

FRIEDRICH NIETZSCHE : ÜSTÜN İNSAN GÖRÜNÜRDE Mİ?

Richard Wisser, Mainz Üniversitesi

Friedrich Nietzsche bizim yüzyılımız olan 20. yüzyılın başında, 25 Ağustos 1900'de öldü. Ölümünden bir yıl önce Nietzsche'nin çıldırdığı ve ölümüne değin geçen süreyi annesinin bakımı altında, tam bir ruhsal-zihinsel çöküntü içinde geçirdiği bilinir. Bu yüzden ki, ölümünden günümüze değin pek çok felsefeci onun felsefesine «çılgınlık» damgasını vurmuş ve onda kendini dizginleyemeyen «ölçü tanımazlığın» insanı nereye götürebileceğinin ürkütücü bir örneğini görmüştür. Yargıçlarının pek çoğu, aslında kendileri onun gibi düşünmedikleri için, bir deli olan ondan farklı olmanın —sağlıklı olmanın— mutluluğunu duyarlar. Gelmekte olduğumuz 20. yüzyılın sonunda ise, Hegel'in sol ve sağ yanındaki öğrencilerince savunulan ve önce gelen'in sonra gelen tarafından kendiliğinden aşıldığını öngören diyalektik düşünceye helbağlayanlar Nietzsche'yi aşmış olmanın güveni içinde, «sonra gelenler» olarak geriye yönelmeye gerek duymamaktadırlar.

Gerçi Nietzsche diyalektiği «öç almanın bir biçimi»¹, bir tür «kendini savunma»², «güç kazanma isteğinin bir aracı»³ olarak nitelermiş, diyalektiğin «ahlâki önyargılara»⁴ dayandığını ve kökeni bakımından «düşük zümrelere özgü»⁵ olduğunu öne sürmüştür. Ona göre, tarihsel gelişme yasalarını yerinden oynatabileceğini sanan kimse, aklını yitirmiş bir kimsedir. Ne var ki Nietzsche'nin «üstün

1 Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden. Herausgegeben von Karl Schlechta, München 1960 (aşağıdaki alıntılarda N, I-III olarak belirtilecek).

2 N, III, 760.

3 N, III, 496

4 N, III, 498.

5 N, III, 760.

insan» anlayışı, her renkten sağlıklı kişide Nietzsche'nin gerçekten aklını yitirmiş olduğu kanısını uyandırır ve bu kişiler kendi sınırlılıkları ötesine geçme gereğini duymadıkları ya da zamanın gidişine uygun düştüklerini, zamanın nabız atışlarını hissettiklerini sandıkları için kendilerini tam anlamıyla sağlıklı kimse olarak görürler.

Nietzsche'yi ölçü tammaz ya da zamana aykırı bulanlar, onu ağır biçimde yerenler ya da onu «müzelik» olarak niteleyenler yanında, kendilerini ona bağlı sayanlar, onun yandaşları ve izleyicileri olarak kendilerini görenler, gösterişli ve kendinden emin bir tavırla onun «Tanrı öldü»⁶ «ya da «Kadınlara mı gidiyorsun? Kamçıyı unutma»⁷ türünden sözlerini kullanarak onunla birlikte adım adım yeni bir çağa doğru yürüdüklerini sananlar yer alır. Gerçi Nietzsche'nin «üstün insan» sözü onun dilden dile doluşan birçok ünlü söz ve deyişlerinden biridir. Ama yine de onun felsefesinin temel ilkelerinin bu sözde toplandığı söylenebilir. Bu nedenle, onun bu sözüne yakından ışık tutmakta yarar vardır.

YÖNTEMLE İLGİLİ GİRİŞ NİTELİĞİNDE DÜŞÜNCELER ya da : «Kanath Sözler»in Tüylerini Kırmak

«Üstün insan» sözüne yönelmeden önce, giriş niteliğinde hiç olmazsa iki örneğe dayanarak, Nietzsche'nin, yanlış anlamalara yol açan ve bizim burada «kanath sözler» olarak adlandırdığımız söz, deyiş ve kavramlarına açıklık getirmek istiyorum. Nietzsche'nin sık sık kullanılan bu türden söz ve deyişleri zamanla birer «slogan» durumuna gelmiş ve Nietzsche'nin bunlarla gerçekte ne demek istediğini anlamak giderek güçleşmiştir.

Nietzsche'nin «Böyle Buyurdu Zerdüşt» adlı kitabında, kendilerini Zerdüşt gibi görmek isteyen bazı kimselerin pek hoşlandıkları şu sözü örnek verecek olursak : «Kadınlara mı gidiyorsun?»

6 Bkz. Richard Wisser, «Gott ist tot», yayımlandığı yer : Areopag Mainzer Hefte für Internationale Kultur, 7. Jg., Mainz 1972, 33-51.

7 Bkz. Richard Wisser, Friedrich Nietzsche, yayımlandığı yer : Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Köln 1965, Band XVII, Köln 1965, 307-339, N, I, 737 (I).

Kamçıyı unutma». Bu söz «Yaşlı ve Genç Kadıncıklar Üzerine» başlığını taşıyan, dolayısıyla kadınlar arasında belirgin bir ayrımı gözönünde bulunduran bölümde yer almaktadır. Bu bölümde, uzun yılların kazandırdığı deneyimlere dayanarak «yaşlı bir kadıncığın», «genç kadıncıklar»a nasıl davranılması konusunda Zerdüş'te bildirdiği «küçük bir gerçek»ten söz edilmektedir⁸.

Burada sözkonusu olan «küçük gerçek» nedir? *Metinde* belirtildiğine göre, «genç kadıncıklar»la arkadaşlık eden bir erkeğin karşılaşabileceği ve kendini hazırlaması gereken «küçük bir gerçek» Zerdüş'te bildirilmektedir. Biz bu sözü, alışlageldiği üzere -metindeki genç ve yaşlı kadınlar ayrımını gözönüne almaksızın- genellikle kadınlarla karşılaşacak olan erkeğin, kamçısını beraberinde götürmesi gerektiği biçiminde yorumlarız. Oysa anlatılmak istenen bunun *tersidir* : Burada, kendisiyle nasıl olsa hiçbir erkeğin ilgilenmeyeceği «yaşlı bir kadıncık» tarafından erkeğe, «genç kadıncıklar»ın *onu* kamçıyla yönetme eğiliminde oldukları gerçeğini unutmaması gerektiği söylenmektedir.

1882 yılına ait bir fotoğrafta Nietzsche, arkadaşı Paul Rée ve her ikisinin de arkadaşı olan Bayan Lou Salomé ile birlikte görülmektedir. Nietzsche'nin «kamçı»yla ilgili dünyaya yayılmış olan sözü bu fotoğraftan kaynaklanır ve bu sözün yaygın yorumlanışından bütünüyle ayrı olan anlamı bu fotoğrafta görülebilir. Nietzsche ile Paul Rée bir el arabasını çekmekte, arabanın içinde elinde kamçıyla Bayan Salomé ayakta durmakta. Resmin altında ise bugün herkesçe bilinen, ama gerçek anlamı henüz anlaşılmamış olan şu söz yazılı : «Kadına giderken kamçıyı unutma»^{9 10}.

Konumuz açısından verimli sayılabilecek, ama yukarıdaki örnekten daha karmaşık olan bir diğer örnek de şudur : Nietzsche'nin insanı harekete getiren temel etken olarak «güçlülük iradesi»ni öne sürmesi, bundan da öte, «güçlülük iradesi»ni varolan bütün şeylerin özü olarak görmesi, onun bazı ürkek ve dar görüşlü kimselerce¹¹ aşırı sübjektivist bir «güçlü olma tutkusu»nun tipik örneği; bir bakıma,

8 N, II, 330.

9 In memoriam Eugen Diederichs, Jena 1930.

10 Lou Andreas-Salomé, *Lebensüberblick*, Frankfurt a.M. 1968, 160-161.

11 N, III, 1279.

cesetler üzerinde yürüyen bir filozof olarak damgalanmasına yol açmıştır. «Şeytanca bir kaba güç» biçiminde anlaşılabilen «güçlülük iradesi» sözü kolayca uyandırabildiği çağrışımlar açısından değerlendirildiğinde ya da bu söz «güç elde etme isteği»yle bir tutulduğunda, Nietzsche'nin bu deyimle gözönünde bulundurduğu *sorun* anlaşılmamış olarak kalır. Nietzsche'nin bu noktada, dünya görüşü bakımından etkisi altında bulunduğu ve kendisinin «asıl öğretmeni»¹² olarak nitelediği *Arthur Schopenhauer* ile bağlantı içinde bulunduğunu bilmeyen bir kimse, bu deyimle istediği gibi yorumlayacak, belki kendi beğenisine uygun düştüğü için Nietzsche'nin «iradecilik» ve «dinamizm»ini alkışlayacak, belki de «iradenin şeytanca gücü»nden¹³ yüksek sesle yakmacaktır. Bu yüzden Schopenhauer ile bağlantıyı kısaca gözden geçirmek gerekir¹⁴.

