

## Aşkınlık ve Yaşam: Nietzsche ve ‘Tanrının Ölümü’ Üzerine

### Abstract

Bu çalışmanın amacı Tanrı'nın ölümü düşüncesinin iki tema çerçevesinde incelenmesidir. İlk tema şimdiye kadar hayata anlamını veren aşkınlık alanının çökmesi sonucu varlığın ve dünyanın teleolojik yorumlanması ile ilgili. Tanrı'nın ölümü ne dünyaya ne de insan eylemine bir sonuç yüklenemeyeceğini ima eder. Bu temanın araştırılması Nietzsche'nin ana doktrinlerinden biri olan Aynının Bengi Dönüşü'nün incelenmesini gerektirir. Bu kavram, uzun süreden beri Nietzsche'nin eserleri içinde anlaşılması en zor olanlardan biri olarak değerlendirilir. Nietzsche de kavramın detaylı bir analizini vermemiş sadece “en dipsiz düşünce” olduğuna değinmiştir. Tartışılacak ikinci tema ise Tanrı'nın ölümünden sonra düşüncenin doğası ve ödevi ile bunun ızdırap çekme ile ilişkisi olacak. Hayatın teleolojik yorumu akıl ve iyinin artık birbirinin teminatı olmadığını ima eder. Ayrıca düşünce artık daha yüce iyi uğruna ızdırap çekmeyi temellendiremez. Yaşam ve ızdırap çekme arasındaki ilişki ve buna bağlı olarak ızdırap çekmenin değeri yeniden değerlendirilmelidir. Nietzsche'nin iddiası iki yönlüdür; talep ettiği dönüşüm ızdırapı ortadan kaldırmak yerine onaylar ama düşünmek ızdırap çekmektir.

### Anahtar Terimler

Nietzsche, Aynının Bengi Dönüşü, Aşkınlık, Tanrı'nın Ölümü.

## Transcendence and Life: Nietzsche on the “Death of God”

### Abstract

The aim of this essay is to reflect on the implications of the thought of the death of God with a view to two related themes. The first has to do with the a-teleological interpretation of Being and the world as a result of the collapse of the transcendent realm which heretofore had given a meaning to life. The death of God implies that no finality can be ascribed to either the world or human action. The investigation of this theme necessitates examining one of Nietzsche's central doctrines, the

Eternal Recurrence of the Same. It has long been considered to be the most puzzling idea in Nietzsche's corpus, to which he himself offered no thorough explanation but simply referred to it obliquely as his "most abysmal thought." The second theme to be discussed is the nature and the task of thinking after the death of God and its relation to suffering. The a-teoleological interpretation of life implies that reason and the good no longer guarantee one another, and that thinking cannot justify suffering in the name of the greater good. The relationship between life and suffering must be re-evaluated and so too must the value of suffering. The point that Nietzsche makes is double; the transformation that he calls for is not only to *affirm* suffering rather than eliminate it, but to affirm that thinking *is* suffering.

### Keywords

Nietzsche, Death of God, Eternal Recurrence of the Same, Transcendence.

Tek bir cümlesinden hemen tanıdığımız pek az düşünür vardır. Nietzsche bunlardan biridir. Tıpkı *cogito ergo sum*'un Descartes'ı ya da "kendini bil" in Sokrates'i hatırlattığı gibi, 'Tanrı öldü' ifadesi akla hemen Nietzsche'yi getirir. Fakat şöyle bir fark vardır. Nietzsche'nin bu ifadesi, Voltaire'in o meşhur *écrasez l'infâme*<sup>1</sup> sözüne eşlik eden bir provokasyon ya da bir savaş narası olarak yanlış yorumlandı hep. Bu ifadeye ilişkin en yaygın yanlış anlama, onun çok keskin bir ateizm olumlaması olduğunu düşünmektir; üstelik modern çağın en güçlü ateizm olumlamalarından biridir bu. Çünkü laik ve global dünyamızda ne Tanrı'nın varoluşunun ne de dinin -özellikle de, ölümden sonraki hayat hakkındaki sahte iddiaları ve bu hayat için sunduğu ahlaki talimatlarıyla Hıristiyanlığın- bir değeri kalmıştır. Hayatlarımızın yeni etiği güçtür, tabii eğer gücün bir etiği olabileceği düşünülebilirse. Nietzsche güç çağının hem habercisi hem de savunucusu olarak görülür, etik açısından bakıldığında her iki konum da genellikle olumsuzdur. Kimileri Tanrının ölümünü ve dinin yitirilişini, ahlaki değerlerin kaybindan sorumlu tutar. Etiğin tamamen rasyonel bir temele dayandığını düşünmek hâlâS mümkün olsa bile, Nietzsche bu sefer de rasyonalizm-karşıtı ve hatta irrasyonalist görüşleri yüzünden düşman ilan edilir. Bireylerin, toplulukların ve devletlerin amaçlarını tanımlamak için geriye kalan tek şeyin güce çılgınca tutunmak olarak görüldüğü bu çağda, Tanrının yitirilişi ve aklın kaybı, *Zeitgeist*'imizin en bulaşıcı iki hastalığıdır.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> "Kepazeyi yok ediniz!" *L'infâme* bu cümlede Katolik Kilisesi'ne, fanatizmine ve otorite iddiasına gönderme yapar. Voltaire'e hayran olmasına rağmen, Nietzsche'nin Hıristiyanlık'la ilgili düşünceleri bu ünlü Aydınlanma filozofunkinden epey farklıdır. "Tanrı öldü", bilim ve rasyonalite uğruna yapılan bir eylem çağırısı değil, tarihsel kadere ilişkin bir teşhistir.

<sup>2</sup> Nietzsche'nin felsefesini irrasyonalist olmakla eleştiren en ünlü iki düşünür Jürgen Habermas ile Luc Ferry'dir. *Modernite'nin Felsefi Söylemi*'nde Habermas, Nietzsche'nin Dionisöşçu bir mitoloji uğruna Aydınlanma'nın ilan ettiği Akıl projesinden ümidini kestiğini ileri sürer. *Neden Nietzsche'ci Değiliz*'de ise Luc Ferry ve Alain Renault, yine benzer bir biçimde, Nietzsche'nin demokrasiye saldırısının ve modernitenin çürümüş rasyonalizm formları hakkındaki tartışmasının, onu yeni bir otoriterlik biçimini benimsemeye ittiğini iddia ederler.

Bu görüşler uzun süredir, özellikle de son zamanlarda, ciddi bir şekilde sorgulanmalarına rağmen hala Nietzsche'nin ve fikirlerinin çarpıtılmış bir tasvirini yaymayı sürdürür – bu çarpık resim nihayetinde oldukça yüzeyseldir ve yanıltıcıdır, çağımız üzerinde temel bir etkide bulunduğu haklı olarak söylenebilecek Nietzsche gibi bir düşünürün asıl sorunlarını ve izleklerini anlamayı engeller. Ölümünün üzerinden yüzyıl geçmiş olmasına rağmen bu durum hâlâ değişmemiştir. Nietzsche'nin sadece felsefeyi değil, sanat, politika, etik ve dini de kapsayan çağdaş düşüncedeki nüfuzu epey artmıştır, tıpkı kendisinin de öngördüğü gibi, “bir gün adım, muazzam bir şeyin anısıyla birleşecek – dünyada eşi benzeri olmayan bir krizle...” (EH, 326). Peki bu muazzam olay nedir? Çeşitli ifadelerle anlatır bunu; “tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi”, “Hıristiyan ahlakının örtüsünün açılması” veya nihilizm gibi. Bunların hepsi Tanrının ölümünün ya eşanlamlısı ya da ayrılmaz bir parçasıdır. Nietzsche'nin bu beyanı için seçtiği sözcükler, meselenin basit bir ateizm olumlamasından çok öte bir şey olduğu izlenimini zaten vermektedir. Tanrının ölümü bir *olay* iken, ateizm bir inançtır. Bunu daha en baştan belirtmek gerekir. Kişi Tanrıya inanmamayı seçebilir, tıpkı ilerlemeye veya en güçlü olanın hayata kalacağına vs. inanmayı seçmesi gibi. İnanç, bir şeyi-doğru-adetme meselesidir; fakat Nietzsche Tanrı öldü derken, Avrupa kültürünü ve uygarlığını geri döndürülemez bir biçimde değiştiren tarihsel bir olayı kasteder. Eğer Hıristiyanlığın Tanrısına inanmak artık zorlaştıysa (GS, §343), bu çok daha büyük bir değişimin belirtisidir. Ta en başından beri Avrupa kültürünün parçası olmuş temel bir dünya ve hayat yorumunun değişimidir söz konusu olan.

