch] ve daha az engelsizdir. Ama uyanıkken itkilerimizin de nasıl sinir uyarılarını yorumlamaktan ve ortaya kendi gereklerine uygun ‘nedenler’ koymaktan başka hiçbirşey yapmadıklarını [Bİ] incelemem gerekir mi? Uyanık olma ve düş görme arasında hiçbir özsel ayırım olmadığımı? Bir ekinin gelişimindeki çok ayrı evreleri karşılaştırırken bile bunlardan birinde insanlar uyanıkken sunulan yorumların özgürlüğünün bir başkasında düşler sırasındaki denli büyük olduğunu? (Akt. Kaufmann, 1997:62)

Nietzsche, bu noktada küçük bir yaşantıyı örnek verir:

Bir gün pazardan geçerken birisinin bize güldüğünü varsayalım: o anda içimizdeki şu ya da bu dürtünün o andaki kabarmasına göre, bu olay bizim için şu ya da bu anlama gelecek, – ve hangi türden insan isek ona göre çok değişik bir olay olarak yorumlanacaktır. Birisi onu bir yağmur damlası gibi kabullenir, diğeri bir böcek gibi üzerinden sirkeler, başka biri onunla ticaret yapmaya kalkar, bir başkası gülecek bir şey var mı diye elbisesini kontrol eder, öbürü bunun sonucu olarak komiklik hakkında derin derin düşünür, birinin dünyanın neşesine ve güneş ışığına istemeden bir parlıtı vermiş olma[sı] hoşuna gider – ve her halükarda dürtü bununla tatmin olur; o, *ister kızma, ister kavga etme, ister düşünme, ister iyi niyet besleme dürtüsü* [Bİ]

olsun. Bu dürtü, olayı kendi ganimeti gibi yakalar. Neden tam da o? Çünkü aç susuz pusuya yatmıştı. (Nietzsche, 1997 b:105)

Bu bölümcede ele alınan Nietzsche'nin 'bilinç' kavramının en azından fizyolojik düzlemde açıklığa kavuşturulduğu ve sorumluluk bakımından da fikir verici olduğu düşünülmektedir; ama bu bölümcenin tam bir sonuca bağlanması, Nietzsche'nin 'sorumlu oluş' kavramının açıklanmasıyla netlik kazanabilecektir.

V. 2. Sorumsuz Oluş Öğretisi

Tez çalışmasının başlarında insanın öz-yapısındaki en temel belirleyicinin 'güç istemi' olduğu belirtilmişti. Bundan sonra gelen ve güç istemine bağlı olan şey ise 'yaşama istemi' ya da 'varlığını sürdürme'dir: "Yaşama istemi yalnızca güç isteminin bir sonucudur." (Akt. Danto, 2002:68) Nietzsche erken dönemlerinde 'varlığını sürdürme'yi, acıdan kaçınıp, hazzı yönelme biçiminde temel güdülenme olarak tanımlasa da, olgunluk dönemlerinde bunu dönüştürür. Bu noktanın, hem Üst-İnsan hem de sıradan ahlaklı insan için ayrı ayrı ele alınması aydınlatıcı olacaktır: Üst-İnsan için acı; tarihsel felsefe uğraşısıyla birlikte gelişme ve batma döngüsü içinde zorunludur: bu, hem hayatı tüm sorunsal yönleriyle kabullenme ve kendi işinin, derinlemesine yapılacak araştırmanın geriliminde yer alır, hem de doğurma ediminin ayrılmaz bir parçasıdır ve bu yönde acıyı onaylama onun güç istemi gereğidir. Üst-İnsan *gerekli olan* tüm acıları üstünlüğüne dönüştürerek güç kazandığında ve bundan haz duyar. Haz ancak yazgı sevgisi olarak ve başarıyla gelen güç duygusu eşlikçisi olarak arzulanır. Üst-İnsan'ın tüm eylemleri bu çerçevede içinde doğrudan ya da dolaylı olarak (hedefe hizmet etmesi ölçüsünde) ortaya çıkar. Bu sürecin sağlıklı yürüyebilmesi, bir tür çilecilik içinde verimliliğin ortaya çıkabilmesi için, kendini savunma içgüdüleri " 'evet' demenin bir 'çıkart gözetmezlik'

