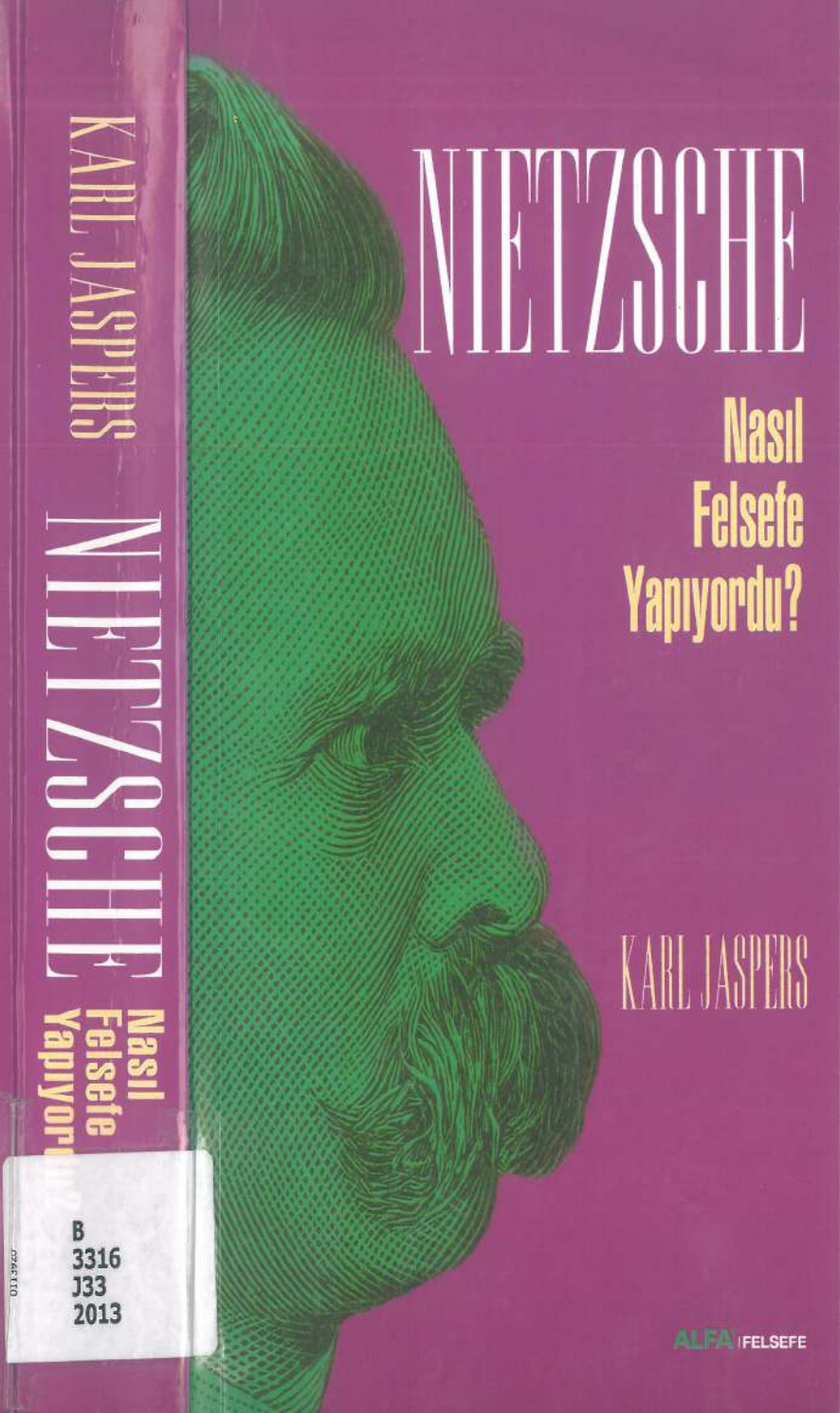


B
3316
J33
2013

2478 | ALFA | FELSEFE | 24

NIETZSCHE
*Nasıl **Felsefe** Yapıyordu?*

KARL JASPERS

(23 Şubat 1883 - 26 Şubat 1969) Alman psikiyatr ve filozof. Modern teoloji, psikiyatri ve felsefeyi önemli derecede etkilemiştir. Jaspers 1883'te Oldenburg'ta doğdu. Her ne kadar felsefeye erken yaşlarda ilgi göstermeye başlasa da, hukukçu babasının etkisiyle üniversitede hukuk okumaya karar verdi. Fakat kısa sürede hukuktan sıkılan Jaspers 1902'de tıp okumaya başladı. 1909'da tıp okulundan mezun oldu ve Heidelberg'teki bir psikiyatri hastanesinde çalışmaya başladı. Döneminin tıbbi çevrelerinin zihinsel hastalıklara yaklaşımından tatmin olmayan Jaspers psikiyatrik yaklaşımı geliştirmeyi kendine görev edindi. 1913'te Heidelberg Üniversitesi'nde geçici olarak psikoloji öğretmeye başladı. Daha sonra pozisyonu kalıcıya dönüşmüş, hiçbir zaman klinik uygulamaya geri dönmemiştir. Jaspers kırk yaşında psikolojiden felsefeye döndü. 1948'de Basel Üniversitesi'ne geçti. Nietzsche'den ve Kierkegaard'ın psikolojisinden esinlenen Jaspers, insanın dünya karşısındaki mümkün tutumlarını, bireyin ölüm, savaş, değişme ve suç gibi durumlar karşısında vermek zorunda olduğu kararları analiz eden, egzistans ya da varoluş problemini akıl aracılığıyla çözümleyecek bir varoluş felsefesi geliştirdi. 1969 yılında Basel'de vefat etti.

MURAT BATMANKAYA