Nietzsche'nin kendi yaşamında yüz yüze geldiği bir gerçeği, yaşamın özünde «acı»nın yattığı gerçeğini vurgulayan *Schopenhauer*'in (1788-1860) Nietzsche üzerinde derin bir etkisi oldu. «Yaşamın özündeki acı» düşüncesi Schopenhauer'i acıdan kurtulma sorunuyla karşı karşıya getirdi. Schopenhauer «İrade ve Tasavvur Olarak Dünya» adını taşıyan temel eserinde (1819, son şeklini almış basım 1859) şu iki ana düşüncüyü öne sürdü : 1. Dünya *benim için* t a s a v v u r'dur, 2. Dünya *kendi başına* i r a d e'dir. Bununla anlatılmak istenen şudur : Bilme yetisiyle donatılmış olan biz, varolan herşeyi, bütün dünyayı, bir süje ile bağlantı içinde bulunan bir obje olarak görmeye yöneliriz. Bu açıdan dünya *benim için* varolan bir şeydir. Böylece bilgi teorisi açısından «dünya»dan sözettiğimizde, dünyayı algılayan, bir şeye ilişkin bir tasavvuru olan bir kimsenin algısından, tasavvurundan söz ederiz. *Tasavvurlar* benim düşünme, hissetme, isteme, hayal etme gücümün gözönüne getirilebilir objeleridir.

Ne var ki, Schopenhauer'de dünya yalnızca bilgi teorisi açısından, yani *benim tarafımdan* tasavvur edilmiş olmasıyla dünya de-

12 N, I, 737 (1), II, 1116 (3).

13 Fritz-Joachim von Rintelen, *Dämonie des Willens*, Mainz 1947, 170. Bkz. Richard Wisser, *Wertwirklichkeit und Sinnverständnis*, yayımlandığı yer : *Sinn und Sein*, Hg. Richard Wisser, Tübingen 1960, 611-708.

14 Bkz. 65. Schopenhauer Jahrbuch, Hg. Wolfgang Schirmacher, Frankfurt a.M. 1984, 7-115.

ğildir; dünya *benim için* tasavvur olabilese bile, *kendi başına* başka bir şeydir. Ama biz dünyanın bu kendi başına varlığını nasıl bilebiliriz? Schopenhauer'e göre, kendimize ilişkin belli bir deneyim bize *dünyanın özüne* giden yolu açabilir. Bizim bir bedenimiz vardır. Ama bu beden bize iki ayrı tarzda verilir. *Tasavvur* olarak beden diğer objeler arasında bir objedir ve ona *benim bedenim* değilmiş gibi, diğer şeyler arasında bir şey gözüyle bakabiliriz. Ama aynı zamanda beden kendi bedenim olarak *benim* dolaysızca tanıdığım, şunu ya da bunu isteyen bir şey olarak bana ait olan, Schopenhauer' in deyişiyle, bana *irade* olarak verilmiş olan bir şeydir. Nasıl ki benim bedenim bana yalnızca tasavvur olarak, herhangi bir süje için obje olarak değil, *aynı zamanda* dolaysızca bilmeimde olduğum *irade* olarak verilmişse, yani bilgi süjesi olarak *benim için* beden bir obje, ama *kendi başına* canlı irade ise, aynı durum bütün varolan diğer şeyler için de geçerlidir. Bedenin bu iki ayrı verilmiş tarzından hareket ederek; herşeyi tasavvur, yani obje durumuna getiren *bilgiye ilişkin tutum* ile varolan herşeyin özü olarak iradeyi kavrayan *hayata ilişkin tutum* arasındaki önemli ayrımı bir kez kavradığımda, işte o zaman, Schopenhauer'e göre, bütün görünüşlerin özünü açan *anahtarı* bulmuş olurum.

Özetle söyleyecek olursak : İrade uzun süredir aranan ve —Schopenhauer'in, Kant felsefesini de içermek üzere, o güne değin gelen bütün felsefeye yönelttiği eleştiri uyarınca— henüz bulunamamış olan *kendinde şey*'dir. Schopenhauer düşüncesini öylesine ileri götürür ki, sonunda, bitkilerin büyümesini, kristallerin oluşmasını, mıknatısın kuzey kutbuna yönelmesini sağlayan gücün, özünde *irade* olduğunu öne sürer. İrade her tür kaçış ve arayışın, her tür ayrışma ve birleşmenin temelinde yatan, bütün alanlardaki dinamizmin içinde yer alan *biricik* etkin güçtür. Varolan her şey, Schopenhauer'e göre, doğa güçlerinden Platon'un idea'larına değin her şey; kendi kendisine amaçlar koyan ve kendisinin tasarladığı bu amaçları gerçekleştirmeye yönelen iradenin görünüşe çıkmasıdır.

Böylece *iradeyi* dünyanın temel ilkesi olarak açıkladığı kanısına varan Schopenhauer —ki bu, «kamçı» örneğinde olduğu gibi «küçük bir gerçek» değil, büyük bir gerçektir, Schopenhauer'e göre gerçeğin *kendisidir*— bundan sonra, belirleyici son hedefe yönelir. Daha önce de belirtildiği gibi, Schopenhauer için, asıl temel sorun;

acı dolu, acınacak durumda olmaktan daha da acı bir durumda olan dünyayla bağlarını *kopararak*, dünyadaki acıdan *kurtulma*, «Nirvana»ya ulaşma sorunudur. İrade, kendi öz yapısı gereği, hep amaçlara yönelmek, hep amaçlar gerçekleştirme etkinliğinde bulunmak zorunda olduğu için, ulaştığı hiç bir amaçla yetinmez, bir bakıma sürekli olarak kendi kendisinin gerisinde kalır, hiçbir zaman sona ulaşmaz, kendisinin ötesine geçemez, dolayısıyla gerçek anlamda mutluluğu hiçbir zaman bulamaz. Bu yüzden, Schopenhauer'e göre, irade, özü gereği, kör kalan, anlamsız ve nedensiz, hedefsiz ve bilgisizce hep daha ileriye gitmek isteyen bir kör iradedir. Bizim dünyadaki varlığımız kör iradeye özgü bu trajik durumun damgasını taşır. Yaşamın bütün biçimlerinde beliren acı, bu hiç son bulmayan, ara vermeksizin hareket içinde olan, kendi kendisi tarafından sürüklenip itilen kör iradenin kendi öz yapısında temelini bulur. Richard Wagner'in «Uçan Hollandalı»sı (bkz. Schopenhauer ve Richard Wagner) kendisini kendi başına kurtarabilmekten yoksun bu sonu gelmeyen dinmezliğin simgesidir. Wagner'de «Uçan Hollandalı»nın kurtuluşu bir kadına; kamçısı olmayan, ama *kendini* fedâ etmeye hazır olan bir kadına bağlıdır.

Acıya son vermek için Schopenhauer'in önerisi, *yaşama iradesini yadsıma*'yla işe başlamak ve böylece varolmama'ya, Nirvana'ya, hiçliğe —iradenin yokluğu, iradenin kendi kendisine tutkunluğunun sonu anlamına gelen hiçliğe— geçişin yolunu açmaktır. Biz diğer insanlarda kendimizi gördüğümüzde, dünyanın temelinde yatan acının bilincine vardığımızda; yalnızca insanlara değil, tüm yaratıklara karşı bizde uyanan *acıma duygusu*, Schopenhauer'e göre, şu kesin gerçeğin; iradenin yadsınması gerektiği gerçeğinin görülmesine yol açar. Böylece —Schopenhauer'in deyişiyle— irade ve tasavvur olarak dünya'ya bağımlılıktan kurtulmanın yolu açılmış olur.