Bu makalenin amacı, Tanrının ölümü düşüncesinin açıklamalarını, bununla ilişkili iki izlekle beraber düşünmektir. Bunlardan ilki, şimdiye dek yaşamı anlamlı kılan aşkın alemin çöküşüyle ortaya çıkan, Varlığın ve dünyanın teleolojik-olmayan bir yorumuyla alâkalıdır. Teleoloji, tüm varolanlarla bir bütün olarak ilişki kuran erekların incelenmesidir; son sebepler veya nihai ereklar sorusuna işaret eder. Tanrının ölümü, ne dünyaya ne de insan eylemine bir ereksellik atfedilemeyeceğini belirtir. Nietzsche'nin de dediği gibi, “hedef eksiktir; ‘neden?’ sorusu yanıtız kalır” (WP §2, s. 8). Bu izleği takip edebilmek için, Nietzsche'nin en önemli öğretilerden biri olan, Aynı'nın Bengi Dönüşü adını verdiği öğretisini incelemek gerekir. Nietzsche külliyatındaki en kafa karıştırıcı düşüncenin bu olduğu düşünülür. Kendisi de derinlemesine bir açıklama sunmamış, dolambaçlı bir şekilde “en dipsiz düşüncesi” olarak söz etmiştir ondan sadece.

Tartışılacak ikinci izlek ise, Tanrının ölümünden sonra düşüncenin doğasının ve görevinin ne olacağı ile düşüncenin acıyla ilişkisidir. Rasyonalite olarak düşünce, hakikati ve iyiyi ararken insanı önyargı ve yanlış kanıdan kurtaran en doğal özelliği olarak kabul edilmişti. Rasyonaliteye verilen öncelik, dünyanın nihai amaçları ile insan eylemlerinin yöneldiği hedeflerin uyumlu bir biçimde bir araya getirilebileceği inancında temellenmişti, çoğu zaman birbirlerine aykırı görünseler bile. Evrensel bilgi arayışı, iyi yaşama yönelen en güvenilir yolu sunar bize. İyi yaşama giden bu yolda ilerlemek ise acının, özellikle de gereksiz yere çekilen acının hafiflemesini gerektirir. Fakat akıl ile iyi, düşünce ile ilerleme arasındaki birlik kırılırsa, düşünce, daha büyük bir iyi uğruna çekilecek acıyı artık haklı çıkaramaz. Hem yaşam ve acı arasındaki ilişki hem de acının değeri yeniden ele alınmak durumunda kalır. İki şeyi kasteder burada Nietzsche; acıyı bertaraf etmek yerine *olumlamanın* yanında, bizzat düşüncenin de acı

olduğunu olumlamamızı söyler. Bu iki izleği takip ederek tartışmamıza önce Tanrının ölümünün anlamını açıklığa kavuşturmakla başlayacağız. Sonra da, aşkınlığın çöküşü ile aynının benği dönüşü arasındaki ilişkiyi ve bir düşünce meselesi olarak acı problemini ele alacağız.

## Tanrının Ölümü

Tanrının ölümünün en meşhur ifadesi, *Şen Bilim*'in 3. Kitabında yer alan deli adamın hikayesinde karşımıza çıkar.

“Sabahın en aydınlık saatlerinde fener yakıp, pazarın orta yerine koşarak durmaksızın ‘Tanrıyı arıyorum! Tanrıyı arıyorum!’ diye bağırın deli adamı hiç duymadınız mı?”

Bu sahnede dikkat edilmesi gereken noktalardan birisi, Tanrı inancının yitirilmesinin çoktan kamusal dünyaya sirayet ettiğiidir:

“Tanrıya inanmayan birçok kişi vardı etrafta, deli adama kahaahalarla güldüler. Neden kayboldu? diye sordu içlerinden biri.”

Pazar meydanındaki, Tanrıya artık inanmayan insandı işte o. Ateizmiyle gayet rahat ve memnundu. Üstelik ateizm, işleri idame ettirmenin en önemli gündem maddesi olduğu bu laik dünyanın yaşam biçimine de oldukça uygundu. Öte yandan, Tanrıyı arayan kişi ise deli adamdı, çünkü bu geri çekilme onu cidden huzursuz etmişti.

“Tanrı nerede?” diye bağırdı. “Söylüyorum. *Onu öldürdük* – siz ve ben. Hepimiz onun katilleriyiz. Fakat bunu nasıl yaptık? Denizi nasıl içip tüketebildik... Bu dünyayı güneşinin zincirinden kurtarınca ne yapmış olduk? Şimdi nereye doğru hareket ediyor? Ya biz şimdi nereye doğru hareket ediyoruz?”

Sonra şunu ekledi, “Sonsuz bir hiç gibi başıboş dolaşmıyor muyuz?” Deli adamın sözlerini işitene kadar, pazar yerindeki insanlar başlarına gelen felaketten tamamen bihaberdi. Orada hayretler içinde sessizce kalakaldılar. Zira bu sessizlik çok şey söylemekteydi; bu sözleri işitmedikleri gibi, işitmeyi de zaten hiç istememişlerdi. Bu sözler gündelik hayattan çıkışı ve hayatlarını düzenleyen temel değerler sorusuna doğru bir atılımı gerektiriyordu. Oysa bu pek de umurlarında değildi.

“Deli adam sonunda fenerini yere fırlattı, kırılan fener söndü. “Çok erken gelmişim” dedi, “zamanım henüz gelmemiş. Bu muazzam olay hala yolda, hala başıboş geziniyor – insanların kulağına henüz ulaşamamış.”

Bu olayı olağanüstü kılan şey, onun gerçekleşmiş olmasına rağmen gerçekleştiğinin henüz fark edilmemesidir.

“Edimler, gerçekleştirilmiş olmalarına rağmen, görülmek ve duyulmak için zaman isterler. Bu olay da onlar için en uzaktaki yıldızdan daha uzaktır – *oysa bunu yapan ta kendileridir.*”<sup>3</sup>

İşte deli adamın son sözleri bunlardı.

<sup>3</sup> GS §125.

Nietzsche'yi ilgilendiren meselenin ateizm olmadığı açıktır. Tanrı inancının yitimi zaten insanlarda mevcuttur. Peki Nietzsche, Tanrının ölümünün gerçekleşmiş ama henüz farkına varılmamış bir olay olduğundan nasıl bu kadar emin olabilir? Bu nasıl mümkündür? Tanrının ölümü olayı basit bir olgu veya belirli bir zamanda ve mekanda tanık olunan pozitif bir tarihsel hadise değildir. O halde Tanrının ölümü olayı tinsel bir hadiseye tekabül etmelidir; böylece belirli bir ampirik fenomen, bu tinsel hadisenin işareti olarak görülebilir. Fakat bu tinsel hadise ancak bir hakikatin zaman içinde açıklanması sırasında olgusal hale gelebilir. Bu tinsel hadise, Hıristiyanlığın Tanrısının yaşamı ve düşünceyi yöneten ilke olarak ilk kez belirlediği andan itibaren Batı tarihini tümüyle kapsayan bir yorumlama edimiyle açığa çıkabilir. Yorumlama, olayın “tümüyle gerçekleşmesi” için gereklidir, çünkü yorumlama olayı açıklığıyla ifade ederek olayı olay yapan şeydir. Tanrının ölümünün can alıcı noktası, bir yaşam biçimini bunca zaman ayakta tutan değerlerin kendilerini değersiz hale getirdiğinin farkına varılmasıdır – “oyşa bunu yapan ta kendileridir.” Pazar yerindeki kalabalık artık Tanrıya inanmamaktadır. Gerçekleşmiş olayın parçasıdır aslında, fakat buna kulak asmamışlardır. Tanrı ya da nihai amaçlar hakkındaki gereksiz sorularla kafalarını karıştırmadan, mutluluk arayışının onları ilgilendiren yegane şey olduğu sahte bir güvenlik hissiyle gündelik işlerini sürdürmüşlerdir.