olacağı durumlarda ‘hayır’ dememizi değil, bir de *elden geldiğince az* ‘hayır’ dememizi ister. Hiç durmadan hayır demek zorunda olduğumuz yerden kendimizi çekip almamızı, sıyırmamızı ister....Savmak da, yanına yaklaştırmamak da bir [güç] harcamadır.” (Nietzsche, 2000 a:37) Nietzsche, şu anda Torino yerine bir Alman kasabasında olsaydım, o yavan ve korkak dünya içime dolmasın diye hemen kirpi olurum der, oysa dikenleri olmak savurganlıktır. (Nietzsche, 2000 a:37) Sonuç olarak Üst-insan öz-yapısının gerektirdiği yaşam biçimi nedeniyle ve gücü istemesine bağlı olarak, koşullu olarak hazza yönelmiş olan (o gerçekte güce yönelir,) ve acıyı da ancak gerekli olduğu biçimiyle arzulanıdır. Sıradan insanda, acı, ancak güç duygusunu ve elbette hazı beraberinde getirecekse arzulanır. Kendi altındakine hükmetmek için kendi üstündekinin buyruğuna, zulmüne ya da hakaretlerine katlanır, ya da örneğin tragedyaalar aracılığıyla kendine zulmederek ya da bir kısım “iyi” eylemlerle üstünlük duygusu elde eder – bu üstünlük duygusu da haz verir. Bunun dışında acı arzulanır bir şey değildir. Örneğin acıma duygusuyla amaçlanan, kötü durumdaki başkasının o kişide meydana getirdiği acıyı savuşturmasıdır. (Nietzsche, 2003 a:100) Sıradan ahlaklı, Üst-İnsan’dan farklı olarak güç elde etmekten bağımsız olarak da haz duymak ister – bu onun zayıflığından ya da sınırlı olan gücünü olanaklı olduğu ölçüde sakınmayı istemesinden kaynaklanır, sözgelimi komşu sevgisi ya da komşuda kendini unutmak, huzurlu bir ortam, olanaklı olduğu durumlarda alabildiğince gevşeme, kadınsı boyutlarda romantiklik vs. Özetle denilebilir ki, Üst-İnsan da, sıradan ahlaklı da acıyı farklı yollardan güç için istemektedirler. Her ikisi de bu yolla haz elde ederler ve sonuçta güç duygusu sağlamayan bütün acılardan kaçınırlar. Yalnızca sıradan ahlaklı zayıflığından ötürü başka bir haz biçimini, yani edilgen olarak haz elde etmeyi arzulamaktadır. *Her iki tip açısından da her türlü eylemler, “özgeci olan-olmayan” ahlaki her eylem de buna göre ortaya çıkar; tüm bunların kaynağında ise özgür istemin*

değil (çünkü özgür istem “ussallığı”, yani düşünürün deyimiyle küçük usu imler, oysa bir önceki bölümcede görüldüğü gibi, o yalnızca büyük usun bir aracıdır) ama güç istemi olarak duyurulan ‘arı istem’in bulunması nedeniyle düşünür şunu söyler: “İnsanın kendi eylemleri ve varlığı karşısında tamamen sorumsuz oluşu, insanlığın asalet beratında sorumluluğu ve yükümlülüğü görmeye alışmış birinin yutması gereken en acı damladır.” (Nietzsche, 2003 a:103) Bu vargıyla Nietzsche’nin bizzat kendisi, onun zayıfları suçlamakla çeliştiğini göstermeye çalışan yorumcu Peter Berkowitz’in çabalarını boşa çıkarır. (Berkowitz, 2003:127) Yeri gelmişken belirtilebilir, Nietzsche’nin zayıflar için söylediği ‘sefiller,’ (Nietzsche, 1998:49) ‘hasta köpekler,’ (Nietzsche, 1998:118) ‘kalpazanlar,’ (Nietzsche, 1998:49) ‘alçaklar’ (Nietzsche, 1998:117) gibi hakaret sözcükleri, hem kendisinin zayıflara çeşitli nedenlerle antipati *duymasından*, hem de ahlaki konuşma yoluna tepkisinden kaynaklanır: “Bugün, bir psikoloğun iyi beğenisi (başkaları, örneğin, dürüstlük diyorlar buna) varsa, bu giderek bütün insan ve şeyler hakkındaki modern yargıları çamurlaştıran utanılacak ölçüde ahlaklaştırılmış konuşma biçimlerine dirençlerinden gelir.” (Nietzsche, 1998:130)

Sorumsuz oluş *bakımından* “iyi ve kötü eylemler arasında tür değil derece ayrımı vardır, olsa olsa. İyi eylemler yüceltilmiş kötü eylemlerdir; kötü eylemler kabalaştırılmış, ahmaklaştırılmış iyi eylemlerdir.” (Nietzsche, 2003 a:103) Bunların arasında tür farkı yoktur, çünkü insan hep “kendine iyi (yararlı) görüneni yapar, anlayışının derecesine, akıllılığının her defasındaki ölçüsüne göre.” (Nietzsche, 2003 a:99) *Böylece bütün eylemlerin arı istem’den, yani güç isteminden dolayı “bencil” eylemler olduğunun altını çizmek gerekir.* İlkel güçlü başka türlü “eyleyemez,” zulmetmekten *kaçınamazdı*; güçlü gibi “eyleyemeyen” zayıf, kin duymadan, hınç beslemeden, kendine üstünlük