Bu arka plan gözönüne alındığında, «irade»den ve «güçlülük iradesi»nden sözeden Nietzsche'nin kime ve neye karşı çıktığı açıkça görülür. Dünyanın temelinde iradenin yattığı görüşünü Nietzsche Schopenhauer'den devralır, ama Schopenhauer'in kötümserliğini paylaşmaz; tersine; yaşamın özünü acının oluşturduğu düşüncesinden hareketle, *yaşam'a* yeniden *evet* denilmesi gerektiği düşünce-

sine ulaşır¹⁵. Nietzsche Schopenhauer gibi dünyaya duyulan tiksintiden ötürü Nirvana'ya, hiçliğe felsefi kaçıışı değil, hiçliğin içinden geçerek, nitelikçe daha yüksek, «üstün» bir basamağa geçişi öğretir.

«Güçlülük iradesi»ni varlığın özü olarak açığa çıkardığına¹⁶ ve «güçlülük iradesi»nde —kendi deyişiyle— bizim «inebileceğimiz» son temel olguyu bulduğuna inanan Nietzsche, bütün değişimleri bu son temele¹⁷; herşeyi ortaya çıkaran, yaratıcı olan, protoplazmadan¹⁸ —hatta protoplazma öncesinden— başlayarak insana, insandan geçerek «üstün insan»a gelineye değin bütün oluş'u yöneten iradeye ve onun gücüne bağlar. Bu oluş'un en yüksek basamağı ise Schopenhauer'de olduğu gibi *kendini geri çeken* ve böylece son noktaya ulaşan insan *değil*, Schopenhauer'in bir *adım ilerisine* ve *kendisinin ötesine* geçen insandır¹⁹. Nietzsche'de irade kör, «hedefsiz bir irade»²⁰ değil, ne olduğunu bir kez kavradığımızda, acı duymayı bir yana bıraktığımız, hayatın acı yönüne çevrik olan bakışımızın dar görüşlülük içinde yönünü şaşırmasına izin vermediğimiz, kısaca : *kendimizi aşmamıza*, kötümserliğin bizi güçsüz kılan etkisinden kurtulmamıza, şimdiye değin anlaşıldığı biçimiyle insanın ve böyle olduğumuzu sandığımız biçimiyle kendimizin *ötesine* geçmemize yardım eden, temel niteliği yaratıcılık olan bir iradedir.

Schopenhauer'le ilgisi gözönünde tutulduğunda Nietzsche'deki «güçlülük iradesi» deyiminin, yaygın yorumlanmış biçimiyle; herşeyi ezip geçen, cesetler üzerinde yürüyen, şeytanca bir kaba güç, «iktidar»ı ne pahasına olursa olsun ele geçirmek, inatla kendi düşünce yoksulluğunu egemen kılmak isteyen «güç kazanma tutkusu» anlamına gelmediği açıkça ortaya çıkar. Böylece biz, Nietzsche'nin «bütün sözler, içine kimi zaman şunun, kimi zaman bunun, kimi zaman da birçok şeyin yerleştirildiği birer ceptir»²¹ deyişine bağlı kalarak «güçlülük iradesi» sözünde cepleri tersine çevirmiş, yine

15 N, III, 633.

16 N, III, 778.

17 N, III, 748.

18 N, III, 712.

19 N, III, 687.

20 Bkz. Ludwig Giesz, Nietzsche, Stuttgart 1950, 3.

21 N. I, 893 (33).

Nietzsche'nü «her söz aynı zamanda bir maskedir»²² deyişi uyarınca bu sözün maskesini indirmiş ve sözlerde takılıp kalma tehlikesine meydan okumuş olduk. Sözler üzerinde sendelemeyi öğrendiğimizde, işte ancak o zaman, Nietzsche'nin felsefesinin, bir Pazar öğleden sonrası yürüyüşüyle ya da «sarışın canavar»ın²³ barbar akınıyla bir tutulmaması gerektiğini anlarız.

Yöntemle ilgili giriş niteliğindeki bu düşüncelerimizi sonuca bağlayacak olursak, şunu söyleyebiliriz: Sorunlar üzerinde, ancak «kanatlı sözler»in tüylerini kırparak ve kanatlarını keserek ilerlenebilir. Nitekim şimdiye değin anlattıklarımızla, Nietzsche'nin «üstün insan» terimiyle adlandırdığı *soruna* önemli birkaç adım atmış bulunuyoruz.

1. ÜSTÜN İNSAN ÇEVRESİNDEKİ TARTIŞMA *ya da :* *.. açık soru*

Bu kavram üzerine, yaşamın henüz ortaya çıkmamış bu biçimi üzerine şimdiye değin sayısız yorum yapıldı. Nietzsche «üstün insan»dan, ahlâkı «kendisinin *altında*»²⁴ hisseden «insan» olarak sözeder. Nasıl ki insan «hayvanın üzerinde»²⁵ yer ahyorsa, üstün insan da, Nietzsche'ye göre, salt ahlâkî öğütler veren insanla karşılaştırıldığında, ahlâk-sız değil, ama ahlâkın dışında, ahlâkın ötesindedir. Hayatı ve güçlülük iradesini evcilleştiren bir ahlâkın —Nietzsche'nin deyişiyle— hasta ettiği ve hasta edilmiş bir canlı olarak kendi kendisinin sonuna geldiği insan²⁶, aşılması gereken, aşılma zorunda olan bir varlıktır²⁷. Nitekim Zerdüşt şöyle der : «*Ben size üstün insanı öğretiyorum. İnsan aşılması gereken bir şeydir. Onu aşmak için ne yaptınız? Şimdiye değin bütün canlılar ken-*

22 N. II, 752 (289).

23 Bkz. Detlef Brennecke, Die blonde Bestie, yayımlandığı yer : Nietzsche-Studien, Bd. 5, 1976, 113-145.

24 N, II, 1156 (5). Bkz. Richard Wisser, Nietzsches Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit und Unschuld jedermannes, yayımlandığı yer : Nietzsche-studien, Bd. 1, 1972, 147-172.

25 N, I, 879 (12).

26 N, II, 1166 (3).

27 N, II, 279, 299.

dilerinden üstün bir şey yarattılar. Ve siz bu büyük akıfta geri çekilen sular gibi olmak ve insanı aşmak yerine hayvana geri dönmek mi istiyorsunuz? Maymun insan için nedir? Bir kahkaha ya da acı veren bir utanç. İşte insan da üstün insan için böyle olmalıdır : bir kahkaha ve acı veren bir utanç»²⁸.

İnsanın, kendilerini *üstün* insanlar olarak gören insanlık dışı kimseler tarafından *aşağı* insan durumuna düşürüldüğü devirlerde, Nietzsche'nin düşüncelerine önyargısız bir gözle bakmak son derece güçtür. Böyle bir durumda, Nietzsche'ye karşı ağır bir suçlamayla tepki gösterilmesi anlayışla karşılanabilir. Ne varki, Nietzsche'nin söylemek istediği sanılan şey ile gerçekten gözönünde bulundurduğu şeyi birbirinden ayırmak gerekir. Nietzsche'nin göstermek istediği şudur : Henüz son amaç durumunda olmayan insan, şimdiye değin olageldiği biçimiyle kendisinde henüz gerçekleşmemiş olan bir şeye doğru gidip, o şey yönünde bir olabilirliktir. Nietzsche insanı açık bir ilke, bir tür umut ilkesi olarak; ama kendiliğinden gelmekte olan değil, gerçekleşmesine insanın kendisinin de katkıda bulunabileceği bir şeye duyulan umudun ilkesi olarak görür. Kuşkusuz, geçmişte özellikle biz Almanların tarihinde, ama aynı zamanda günümüzde başka yerlerde olup bitenleri gözönüne alarak, insan için en önde gelen görevin insanın daha insanca bir duruma getirilmesi olduğunu savunanları anlayışla karşılamak gerekir. Ne varki, Nietzsche'nin yanlış yorumlanması, ondaki *açık soru*'nun gözden kaçırılmasına yol açmamalıdır.