1968 yılında Ankara'da doğdu. İlkokulu Turhal'da tamamladı. Almanya'ya gitti. Burada ortaokulu ve meslek lisesini bitirdi. Bir süre tornacılık yaptı. Sonra teknik ressamlık eğitimi gördü. Derken sıkıldı ve Türkiye'ye döndü. Aldığı 4 yıllık eğitimin Türkiye'de karşılığı olmadığından Lise 1'den okumaya başladı. 1988 yılında Üsküdar Anadolu Lisesi'nden mezun oldu. Aynı yıl Ankara Üniversitesi, Basın Yayın Yüksekokulu, Radyo-Televizyon bölümüne girdi. 1992'de bitirdi. Kısa süre televizyonda (TRT) ve radyoda (TRT Ankara Radyosu) çalıştı. Tekrar Almanya'ya gitti. Pro7 ve RTL'de "yapımcı" unvanıyla uzun soluklu 3 program yaptı. Derken yine sıkıldı ve Türkiye'ye döndü. Sırasıyla *Milliyet*'te, *Hürriyet*'te muhabirlik yaptı. 1 Numara Hearst Yayıncılık (*Sabah*) adına üç dergi çıkardı. Fuarlar düzenledi. Reklam ajansı kurdu. Yayıncılığa merak sardı. Halen bir yayınevinde yayın yönetmenliği görevini yürütmekte...

İlk şiiri *Güneş* gazetesinde yayımlandı. Şiir, öykü, deneme ve eleştirileri *Varlık, Ludingirra, Milliyet Sanat, Hürriyet Gösteri, Yazılı Günler, Kaşgar, Yeni Biçem, E, Üç, Merdivenşiir, Türk Dili, Poetik'ıs* ve *Eşikaltı* gibi dergilerde yayımlandı. *Radikal Kitap*'a üç yıl boyunca "Geçmiş Zaman Tesellileri" başlığı altında makaleler yazdı. Takma adlarla 4 kitap yazdı, 100'e yakın kitap çevirdi, bir antoloji derledi. Kendi adıyla yayımlanmış bir şiir kitabı var: *Galibala* (Mayıs Yayınları). Ve kendi adıyla çevirdiği 30'dan fazla kitap: *Böyle Buyurdu Zerdüşt, Sevme Sanatı* vd.

Nietzsche Nasıl Felsefe Yapıyordu?
© 2013, ALFA Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens
© Walter de Gruyter GmbH Berlin/Boston. All rights reserved.