Nietzsche bu olayın gizemli karakterini şu sözlerle aydınlatır: “Son zamanların en büyük olayı – yani ‘Tanrı öldü’ olayı, Hıristiyanlığın tanrısının inanması zor birşey haline gelmesi– ilk gölgelerini Avrupa üzerine düşürmeye başlamıştır” (GS, §343). Nietzsche olayın henüz varış noktasına ulaşmadığını söylemenin yollarını belirler: bu olay anlaşılacak kadar büyük ve uzaktır, henüz “havadisler” bile ulaşmamıştır, dahası “bu olayın ne anlama geldiği” zerre kadar anlaşılmamıştır. Olay ve varışı arasındaki bu çakışmazlığın yorum eksikliğinden kaynaklandığını iki açıdan anlarız. Birincisi, olayın anlamı henüz açılmamış veya açıkça ifade edilmemiştir. İkinci ve daha temel bakışa göre, olay *olduğu haliyle* henüz fark edilmemiştir. Olayın “olduğu hali” diye birşey yoktur; çünkü bu, olayın dile getirilmesini ve isimlendirilmesini gerektirecektir. Henüz gerçekleşmemiş olan, olayın anlamı üzerine düşünmektir. Bu ise, Tanrı'nın varolup varolmaması sorusundan ziyade, “Avrupa ahlakının tamamını” kapsar. Bazı işaretler vardı şüphesiz, ama bunların *neye* işaret ettikleri gizli kalmıştı.<sup>4</sup>

Tanrının ölümünün anlamı, ahlaki değerlerin ve değerlendirmelerin alanında yatar. Zaten “Tanrı” sözcüğü de, bu dünyadaki varoluşu kötileyen ve öte dünyadaki kurtuluşu olumlayan hiyerarşik bir değerler sistemine gönderme yapar. Nietzsche'nin birincil hedefi, bu çöküşün sonuçlarını açığa çıkarmaktır. Bu pasajlarda Nietzsche'nin Hıristiyanlığın Tanrısını kastettiği doğru olsa bile, bundan daha geniş bir anlam ifade ettiği de aynı ölçüde doğrudur. Avrupa üzerine yayılan “gölgeler” neredeyse yaşamın her alanına sirayet eder. *Yaşam* ise dine ilişkin her tür yorumlamanın ve bakış açısının ilişkilendiği temel fenomendir. Martin Heidegger, Nietzsche'nin düşüncesinin aydınlatan bir özet sunar, dolayısıyla da tümüyle alıntılanmaya değer:

<sup>4</sup> “Doğaya, bir tanrının iyiliğinin ve hükümlerliliğinin kanıtı olarak bakmak... bu artık sona ermiştir, insanın vicdanı artık bunu kabul etmez. Varoluşun bir anlamı var mı? Bu sorunun tümüyle işitilmesi ve tüm derinliğiyle anlaşılabilmesi için birkaç yüzyıla ihtiyaç vardır.” (GS, §307)

“Tanrı, idealar ve idealler aleminin adıdır. Bu duyular-üstü alem, Platon’dan beri, veya daha kesin bir ifadeyle, Platoncu felsefenin geç Antik Yunan ve Hıristiyan yorumlarından beri, hakiki ve gerçek dünya olarak görülmüştür.

‘Tanrı öldü’ cümlesi şu anlama gelir: Duyular-üstü dünyanın etkin bir gücü yoktur. *Yaşam* bahşetmez. Metafizik, yani Nietzsche’ye göre Platonculuk olarak anlaşılan Batı felsefesi, sona ulaşmıştır.” (‘Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü’, 61)

Bu pasajda göze çarpan birkaç şey vardır. Birincisi, Heidegger’in metafizik dediği şey, yaşamın ahlaki-dini yorumudur. İkincisi, Hıristiyanlığın dini ve ahlaki dünya görüşünün Platoncu olduğuna karar verilmiştir. Üçüncüsü ise, hem dini-ahlaki hem de metafizik olan, temellendirmelerini yaşamla kurdukları ilişkide bulurlar: yaşamı bahşederler mi yoksa geri mi alırlar? Yaşamı kuvvetlendirirler mi yoksa zayıflatırlar mı? Yaşamın yöneleceği bir hedef belirlerler mi yoksa yaşamı nihai hedeflerinden mahrum mu ederler? Kısacası, yaşamı olumlarlar mı yoksa anlamını kurutarak yadsırlar mı? Nietzsche’nin yanıtı bellidir. Dünyanın Hıristiyan ahlakınca yorumunun, insanın mutlak değeri ve onuru konusunda sunduğu avantaj ne olursa olsun, istemi yaşamın aleyhine döndürmek pahasına kazanılmış bir avantajdır bu: “Ahlaki değer yargıları, olumsuzlama yollarıdır; ahlak kişinin varolma istencine sırt çevirmesinin bir biçimidir” (WP §11, s. 11).

Bu ertelenmiş olayın ne olduğunu artık daha iyi anlayabiliriz. Hıristiyan Tanrısına duyulan inancın kaybı uzun bir tarihsel sürecin sonucudur. Bu süreçte, Hıristiyan ahlakının temel öğretilerinin – bunlar, metafizik karaktere sahiptirler- yanlış, asılsız ve hatta ödleğe olduğu görülmüştür. Buna yol açan şey, Hıristiyan ahlakının temel öğretilerinin Hıristiyanlığın doğruluk fikri adına sorgulanmasıdır. Bu doğruluk fikri ise Hıristiyanlığın Platonculuktan devraldığı mirasın bir parçasıdır. Modernitenin demirbaşlarından olan bilimsel vicdan, Hıristiyan öğretisindeki bu sahteliği artık kabul edemez. Dahası, “halk için Platonculuk” olarak Hıristiyanlığın merkezinde, dünyasal olanı aşan ideallere aşırı değer yükleme uğruna, duyusal ve “bu-dünyasal” olan herşeyin değersizleştirilmesi yatar. Dünyanın ve yaşamın anlamı aşkın ‘*Hinterwelt*’e<sup>5</sup> sürüldüğü ve bu hayattaki herşeye yalnızca öte dünyayla ilişkisi üzerinden anlam verildiği takdirde, bu iki dünya arasında çökmeye mahkum bir ayırım oluşur. Ama dahası da vardır. Bunun çökmeye yazgılı olmasının sebebi kısmen, aşkın olan ile bu dünya arasındaki metafizik ayırımın da *ahlaki* bir değerlendirme olmasıdır. Hıristiyanlıkta metafizik ile ahlak birbirinden ayrılamaz. Tüm anlamın kaynağının aşkın alem olduğunu söylemek için, kişinin aynı zamanda varoluşa dair bir *yargı bildirmesi* de gerekir, intikamla güdülenmiş bir yargı. Değişim ve tutarsızlıktan oluşan bu dünyada şeyler asla olması gerektiği gibi değildir, dolayısıyla varoluşa sırt çevrilir. Kişi suçu varoluşa yükler ve ideal bir dünya hayaliyle, sadece ölümden sonra ulaşılacak eşsiz bir cennet kurgusuyla yaşamını sürdürür. İdeal olana “evet” demek, yaşama ve yaşamın Oluş’una “hayır” demektir.

Eğer Nietzsche’nin neden tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesine ihtiyaç duyulduğunu ve bu yeniden değerlendirmenin neye dayanması gerektiğini anlamak istiyorsak, Hıristiyan Platonculuğunun teleolojik yapısını açıklığa kavuşturmalıyız.

<sup>5</sup> ‘Beri-dünya’ anlamına gelir: Duyumsanır dünyanın berisindeki gerçek, hakiki ve aşkın dünyayı kasteder.

Ahlak ve metafizik eleştirisi, teleoloji problemine kopmaz bir biçimde bağlıdır. Tanrının ölümü, Nietzsche'nin Avrupa tarihinde şu ana kadar hayatı idame ettiren tüm ahlaki yapının çöküşü için kullandığı bir ifadedir. Bu çöküşün yol açtığı değersizlik ve amaçsızlık hissi ile cevabı olmayan “neden” sorusu ise, yaşamın ötesindeki bir başka dünyayı, bir ‘*Hinterwelt*’i artık hedefleyemeyeceğinin ve bu Öte-dünyanın yıkıldığının belirtileridir.

Hıristiyan ahlaki neyi yaşamın hedefi olarak koyar? En polemikçi tavrıyla Nietzsche, hem Hıristiyan ahlakını hem de dinini, “gerçeklikten tümüyle kopmuş” olmakla itham eder. Hıristiyanlık tamamen “kurgusal bir dünya”dan ve “hayali bir teleoloji”den ibarettir. Kişi sadece öte dünya uğruna, Tanrının krallığına girebilmek ve ebedi yaşama hazırlanmak için yaşar (AC, s. 15). Gerçekliğin bu şekilde yanlışlanması ve değersizleştirilmesi yoluyla, Hıristiyan Tanrı “hayatın tecellisi ve ebedi bir ‘evet’i olmak yerine, hayata bir çelişki” teşkil ederek yozlaşmıştır (AC, s. 18). Hıristiyan ahlaki yaşamın hedefini yaşamın ötesine yerleştirir ve yaratıcı Tanrı, İyi'nin ta kendisi olan Tanrıyla özdeş hale gelir. Böylece aşkınlık bütüncülleşir ve yaşamın *içindeki* herşeyin değeri, öte dünyaya hizmet etmesi ölçütüyle belirlenir. İçkinliğin reddi Hıristiyanlık için kaçınılmazdır. Yaşamın *içindeki* her tür aşkınlık biçimi inkar edilir, yaşamın anlamı yaşamın *içinde* değildir artık. Hal böyle iken, asla tam olarak gerçekleşmeyen, daima gelmekte olan ama asla varmayan birşey için yaşatılırız. “Aslında tüm tarih, sözde ‘ahlaki dünya düzeni’ ilkesinin çürütüldüğü bir deneydir” (EH, §3, s. 145).