«Üstün insan» sözünü, eski bir söz olan ve Zerdüşt'ün «yolda bulduğu»nu²⁹ söylediği bu sözü *dil tarihi* açısından incelememiz mümkün değildir. Bu sözde dile gelen *sorun*'un kendisi de eskidir ve bu söz birbirinden bütünüyle ayrı kökenlerden gelen grupların temsilcilerini birleştirir. Üzerinde birleşilemeyen nokta ise bu kavramın, *özünde* neyi amaçladığı ve bu amaca ulaşmak ya da onu gerçekleştirmek için gidilmesi gereken *yolların* neler olduğudur.

Tarihte geniş ölçüde etkileri görülen ve bu yüzden, değişik adlar altında da olsa, Nietzsche'nin eleştirisine hedef olan başlıca iki gruptan sözedecek olursak; bunlardan biri; öğreticileri tarafından

28 N, II, 279.

29 N, II, 445.

kendilerine bildirildiği üzere, bakışlarını «yeni insan»a çevirmeleri gereken ve «Tanrıya inananlar», dolayısıyla «kurtarılmışlar» olarak, «yeni Adem»in, İsa'nın yardımıyla bu yeni insanı ortaya çıkarabilecek güçte olan —benim kullandığım kısaltılmış deyimle— *Hristiyanlar*'dır. Bu iki gruptan diğeri ise, «humanistler» olarak, «yeni tip» bir insanı, Karl Marx'ın adlandırdığı biçimde, «gerçekçi bir humanizm»in³⁰ «toplumsal insanı»nı amaçlayan —yine kısaltılmış deyimle— *Marxistler*'dir. Bu iki tür amaca karşı *Nietzsche'nin eleştirisini* açığa kavuşturmak ve onun kendi bakış açısını bunlardan kesin biçimde ayırabilmek için, bu iki anlayıştan kısaca söz etmek gerekir.

Önce Hristiyanlar : Hristiyanlığın insan anlayışı, İsa'nın «yeni Adem», «son Adem» (1. Kor. 15, 45), «yeniden doğanların ilki», «ötlüler arasında ilk doğan», «uyuyanlar arasında ilk uyanan» (1. Kor. 15, 20; Kol. 1. 18; Apg. 26, 23) biçiminde yorumlanışından kaynaklanır. Gerçek insan; «Tanrı'nın etkisiyle, inanan kişinin Tanrı'nın ilk suretine dönüşmesi»dir³¹. Adım adım ilerleyiş biçiminde gerçekleşen bu süreçte her şey kurtarıcı İsa'nın arkasından gelenlere, İsa'dan sonra gelenlere bağlıdır. Nitekim Hristiyanlığın ilk döneminde, örneğin İ.S. 2. yüzyılda Montanist Kilisesinin kurucusu, sözcü ve koruyucusu Montanus'da *Hristiyanlığın üstün insanı* düşüncesinin dile getirildiğine şaşmamak gerekir. Montanus, kendisine bağlı olanlara, bin yıllık imparatorluğun gelmekte olduğunu, «yeni Kudüs'ün yükselmekte, daha doğrusu yukarıdan aşağıya inmekte olduğunu, «yeni» insanın, üstün insanın gelişini duyurdu. «Yeni» insan, orto-doks insan, yani biricik gerçek öğretinin bildirdiği doğru yönde giden insan, kendi hayatına İsa'nın hayatının girmekte olduğu, kendi hayatının İsa'm hayatınca belirlenmekte olduğu insandır. Paulus, Korintliler'e mektubunda şöyle der : «İsa içre olan bir kimse yeni bir yaratık olur» (2. Kor. 5, 17). Ve Paulus, Efesliler'e mektubunda şunları yazar : «Tanrı'ya göre yaratılmış olan yeni insanı giyininiz» (Ephes. 4, 24). Koloslular'a ise Paulus

30 Bkz. Richard Wisser, «Von Hegel zu Marx» oder «Die ungeheure Macht des Negativen», yayımlandığı yer : bewusst sein, Hg. A.J. Bucher, H. Drüe, Th. M. Seebohm, Bonn 1975, 168 ve devamı, 191 ve devamı.

31 Ernst Benz, Der Mensch in christlicher Sicht, yayımlandığı yer : Neue Anthropologie, Bd. 6, Hg. H.-G. Gadamer/P. Vogler, Stuttgart 1975, 396 ve devamı,

su uyarıda bulunur : «Eserleriyle birlikte eski insanı üzerinizden çıkarınız; yaratıcısının bilgisi içinde yenilenen yeni insanı; Yunan, Yahudi, sünnetli, sünnetsiz, İskit, köle ve yurttaş olmayan, bütünüyle İsa olan yeni insanı giyininiz» (Kol. 3, 9-10).

Diğer yanda ise Marxistler yer alır : Marxistler insanın insanlık dışı bir duruma düşmesine yol açan yasaları, dolayısıyla yeni tip, gerçek insanın, kendi kendisine ve diğer insanlara yabaneleşmiş olan, kendine gelmiş olan, «*toplumsal insan*»ın, Marx'm deyişle, «insancıl insan»m³² ortaya çıkmasına yol açacak olan yasaları açığa çıkardıklarını *bilmenin* inancı içindedirler.

«Hegel'in Hukuk Felsefesine Eleştiri» (1843/44) adlı eserinin ünlü Giriş bölümünde Karl Marx Hıristiyanlığın insan görüşüne hiçbir yanlış anlamaya yer vermeyecek biçimde sırt çevirerek şöyle der : «Gökyüzünün hayal edilmiş gerçekliğinde bir üstün insan arayan ve yalnızca kendi kendisinin *yansısını* bulan insan, bundan böyle kendisinin asıl gerçekliğini aradığı ve aramak zorunda olduğu yerde, yalnızca kendisinin *görüntüsünü*, insan olmayan insanı bulmak istemeyecektir»³³ (burada «insan olmayan insan» deyimini, ah-lâkça kötü anlamında değil, kendisine yabancılaşmış insan anlamındadır).

Böylece Marx, «yeni» insan, gerçek insan uğruna dine karşı çıkar. Ona göre, din insana; özlenen *üstün insan* ile gerçekte sefilleşmiş *insan olmayan insan* arasında; yeryüzünde yalnızca kendi kendisinin gölgesi olan insan ile bu gölgenin yalnızca yansısı olan, gökyüzünde bir kutsallık görüntüsü olan üstün insan arasında; gökyüzündeki görüntü-varlık ile yeryüzündeki görüntü-varlık arasında; acıyla dolu yakarışların dünyası olan yeryüzü ile cennet arasında bir yer, bir hareket alanı bırakmaz. Marx gerek dinin üstün insanı anlamında «insanın özünün hayalî gerçekleşmesi»ni, yani «insanın kendine yabancılaşmasının kutsallaşmış biçimi»ni gerekse «kendine yabancılaşmanın kutsal olmayan biçimleri»ni³⁴ reddeder. Marx'm istediği, insanın özünün gerçekleşmesidir; bununla Marx; «insanın

32 Karl Marx, Frühe Schriften. 1. Band. Hg. H.-J. Lieber/P. Furth, Stuttgart 1962, 593.

33 Marx, Frühe Schriften, 488.

34 Marx, 488 ve devamı.

kendine yabancılaşmasının ortadan kaldırılması olarak insanın yeniden kendisiyle bütünleşmesi»ni, «*toplumsal*, yani kendi özüne uygun insan»³⁶ olarak kendisine geri dönmesini anlar.

Buna göre, geleceğin insanı —ki gelecek, öze ilişkin olan'ın yükselerek gelişi, yani dönüşüm, öze ilişkin olan'a geri dönüş anlamındadır— geleceğin insanı, bu dünya ona cehennem olduğu için dünyaya sırt çeviren, öte dünyaya kaçan insan değil, kendine geri dönen, yeniden kendisiyle bütünleşen, Marx'ın deyişiyle, «akıllanan», «kendisinin çevresinde, dolayısıyla kendi gerçek güneşinin çevresinde»³⁶ hareket eden insandır. Ne var ki, bunun gerçekleşmesi tarihin içinden geçmeyi gerektirir. İnsan ancak bütünüyle sefilleştiğinde, «*bütünüyle yitik*»³⁷ bir duruma, artık daha aşağı imlemeyecek bir noktaya düştüğünde, işte o zaman, Marx'ın deyişiyle, «yeni doğuş günü»³⁸ başlar. İnsan tarih ya da zümre bakımından hiçbir ünvana gerek duymadığında, kendisi için «yalnızca *insan olma* ünvanını uygun gördüğünde»³⁹, ancak o zaman «insan için kökün... insanın kendisi olduğunu»⁴⁰, «kendisini ancak insanın *bütünüyle yeniden doğuşuyla* kazanabileceğini»⁴¹ anlar. Sosyalleşmiş, yani kendisine geri dönmüş, kendisiyle yeniden bütünleşmiş, kendi kendisinin amacı olan, «yeni» insan, Marx'a göre, üstün insan ile insanlık-dışı-insan arasındaki teolojik ikiliğin tutsağı olmaktan çıkar, «*gerçeğin öte dünyası*»m bir yana bırakır, «*bu dünyanın gerçeğini kurma*»ya.⁴² başlar.