Kitabın yayın hakları Kalem Telif Hakları aracılığıyla Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.'ne aittir. Yayınevinden yazılı izin alınmadan kısmen ya da tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopya edilemez, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni M. Faruk Bayrak
Genel Müdür Vedat Bayrak
Yayın Yönetmeni Mustafa Küpüşoğlu
Kapak Tasarımı Begüm Çiçekçi
Sayfa Tasarımı Aslı Sunar Bakır

ISBN 978-605-106-773-5
1. Basım: Ekim 2013

Baskı ve Cilt
Melisa Matbaacılık
Çiftehavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi No: 8 Bayrampaşa-İstanbul
Tel: 0(212) 674 97 23 Faks: 0(212) 674 97 29
Sertifika no: 12088

Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
Ticarethane Sokak No: 53 34410 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: 0(212) 511 53 03 (pbx) Faks: 0(212) 519 33 00
www.alfakitap.com - info@alfakitap.com
Sertifika no: 10905

KARL JASPERS

NIETZSCHE

Nasıl Felsefe Yapıyordu?

Çeviri: Murat Batmankaya

ALFA | FELSEFE

İÇİNDEKİLER

Birinci Baskının Önsözü, 7
İkinci ve Üçüncü Baskının Önsözü, 9
Giriş. 11

BİRİNCİ KİTAP

Nietzsche'nin Hayatı 37
Hastalık 113

İKİNCİ KİTAP

Nietzsche'nin Temel Düşünceleri 151

Birinci Bölüm
İnsan 157

İkinci Bölüm
Hakikat 215

Üçüncü Bölüm
Tarih ve Şimdiki Çağ 287

Dördüncü Bölüm
Büyük Siyaset 309

Beşinci Bölüm
Dünya Yorumu 357

Altıncı Bölüm
Sınırlar ve Kaynaklar 413
Olmayı Tasarlamaya Verilen Onay 434

ÜÇÜNCÜ KİTAP

Nietzsche'nin Varoluşunun Bütünündeki
Düşünme Biçimi.....473

Birinci Bölüm
Nietzsche'nin Usavurması ve Kendisini
Nasıl Anladığı..... 475

İkinci Bölüm
Nietzsche'yi Nasıl Anladığımız 517

Kişi, Kavram ve Eser Dizini, 571

Birinci Baskının Önsözü

Nietzsche'yi okumak bazıları için çok kolaydır. Hangi sayfasını okursak okuyalım, onu aracısız anlayabiliriz. Neredeyse her sayfada ilginçtir; yargıları ilgimizi çeker, dili sarhoş eder; en kısa yazısı bile bizi ödüllendirir. Yine de bu izlenimlere kapılarak daha fazla okumak istediğimizde, rahatsızlıklar ortaya çıkar. Bize aracısız seslenen Nietzsche'ye duyduğumuz coşku, görünüşte bağlayıcı olmayan çeşitliliklere karşı bir antipatiye dönüşür. Nietzsche'de her seferinde başka bir şey okumak tahammül edilemez hale gelir. Bu şekilde ise onu ne doğru anlayabiliriz ne de hakiki zorluğunu idrak edebiliriz.

Nietzsche'yi salt okumaktan çok Nietzsche'yi incelemek gerekir, yani Nietzsche'nin çağımızda temsil ettiği düşünce deneyimlerinin bütününü ele almalıyız: Başka bir deyişle, sınırlarına ve kaynaklarına gitmek için baskı yapan insan olmanın kaderini.

Belli bir düzeye sahip her filozof, kendisine uygun bir incelemeyi hak eder. Ancak böyle bir inceleme sonucunda doğru anlamanın özünü oluşturan içsel eylem ortaya çıkabilir. Bir filozof hakkında yazılan yazıların anlamı, bu içsel eylemi desteklemektir; okuyucunun –yüzeysel temasa, doğrudan yanlış anlamada keyfi olarak seçim yapmaya ve güzel sözlerin pasif

olarak tadılmasına karşın– filozofa gerçekten yönelmesini sağlamalıdır. Bu filozofun davası, mümkün olduğunca açık bir şekilde ortaya çıkmalıdır, hem de öyle bir şekilde ki düşüncelere eşlik edildiğinde, konunun ne olduğunu bizzat tecrübe etmemizi sağlasın.

Karl Jaspers
Heidelberg, Aralık 1935

İkinci ve Üçüncü Baskının Önsözü

Elinizdeki baskı, birinci baskının değiştirilmemiş basımıdır.