Tanrının ölümü sayesinde bu aşkınlık çöker. Bu olaya esas anlamını veren de budur: Platonculuktan miras alınan aşkınlık yapısı artık imkansızdır. Son zamanlardaki, yaşama Hümanizm yoluyla anlam verme girişimleri de, zayıf oldukları için bu yarığı kapatamazlar. Zerdüş'te bu noktada “son insan”dan bahseder. “Mutluluğu icat ettik, der son insanlar ve göz kırparlar.” Yine aynı bağlamda Zerdüş'te son insana dair şunları söyler, “herkes aynı şeyi ister, herkes aynıdır”; “biri çok zekidir ve ne olup bittiğini bilir”; “birinin gündüz için küçük zevkleri diğerinin ise gece için küçük zevkleri vardır.” (*Zerdüş'tün Önsözü*, §5, s. 13). Son insan, yani ilerlemeyi ve mutluluğu yaşamın amacı zanneden insan aşkınlıktan ziyade, memnuniyet arar. Kendi ötesinden başka hiçbir şeye yönelmeyen aşkınlığın son nefesidir bu. Ötesindeki veya ilerisindeki bir şeyden başka hiçbir şeyi hedeflemeyen insanlık artık insani değildir.

Peki son insan neden bu kadar aşağılıktır? Çünkü kendisine bir hedef belirleyip kendisini aşmaktan acizdir. Bu durum onu, din adamından bile daha aşağı bir konuma sokar; en azından din adamı, insanlığın hayvani olan ile ilahi olan arasında bir yerde dengede durduğunu düşünür. Tıpkı bunun gibi, Nietzsche'ye göre, insan denilen şey hayvani olandan daha yüksek bir şeye -ki bu artık Tanrı olamaz- doğru hareket eden, bu sayede kendini aşmaya çalışan bir figürdür. “Şu ana kadarki tüm varlıklar kendilerini aşan bir şey yarattılar: ve sen bu akışı bozmak mı istiyorsun, insanı aşmaktansa hayvanlığa mı dönmek istiyorsun?” İşte bu, modern insanın ikilemini çok iyi ifade eder. Temelindeki hayvani doğayı aşmaya mecbur kalıp ebedi olana ulaşmak için çabalayan Hıristiyan, insan hayatına tam da Hıristiyanlığın ahlaki-metafizik öğretisi vasıtasıyla değer kazandıracak bir hedef yaratır. Fakat hayatın değeri böylesine düşürülünce,

modern insan ona olumlayacak hiçbir şey sunmayan hayvani varlığıyla kalakalır.<sup>6</sup> “Maymun insan için nedir? Maskaranın teki veya ona acı veren bir utanç kaynağı” (*Zerdüşt'ün Önsözü*, §3, s. 9). Hayvani olana geri dönüş, insana olumlayacağı hiçbir şey sunmaz; çünkü *olumlama*, kişinin kendisini aşan en yükseği ve en değerliyi tasarlamasını gerektirir. Oysa hayvani olan bunun için yeterli değildir.<sup>7</sup>

Özetlemek gerekirse, Tanrının ölümü düşüncesinden çıkan iki temel sonuç vardır. İlki, aşkınlığın çöküşü ve bunu takiben, yaşama bir hedef ve değer veren ahlaki yükümlülük duygusunun kaybolmasıdır. İkincisi ise, yaşamı hayvanlıktan tanrısalığa geçiş olarak yorumlamanın imkansızlığıdır. Bu, insani varoluşumuzu ve bizzat insanlığımızın tanımını sorgulanır kılar. Tıpkı *Zerdüşt'ün Önsözü*'ndeki ip cambazı gibi, insanlık da bir uçurumun üzerinde durmaktadır, o “sonsuz hiç”in üzerinde asılı kalmıştır. İnsanlık, öteye-gitmekten ibaret olan özünü yitirdiğinde artık gidecek hiçbir yeri yoktur.

### Dinin Değeri

Tanrının ölümüyle ilgili söylendiklerine dayanarak Nietzsche'nin dine karşı olduğu sonucuna varabilir miyiz? Bu soruyu yanıtlamak için Nietzsche'nin Hıristiyanlığa yönelttiği temel itirazı göz önünde bulundurmalıyız; Hıristiyanlığın kutsal olanı, yaşamdan ayırmasına ve yaşamı her tür değerden yoksun bırakmasına itiraz etmiştir. Nietzsche, zaman ve mekan ne olursa olsun, her dinin yaşama düşman olduğunu iddia etmiş olsaydı, tutumunun evrensel olduğu yorumu yapılabilirdi. Fakat meselenin bu olmadığını gösteren birçok kanıt vardır, dolayısıyla Nietzsche'yi ‘din-karşıtı’ olarak etiketleyemeyiz. Hatta, Tanrı'nın ölümü düşüncesiyle tutarlı olumlayıcı bir din tümüyle mümkündür Nietzsche için.

<sup>6</sup> Nietzsche, hayranlığına rağmen Darwinizm'in büyük bir kusuru olduğunu söyler. İnsan eylemini tek bir hedefe, yani hayatta kalma mücadelesine indirir. Bu da Nietzsche'ye göre, yaşamı öyle bir ortak paydaya indirir ki, insanı, günümüzde yapabildiği gibi, kendisinin ötesine asla götüremez. Örneğin *Putların Alacakaranlığı*'nin “Anti-Darwin” başlıklı 14. Aforizmasına bakabilirsiniz: “şu meşhur ‘hayatta kalma mücadelesi’ söz konusuysa, bu bana şu anda kanıtlanmış bir olgudan ziyade bir kanı gibi görünür.” Ve ekler, “nerede mücadele varsa, o bir güç mücadelesidir.” (TI, s. 199)

<sup>7</sup> Bunu, günümüzde yapılan biyoloji, genetik, nöroloji, bilişsel teori araştırmaları ve insan davranışını, evrimsel açıdan açıklamaya çalışan diğer disiplinler ışığında düşünmek oldukça ilginçtir. Bu alanlarda yapılan araştırmalarda sanal bir artış vardır, ama elde edilen nedir? Tersine, toplumu bir arada tutacak bir güç ve ahlaki yükümlülük duygusu yaratabilecek bir takım değerler oluşturma imkanı artık daha da uzak görünmektedir. Bunun çok ağır toplumsal ve politik sonuçları vardır. Çağdaş dünyada sürekli denetim ve yönetim altındayız, bu hiç şüphesiz davranışımızı değiştirebilir; fakat bağlayıcı güç, şiddetin gücü ve rahatın tehdit edilmesidir, yükümlülük değil. Foucault'nun biyopolitika hakkındaki çalışmaları bu durumun çeşitli veçhelerini derinlemesine ele alır. Ayrıca Giorgio Agamben'in çalışmalarına da bakabilirsiniz, özellikle de *Amaçsız Araçlar* adlı eserine. Agamben burada, Batı'daki siyaset tarihinin yakın geçişini ‘ayırt edilemezliğin bölgesi’ olarak niteler; bu bölgede, vatandaşta vücut bulan politik yaşam ile biyolojik olarak insan olma olgusunda vücut bulan çıplak yaşamı birbirinden ayırt etmek giderek zorlaşmıştır.



“Hala kendine inanan bir halkın elbette kendine ait bir tanrısı olacaktır. Halk kendini öne çıkaran koşullara ve erdemlerine bu tanrı figürü üzerinden tapacaktır – kendinden aldığı hazzı, güç duygusunu, bunun için müteşekkir olacağı bir varlığa yansıtacaktır. Her kim servete sahipse, vermek de isteyecektir; dolayısıyla, gururlu bir halkın *kurban sunacağı* bir tanrıya ihtiyacı vardır... Bu varsayıma göre, din bir tür minnettir.” (AC §16, s. 13)

Yine dikkat edilmesi gereken şey, Nietzsche'nin burada dini, değer açısından yorumladığıdır. Mesele dinin bir değere *sahip* olup olmaması değil, bir halk adına hangi değeri *yansıttığıdır*. Nietzsche'nin kavrayışı kültürel-antropolojiktir elbette, fakat oldukça sıra dışı bir biçimde. Din, bir halkın kendini, hem hayvani hem de kutsal olanla ilişkisinde ifade ederek kozmik ve toplumsal bir düzen kurmasını sağlayan uygulamalar serisi değildir; din *istemi*, en yüksek erdemleri bir varlıkta cisimleştirme ve bu cisimleştirme sayesinde, en yüce olanı temsil etme arzusundan kaynaklanır. Tanrıya şükürlerini sunma, bir halkın en yüksek ve en mükemmel farz ettiği şeyi –erdemlerini-kutlamasını mümkün kılar.