Hristiyanlığın «inanç»ta temellenen geleceğe ilişkin *öngörüsü* ile «bilgi»den⁴³ kaynaklandığı önesürülen *Marxist ütopi* arasında bir karşılaştırma yapacak olursak : Hristiyanlık'ta üstün insana ulaşmanın yolu; eski, düşmüş Adem'in yeni, yeniden doğan Adem, yani İsa tarafından; suçlu, *Tanrı'dan kopmuş*, insanlık dışı insanın kurtarıcı İsa ve onun yolunda gidenler tarafından aşılması, insanın

35 Marx, 593.

36 Marx, 489.

37 Marx, 503.

38 Marx, 505.

39 Marx, 503.

40 Marx, 497.

41 Marx, 504.

42 Marx, 489.

43 Marx, 608.

başlangıçtaki özünün yeniden kurulmasıdır (*restitutio in integrum*). Bu teolojik şemayla açık biçimde diyalektik bağlantı içinde olan Marxist yol ise «insanın kendine yabancılaşmasının ortadan kaldırılması, dolayısıyla insanın kendi özüne geri dönmesi, kendisiyle yeniden bütünleşmesi»dir⁴⁴. Tarihte şimdiye değin ekonomik temel üzerinde, yani Altın Kuzu çevresindeki dans içinde ortaya çıkan yabancılaşmanın en derin noktası —diyalektik açıdan dönüşüm noktası olan en derin nokta— «yeniden doğuş günü»ne, Marx'ın deyişiyle, insanın «kurtuluş»una en yakın olduğumuz noktadır⁴⁵.

2. NIETZSCHE'NİN ÜSTÜN İNSAN ÖĞRETİSİ ya da : *Herleme yerine «Öne Adım Atma»*

Şimdi gelelim Nietzsche'ye : Birbirleriyle diyalektik bağlantı içinde olan bu *her iki* yola karşı —diyalektiği varolan şeyin kendisinin mantığı olarak değil, «öç almanın bir biçimi», bir tür «kendini savunma», «güçlü olma isteğinin bir aracı», «ahlâki bir önyargı»⁴⁶ olarak niteleyen Nietzsche— bu her iki yola karşı eleştirici bir tutum alır. Nietzsche için *ne* Hıristiyanlık'ta olduğu gibi; herşey onun çevresinde döndüğü sürece, insanın kendi esenliğini borçlu olduğu *Tanrı*, *ne de* Marxizm'deki gibi; kendi «gerçek güneş»i olarak kendisinin çevresinde döndüğü sürece, hayalî olan herşeyi dışarıda bırakan *insan* sözkonusudur. Nietzsche için sözkonusu olan gerek *Tanrı'dan sıyrılma* gerekse *insanı aşma* anlamında *üstün insan*'dır.

Nietzsche'nin ne ölçüde Marx'ı tanıdığı ya da Marx'a bağlı yazarlar aracılığıyla onun üzerine bilgi edindiği konusu burada ele alınmayacaktır. Nietzsche'nin ne ölçüde Hıristiyanlığı bildiği, belki de bilerek onun özünü görmezlikten geldiği konusu da burada ele alınmayacaktır. Bu iki konu üzerine pek çok şey söylenebilir. Burada üstün insan kavramı gözönünde tutularak Nietzsche'nin adı geçen iki karşıt anlayış karşısındaki tutumu filolojik olarak değil, sistematik olarak ana çizgileriyle incelenecektir.

44 Marx, 593.

45 Marx, 505.

46 Bkz. alıntı 1 4.

Nietzsche'nin gözünde gerek Hıristiyanlığın gerekse Marxizmin gittiği yol —Nietzsche sosyalistler ve komünistlerden sözeder— *üstün insan sorunu*'mın gözden kaçırılmasıyla sonuçlanır. Bunlardan biri için yalnızca *Tanrı*, diğeri için ise yalnızca *insan* sözkonusudur. Her iki anlayış, Nietzsche'nin gözünde, daha yüksek olan'a yönelik, somut biçimiyle üstün insana yönelik bir gelişmeyi, dolayısıyla ileriye gidişi değil, geriye dönüş biçimindeki bir gelişmeyi, Tanrı'ya *ya da* insana geri dönüşü simgeler. Gerçi —Nietzsche'ye göre— her iki görüş kendi çerçevesinde ilerlemeden sözeder. Ne varki bunlardan birinde, ilerleme, iyi insana yer açılması ve *bu dünya'ya ilerleme'nin* gerçekleşmesi için, toplumsal temeli değiştirilmesi gereken koşullardan uzaklaşma olarak belirir. Diğerinde ise ilerleme, insanın gerek kendisi ve benzerleriyle gerekse Tanrıyla olan uyum eksikliğinden uzaklaşma, dolayısıyla *öte dünya'ya ilerleme* biçiminde kendini gösterir. Sözü edilen ilerleme her iki durumda yeniden dönüş biçiminde bir *geri gidiş*, insanın kendisine ya da tanrısal düzene geri dönüş olarak ortaya çıkar.

Hegel'den bu yana yürülmekte olan ve Marx'ın değişik bir temellendirmeye devraldığı diyalektik'ten kaçınmaya çalışan ve diyalektiği salt tasarlanmış bir tarihsel yasa olarak niteleyen Nietzsche, ortaya koymak istediği kendi anlayışını nasıl adlandırır? Ayrımların belirlenmesi gerektiği yerde uygun deyimler bulmakta hiç güçlük çekmeyen Nietzsche, «ilerleme» kavramına karşılık «öne adım atma» deyimini kullanır. «Sabah Kızılığ. Ahlâkî Önyargılar Üzerine Düşünceler» (1881) adlı kitabında Nietzsche şöyle der: «*İlerleme*'yi övdüğümüzde gerçekte yalnızca hareketi ve olduğumuz yerde kalmamızı istemeyenleri övmekteyiz, -bu da kuşkusuz özellikle (hareketsizce duran) Mısırlılar arasında yaşayanlar için az bir şey değildir. Oysa, -denildiğine göre- hareketin ne olduğunun 'kendiliğinden anlaşıldığı' hareketli Avrupa'da -ah, keşki *biz* onun ne olduğunu biraz anlayabilseydik!- ben *öne adım atma*'yı ve öne adım atanları, yani kendi kendilerini hep yeniden geride bırakanları, arkalarından başkasının gelip gelmediğini hiç düşünmeyenleri överim. Öne adım atan bir kimse şu duyguyu taşır: 'Durdüğüm her yerde tek başıma kendimi bulurum! Öyleyse ne diye durayım! Çöl henüz daha çok büyük!'⁴⁷ Böylece Nietzsche'nin ilkesi geriye dönüş değil, kendi kendisini geri-

47 N, I, 1273 (554), II, 1166 (4), III, 741.

de bırakma, kendi kendisini aşma biçiminde belirir. Biricik gerçek «öte dünya» ile «bu dünya»nm asıl biricik gerçeği anlayışları karşısında Nietzsche'nin tutumu öte dünya ile bu dünyanın ötesinde ya da bu dünya ile öte dünyayı aşma olarak dile getirilebilir.