sağlayabilmek için dolambaçlı yollar aramadan *yapamazdı*; ya da Üst-İnsan adayı tüm benliği ile kendini bu yola koşmaksızın, bu yola *giremez*, girse de *sürdüremezdi*. Aynı biçimde Üst-İnsan'ın kendine buyurması ya da onu kapsayacak sorumluluğu da onun “ben”ine ait değildir. Bu sorumluluk, insanın geçirdiği evrim nedeniyle “bugün” *arı ben'in kendini yönetebilmek üzere ona sahip kişi aracılığıyla kendine buyurabilecek bir biçim kazanması somucunda kendini çekip çevirebilmesini imler*. Tüm bu insan tiplerinin *oluş'un bir parçası olarak* kendilerini kendi özlerinden hareketle izleme *zorunluluğu* bulunmaktadır. İşte tam bu nedenle herkes *masumdur*: “Hiç kimse kendi edimlerinden sorumlu değildir, hiç kimse kendi özünden sorumlu değildir; yargıda bulunmak da bir tür adaletsizliktir. Bu durum, bireyin kendi kendisi hakkında yargıda bulunması için de geçerlidir.” (Nietzsche, 2003 a:63) Buna göre bir suç işlediğini düşünen insan, gerçekte özgür olduğu için değil, ama yerleşik ahlakın etkisiyle kendisini özgür sandığı için pişmanlık ve vicdan azabı duyar. (Nietzsche, 2003 a:63)

Eğer insan öz-yapısı gereği davranmak, eylemek zorundaysa Nietzsche'nin eserlerinde sık kullandığı *özgürlük* ne anlama geliyor? Nietzsche bundan ne anladığını Üst-İnsan bağlamında açıklar: “Özgürlük, savaşmaktan ve zaferden zevk alan içgüdülerin, diğer içgüdüler, örneğin ‘mutluluk’ içgüdüsü üzerinde egemenlik kurmasıdır.” (Nietzsche, 2000 b:89) (Nietzsche'nin burada mutluluktan kastettiği şey, özgeci ahlakı benimsemiş zayıfların her türden rahatlığı, huzuru istemesi, gevşemesinden başka bir şey değildir.) Buradan özgürlüğün kişinin –bildik anlamıyla– “ben”inin bir gerçekleştirimi olmadığını anlıyoruz. Öyleyse, böyle tanımlanan özgürlük nasıl ortaya çıkabilir?:

Kendi mizacımıza uygun olan ilkeleri ve öğretileri ararız bilinçsizce, sonunda bizim karakterimizi bu ilkeler ve öğretiler yaratmış, ona destek ve güven vermiş gibi görünür: oysa

tam tersi olmuştur. Düşüncelerimizin ve yargılarımızın sonradan, öyle görünüyor ki, özümüzün nedeni yapılmış olması gerekir: *oysa gerçekte özümüz, öyle ve böyle düşünüyor ve yargıda bulunuyor oluşumuzun nedenidir.* [Bİ] (Nietzsche, 2003 a:351)

İşte güçlü ama hasta durumda olan (yani beden, büyük us) bu biçimde kendine gereken yolu bulur ve böylece özgürleşmiş olur.

Nietzsche, köle ahlakı, ya da özgeci ahlakın bencil-olmayan olarak “iyi”yi öne çıkarmasına karşılık, bu ahlaka yönelik küçük örneklerden genele kadar eleştirilerde bulunarak, bu doğrultuda gerçekleştirilen eylemlerin gerçekte tamamen bencil olduğunu vurgulamayı amaçlar. Bu konuda Nietzsche’nin verdiği örnekler oldukça çoktur, ama yalnızca bir kısmını vurgulamak bile yeterli olacaktır: “Özveriye övgü mü? – Oysa kim gerçekten özveride bulunuyorsa, karşılığında bir şey istediğini ve elde ettiğini bilir- belki de kendindeki bir şey karşılığında, kendindeki bir şeyden özveride bulunur-, daha fazlasını edinmek, belki de genellikle daha fazlası olmak ya da daha fazlasını duymak için vazgeçer.” (Nietzsche, 1997 c:125) “İyiliksever iyilik yaptığında gönlünün bir ihtiyacını tatmin etmiş olur. Bu gereksinim ne denli şiddetli ise, ihtiyacını tatmin etmede kendisine hizmet edeni o denli az düşünür, kabalaşır ve duruma göre hakaret eder.” (Nietzsche, 1997 b:225) Kendinden kaçan, kendinden nefret eden insanın yaptığı şey “kendini kendinden başkalarının nezdinde kurtarmaktır: Ama bu başkaları, her ne kadar o, onların iyiliğini ister görünse de, bu sırada başlarına kötü bir şey gelmemesi için dikkat etsinler!” (Nietzsche, 1997 b:288)