Belli ki soru Tanrının varolup varolmamasıyla ilgili değildir, dinin yaşamın özel hareketi olan kendini aşma hareketini ne ölçüde teşvik ettiği. Değer bu hareketin içinde yaratılır veya ortaya koyulur. Bu yüzden Nietzsche Tanrının ölümünü, basitçe olgusal bir olay veya bu tür olayların altında yatan ve onları belirleyen yasanın bir sonucu olarak görmez, tarihsel bir olay olarak ele alır. Fakat Nietzsche'nin bir tarihsici olduğu yolundaki iddialar da meseleyi iskalarlar, tabii eğer 'tarihsicilik'le, Karl Popper'ın açıklıkla ifade ettiği gibi, tarihin kaderini ampirik-olmayan, doğrulanamayan yasaların yönettiği görüşü kastediliyorsa.<sup>8</sup> Nietzsche bir tarihsel kaderden söz etmez. Ona göre tarihsel zorunluluğun doğası belirlenimci yasalara değil, başka bir şeye dayanır. Nietzsche, bir yandan, Hıristiyan öğretisini çürüttüğüne inandığı ampirik kanıtlara başvurur. “Sözde ‘ahlaki dünya düzeni’ ilkesinin” dünya tarihinin bütünü tarafından, “deneysel bir biçimde çürütülmesi”, Nietzsche'nin *İnsanca, Pek İnsanca* ile *Tan Kızıllığı*'nda etraflıca konu ettiği bir şeydir. Diğer yandan, ve daha önemlisi, ‘olay’ kavramı, olguyu değerden ya da olguyu yorumdan ayıran geleneksel bilimsel bakış açısıyla ele alınmaz.

Gilles Deleuze, Nietzsche üzerine yazdığı kitabında bunu çok iyi açıklar. “Bir şeyin (insani, biyolojik ve hatta fiziksel bir fenomenin) hangi kuvvet tarafından ele geçirildiğini, sarıldığını, kullanıldığını ya da onda hangi kuvvetin ifade edildiğini bilmiyorsak, o şeyin anlamını da hiçbir zaman bilemeyiz.” Der Deleuze, Nietzsche'ye göre bir fenomene veya olaya benzer birşey, “bir görünüş ya da bir ortaya çıkış değil, mevcut bir kuvvette anlamını bulan bir belirti, bir göstergedir” (Deleuze 3). Eğer Nietzsche haklıysa, basit bir görünüş söz konusu değilse, görünen şey aslında bir gösterge veya güçlerin belirli bir düzeninin belirtisiyse; o halde olay bir güçler bileşkesini ele geçiren ve onu yeniden düzenleyen bir istemdir. Bu yeniden düzenleme anlamı değiştirmekle kalmaz, görünümü de değiştirir. Şeylerin tarihi, bir istemler çoğulluğunun onları ardarda gelen özümsemelerinin tarihidir, her biri farklı bir amaca

<sup>8</sup> Karl Popper, *Tarihsiciliğin Sefaleti*. Popper'e göre tarihsicilik bir monizm biçimidir. Tüm olayları tek bir hakikate indirger. Bu bağlamda Nietzsche elbette monist değil, plüralist bir düşünürdür.

ve farklı değerler kümesine sahiptir. Bu yüzden de, şeyler anlamlarını nihai bir ereğe borçlu değildirlir<sup>9</sup>: “varolan her ne ise, bir şekilde varlığa gelmişse, kendinden daha üstün bir güç tarafından yeni amaçlar için tekrar tekrar yeniden yorumlanır, ele geçirilir, dönüştürülür ve yeniden yönlendirilir” (GM II, §12, s. 77). Bundan çıkarılacak sonuç, Tanrının ölümünün de, bir yorumlama sonucu ortaya çıkmış bir olay olduğudur; burada yorumlama bir metnin anlamının çözümlemesi ediminden çok daha fazlasını kasteder. Bu yorumlama, bir özümseme edimidir; Hıristiyan metafizik ve ahlak tarihinin tamamını, baskın olmak için didinen yeni bir güce tabi kılar. Bu durumda, Tanrının anlamı ve değeri, Doğru, İyi, Ebedi ve Bir olanla özdeş olmaktan çıkar. Yaşam açısından bakıldığında, yaşamın değersizleştirilmesinin nihai sonucu olarak hiçlik istemini ifade eden şeye dönüşür. İstemi hiçliğe yönelten şey ise, bir intikam ruhudur.

### Aynının Edebi Dönüşü ve Aşkınlık Sorunu

Tanrının ölümü, aşkınlığın sonunun habercisidir. Tanrının ölümünün şafağında, nihai ne bir anlam ne de bir amaç mümkünken, bir özümseme ve bir anlam çoğulluğu ortaya çıkar. Ama aşkınlık sorunu açıklığa kavuşmadığı sürece, modern durumun nihilizmini aşma imkanı hep askıda kalır.

Nietzsche bu felaketin gücünü deneyimlemiş, bu sorunu eşsiz bir cesaret ve azimle ele almıştı. Sözleri sadeydi ama inanılmaz zordu; çünkü insanı, ‘insan’ olduğu ölçüde, tüm varlığını tehlikeye atmaya ve yeni bir değerlendirme biçimi yaratmaya zorluyordu. Lazım olan sadece yeni bir değerler grubu değil, kaynakları ve yaratım süreçleri bakımından tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi gerekiyordu. Peki bu yeniden değerlendirmenin unsurları nelerdir? *Nietzsche'nin Felsefesi* adlı kitabında Eugen Fink, değerlerin yeniden değerlendirilmesini dört ana başlıkla özetler: Tanrının ölümü, üst insan, güç istemi ve aynının ebedi dönüşü<sup>10</sup> (Fink, 73). Bu yazının amacı maalesef bunların dördünü de detaylarıyla ele almak değildir. Aynının bengi dönüşüne odaklanmayı seçmemin sebebi, aşkınlığın çöküşü problemiyle doğrudan ilişkili olmasıdır.

Burada sorulması gereken soru, aşkınlığın, Tanrının ölümünden sonra hala mümkün olup olmadığıdır. İnsanın nihilizmi aşması ve yeni amaçlar ortaya koyabilmesi mümkün müdür, bunun koşulu nerededir – başka bir alemde mi, yoksa gelecekte mi? *Bu dünyada* kalan bir aşkınlık mümkün müdür?

Bir önceki kısmın sonucunu tekrar edersek, ideal alemin çöküşü yüzünden yaşamın değeri artık yaşamı aşamaz. Bu ise, ya bir değersizlik hissi ile hiçlik istemine ya da içkinlikteki bir aşkınlık imkanı için yeni bir arayışa yol açar.

İlk bakışta Nietzsche bir tür içkinliği benimser gibi görünür. “Fakat bütünü dışında hiçbir şey yoktur!” diye yazar *Putların Alacakaranlığı*'nda; bu da dünyanın dışında hiçbir şeyin -ne Tanrı ne de başka bir *causa prima*- olmadığını ima eder.

<sup>9</sup> Bu, Nietzsche'nin tarihsicilikle suçlanamayacağını bir kez daha doğrular.

<sup>10</sup> ‘Üst insan’, Nietzsche'nin *Übermensch* kavramını ifade eden sözdür, çünkü üst insan bir insan değil, insanın *ötesine-geçme* hareketidir.

Kozmolojik açıdan, hiçbir nihai erek yoktur. “‘Erek’ kavramını biz icat ettik: gerçeklikte hiçbir erek yoktur” (TI §8, s. 182). Oysa sorun, bizzat yaşamın kendi değerini teşkil edip etmemesidir, fakat ‘yaşam’ bilimsel olarak anlaşıldığı sürece bu da şüpheli hale gelir. Nietzsche’nin yukarıda sözünü ettiğimiz Darwinizm eleştirisi de bunu doğrular. Yani, biyolojik bilimler yaşam için bir erek belirleyemezler çünkü başlıca amaçları yaşamın mekanik sebeplerini betimlemektir. Ne hayatta kalma mücadelesi ne de diğer türlerle rekabet birer değer gibi görür; bunlar organik yaşamın varoluşunun temel koşullarıdır, ama amaçları değildir.

Yeni bir yaşam kavramına ihtiyaç vardır. Yaşamın ta kendisi aşkınlık haline gelmelidir; dünyanın dışındaki bir şeye yönelmek yerine, yaşamın ta kendisine yönelmelidir. Peki Nietzsche’ye göre yaşamın Varlığı ne anlama gelir? Yaşamın Varlığı oluştur. Bu ifade, varlık ile oluşun ayrılığına dayanan Hıristiyan-Platonik metafiziğiyle doğrudan karşıtlık içindedir. Varlık daimidir ve değişmez; oluş ise tam tersi. Fakat Nietzsche’nin anlatmak istediği şey, Varlığın bu aşırı-değerlendirmesinin oluşu hiç hesaba katmadığıdır. Platon’a göre, oluşta her zaman bir karmaşa vardır: bir şey var mı yok mu asla ayırt edemeyiz. Bu yüzden de değişen şey asla *bir şey* değildir; anlaşılabilen ve hatta adaletsiz bir çoğulluktur. Dolayısıyla, değişen şey ancak onu *bir şey* yapacak olan değişmeyen bir idealle açıklanabilir. Bu durumda oluşun Varlığı, Varlığın bir yoksunluğu olmaksızın nasıl düşünülebilir? İşte yapılması gereken budur. “Oluş, nihai yönelimlere başvurmadan açıklanmalıdır, oluş her an gerekçelendirilmiş bir şekilde belirlenmelidir ... şimdi asla geleceğe referansla temellendirilmemelidir, geçmiş de şimdiye referansla” (WP §708, s. 377). Burada vurgulanan sadece nihai erekların reddi değil, bu reddin aynı zamanda adalet problemi ve zaman ile ilişkisidir. Nietzsche’nin onayladığı şey, her anının kendini temellendirdiği olumsuzluktur. Bu, ‘-meli, -malı’ya dayanan ahlaki yargıların imkanını da reddeder. Olan şey, ‘olması gereken’ tarafından aşıldığı ve ‘olan’ – örneğin; şimdi, bu dünyadaki durum- dünyanın dışındaki koşulsuz bir ahlak yasasıyla ölçüldüğü için, meselenin aslında dünyanın ahlaki bir yorumuyla ilgili olduğunu bir kez daha görürüz. Böylece, oluşun Varlığını düşünme girişimi, Hıristiyan ahlakını ve ardılarını devirme girişimiyle örtüşür.