Önce *Hıristiyanlık*'la ilgili olarak Nietzsche, sözkonusu geriye dönüşten, en başta herkesi herşeyden sorumlu tutanları, kendi deyişiyle, «rahipler»i sorumlu tutar. Nietzsche, aşağıda belirtileceği üzere, Marx'da olduğu gibi, ne var ki sosyalistlerle komünistleri de içine alan bir «Din Eleştirisi» yazdı. Nietzsche diyalektik olmayan «Din Eleştirisi»nde —ki bu asıl eseri olarak adlandırılan «Güçlülük İradesi»nin ikinci kitabının; «Şimdiye Değin Gerçeklikteki En Yüksek Değerlerin Eleştirisi» başlığını taşıyan kitabın birinci bölümüdür— Nietzsche burada şöyle der : «Rahipler üstün insana benzeyen bir şeyin gösteri oyuncularıdır»⁴⁸.

Bununla Nietzsche ne demek istiyor? Nietzsche için «gösteri oyuncuları», çevrelerinde halkın toplandığı⁴⁹, ama görünüşe sundukları duyguları kendileri taşımayan kimselerdir. Nietzsche hedef aldığı gösteri oyuncularının ucuz sahne aktörleriyle karıştırılmaması için, bir başka yerde, alaycı bir dille şöyle der : «Gösteri oyuncularına saygı duyunuz ve bunların en iyilerini kesinlikle sahnede aramayınız!»⁵⁰ Nietzsche, en başta Platon olmak üzere Antik çağın klasik filozoflarını da, bunlar «idea»larla oynadıkları için «gösteri oyuncuları» olarak niteler. «İdea» kavramı «görme» ve «göz» kavramlarıyla ilgili olduğundan, «idealar'la oynamak» «göz boyamak»tır. «Erdem idea'sı»nm filozofları olarak bunlar Nietzsche'ye göre, birer «gösteri oyuncusu», üstelik son derece «geçimsiz» kimselerdi. Bunlar «teori»de —teori'nin sözcük anlamı «bakış», «görüş» olduğundan— yani «görerek», erdem diye öne sürdükleri şeyle «pratik'te en büyük karışıklığa» ve nasıl davranılması gerektiği sorusunun çözümsüzlüğüne yol açmışlardı. «Pratikte herşey gösteri oyunculuğuyla sonuçlanıyordu» diyerek Nietzsche sözlerini bağlar⁵¹.

Kurtuluş'u (pratikte gerçekleşmesi amacıyla) yalnızca oynayan ve durum gerçekten ciddileştiğinde; canlandırdığı, ama gerçekleştir-

48 N, III, 886.

49 N, II, 316.

50 Nietzsche, Die Unschuld des Werdens (Nachlass I), Band 82, 274.

51 N, III, 744.

mediği rolün birdenbire dışına çıkan gösteri oyuncusunun karşısına Nietzsche «dansçı»yı koyar⁵². Dansçı —«Böyle Buyurdu Zerdüşt'ün birçok yerinde görülebileceği gibi— kendisine dayanan, olağanüstü bir biçimde kendisini denetleyebilen, bununla birlikte hareketlerinin biçim ve içeriğini yitirmeksizin serbestçe, kendine güvenle kendi denetimini yitirebilen kişidir. «Ancak dansta en yüksek şeylerin simgeler biçiminde konuştuklarını görürüm»⁵³ diyen Nietzsche, bir başka yerde şöyle der : «Ben ancak dansetmesini bilen bir Tanrı'ya inanmak isterdim»⁵⁴.

Gerçek olma; işte Nietzsche'nin asıl amaçladığı budur. Bir Tanrının; kendisi aracılığıyla üstün insanın dansettiği bir Tanrı'nın gerçekleşmesi; işte bu Nietzsche için belirleyici olan'dır. Rahipler dansetmeyi, yani Nietzsche'ye göre gerçek olmayı unutmuslardır. Onlar, Nietzsche'nin gözünde, olmadıkları ve kendilerinde bulunmayan bir şeyin gösteri oyuncularındır. Ne varki, rahipler bu oyunculuklarıyla, insanın «kendinin olan bütün güçlü ve şaşırtıcı öğeleri»⁵⁵ kendisine maletmesini göze alamayacak bir duruma düşmesine yol açmışlardır. Bu bakımdan Nietzsche için din, «Dindar İnsanın Bölünmüş Psikolojisi» adlı yazısında belirttiği gibi, «kişinin kendi bütünlüğünden duyduğu *kuşku*'mm bir ürünüdür»⁵⁶.

«Kuşku» sözcüğü «ikircikli olma», «ikilik içinde olma» anlamına geldiğinden, din, Nietzsche'ye göre, kişinin birlikli varlığının ikiye ayrılması anlamını taşır. Din, Nietzsche'nin deyişiyle, «kişiliğin *değişime uğratılması*»⁵⁷, varolan bir şeyin şekil bozukluğuna uğratılmasıdır. Din, varlığın kendisiymiş gibi davranan bir görünümdür. Kişiliğin bütünlüğünden duyulan kuşku, dindeki ikiliğin sorumlusudur. Bu kuşku «biri son derece acması ve güçsüz, diğeri son derece güçlü ve şaşırtıcı olmak üzere iki ayrı alan ortaya koydu ve birincisine 'insan', ikincisine 'Tanrı' adını verdi»⁵⁸. Yukarıda

52 N, II, 530. Bkz. Richard Wisser, Vom Tanz als Leitfaden lebhaften Kunst-und Weltverständnisses, yayımlandığı yer : Distanz und Nähe, Hg. P. Jäger/R. Lütke, Würzburg 1983, 217 ve devamı, 227 ve devamı.

53 N, II, 369.

54 N, II, 307.

55 N, III, 747.

56 N, III, 747.

57 N, III, 747.

58 N, III, 747 ve devamı.

sözü edilen «Dindar İnsanın Bölünmüş Psikolojisi»ni açığa çıkarmak isteyen Nietzsche «insanda yüce ve güçlü olan herşeyin *insanüstü*, *insana yabancı* sayılması»ndan dini sorumlu tutar⁵⁹ Bu ise zorunlu olarak insanın kendini «küçültmesi»ne yol açtı. Nietzsche'ye göre, «din 'insan' kavramını alçalttı ve bunun sonucunda iyi, yüce ve gerçek olan herşey insanüstü oldu...»⁶⁰. Böylece insanın, kendisini aşarak üstün insana giden yola yönelme gücü onun elinden alındı.

«Rahipler»i üstün insana benzeyen bir şeyin «gösteri oyuncuları» olarak adlandıran Nietzsche bununla : 1. İnsanın yoksun bırakıldığı ve insana özgü olmayan bir şeye, insanüstü bir şeye aktarılan bir niteliğin hayali olduğunu —ki bu noktada o Kari Marx'la birleşir— ve 2. Öne sürülen bu türden *sözde* insanüstü bir şeyle Zerdüş'tün amaçladığı üstün insan arasında hiçbir bağlantının olmadığını —ki bu nokta onu Karl Marx'dan ayırır— göstermek ister. İnsanüstü bir şeyin gösteri oyunu insanlara yalnızca bir oyun sergiler, bundan da öte, onları küçülten bu hayali şeyin varolmadığını, tersine, insanı, kendi ötesine geçmeye yönelten gücün onun kendisinde bulunduğunu, dolayısıyla *asıl* sözkonusu olan'ın insanın kendini aşması olduğunu, yani içinde *sözde* insanüstü şeyin de yer aldığı üstün insan olduğunu görebilmeyi engeller.

Nietzsche için sözkonusu olan, insanın iyileştirilmesi değil, *sözde* insanüstü şeyin ortadan kaldırılması, insanın kendi ötesine geçmeye yöneltilmesidir. Nietzsche için sözkonusu olan, şimdiye değin kendi amacını *bu dünya*'da ya da *öte dünya*'da gören insanın aşılmasıdır. *Bu dünya ile öte dünya'nın ötesi*; asıl anlamda üstün insanın gerçekleştiği yer işte budur. Rahiplerin «iyileştirme»den anladıkları, Nietzsche'ye göre, evcilleştirme, yozlaştırma, hasta etme⁶¹, kısaca; bakışımızın, gerçekleştirilmesi gereken üstün insanın uzağına, boyun eğme üzerine kurulu, hayali, gerçekte erişilemez olan yedek amaca, *sözde* insanüstü şeye yöneltilmesidir.