Belki de esasen ahlaksal olanın ne ifade ettiğini *bilmekten* daha iyi inanılmış bir önyargı yoktur. Şimdi, toplumun iyi bir yolda olduğunu, kişilerin teker teker genel ihtiyaçlara *uyduklarını* ve *bireyin mutluluğunun ve aynı zamanda kurban edilmesinin* kendisini bütünü

yararlı bir parçası ve aracı hissetmesinde yattığını duymanın herkese *iyi geldiği* anlaşılmaktadır. (Nietzsche, 1997 b:114-115)

Bu örneklerin dışında çoğu kişinin kesinlikle bencil olarak görmediği eylemler ya da ilişkiler vardır. En keskin örnek olarak söylenirse, annenin çocuğuna olan sevgisinden bu anlamda kim kuşkulananabilir? Ama Nietzsche için bu bile kural-dışı değildir:

Seven bir kız, sevgisinin fedakar sadakatini, sevdiğinin sadakatsizliğinde kanıtlayabilmeyi arzular. Bir asker, zafer kazanan vatani için savaş meydanında şehit düşmeyi arzular, çünkü vatanın zaferiyle birlikte onun en büyük arzusu da zafer kazanmıştır. Bir ana çocuğuna, kendisine esirgediği şeyi, uykuyu, en iyi yemeği, yerine göre sağlığını, servetini verir. (Nietzsche, 2003 a:75)

Ancak tüm bunlar gerçekte kişinin kendi varlığını ikiye bölerek, birini diğeri uğruna feda etmesidir. (Nietzsche, 2003 a:75)

Ahlakçının insanı belli bir biçimde istemesine tepki duyan Nietzsche, birazdan alıntılanacak eleştirisiyle, insanı, yalnızca ‘güç istemi’ne göre güçlü ve zayıf olarak ikiye bölüyor olmanın da ötesinde ele aldığı göstermek ister ve buradan kastedilen de Üst-İnsan değildir:

Gariban bir ahlakçı kalkıp “Hayır! İnsan başka olmalı” diyor... İnsanın nasıl olması gerektiğini başkası değil bu dar kafalı sefil biliyor: Duvara kendini çiziyor ve *ecce homo* [(işte insan)] diyor... [Oysa] geçmişi ve geleceği ile birey bir parça yazgıdır, olan ve olacak herşey için fazladan bir yasa, fazladan bir gerekliliktir. Ona “değiş” demek, her şeyin değişmesini, üstelik geriye doğru değişmesini istemek demektir. (Nietzsche, 2000 b:36)

Bu alıntı güç istemi doğrultusunda biçimlenmeye göndermede bulunduğu gibi, ahlaki eylemlerde payı olan *kişisel özellikleri de imler*. Bu kişisel özellikler, kalıtım ve dolayısıyla öz-yapı (kişinin en temel güdüsü, güç istemi anlamında,) öz-yapı ve deneyim bağintılarına göre ortaya çıkar. Nietzsche *İnsanca Pek İnsanca I*'deki bir bölümcede, bir mahkumun idamlık olmasının gerisinde koşulların yattığını söylerken (Nietzsche, 2003 a:81), *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı eserinde de, "Babanın gizlediği şey, oğulda açığa çıkar; babanın açıklanmış sırrını buldum oğulda sık sık." der. (Nietzsche, 1997 a:97) Bir başka yerde de "efendi olarak doğanlar" sözünü kullanır. (Nietzsche, 1998:129) Nietzsche'nin kişisel özellikleri önemsemesi, *Deccal*'de, Kant ahlakına eleştirel bir biçimde yaklaştığı bölümcede de ortaya konur ve tez çalışmasının sonuç bölümünde bu nokta "etik öznelere" açısından ele alınmayı gerektirir.

SONUÇ

Nietzsche, erdem konusunda söylemiş olduğu en önemli sözlerden biri şudur: “Ben, erdemini seveni severim: çünkü erdem batma istemidir ve özlem oku.” (Nietzsche, 1997 a:22) Görüldüğü gibi erdem Nietzsche’de, Üst-İnsan hedefine kendini kurban etmek ve Üst-İnsan olarak bunu yapmaya devam etmek, yaşamı da ancak böyle istemek olup çıkar (Üst-İnsan, ulaşılamayacak ama hep kovalanacak bir hedef değil, aksine değerleri yeniden değerlendiren olmak anlamında ulaşılabilecek bir hedeftir.) *Başka bir deyişle Nietzsche için ahlaklılık, bu bağlamda sürekli olarak kendini aşmaya yönelik çaba içinde olmaklıktır.* Nietzsche bu erdemi, özgür insanın, başka bir deyişle güçlünün özünü, yani en temel güdüsü olan güç istemini dikkate aldığı için onların tümünü kapsayacak erdem olarak duyurur. Bu noktada etik öznelerin olması gerekene dönüşümü, onların *öncelikle* ‘aslan’ olmaları koşuluyla, içinde buldukları yerleşik ahlaktan koparak, kendilerinin Üst-İnsan hedefi doğrultusunda batışlarını istemeleriyle, bir başka deyişle, ‘köprüde olmaklık’la belirlenecektir. Bundan sonrası için de – evet, Üst-İnsan amaç olarak duyurulur, ama Nietzsche’nin gerçekte sonsal isteği bu değildir. Nietzsche, örneğin Kant’tan farklı olarak genele değil ama güçlü kişilere *son aşamada* ‘ben sizi böyle istiyorum’ demeye kalkışmaması gerektiğini düşünür. Bunun iki nedeni vardır; ilki, her ne kadar güçlü bir filozof olarak gerçeğe yaklaştığını düşünse de, sonuçta kendisinin belli bir bakış açısından konuştuğunun farkında olması; diğeri ise, her ne kadar güçlü zayıf ayrımı yapmış, böylece genellemelere varmış olsa da, insanların en azından bu tiplerle karakterize edildiği biçimden ayrı olarak gözardı edilemeyecek kişisel özelliklerinin olduğunu düşünmesidir. *Onun istediği, gerçekte herkesin kendi erdemini icat etmesidir.* (Nietzsche, 1995:22) Ama etik öznelerin bunu yapabilmesi, ancak kişinin nasıl “kendisi” olduğunun bilincine varması, bunun için de kendisini biçimleyen değerlerin kökenine inerek, tarihsel