Bu görevi yerine getirmek Nietzsche’nin felsefesinde öne sürülen en önemli problemdir diyebiliriz. Bir yandan, oluş olarak yaşam güç istemidir. Güç isteminin özü, belirli bir zamanda yaşamın değeri ne ise, onu, yeni değer(ler)in yaratılmasıyla sürekli kendisine yeni bir amaç belirleyerek aşmaktan oluşur. Yaşamın devinimi, Platon’un geçiciliği tanımladığı gibi, amaçsız bir oluş değildir. Aksine, kendisini gerçekleştiren bir gücün ifadesidir. Bunu ise o gücü stoklayarak değil, yaratıcı bir dürtüyle harcayarak yapar. Özellikle bu konuda Nietzsche’nin yaşam kavrayışı ile Darwinçi kavrayış arasındaki zıtlık oldukça derindir. Darwinizmin en büyük hatası, organik yaşamın evrimini, çevrenin dayattığı dışsal zorluklara adapte olma süreci olarak yorumlamasında yatar. Burada yaşam, özü itibarıyla *tepkisel* [*reactive*] olarak tanımlanır. Oysa güç istemi yaşamı *etkin* [*active*] ve dinamik olarak yorumlar: “yaşam sürecindeki özsel şey, işini içerden yürüten ve ‘dışsal koşullardan’ istifade ederek onları sömüren o şekillendirici, biçim yaratıcı muazzam güçtür” (WP §647, s. 344).

Öte yandan, oluşun Varlığı aynının bengi dönüşü olarak tekrar yorumlanır. “Dönüş, oluş halinde olanın varlığıdır”, der Deleuze (Deleuze, 24). Nietzsche’nin aynının bengi dönüşü fikri üzerine çok şey yazılmıştır. Bu düşüncüyü doğru ve tutarlı

bulmayan köklü bir Nietzsche eleştirisi geleneği bile vardır.<sup>11</sup> Bu düşünceye giderek daha çok meydan okunmuştur. Ama aslında Nietzsche'nin bu düşüncesi bize bir bütün olarak varlıklara ilişkin bir yorum sunar ve bu onun diğer temel görüşleriyle de özü itibarıyla uyudur.<sup>12</sup> Nietzsche'nin külliyatında bu düşünceye yer verdiği çok önemli yerler vardır; ilki *Şen Bilim*'in 4. Kitabıdır ve belki de en önemlisi, *Zerdüş't*ün 3. Kitabıdır, burada Zerdüş't'ün kaderi ona hayvanları tarafından ifşa edilir: "Fark et, *edebi dönüşün öğretmeni sensin* – bu artık *senin* kaderin!" (Z III, s. 189).

Aynının edebi dönüşü ne anlama gelir? Şu iki farklı ifade bize biraz ipucu verir. Birincisi *Zerdüş't*'endir. Nietzsche bu sözleri Zerdüş't'ün hayvanlarının, kartalın ve yılanın ağzından seslendirir:

"Herşey geçer, herşey geri döner; varlığın çarkı ebediyen döner. Herşey ölür, herşey yeniden filizlenir; varlığın yılı ebediyen sürer..."

Her Şimdi'de varlık başlar; Orada'nın topu hep Burada'nın etrafında dolanır. Merkez her yerdir. Ebediyetin yolu eğri büğrüdür" (Z, s. 187).

İkinci ifade ise Nietzsche'nin *Nachlass*'ından bir pasajdır:

"Dünya vardır; oluş halindeki birşey değildir, geçip gitmez. Veya: olmaktadır, geçip gider; fakat olmaya hiç başlamamıştır ve geçip gitmeyi hiç durdurmamıştır – her ikisinde de kendini sürdürür" (WP §1066, s. 548).

Bu iki pasaj bize ne anlatmak ister? Öncelikle, kozmolojik bir meseledir tartışılan. Varolanların zamanla ilişkili devinimi dairesel ve döngüsel; fakat oldukları yere geri dönen varolanlar değil, zamanın ta kendisidir. Geleneksel kavrayışa göre zaman iki asimetrik yöne doğru sonsuzca uzanır: geçmiş ve gelecek. Geçmiş veya 'öyleydi' olmuş bitmiştir ve değiştirilemez. Gelecek veya 'öyle olacak' ise henüz belirlenmemiştir, dolayısıyla bir imkanlar çeşitliliğine açıktır. Zamanın geleneksel yorumundaki sorun, zamanın iki yönde sonsuza kadar uzandığını varsaysa bile, örtük bir biçimde bunun bir başlangıcı ve bitişi, bir kökeni ve *telosu* olduğunu varsaymasıdır. Eğer zaman bir çizgi üzerinde ilerleyseydi, zamanın sonsuzluğu paradoksal hale gelirdi.<sup>13</sup> Bu yeni yoruma göre zaman ne başlar ne de biter. Bu yüzden de oluşun ne bir kökeni ne de bir sonu vardır, dönüşün kastettiği de tam budur: başlangıcı olmayan ve nihai bir duruma ulaşmayan bir oluş. Bu da, 'olmaya hiç başlamamış' olandır. Fakat ebediyen geri dönen şey tam olarak nedir? Nietzsche bunu yanıtlarken her zaman tutarlı değildir. Kimi zaman her varlığın ve her olayın geri döndüğünü ima eder gibi görünür ve şöyle der, "şu anda ve daha önceden yaşadığı hayatı, bir kere daha ve hatta sayısız kere yeniden yaşamak zorundasın" (GS §341, s. 273). Bu kavrayış pek inandırıcı değildir, çünkü şeylerin aslında *değiştğini* ve geleceğin geçmişle *aynı olmadığını* gördüğümüz

<sup>11</sup> Lou Salomé, Georg Simmel, Karl Jaspers ile Walter Kaufmann'ın eserlerine bakılabilir.

<sup>12</sup> Bunların arasında Heidegger, Fink, Deleuze, Kiosowski ve son dönemden Lawrence Lampert ile Paul Loeb'in eserleri sayılabilir.

<sup>13</sup> Kant'ın ilk antinomisi bu kozmolojik ikilemi ifade eder. Dünyanın zamanda bir başlangıcı olduğu ve dünyanın zamanda ve mekanda bir başlangıca sahip olmadığı iddialarının her ikisi de tartışılabilir konulardır ve akıl tek başına bu sorunu çözemez. Kant, 'Saf Akıl Antinomisi, Transandantal İdeaların İlk Çelişkisi', *Saf Akıl Eleştirisi*, A426-A435, s. 458-464

temel deneyimimizle çelişir. Bu kavrayış Nietzsche'nin, Tanrının ölümü ile Hıristiyan ahlakının örtüsünün kaldırılmasının eşsiz olaylar olduğu ve insanlık tarihini iki parçaya bölen net bir ayrıma işaret ettiği yolundaki iddiasıyla da çelişir: "Kimileri ondan [Zerdüş] önce yaşar, kimileriye sonra..." ('Neden Ben bir Kaderim?' EH, s. 150).

Ebedi dönüşü yorumlamanın bir yolu daha vardır. Ebediyen geri dönen şey, olayların kendileri değil, değerlerin aşıldığı bir değerlendirmeye karar verme anıdır. 'Yeni', halihazırda yaşanmış bir karar anının tekrarı gibi ortaya çıkar, ebediyen dönen bir tekrar gibi. Peki tekrarlanan nedir? Sürekli yinelenen olay nedir? Bir başlangıç olayı; fakat paradoksal bir biçimde bu, herşeyin onun ardından geldiği *ex nihilo* bir kökenini veya başlangıcın asla olamayacağına da belirtir. Orijinal bir başlangıç asla olmadığını söylediğimiz sürece, her geri dönüş yeni bir başlangıçtır fakat hiçbir yeni başlangıç orijinal değildir. Edebi dönme hareketi bir İlk Defa'nın varlığını reddeder.