Bu kitap, Nietzsche'yi bugüne kadar okuyan nesil tarafından yanlış anlaşılma akımına ve deliliğe yaklaşan adamın kendi notlarındaki sapmalarına karşı, Nietzsche'nin filozofça düşüncelerinin içeriğini ortaya çıkaracak bir denemedir. Görünüş, bugüne kadar belki en son büyük filozofun peygambervari ciddiyeti lehine yok olmalıdır.

Kitabım, yayıldığı andan bağımsız, nesnel geçerliliği olan bir yorumdur. Ne var ki bu kitapla, 1934 ve 1935'te nasyonal sosyalistlere karşı, filozofları ilan ettikleri Nietzsche'nin düşünce dünyasına seslenmek istedim. Kitap, sunduğum ders notlarından doğmuştur. Nietzsche'den alıntıladığım "Hepimiz göçmeniz" cümlesinin çoğu dinleyicim için belirli bir anlamı vardır. Bu alıntıyı ve Nietzsche'nin Yahudiler hakkındaki sevgi dolu önermelerini bu kitaba dahil etmedim. Tüm bu alıntıları şimdi de eklemeyeceğim, çünkü bunlar kitabın anlatmak istedikleri açısından pek de önemli değil. Kitap, daha önce de olduğu gibi, bir belgesel niteliğinde kalsın istedim.

Alıntılar yardımıyla Nietzsche'nin natüralist ve radikal değişimlerdeki yanılgılarının gösterileceği bir bölüm öngörmüştüm kitabı yayıma hazırlarken. Ne var ki kahredici (mahvedici) bir manzara ortaya çıktı. Nietzsche'ye saygımdan ötürü bu bölümü kitaba dahil etmedim. Nietzsche'yi bu kitabın öğretmek istediği şekilde anlayan için bu sapmalar bir hiçlikte kaybolmaktadır.

Bu kısımları ciddiye alan, bunlara takılıp kalan, hatta onların kendisini tutsak etmesine ve yönetmesine izin veren, Nietzsche okuma olgunluğuna ve hakkına sahip değildir. Zira bu yaşamın ve usavurmanın içeriği öylesine olağanüstüdür ki, bazı anlarda düştüğü nasyonal sosyalistlerin insanlık dışı eylemleri için bile söylenişsel malzemeler sağlayan yanılmalara karşı Nietzsche korunmuştur. O gerçekten de nasyonal sosyalistlerin filozofu olamayacağı için onlar tarafından daha sonra sessizce göz ardı edilmiştir.

Kitabım bütünsel bir düzene sahip. Anlamına dayalı genişlemeler ve zenginlikler de katabilirim, ama böyle bir durumda zaten geniş kapsamlı olan bu eser biçimini kaybetme tehlikesiyle baş başa kalabilir. Tamamlayıcı yeni bir kitap ya da bütüne dayalı olarak yeni hazırlanacak bir kitap, eskisini değiştirmekten daha yararlı olacaktır.

Karl Jaspers
Heidelberg, Şubat 1946
Basel, Şubat 1949

Giriş

Denemeler, bir dizi yazılar, mektuplar ve şiirler –bunların hepsi kısmen tamamlanmış edebi yapılar içinde, kısmen yirmi yıl boyunca toplanmış büyük bir miras (Nachlass) dahilinde– Nietzsche'nin düşüncesine ulaşma imkânı sunan araçlardır.

Düşünceleri ne Nietzsche'nin kendisini özellikle dahil ettiği ünlü aforizmacılar bağlamında *aforistik* ne de tasarlanma biçimleri bu şekilde olan felsefi sistemler gibi *sistematiktir*.

Aforizmacılarla kıyaslandığında, o bütünün ayrılmaz bir parçasıdır: Düşünceleriyle kendini aktaran ve bir görevin aktifliğini taşıyan felsefi bir hayat; düşüncelerin yaratıcı güçler olarak tecrübe edilmesi.