koşulları ile birlikte bunların değerini *kendi bakış açısından* ele alarak belirlemesi, başka bir deyişle *bunu gerçekleştirecek Üst-İnsan olmasıyla olanaklıdır*. Şimdi Nietzsche'nin amaç olarak duyurduğu 'Üst-İnsan'ın araç olarak görülmesi gerekiyorsa (ki son aşamada Nietzsche'nin istediği budur,) kişinin geçmesi gereken bir aşama, bir gereklilik olarak Üst-İnsan aşamasına göre *diğerlerinin* nasıl bir ahlaki yaklaşım içinde konumlandırıldığına da değinmek gerekmektedir.

Nietzsche, *Şen Bilim*'de Üst-İnsan'a gönderme yapacak biçimde şunu söyler:

Biz hiçbir şeyi "korumuyoruz", geçmiş dönemlerin birine dönmek istemiyoruz; hiçbir anlamda liberal değiliz; "amaçlar" uğruna çalışmıyoruz; pazar yerinde geleceğin şarkısını söyleyen sirenlere kulak tıkamamıza gerek yok; "eşit haklar", "özgür toplum", "ne daha fazla efendi ne daha fazla köle" şarkıları bizi çekmiyor. Yeryüzünde kurulacak bir adalet, uyum dünyası bize göre istenecek bir şey değil. (Çünkü böylesi en derin düzleme, çinlileştirme olur.) Bizim gibi tehlikeyi, savaşı, macerayı sevenlerden; uzlaşmayı, temsiliyeti, barışmayı, iğdiş edilmeyi yadsıyanlardan hoşlanıyoruz. Biz kendimizi fatihler arasında sayıyoruz, yeni düzenlerin zorunlu olduğunu düşünüyoruz; ama aynı zamanda *yeni köleliklerin zorunlu olduğunu* [Bİ] da düşünüyoruz. – Çünkü insan türünün her güçlendirilmesinde, arttırılmasında yeni bir köleleştirme biçimi vardır....

Bizi döndürmek istedikleri "acıma dini" – bugün bir peçe, bir makyaj olarak tam da bu dine gerek duyan histerik erkekçikleri, kadıncıkları iyi tanıyoruz. Biz [iyi Avrupalılar] *yardımsever değiliz; "insanlık sevgisinden" söz etmeğe hiçbir zaman dilimiz varmıyor*. [Bİ] (Nietzsche, 2003 b:255-256)

Bu parçada vurgulanması gereken nokta, yeni bir köleleştirme biçiminin savunulmasına rağmen, bu yönde güç kullanımının Üst-İnsan'ın yapması gereken bir şey olarak anlaşılmaması gerektiğidir. Üst-İnsan, geçmişin ilkel güçlüsü gibi zorba bir kişi değildir. Üst-İnsan her ne kadar "bugün" tüm diğer insanlar ve geçmişteki ilkel güçlüler gibi özgür isteme sahip olmasa da 'vahşi' olmaktan uzaktır. Çünkü her zaman

olabildiğince iyi bilmenin onu soğukkanlı yapmasıyla, içindeki tüm yabanılılık, yani “kötücül dürtüler” bir anlamda yatışmış, (Nietzsche, 2003 a:74) büyük bir hedef için kanalize olmuştur. *Geri kalmışlar olarak zalim insanlar* adlı bir bölümcesinde Nietzsche şöyle der:

Şimdi zalim olan insanları, eski kültürlerin bugüne kalmış aşamaları olarak kabul etmeliyiz: İnsanlık coğrafyasının genellikle gizli kalan, daha derinlerdeki formasyonları açığa vurur onlarda. Geri kalmış insanlardır onlar, beyinleri [...] hassas ve çok yönlü değişmiş değildir. Hepimizin bir zamanlar olduğumuz şeyi gösterirler bize ve dehşete sokarlar bizi. (Nietzsche, 2003 a:65)