Diğer yanda, kendisini «din»i aşan bir öğreti olarak gören *sosyalist ütopy* Nietzsche'ye göre kesinlikle böyle bir özellikten yok-

59 N, III, 747.

60 N, III, 748.

61 N, III, 740 ve devamı.

sundur. Nietzsche bu öğretiden «Hıristiyanlığın ahlâk idealinin beceriksizce yanlış anlaşılması»⁶² olarak sözeder. Nietzsche diyalektik bağlılık içindeki bu iki anlayışı birleştiren ve birbirlerini karşılıklı olarak eleştirmelerinde çoğu kez gözden kaçırdıkları ve diyalektikten ötürü kabul edemedikleri şeyi, yani gerçekte düşman kardeşler olduklarını, bu yüzden de yoğun biçimde birbirlerine bağlı olduklarını, birbirleri üzerine yürümekle birlikte birbirlerinden ayrılamadıklarını açığa çıkarmak ister. Nietzsche «sosyalizm»i «en düşük olanların son noktasına değin düşünülmüş *tiranlığı*»⁶³, aşağıdan gelen despotizm, kendilerinin ötesine geçmek istemeyenlerin, yalnızca diğerlerinin yeterinden çok sahip oldukları, ama bölüşmek istemedikleri şeyi elde etmek isteyenlerin diktatörlüğü olarak görür. Nietzsche için sosyalizm bir tür geri tepme, düşünülebilecek tutumlar arasında en geri tepen bir tutum, bireyselleşmeye karşı düşmanca bir duygudur.

Nietzsche'nin, kesinlikle derinlemesine incelemeyeceği ve yazılarında Hıristiyanlığa yönelik eleştirisiyle kıyaslanamayacak denli az yer ayırdığı sosyalizmi ne ölçüde gereğinden çok basitleştirdiği sorusu burada ele alınmayacaktır. Burada bizim için önemli olan, Nietzsche'nin, sosyalizmi eleştiriye bile yer verilecek değerde görmemesidir. Ona göre, insanın kendi kendisiyle ilgilenmesi ikileminden doğan sosyalizm, Hıristiyan gösteri oyunculuğunun basit bir taklididir. Nietzsche «dört dörtlük» gösteri oyuncularını olan rahiplere karşılık, sosyalistleri «üç dörtlük gösteri oyuncularını»⁶⁴ olarak adlandırır, çünkü bunlar çocukça «'iyi', 'doğru' ve 'güzel'in hayalini kurmakta»⁶⁵ ve «yürürlükteki düzen bir kez ortadan kaldırıldığında, çalıklar arkasında bekleyen 'iyi insan'a ilişkin budalaca bir iyimserliğin»⁶⁶ sözcülüğünü yapmaktadırlar.

Böylece Nietzsche sosyalistler ve —herhangi bir ayırım gözetmeksizin— komünistler olarak adlandırdığı kimseleri alaya almak ve bunların daha önce alaya aldığı rahiplere bağlılığını açığa çıkarmak ister. Nietzsche sosyalizme; bu öğretiyi, *yeniden bütümleş-*

62 N, III, 574, 573 ve devamı.

63 N, III, 469.

64 N, III, 469.

65 N, III, 845.

66 N, III, 437.

me'nin, yani insana geri dönüşün, yeni tip insanı —burada Nietzsche büyük bir olasılıkla alaycı bir dille : Hıristiyanlığın sulandırılmış bir biçimi sözkonusu ise, ne anlamda «yeni» diye sorardı— yeni tip insanı, bu dünya insanını ortaya çıkarabilecek tek yol olduğunu öne sürdüğü ve «sosyal (bununla Nietzsche sosyalist demek ister) karma insan»⁶⁷ gerçek insanın yerine koyduğu için karşı çıkar. Somut insanlar —Nietzsche'deki anlamıyla: farklılıklar, bireysellikler— ortadan kalktığında, *insanın, kendi ötesine geçme iradesi* de ortadan kalkar. Böyle bir durumda, güçlülük iradesi, diğer bir deyişle, belli bir şeyi isteme ve gerçekleştirme iradesi yığınlar topluluğuna, Nietzsche'nin deyişiyle, «eşitleştirme»ye⁶⁸ dönüşür.

Nietzsche'nin gözünde Hıristiyanlık üstün insanı oynayan bir güldürüdür. Özetle : Bir gösteri oyunu. Sosyalizm ise Nietzsche için, bu güldürünün değişikliğe uğramış bir biçimidir. Özetle : Üç dörtlük bir gösteri oyunu. Hıristiyanlık «düşkünler ve yoksullara mutluluk kapısının açık olduğunu», dolayısıyla «kurumlar, gelenek ve yüksek zümrelere bağımlılıktan kurtulmak» gerektiğini bildirdiği için, Nietzsche'ye göre, «Hıristiyanlığın ortaya çıkışı *tipik sosyalist bir öğreti* biçiminde olmaktan öteye geçmez»⁶⁹.

Diğer bir deyişle : Hıristiyan kendi Tanrısına diyalektik anlamda sırt çevirdiğinde, düşkünlere kesinlikle gözden kaçırmaz. Tersine, Hıristiyanlığın mirası sosyalizmin 1 no.lu konusu olur. Yine diyalektik anlamda hayal kırıklığına uğrayan Hıristiyan kendi gücüyle ve kendi kararıyla değil, ister istemez sosyalist olur, yani en alttakini en üste çeviren ve insanın neden olduğu alçalma ve yabancılaşmayı «devrim»le ortadan kaldırarak, dolayısıyla, bu alçalma ve yabancılaşmaya yolaçan koşulları değiştirerek, «yeniden bütünleşme», «gerçek insana» geri dönüş yoluyla «insancıl»ı gün ışığına çıkarmak isteyen bir öğretinin savunucusu olur. Nietzsche'nin «Böyle Buyurdu Zerdüşt» ve diğer yazılarında dile getirdiği biçimiyle, temelini «güçlülük iradesi»nde bulan en yüksek erek, kendisine yönelinen en yüksek gerçeklik olarak «üstün insan» Hıristiyanlığın ve Marxizmin insan anlayışından farklı olarak, Hıristiyanlık anlamında Tanrı aracılığıyla, Marxizm anlamında da yaban-

67 N, III, 708.

68 N, II, 788.

69 N, III, 636.

çalışmış kurumların ortadan kaldırılmasıyla değil, insanın; «güçlülük iradesi»nin hizmetinde olması, hiç olmazsa bu ilkeye —bütün şeylerin ilkesi olan «güçlülük iradesi»ne— aykırı davranmamasıyla gerçekleşir.

Nietzsche için asıl önemli olan'ı Zerdüşt şöyle dile getirir : «Benim için ilk önce gelen ve biricik olan; insan değil, en yakkın olan, en yoksul olan, en çok acı çeken, en iyi olan değil, üstün insandır»⁷⁰. Böylesine kesin bir önermeyle Nietzsche kimleri ve neleri karşısına aldığıın bilincindedir. Bu önermeyle Nietzsche insanın *ne Tanrı ne de insan* uğruna Tanrı'da *ya da* insanda durup kalmaması, duraklamaması gerektiğini belirtmek ister.

Nietzsche'nin Hıristiyanlığı ve Hıristiyanlığın insan anlayışı ile sosyalizmi ve sosyalizmin insan anlayışını —onun gözünde geri tepen tepkiler olan bu iki anlayışı— eleştirisinden sonra, onun, insanın kendi kendisinin ötesine geçmesi olarak nitelediği ilerleme ya da kendi deyişiyile «öne adım atma» deyimini üzerinde durmak istiyorum.

1940 yılında kaleme aldığı «Nietzsche'nin Metafiziği» adlı incelemesinde «üstün insan» kavramını yorumlayan Martin Heidegger bu kavramı Nietzsche'de «metafiziğin beş temel kavramı»ndan biri olarak görür ve buna dayanarak Nietzsche'nin felsefesinde «Avrupa metafiziğinin sona ulaştığını»⁷¹ göstermeye çalışır. Ben burada daha çok Nietzsche'nin «üstün insan sözü»⁷² olarak adlandırılan şeyden sözettiği «Böyle Buyurdu Zerdüşt» adlı kitabın 3. ve 4. bölümlerine değinmek istiyorum. Amacım, bu sözün geçtiği yerleri biraraya getirmek, bu deyim ana çizgileriyle açıklamak ya da Nietzsche'nin «insanlık dışı insan ile üstün insan arasındaki sentez olarak Napoléon»⁷³ sözünü, bu sözdeki ayırım açısından yorumlamak değil, *üstün insan kavramı ile bu kavramın eleştirel anlamı arasında Nietzsche'nin kurduğu bağlantı'yı* incelemektir.