Sistematikçilerle kıyaslandığında, mantıklı bir düşünce bütünlüğünün kurucusu olmamıştır: Sistematik taslakları ya her seferinde daha değişik olabilecek bir sunu için düzenlemelerdir ya belirli bir araştırma görüşünün belirli hedeflerinden oluşan bir konstrüksiyodur ya da felsefesinin amaçlanan bir etkisidir.

Nietzsche'nin eserinin görünüşü bir meselle açıklanmalıdır:

Sanki bir kaya havaya uçurulmuş ve az çok işlenmiş taşlar bir bütünü gösteriyormuş gibidir. Fakat kayanın havaya uçurulmasındaki amaç olan yapı henüz kurulmamıştır. Eserin bir yıkıntı gibi görünmesi, ruhun yapının kurulması için sunduğu fırsatları bir kez görmüş olanlar için geçerli değildir. Birçok parçayı biraraya getirmektedir. Ama biraraya getirdikleri kesin (mutlak) değildir: Birçok eseri sadece hafifçe değiştirilmiş çok sayıda tek-

rarlardır; ötekiler sanki bir yerlerde bir eksikliği kapatmak ya da bir yayı tamamlayacakmış gibi, eşsiz ve değerli biçimlerle ortaya çıkmaktadır. Bunlar ancak yapı bir bütün içinde titizce karşılaştırıldığında anlaşılmaktadır. Ne var ki bunun da bir bütün olduğundan emin olamazsınız: Sanki bazı yapı imkânları birbirleriyle çakışıyormuş gibi görünür; kimi zaman bir parçanın acaba biçiminin mi yanlış oluşturulduğu, yoksa başka bir yapı fikrine mi ait olduğu konusunda tereddütte düşeriz.

Sanki asli görevimiz, kendini tamamen ve bir bütün halinde göstermeyecek olsa da, yıkıntılar arasından yapıyı bulmaktır. Bu gizlenmiş şeyleri aramak, ancak biz Nietzsche kurmak istediğimizde, çöken yapıyı kurmak istiyormuşuz gibi davrandığımızda başarılı olur. Asıl önemli olan, enkazın çokluğundan dolayı kafamızın karışmasına izin vermemek, uçsuz bucaksız tek parçaların parlaklığına kapılmamak, eğilimlerimize ve tesadüflere dayanarak şu veya bu parçayı aralarından ayırmamak, aksine Nietzsche'yi Nietzsche aracılığıyla her kelimesini ciddiye alarak ama hiçbir kelimenin –bu kelimeyi izole ederek– görüşümüzü sınırlamasına izin vermeyerek bir bütün olarak kavramaktır. Ne var ki Nietzsche'yi arkeolojik bir rekonstrüksiyon şeklinde bir bütün olarak ele almak, ona haksızlık etmek olurdu. Nietzsche'de sistematik imkânları tecrübe ederken aynı anda bu sistematik imkânların çöküşünü de tecrübe etmek zorundayız. Nietzsche'nin seleflerine sığınmak için bir yer göstermeyip aksine onları yolu yürümek üzere uyandırmasına, yani mümkün kıldığı insanlığın yükselmesine katılmalarını sağlamasına dair güçlü dürtü ancak o zaman anlaşılabilir. Nietzsche'deki bu eşsiz şeyi ancak bunu bizzat yapanlar keşfedebilir.

Bu devasa yıkıntı Nietzsche'nin varlığının ve düşüncesinin karanlık sırrını saklamaktadır. Sanki bilinmeyen bir güç maddeyi patlatmış ve aynı anda patlayan kayayı imkânsız bir biçimde bir yapıya dönüştürmeye çalışmış, neticede her yere sadece kaya parçaları ve yapı parçaları yayılmış gibidir. Ya da sanki artık kendine hâkim olamayan bir madde patlamış gibidir; sanki kendi yaşamı sürekli olarak hiçbir şeyin kaybolmayacağı ve

unutulmayacağı bir bütüne yönelikmiş, ama hiçbir zaman bu bütün olamamış veya bu bütüne ulaşamamiş gibi.