Öyleyse Nietzsche'nin “bugün” güçten anladığı şey nedir?:

Gücü kimsenin onu aramadığı yerde buldum: egemen olmak için en küçük bir istek duymayan yalın, yumuşak ve hoş insanlarda-ve, tersine egemen olma *isteği* [Bİ] sık sık bana bir iç zayıflık belirtisi olarak görünmüştür: kendi köle ruhlarından korkarlar ve onu bir kraliyet cübbesine bürürler (sonunda henüz izleyicilerinin, ünlerinin vb. köleleri olmayı sürdürürler). Güçlü doğalar *egemen olurlar*, bu bir zorunluluktur, parmaklarını kaldırmaları bile gerekmez. Üstelik yaşamları sırasında kendilerini bir bahçeli eve gömseler bile. (Akt. Kaufmann, 1997:92)

Bu alıntı en ilkel dönemlerden “bugüne” insanı aşmış Üst-İnsan'ın gücünü de imlemektedir. Dolayısıyla Üst-İnsan kesinlikle, geçmişin ilkel güçlüsü gibi çevresindekilere zulmeden değil, kendi üzerinde güç kullanandır, yani o kendine buyurur. Ancak bu, zulmün bu bakımdan ortadan kalkacağını göstermediği gibi, Üst-İnsan'ın da gerektiğinde zulümden ötesini yapmayacağı anlamına gelmez. “Kendini soylu buluyorsun daha, başkaları dahi seni soylu buluyorlar daha, sana hınç bağlasalar, kötü gözle baksalar da. Bil ki herkesin yolunu bir soylu kişi tıkamaktadır.” (Nietzsche, 1997 a:47) Böyle bir

durum yolu tıkanmış kişi için elbette zulüm olacaktır. Öte yandan, Nietzsche, Brutus'un Sezar'ı öldürmüş olmasını konu ederek şöyle konuşur:

Biri, bağımsızlığı büyük bir tinin bağımsızlığı olarak seviyorsa, öteki bu tür bir özgürlüğü tehdit ediyorsa, insan en değerli dostunu bile bu uğurda kurban edebilmeli. Kurban ettiği en ünlü, en onurlu insan bile olsa, dünyanın süsü, eşsiz bir deha bile olsa, kurban etmeli. (Nietzsche, 2003 b:104-105)

Ayrıca *Putların Alacakaranlığı*'nda da Nietzsche, özgürlüğün bir anlamı olarak kişinin kendi işi için, kendisi de dahil olmak üzere insanları kurban edebileceğini belirtir. (Nietzsche, 2000 b:89) Bunların belli koşullara bağlı olduğunun altının çizilmesi önemlidir, genelde ise kolaylıkla katil olanları Nietzsche 'korkaklar' diye adlandırır. (Nietzsche, 1997 b:245)

Nietzsche'nin ahlak anlayışı görüldüğü gibi tamamıyla Üst-İnsan merkezidir. Buna göre Nietzsche daha en başından 'Üst-İnsan'a erişme yolundaki özgür insanın, yolunun üzerinde karşılaştığı herkesi, bir araç, gecikme ve bir engel ya da geçici bir mola yeri sayması gerektiğini belirtir. (Nietzsche, 1997 c:184) Bunun nedeni şudur: "Kardeşlerim ben size komşu sevgisini salık vermem, -en uzağı sevmeyi salık veririm size!-" (Nietzsche, 1997 a:63) Nietzsche'ye göre eğer soylu insan, bahtsız insana yardım ederse, bu acımadan çok, güç fazlalığının doğurduğu itkidendir. (Nietzsche, 1997 c:170) Üst-İnsan'a ulaşabilecek durumda olmayan insanların ise, daha çok Üst-İnsan'ın yanı sıra bir anlamı olabilir: "Ben Üstinsana ev kurmak, toprak, hayvan ve bitki hazırlamak için çalışanı ve türeteni severim; çünkü böyle ister o kendi batışını." (Nietzsche, 1997 a:22) Kadınlar da bu bağlamda ele alınır: "Erkek savaş için eğitilmeli, kadınsa savaşçıyı dinlendirmek için: gerisi deliliktir." (Nietzsche, 1997 a:66) Yine kadınlara yönelik olarak:

“Ko sevginizde bir yıldızın ışını parlasın! Ve desin umudunuz: ‘Üstinsanı doğursam ben!’” (Nietzsche, 1997 a:67)