«İnsan», diyor Zerdüşt, «aşılması gereken bir şeydir»⁷⁴. Dolayısıyla insan ne bu dünyaya ne öte dünyaya indirgenebilen —bu ikisi

70 N, II, 523 (3).

71 Martin Heidegger, Nietzsche. 2. Band, Pfullngen 1961, 257-333.

72 Gustav Naumann, Zarathustra-Kommentar, Leipzig 1899, 55.

73 N, II, 797.

74 N, II, 279.

temel gerçeklikler değil, hayal kurguları, salt «yorumlamalar»dır— ne de dönüşüm ya da geriye dönüşle ilgisi olan bir şey yönünde bir olabilirliktir. Nietzsche gerek salt insana ilişkin olan'da gerekse insanüstü olan'ın hayalinde takılıp kalmaya son vermek ister. İnsan kendi kendine yettiğinde, varlığını borçlu olduğu ilerlemeyi ve yalnızca sınırlı amaçlar için araç olmaması gereken «güçlülük iradesi»ni gözden çıkarmış, böylece «şimdiye değin bütün canlıların kendilerini aşan bir şeyi yarattıkları»⁷⁵ dinamizme karşı koymuş olur.

Ne varki, insan *yeryüzünün anlamı*'ni kavradığında ve *yeryüzü'ne bağlı* kaldığında, diğer bir deyişle, ne yeryüzü ötesine ne de salt bu dünyaya yöneldiğinde, Nietzsche'nin deyişiyle, «bilinemez olan'ın çetrefilliği»ni, öte dünyayı kurcalamaya son verdiğinde ve salt bu dünyaya ilişkin olan'm «kirli ırmağı»nda⁷⁶ takılıp kalmadığında, o zaman, hayvan-üstü ve artık-hayvan-olmayan olarak insan, Zerdüşt'ün deyişiyle, «hayvanla üstün insanı birbirine bağlayan bir ip», «uçurum üzerinde bir ip»⁷⁷ olduğunu anlar. İnsanın amacı, daha fazla *insan* olmak değil, insandan *daha fazla* olmaktır. Yolda olma'nın, öteye geçme'nin beraberinde getirdiği tehlike, insanda, geriye bakma, ürperme, cesaretini yitirme ve kendisiyle kendisi gibi olanları bu dünya ya da öte dünyada rahat ettirmek için olduğu yerde kalma eğilimini uyandırabilir. İnsan —Zerdüşt'ün deyişiyle— «köprü» olduğu, yani kendi kendisinin amacı olmadığı için, kurduğu hiçbir evcil düzen ona kahçılık sağlayamaz. İnsan bir «geçiş» olduğu için *gitmeli* ve bir «çöktüş» olduğu için *gelip geçme-*
*lidir*⁷⁸.

Konuştğu insanların onu anlamamaları; *kendilerinin* hayvan ile üstün insan arasındaki ip ve dansçı olduklarını görmeleri gereken yerde, ip üstünde danseden akrobatı seyretmeleri, Zerdüşt'ü üzer. Onlar ip üstünde danseden sirk akrobatının hareketlerini izlerken, insanın asıl ödevini; insanın, kendisinin *ötesine* geçme, öte dünyanın ve bu dünyanın insanı asma, amaç olan üstün insan uğruna insana yabancılaşma, insanlara değil, insana bütünüyle yaban-

75 N, II, 279.

76 N, II, 280.

77 N, II, 281.

78 N, II, 281.

çalışma, adımlarını bir «ip» olan insanın ötesine atma ödevini hatırlamalıydılar.

Zerdüşt'ün üstün insana ilişkin iki konuşması ve Nietzsche'nin belli türden bir insana; «özleminin okunu insanın ötesine atan», yay kirişinin «keskin bir ses çıkarmayı unutmadığı»⁷⁹ türden insana ilişkin görüşü üzerine söyleyeceklerim bu kadar.

İnsanlığın, aşılması gereken bir şey olduğunu insanlığın soy defterine yazan Nietzsche, söylemek istediklerinin, çoğu insanın kulağına hoş gelmeyeceğini biliyordu. Nitekim o, «Böyle Buyurdu Zerdüşt» adlı kitabına şu alt başlığı yazdı: «Herkes ve Hiç Kimse İçin»⁸⁰. 1885-1888 yıllarına ait, önsözler için malzeme niteliğindeki notlarından birinde Nietzsche şöyle diyor: «Birkaç bin yıllık değer yarguları Zerdüşt'ün karşısına dikilmiş durumda: bir bütün olarak Zerdüşt'ü bugün hiç kimsenin anhyabileceğine kesinlikle inanmıyorum: ayrıca, onu anlama, günümüzde zaman eksikliğinden ötürü hiç kimsenin girişemeyeceği denli filolojik, filolojikten de öte yoğun bir çabayı gerektirir»⁸¹.

Nietzsche'nin bu sözlerini «aristokratizm», seçkin tutum, kendini beğenmişlere özgü bir konuşma biçimi olarak damgalamak kolaydır. Gerçekten de Nietzsche'nin üstün insana ilişkin sözleri; bakışımız, bu sözlerle karşı, somut durumlara yöneldiğinde, bu sözler, ilgimizi başka bir yöne; zamana uygun, geçerlikteki ses tonundan ayrı bir yöne çekmek isteyen bir müzik izlenimini uyandırır. Bununla birlikte, Nietzsche'nin felsefi temel düşüncesini herhangi bir felsefi güncellelikle karıştıran bir kimse eli boş döner. Nietzsche'nin üstün insan uğruna insanla kavgası, bir bakıma, evrensel boyutlara ulaşır. En azından Nietzsche bunu böyle görür: «Ben korkunç bir şeyin gelmekte olduğunu görüyorum. Yıkım en yakınımızda, herşey akıp gitmekte... Kendi başına değeri olan hiçbir şey yok... Dayanılacak gibi değil... Değişken amaçların karşısına bir amaç koymalı, onu yaratmalıyız... Bütün doğayı ona yönelik olarak düşündüğümüz, düşünülebilir duruma getirdiğimiz üstün insanı yaratmalıyız. Ben hayata nasıl dayanabildim? Yaratarak.

79 N, II, 284.

80 N, II, 275.

81 Nietzsche (Musarion-Ausgabe, Band XIV), 320.

Görmeye dayanabilmemi sağlayan nedir? Hayata evet diyen üstün insana bakış. Ben kendim hayata evet demeyi denedim - ah!»⁸² Nietzsche'nin «ah» diye seslenişinde bir tür çaresizlik yatar. Burada «ah» şiirsel ya da dramatik bir sesleniş olmaktan çok, geleneği yitirmiş olma duygusunu ve ulaşılmak istenen'e ulaşamamış olmanın acısını dile getirir.

Belki modern bilgi anlayışımızda yeryüzünün ve yeryüzü kaynaklarının yalnız ve yalnızca insan tarafından tüketilmek için varolmadığına ve yaratılışın son ereğinin insan olmadığına ilişkin bir duygu uyanabilir ve belki insan modern savaş silahları karşısında insan hayatının anlamının, insan hayatım ve yeryüzündeki hayatı yoketmek olmadığını anlayabilir. Nietzsche'nin öğretmek istediği, bugün sık sık sözü edilen «yaşama kalitesi» değildir. Onu asıl ilgilendiren, hayatın anlamı, hayatın yüceltilmesi, güçlülüğün gelişme biçimleri ve —ona göre— varolan herşeyi birarada tutan bir temel ilke olarak «güçlülük iradesi»dir. Nietzsche'nin *kendisini* üstün insanın bir ilk gerçekleşme biçimi olarak gördüğünü sanmak, düşülebilecek en büyük yanılgıdır. Nitekim Nietzsche kendisiyle ilgili olarak şöyle der : «Ben en yüksek insanın iç dünyasına ilişkin bazı şeyleri *tasarladığımı* sanıyorum; belki onu tasarlayan herkes yıkımaya uğrar, ama onu gören kimse, onun gerçekleşmesine yardımcı olmalıdır»⁸³.

82 Nietzsche, 121.

83 Nietzsche, KGW VII, 2, 26 (156).