Genel düşünceyi kolayca kavramak için Nietzsche'nin ana eseri, yazılarının rütbesi ve ağırlıkları sorulmaktadır. Kimisi *Trageḍyanın Doğuşu* adlı eserini Nietzsche'nin en güzel metni kabul ederken, bir başkası tüm ağırlığını *İnsanca Pek İnsanca*'dan tutun *Şen Bilim*'e kadar parlak ve açık, çok yönlü ve dengeli aforizma kitaplarına vermekte, bir üçüncüsü ise Nietzsche'nin çekirdeğini ve doruğunu son felsefesinde görmektedir ki burada da yine biri *Zerdüşt*'ü, bir diğeri ise mirası da dile getirilen *Güç İstenci*'ni en mükemmel eseri olarak görmektedir; kimisi Nietzsche tarafından bizzat yayımlanan yazıları, kimisi de Nietzsche'nin mirasını, yayımlanan eserlerin kendi içlerinde sadece yetersiz birer bitkiyi temsil ettikleri zemin biçiminde görmektedir: Buna uygun olarak biri doğrudan ve Nietzsche tarafından eleştirel bir bakışla bizzat kontrol edilmeyen mirasın notlarına güvenmeyerek bunların tıpkı Nietzsche'nin en yakın kişilere karşı tutumunda birbirleriyle radikal bir biçimde çelişen mektup taslakları gibi nihai olmadıklarını iddia ederken, bir diğeri yayımlanan yazıların etkisi açısından abartılan ve bir yazar stilinde geliştirilen sözlere güvenmemektedir.

Her biri birilerine karşı haklıdır, ama hiçbiri kendisi için haklı değildir. Bu değerlendirmelerde ifade edilen daraltma, Nietzsche'yi muhtemelen daha da mutlak hale getirmektedir, ama Nietzsche sadece kendisi olarak, sonunda bu yansımaların çeşitliliğinde özünün özgün felsefi hareketlerini kendi usavurmamızda kavramak için her şeyi biraraya getirdiğimizde anlaşılabilir kılmaktadır.

Ayrıca bildirim biçimlerinden hiçbiri Nietzsche'de bir önceliğe sahip değildir. Usavurmasının özü, daha üstün olan ve diğerleriyle bir ast-üst ilişkisi içerisinde olabilecek, her şeyi kapsayan bir biçime ulaşamamaktadır. Bütün olarak tasarlanan, sakin bir biçimde gelişen ve açık bir gidişatla ilerleyen denemelerin biçiminden son *Çağa Aykırı Düşünceler* adlı eserinde vazgeçilir, ama *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* ve *Deccal*'de bunlara tekrar geri döner.

Orta dönem yazılarında aforizmalar hâkimdir, ama sonuna kadar ifşa edilmemekte, daha önceki denemelerin arkasıda gizli durmaktadır. Mirasında ortaya çıkan bölümsel ve bitip tükenmeyen zenginlikten sürekli olarak yeni bir şeyler oluşturan usavurması, o dönem yayınlarının temelini oluşturmaktadır. İlk iki *Çağa Aykırı Düşünceler*[1] adlı eserine ve son yazılarına polemik bir biçim hâkimdir; üçüncü ve dördüncü *Çağa Aykırı Düşünceler*'e ve *Zerdüşt*'e ise ideal bir biçim hâkimdir. Nietzsche'nin eseri hiçbir yerde gerçekten merkezi değildir: Ana eser diye bir şey yoktur. Diğer taraftan, düşündüğü şeyler özellikle görünüşte rastlantısal ve önemsiz olanda da belirmektedir.

Nietzsche'nin Eserlerini Anlamak

Nietzsche yorumunun tipik yöntemleri — Bugüne kadar yapılan Nietzsche yorumları genelde bir temel hataya sahipti: Çok doğalmış gibi varoluşun ve insanın etrafındaki olabilirliklerin farkında, Nietzsche'yi de kategorize etmekte ve onu böylece bir bütün halinde ele almaktadır. Nietzsche'yi filozof olarak ciddiye almamak pahasına, şaire ve yazara duyulan hayranlığın özellikle yanlış olduğunu söylemek gerekir; bir başka yanlış da onu eski filozoflar gibi ele alıp onu onların kıstaslarıyla ölçmektir. Asıl yorum ise biraraya getirici olmak yerine nüfuz edicidir; kesin olarak bilmemektedir, aksine farkında olunan şeyleri bilerek, sorarak ve cevaplayarak ilerlemektedir. Böylece koşullarını ve sınırlarını belirlediği bir edinim süreci başlar. Yanlış yorum mesafeli gözlem yaparken ve yorumlanan şeyi yabancı bir şey gibi kenara atarken ve genel bakışın aldatıcı zevkini sağlarken, bu gerçek olan etkilenmiş olma olasılığının ortamıdır.