Nietzsche, Üst-İnsan’ın yaşama yolunun diğerlerinin “eylem”leriyle çakışması durumunda kişinin nasıl bir tavır, ya da tutum içinde olması gerektiğini çeşitli biçimlerde belirttiği gibi, çakışmanın olmadığı durumlarda da söylediklerinin değerlendirilmesini arzularak fikir vermek ister. Bu doğrultuda, kişinin kendisi de dahil olmak üzere herkese sert, acımasız davranmasını istemesi; onun, “iyiliğin” değerinin azaltılması gerektiğini düşünmesiyle birlikte “kötülüğü” önermesine dayanır. Bunun önemi, her türden kötülük için söylediği şu sözlerden çıkarsanabilir:

Sınavın en iyi, en verimli insanların, halkların yaşamını, sonra da şunları sorun: Bir ağaç, uygunsuz havalar, fırtınalar olmasa; dışarıdan engellenmese, direnişle karşılaşmasa, gelişmenin uygun koşulları arasında kıskançlık, aç gözlülük; güvensizliğin, şiddetin herhangi bir türü yer almasa gelişip yükselebilir mi? Bunlar olmadan, erdemın gelişip büyümesi bile pek olanaklı değildir. Daha zayıf bir doğayı yere seren bu zehir, güçlüyü güçlendirir –onlar buna zehir demez. (Nietzsche, 2003 b:55)

Bu yüzden kişinin en iyi dostu, onun kendisine seçtiği düşmanıdır. (Nietzsche, 2000 a:10)

Bulunduğu toplumun yerleşik değerlerinden kendini bağımsız kılmakla birlikte bir felsefe işçisi olarak gerekli hazırlıklarını tamamlayarak, yaşamdaki türlü olumsuzluklar içinde geçmişin değerlerini değerlendiren, yani Üst-İnsan olan kişi, artık kendi erdem ya da erdemlerini yaratacak duruma gelmiştir ve düşünürün, *Deccal* adlı eserinde Kant’ı eleştirmesi de bunu duyurmaktadır:

Ahlakçı Kant'a bir sözüm var: Bir erdem, kendi buluşumuz, kendi kişisel özel gereksinmemiz ve gerekirliğimiz olmak zorundadır: başka her türlü anlamda, bir tehlikeden başka bir şey değildir. Yaşamımızın belirlemediği bir şey ona zarar verir: Kant'ın olmasını istediği gibi, salt "erdem" kavramı karşısındaki bir saygı duruşundan çıkan bir erdem, zararlıdır. "Erdem", "ödev", "kendi başına iyi", kişisel-özel-olmayan, genel-geçer nitelikte iyi –uydurmalarıdır bütün bunlar; içinde, çöküşün, yaşamın son güçsüzleşmesinin, Könisberg Çinliliği'nin dile geldiği uydurmalar. [Şunun altını çizmek gerekir:] Ayakta durmanın ve büyümenin en derin yasaları, bunun tersini duyurur: herkesin kendi erdemini, kendi kesin buyruğunu bulmasını. Bir halk kendi ödevini, genel olarak ödev kavramıyla karıştırınca batır. Hiçbirşey, bu kişisel-özel-olmayan ödev kadar, bu soyutlama moloh'u karşısında özveri kadar, derinden, içten yıkıcı değildir. (Nietzsche, 1995:21-22)

Öyleyse Üst-İnsan olarak kişi, bu bağlamda ve son aşamada Nietzsche felsefesinde gel-geç görmek zorundadır. *Kişinin bunu yapmasıyla da, kendisi için 'olması gereken'i yine kendisinin belirlemesinin yolu açılmış olur.* Böylece kişi, kendi benliğinin peşine düşmekle de aslında derinden derine Nietzsche'yi izlemiş olacaktır:

Benden uzaklaşın, Zerdüş'ten koruyun kendinizi! Daha iyisi: Utanın ondan! Belki sizi aldatmıştır.

Kendini bilgiye adayan için yalnızca düşmanını sevmek yetmez; dostuna da kin duyabilmelidir.

Hep öğrenci kalan insan, öğretmenine borcunu kötü ödüyor demektir. Neden benim çelengimi yolmak istemiyorsunuz?....

Zerdüş'e inandığınızı mı söylüyorsunuz? Ama ne önemi var Zerdüş'ün! Bana inananlarsınız, ne önemi var ama tüm inananların!

Daha kendi kendinizi aramamışken beni buldunuz. Böyledir tüm inananlar; inancın değeri azdır bu yüzden.

Şimdi size beni yitirmenizi, kendinizi bulmanızı buyuruyorum; *hepiniz beni yadsıdığınız gün,* ancak o zaman geri döneceğim sizlere... (Nietzsche, 2000 a:10)

Son olarak, kişinin kendi ahlakını kendisinin yaratmasının, Üst-İnsan bakımından sınırlandırılmış olması tüm bu açıklamalara rağmen yine de garip sayılabilir:

Çünkü burada söz konusu olan, insanın kendi ahlakını yaratması için Nietzsche'nin duyurduğu türden bir filozof olmasının gerekliliğidir. Nietzsche'nin tam olarak söylemek istediği bu olmasına rağmen, yine de 'filozof' olmaksızın kişinin kendi ahlakını ya da başka bir deyişle kendi kendini yaratabileceğini gözardı etmez. Bunu yapabilecek kişiler 'filozof' olmaktan çok, farklı işler yapmaya eğilimi olan, çok güçlü, çok zeki, çok cesur, kural-dışı yüksek-tiplerdir – örneğin Napolyon ve Goethe gibi. Ancak, her filozof için asıl önemli olan şey kural-dışı değil de, kuraldır ve bu, Nietzsche için de böyledir.