Bu paradoksu nasıl anlayabiliriz? İki yol vardır. Birincisinde, ebedi dönme, başlangıçların bir zaman dizisinin başında bir kereliğine gerçekleşmediğini ifade eder. Her başlangıç, tekrarladığı şeyle ilişkili bir biçimde zaten vardır. Diğer bir deyişle, her geri dönüş, başlama edimini farklı bir biçimde tekrarlar. Tekrarlanmış başlangıç, olaylar topluluğunu, bu olaylara bağlı şeyleri ve değerleri yeniden yorumlar; en önemlisi de, bunu isteyen *benliği* yeniden yorumlar. Eğer yorumlama, bir şeyin, o şeye ait güçlerin düzenlenişine göre özümsemesiye, dönüşte gerçekleşen yeniden-yorumlama da bu güçleri yeniden-düzenlemedir. Bu durumda, tabii olan güçler baskın hale gelebilir veya tam tersi. Sözü edilen şey, özdeşliğe monoton bir dönüş değildir. Aynının ebedi dönüşü farklılaşma üretir ve güçler yeni bir güç istemine göre yeniden düzenlenir.

İkinci yol ise ebedi dönüşün nedenselliğe bağlı olmadığını fark etmekten geçer. Kant'ın birinci *Kritiğinde* gösterdiği gibi, nedensellik zaman içindeki zorunlu ardardalığın kuralıdır. Bir durum, bir önceki durumu zorunlu bir biçimde takip ettiği sürece nedensellik, nesnel olayları anlamının kuralını verir. Fakat bu aynı zamanda, anlama yetisinin çözemeyeceği sonsuz gerileme sorununu da yaratmış olur. Zamanda gerçekleşen her olay zorunlu ardardalık tarafından koşullandığı için, daima başka bir olayın ardından gerçekleşmiştir, ve bu böyle sonsuza kadar gider. Dünyadaki olaylar sonsuz bir seri oluşturdıklarına göre, ebedi olan ancak başka bir aleme ait olabilir, zamanın saf görünümünün kapsayamayacağı koşulsuz aleme. Bu yüzden geleneksel zaman kavrayışında, ebediyetin ayrı bir yeri vardır. Ancak, zaman artık bu şekilde değil de, bir başlangıç anının tekrarı olarak yorumlandığında, nedensellik ardardalığın kuralı olmaktan çıkar ve ebediyet de zamandan ayrı düşünülemez. Ebedi olan andır; öteye geçme ediminin tekrarıdır ibarettir. İstem, yeniden değerlendirme yoluyla yeniden-yaratırken, geçmiş de olacak bir geleceğe karar verir. Kararlaştırılacak şey, kararlaştırılmış olanı da meydana getirecektir.

Birkaç örnekle daha da netleştirebiliriz. İnsanı nihai amaç olarak gören bir Hümanizma uğruna Tanrıdan feragat etmeye karar verirsek, tasarladığımız gelecek, geçmiş de yeniden yorumlayacaktır. Geçmiş olan yeniden özümsemmiştir. Böylece geçmiş kendini İnsanın meydana çıkışının, mücadelelerinin ve gelişiminin tarihi olarak gösterir. Ama yine de, İnsan ve Tanrı arasındaki fark, Tanrının İnsan olarak belirli bir şekilde tekrar edilmesine dayanır. Tanrı artık aşkınlığın mekanında ikamet etmese bile, İnsan eder. Bu da, aşkınlığın mekanının yinelenildiği ve korunduğu anlamına gelir, ama

farklı bir biçimde. Başka bir örnek vermek gerekirse, farz edelim ki, dini politik bir hareket kutsal kitaba ve onun öğretilerine kati bir bağlılık talep ediyor. Bu, bir tür geriye dönük, aydınlanmanın yaşanan tarihsel olaylarla lekelenmediği, hala saflığını koruduğu hayali bir kökene yönelen istemi temsil eder. Fakat kökene duyulan bu hasret de aynı hareketi izler. Geçmiş yakalama arzusu, ahlaki bir yargıdan, olması gereken uğruna şimdiki kınayan bir intikam ruhundan kaynaklanır. Olması gereken –tasavvur edilen gelecek- olmuş olandır. Fakat herşeyi düzeltecek bir geçmişe dönmek, bir kökene dönmek değildir; aksine, güçlerin yeni bir düzenlenişini üreten bir tekrardır. Bu tür bir dinsel köktencilik, güç isteminin tümüyle modern bir biçimdir; çünkü kutsal metinde yazan yasaya kati bir bağlılık, kökensel dine geri dönmek *değil*, onun tüm tarihini *revize etmek* ve *unutmaktır*. Her iki durumda da, nihai bir amaca doğru ilerlendiğine dair bir kanıt yoktur. Fakat yeni bir istemin yönetimi ele geçirdiği ve şeyleri, değerlerin yeniden-yaratılması yoluyla özümsemiği sürekli yinelenen bir durum söz konusudur.

### Acı Çekmenin Hazzı

Aynının ebedi dönüşü öğretisi, yaşamın dışında olup yaşamı temellendiren bir şeyin varlığını reddeden bir dünya yorumu sunar. Bu, Nietzsche'nin öğretisini Hıristiyanlığın ölümden sonra gelecek olan kurtuluş vaadine tümüyle karşıt bir pozisyona koymakla kalmaz, bu vaade eşlik eden acı yorumunu da sorgulamaya açar. Hıristiyanlık, günahın bedelinin acı çekmek olduğu fikriyle soluk alıp verir. Hepimiz kökensel günahla suçlu olduğumuz için de hepimiz acı çekmeye mahkumuzdur. Hıristiyanlığa göre, acı çekme olgusu yaşamın adil olmadığını gösterir. Bu yüzden de acı çekme, olumsuz bir şey olarak deneyimlenir; hayatı onun sayesinde suçlar ve mahkum ederiz. Sadece yaşadığımız için cezalandırılırız, acıyı ise bu cezanın kefaret olarak kabul etmemiz talep edilir. Daha kötüsü, kefaret olarak çekilen acı ölümlülüğün de ötesine, ebedi lanetin alemine kadar uzanır. *Romalılar* 6:23'te yer alan çok önemli bir pasaj tam da bunu ifade eder: “Çünkü günahın bedeli ölüm; Tanrı'nın armağanı ise Efendimiz İsa Mesih'te sonsuz yaşamdır.” Burada sözü edilen ölüm ikinci bir ölümdür, yaşamın sonunda sadık kulları bekleyen ebedi yaşama karşıt ebedi bir ölümdür bu.

Ebedi dönüş bunu tümüyle değiştirir. Hayatımızdaki olayları sürekli tekrarlayacağımızı kabul edip onaylarsak, çekmemiz gereken acıları da zorunlu bir biçimde onaylamalıyız. Bir anlamda aşkınlık, farklı bir hayat yaşama ve acıdan kaçma arzusuyla bağlantılıdır. Hıristiyanlık bunu ‘yeni hayat’ kavramında idealize etmiştir, yalnızca kurtarıcı İsa Mesih'in günahlarımızı sileceğini kabul edersek ulaşabiliriz bu ‘yeni hayat’a. Peki ama ya ‘yeni hayat’ asla yeni değilse, ya daima tekrarlanıyorsa? Ya kişi yeni değerlerin yaratımı yoluyla kendini yeniden-istediği o ana geri dönüyorsa sürekli? Bu durumda, hayatın sadece iyi yanlarına tutunmak için kötülerinden ayıklamak imkansızdır. Dolayısıyla kişi, Hıristiyan öğretilerine göre kurtuluşa bile nihayete ermeyecek bir acıya ‘evet’ demek zorunda kalır. Acı çekmemizin bir sebebi kalmaz, sonunda bizi bekleyen bir ödül yoktur. Bu yüzden de çektiğimiz acı son derece anlamsızdır. Peki Nietzsche bunu bir olumlamaya nasıl döndürür?

Nietzsche'nin acıyı yorumlaması oldukça tuhaf görünür. Acıyı hayatlarımızdan uzaklaştırmamız gerekmez mi? Şart değil. Acı ancak olumsuz ve zararlı bir şey olarak anlaşıldığında, ondan kaçınmaya ve kurtulmaya çalışırız. Son İnsan'ın da yaptığı budur.