Yanıltıcı yorumların arasında aşağıdaki öz sınırlamaların haklı, ancak mutlaklaştırmalardaki yanlış yöntemler sıkça görülmektedir:

---

[1] *Çağa Aykırı Düşünceler*'in birinci kitabı *David Strauss, İtirafçı ve Yazar;* ikincisi ise *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine*'dir –çn.

1. Nietzsche'nin *bazı öğretileri* izole edilmekte, sistematikleştirilmekte ve asıl edinimi olarak ortaya çıkartılmaktadır. Böylece bu sistemin bütünleştirici ana düşüncesi *güç istencinde* görülebilmektedir. Bu fikirden yola çıkılarak Nietzsche'nin mistik canlanmaları ve bengi dönüş (ebedi tekerrür) öğretisi kaçınılmaz olarak dışlanmaktadır. Ya gerçeği Nietzsche'nin *yaşam* anlayışında ve yaşamı yok eden, kendini maskeleyen güç istencinin açıklamalarında görüyoruz (ve Nietzsche'nin bu güç istencini yaşamın kendisi olarak kabul ettiğine ve böylece kendi anlayışını yok ettiğine şaşırıyoruz). Ya da doğruyu Nietzsche'nin evrensel ve *ifşa edici psikolojisinde* görüyoruz ve ondaki her türlü pozitif yaklaşımı reddediyoruz. Bu yollardan her birinde Nietzsche'nin usavurmasında bir bağlam ortaya çıkmaktadır, ama Nietzsche'nin kendi usavurması ve bütün içindeki usavurması görülmemektedir.

2. Nietzsche'nin *kişiliği* tasavvur (biçim) haline getirilmektedir ve böylece estetik açıdan seyredilebilen, tamamlanmış bir kaderin bütünü şeklinde bağlayıcı olmayan bir hale taşınmaktadır. Kimileri kişisel öznelliği cazibesinde görmektedir; *dâhi bir ruhun yalnızlığındaki kaderi* görmektedir. Bir başkası onda nesnel bir kader görmektedir: İki çağın dönüm noktasında, her şeyin boş ve gelecek olanın henüz gerçek olmadığı bir zamanda hakiki insanın ne olduğunu görmektedir. Nietzsche, *Avrupa'nın krizi* haline gelmektedir ki Nietzsche'de kriz insan biçimine girmektedir ve aynı zamanda açık görüşlü bir şekilde ne olduğunu ve olabileceğini söylerken zamanın durumundan dolayı kırılmaya mahkûmdur. Birincisi durumu psikolojik ilginçliğe yükseltmekte, ikincisi sanki bir tanrı gibi insan tarihini seyrediyormuş ve Nietzsche'nin gördüğü bir yeri görüyormuşçasına çok fazla şey bilmektedir. Her ikisi de yorumlarında Nietzsche'nin kendisine ulaştıklarını sanarak, yanlış bir muhteşemlik yapısı altında Nietzsche tarafından etkilenmeyi ihmal etmektedir. Bu nedenle, Nietzsche aracılığıyla mümkün olan kendilerine özgü dürtüye ulaşamamaktadırlar.

3. Nietzsche'nin bütünsel gerçekliği, Nietzsche'ye tarihsel zeminin ebedi anlamını ve derinliğini veren *efsanevi semboller*le aydınlanmaktadır. Nietzsche'nin kesintisiz diyalektik negatifliği için örneğin Judas sembolünde, illüzyonsuz cesareti için ölüm ve şeytan arasındaki şövalyede vs[1] derinden etkileyen bir şeyler vardır. Ama bu semboller, güzel ve anlam dolu bir oyundan fazlası olmaya yeltendiklerinde dürüst olmaktan çıkar, basitleşir, hareketi durdururlar, Nietzsche'yi sabit bir haline sokuyorlar ve gerçekliğinde onu takip etmek yerine, onu farkında olunan ve her şeyi kapsayan bir zorunluluğa teslim ederler. Nietzsche'nin bu sembolleri bizzat aydınlatıcı birer araç olarak kullandığı görülebilir, ama sadece diğerlerinin arasındaki bir araç olarak...