KAYNAKÇA

Abdulmesih, (1999), *On Emir*, (1. Baskı), İzmir: Sevgi Yayınları.

Akarsu, Bedia, (1996), *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (6. Baskı), İstanbul: İnkilâp Kitabevi.

Ansell-Pearson, Keith, (1998), *Kusursuz Nihilist*, (1. baskı, çev. Cem Soydemir), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Berkowitz, Peter, (2003), *Nietzsche, Bir Ahlâk Karşının Etiği*, (1. Baskı, çev. Ertürk Demirel), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bozkurt, Nejat, (1995), *Sanat ve Estetik Kuramları*, (2. Baskı), İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Cevizci, Ahmet, (2000), *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (1. Baskı), İstanbul: Paradigma Yayınları.

Cevizci, Ahmet, (2002) *Etiğe Giriş*. (1. Baskı). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Copleston, Frederick, (1998), *Felsefe Tarihi, Nihilizm ve Materyalizm*, (2. Baskı, çev. Deniz Canefe), İstanbul: İdea Yayınevi.

Danto, Arthur, (2002), *Nietzsche, Hayatı, Eserleri ve Felsefesi*, (1. Baskı, çev. Ahmet Cevizci), İstanbul: Paradigma Yayınları.

Epiktetos, (1993), *Düşünceler ve Sohbetler*, (6. Baskı, çev. Burhan Toprak), İstanbul: İnkilâp Kitabevi.

Gökberk, Macit, (1999), *Felsefe Tarihi*, (11. Baskı), İstanbul: Remzi Kitabevi.

Kant, İmmanuel, (2002), *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (3. Baskı, çev. İoanna Kuçuradi), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kaufmann, Walter, (1997), *İnsanı Anla[ma]mak 2*, (1. baskı, çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınevi.

Kuçuradi, İoanna, (1999), *Nietzsche ve İnsan*, (2. Baskı), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Magee, Bryan, (2000), *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, (1. Baskı, çev. Ahmet Cevizci), İstanbul: Paradigma Yayınları.

Matta, Markos, Luka, (1996), *İncil*, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, (1995), *Deccal*, (3. Baskı, çev. Oruç Aruoba), İstanbul: Hil Yayın.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, (1997 a), *Böyle Buyurdu Zerdüş*, (1. Baskı, çev. A. Turan Oflazoğlu), İstanbul: Cem Yayınevi.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, (1997 b), *Tan Kızılığ*, (1. Baskı, çev. Hüseyin Salihoglu – Ümit Özdağ), Ankara: İmge Kitabevi.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, (1997 c), *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, (3. Baskı, çev. Ahmet İnam), Ankara: Gündoğan Yayınları.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, (1998), *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, (2. Baskı, çev. Ahmet İnam), Ankara: Gündoğan Yayınları.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, (2000 a), *Ecce Homo*, (3. Baskı, çev. Can Alkor), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, (2000 b), *Putların Alacakaranlığı*, (2. Baskı, çev. Hüseyin Kaytan), İstanbul: tümzamanlaryayıncılık.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, (2001), “Defterlerden, Nietzsche,” *Nietzsche: Kayıp Bir Kıt*, *Cogito*, Sayı 25, (3. Baskı), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 172-205.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, (2003 a), *İnsanca Pek İnsanca I*, (1. Baskı, çev. Mustafa Tüzel), İstanbul: İthaki Yayınları.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, (2003 b), *Şen Bilim*, (1. Baskı, çev. Levent Özşar), Bursa: Asa Kitabevi.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, (2003 c), "Felsefede Akıl," *Felsefe Logos*, Sayı 20, (1. Baskı), İstanbul: Bulut Yayınevi, 189-192.

Püsküllüoğlu, Ali, (1995), *Türkçe Sözlük*, (1. Baskı), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Sarp Erk Ulaş, (2002), *Felsefe Sözlüğü*, (1. Baskı), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Tanilli, Server, (2003), *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası, Cilt 1, İlkçağ: Doğu, Yunan, Roma*, (8. Baskı), İstanbul: Adam Yayınları.

Thilly, Frank, (2000), *Bir Felsefe Tarihi*, (1. Baskı, çev. Nur Küçük – Yasemin Çevik), İstanbul: İdea Yayınevi.

Uygur, Nermi, (1997), *Güneşle*, (3. Baskı), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.