Fakat böyle yaparak, acının hayatlarımız üstünde söz sahibi olmasına ve koşulları belirlemesine izin vermiş oluruz. Acıdan kaçınma böylece kaderimizin kuralı haline gelir ve biz de karşılığında onun kölesi oluruz. Philip Kain bu konuda oldukça güçlü bir yorumda bulunur: “Ebedi dönüşü benimsemek, acıyı kendi kendimize dayatmaktır, anlamsız, öylesine, hiç sebebi olmayan bir acıyı. Ama aynı zamanda bu, varoluşun masumiyetini yaratır. Acının anlamsızlığı, acının masumiyetidir” (Kain, ‘Nietzsche, Ebedi Yinelenme ve varoluşun Dehşeti’, s. 59). Bu okuma çok önemli noktalara değinir. Acılarımız olmasaydı ne yapardık biz? Bizi biz yapan şey, tıpkı mutluluklarımız gibi, acılarımız da değil midir (belki acıların payı daha bile çoktur)? Bizi oluşturan, acılarımıza sabırla katlanmak ve onları atlarmaya uğraşmak değil, onları olumlamaktır. Bunu yapabilen kişi, yaşamı yargılamanın, suçlamanın ve değersizleştirmenin yükünden kurtulur. Nietzsche’nin görüşünü şöyle özetleyebiliriz: hiçbir amaç ve hedef olmaksızın yaşamın olumlanması, acının olumlanmasını gerektirir; ancak bu sayede intikam ruhundan azat oluruz ve Hıristiyan ahlakının ‘hayır!’ cılığından kurtuluruz.

Acının olumlanmasında dikkat edilmesi gereken bir nokta daha vardır. İnsan hayatının akışının, doğumdan ölüme doğru tek bir yönde ilerleyen ve geri döndürülemeyen bir süreç olduğu fikri epey yaygındır. Kişisel kimliklerimiz de bu zaman yorumuna derinden bağlıdır. Hayatlarımız boyunca kimliklerimizin aynı kaldığını varsayarız; çünkü olduğum bu ‘ben’, hayatımı oluşturan tüm şimdiler silsilesi boyunca her an mevcuttur. Fakat bu sadece bir varsayımdan ibarettir. Eğer zaman bir şimdiler dizisi yerine, aynının ebedi dönüşü olarak kurulsaydı, ‘ben’in geri döndüğü benlik aynı olsa bile, asla kendisiyle özdeş olmazdı. Nietzsche’nin, hayatımı sayısız kere yeniden-yaşadığımı söyleyen görüşü, aslında birçok benliğin içinden geçtiğimi ve hayatımın bu benlikler çoğulluğundan ibaret olduğunu öne sürer. Bu benlikler çoğulluğunda, yine kesin olarak bana ait bir benliğe dönerim sürekli. Fakat döndüğüm bu benlik, olduğum benlikten de farklıdır aynı zamanda. Kimliğim yaşadığım değişimler sonucu aynı kalmaz. Anların, saatlerin ve günlerin ardarda dizildiği tek bir çizgi gibi gelişen bir tarihe göre değil; farklı bireyselliklerle kendimi yineleyerek yaşarım.

Belirtmek gerekir ki, aynının ebedi dönüşü sadece yaşamın masumiyetini deneyimlememizi değil, belirli bir benlik kavrayışından da sıyrılmamızı da mümkün hale getirir. Hıristiyan ahlakı ile benliğin, suçluluk duyan vicdanlı bir kişi olduğu fikri içiçe geçmiştir. Benliğin içselleştirilmesi, ahlaki olarak sorumlu failer olarak düşünebilmemiz ve eylemde bulunabilmemiz için zorunludur. Özgür-istemli varlıklar olarak biz, dünyanın günahlarından ve adaletsizliklerinden bir nebze de olsa bağımsız olduğumuzu düşünmek isteriz. Bu da, özünde hep aynı kalan bir kimlik kavrayışında somutlaşır. Aynının ebedi dönüşü bizi, bu tür bir benlik düşüncesinden ve varoluşu suçlama eğiliminden kurtarır. “Acı çekenler iki türdür: ilki, yaşamın aşırı bolluğu yüzünden acı çekenlerdir – onlar hem Dionysoscu bir sanat hem de hayatın trajik bir tasvirini ve sezgisini isterler-; diğer tür ise yaşamın yoksullaşması yüzünden acı çeker...” (NW, s.127)

“Dionysoscu” acı bir kefarete değildir ve kişiyi pasifleştirmez. Bu acı bir güç istemi olarak yaşamın ta kendisidir ve halihazırda varolan güçlerin istikrarını bozan yeni bir enerji açığa çıkarır. Acı çekmekten duyulan haz, güç isteminin aşırı bolluğundan doğan uyumsuzluk duygusunun, bu hayattaki güvenlik duygusuyla karşılaşmasından ve

onu aşmasından doğar. Acıdaki hazzın dönüşünü olumlamak, yalnızca kendini amaç edinen ebedi dönüş halindeki yaşamın hiçbir kısıtlama olmaksızın olumlanmasıdır.<sup>14</sup>

## KAYNAKÇA

Deleuze, Gilles. *Nietzsche and Philosophy (Nietzsche ve Felsefe)*. Çeviren: Hugh Tomlinson. New York: Columbia University Press, 2006.

Fink, Eugen. *Nietzsche's Philosophy (Nietzsche'nin Felsefesi)*. Çeviren: Goetz Richter. New York: Continuum, 2003.

Heidegger, Martin. "The Word of Nietzsche: God is Dead", *The Question Concerning Technology and Other Essays* ("Nietzsche'nin Sözü: Tanrı Öldü", *Teknoloji Sorusu ve Diğer Denemeler*). Çeviri ve Giriş yazısı: William Lovitt. New York: Harper, 1977.

Kain, Philip. "Nietzsche, Eternal Recurrence, and the Horror of Existence" ("Nietzsche, Ebedi Dönüş ve Varoluşun Dehşeti"). *The Journal of Nietzsche Studies*, Issue 33, Spring 2007, pp. 49-63. *Project Muse*, August 2011.

Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science (Şen Bilim)*. Çeviren: Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1974.

---*Ecce Homo (İnsanca, Pek İnsanca)*. Çeviren: Judith Norman. *The Anti-Christ, Ecce Home, Twilight of the Idols and Other Writings (Deccal, İnsanca Pek İnsanca, Putların Alacakarnalığı ve Öteki Yazılar)*. Editörler: Aaron Ridley ve Judith Norman. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

---*The Anti-Christ (Deccal)*. Çeviren: Judith Norman. *The Anti-Christ, Ecce Home, Twilight of the Idols and Other Writings (Deccal, İnsanca Pek İnsanca, Putların Alacakarnalığı ve Öteki Yazılar)*. Editörler: Aaron Ridley ve Judith Norman. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

---*The Twilight of the Idols (Putların Alacakarnalığı)*. Çeviren: Judith Norman. *The Anti-Christ, Ecce Home, Twilight of the Idols and Other Writings (Deccal, İnsanca Pek İnsanca, Putların Alacakarnalığı ve Öteki Yazılar)*. Editörler: Aaron Ridley ve Judith Norman. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

---*Nietzsche contra Wagner (Nietzsche Wagner'e Karşı)*. Çeviren: Judith Norman. *The Anti-Christ, Ecce Home, Twilight of the Idols and Other Writings (Deccal, İnsanca Pek İnsanca, Putların Alacakarnalığı ve Öteki Yazılar)*. Editörler: Aaron Ridley ve Judith Norman. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

<sup>14</sup> Nietzsche'nin eserlerinin kısaltmaları:

EH : Ecce Homo

GS : The Gay Science (Şen Bilim)

WP : The Will to Power (Güç İstenci)

Z : Thus Spoke Zarathustra (Böyle Buyurdu Zerdüş)

AC : The Anti-Christ (Deccal)

TI : Twilight of the Idols (Putların Alacakarnalığı)

GM : On the Genealogy of Morals (Ahlakın Soykütüğü)

NW : Nietzsche Contra Wagner (Nietzsche Wagner'e Karşı)



---*Thus Spoke Zarathustra (Böyle Buyurdu Zerdüşt)*. Çeviren: Clancy Martin. Giriş yazısı: Kathleen Higgins ve Robert Solomon. New York: Barnes and Noble, 2005.

---*The Will to Power (Güç İstemi)*. Çeviren: Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale. New York: Vintage, 1967.

---*On the Genealogy of Morals (Ahlakın Soykütüğü)*. Çeviren: Walter Kaufmann. New York: Vintage, 1967.

Popper, Karl. *The Poverty of Historicism (Tarihselciliğin Yoksulluğu)*. London: Routledge Classics, 2002. Yeniden Basım: 2004. *Google Books*.

## YAZAR HAKKINDA

Patrick RONEY, Yrd. Doç. Dr.

Koç Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul.

E-posta: proney@ku.edu.tr

## ABOUT THE AUTHOR

Patrick RONEY, Assist. Prof. Dr.

Koç University, College of Social Sciences and Humanities, Department of Philosophy, İstanbul.

E-mail: proney@ku.edu.tr

## ÇEVİRMEN HAKKINDA

Elis ŞİMŞON, Araş. Gör.

Koç Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul.

E-posta: esimson@ku.edu.tr

## ABOUT THE TRANSLATOR

Elis ŞİMŞON, Res. Assist.

Koç University, College of Social Sciences and Humanities, Department of Philosophy, İstanbul.

E-mail: esimson@ku.edu.tr