4. Nietzsche'nin düşünceleri ve davranış tarzı *psikolojik açıdan* açıklanmaktadır. Bunlara nasıl ulaştığını göstermenin, değeri ve doğruluğu hakkında belirleyici olması istenmektedir.

Bu yöntem, yaşamın ve farkında oluşun birliğini vurgulamasından ve felsefi sistemleri, yazarlarının kişisel dosyaları olarak kabul etmeyi istemesinden dolayı, sanki Nietzsche tarafından benimsetilmiş gibi görünmektedir. Ama Nietzsche'nin bu konudaki açıklaması şöyledir: "Eleştirmenlerimin çoğu bende bir alçak izlenimi bırakmıştır. *Ne* söylediğim değil, *söylemiş olmam* ve buna özellikle *benim* nasıl ulaştığım; onları ilgilendiren tek şey bu sanki... Eserimle uğraşmak zorunda kalmamak için beni değerlendiriyorlar: Eserin başlangıcı açıklanıyor –ve böylece yeterince– *ilgilenmiş oluyorlar*" (14, 360).[2] Bu Nietzsche'de bir çelişki değil, aksine düşünülenin maddesi için *varoluşu* aydınlatan ve sevgiden gelen bakışın, herhangi bir olmak anlayışı olmadan gelişigüzelliklere dayanarak psikolojik bir anlamayla karıştırılmasının reddedilişidir. Zira psikoloji, *varoluşun* aydınlatılması değildir. Böylece Nietzsche'nin usavurmasını, özüne

---

[1] *Krş.* E. Bertram, Nietzsche: *Versuch einer mythologie*, Berlin, 1918.

[2] Alıntılar, kız kardeşinin talebi üzerine, kendi içlerinde birbirine uyumlu hale getirilip ciltlere göre cilt ve sayfa numarası verilerek belirtilmiştir.

yaklaşmadan örneğin hasta profesörün kızgınlığına (canavarı yücelten hassas ve sinirli adam) veya güç ve kabul için yapılan mücadeleye (ki Almanlara karşı, Bismarck'a karşı konumu, sansasyonlarla etki bırakmak istemesi, sesli polemiği bunlara bağlanmaktadır) dayanarak anlıyoruz. Bu yöntem, anlaşılmaktan ziyade, küçük düşürücüdür: Kavradığı şeyler, konuyla çok az ilgilidir, ya sahtelik olarak bir hiçtir ya da kullanıldıklarında, Nietzsche'de gerçekten bir şey anlayabilsek bile Nietzsche'nin özü için aydınlatıcı bir güç değildir.

Asıl soru, bu dört yolu negatif olarak sadece asıl Nietzsche'yi ortaya çıkarmak için kullanan bir Nietzsche yorumunun edinim aracı olarak mümkün olup olamayacağıdır. Böyle bir yorum, bir öğretinin sistemi karşısında, bir kişiliğin biçim karşısında, efsanevi sembolik ve psikolojik bir bakış açısındaki inceleme karşısında, maddenin kendisiyle temasa geçebilmek, ona katılabilmek ve bizzat gerçek olmayan için bakışımızı açık tutacaktır. Nietzsche tarafından ussal, yazınsal ve biyografik olarak ortaya çıkartılanları salt ele almak, onu sadece ötekilerden biri olarak tanımak yerine, asıl Nietzsche'nin hareketine bizzat dahil olmamızı sağlardı.

Gerçek edinim yaklaşımını bulmak gerçek zorluktur. Bunun için Nietzsche kaynakların ve sınırların dile getirildiği temeldedir. Burada düşünce ve resim, diyalektik sistem ve şiir de ifade edilmektedir. Nietzsche, bütünü ele almaya cesaret ettiği için, olmak kavrayışını ve öz anlayışını önemli ölçüde bildirebilen insandır.

Nietzsche nasıl okunmalıdır? — Filozofların çoğunda, onları okumak yerine, onlar hakkında kitaplar okuyacağımızdan korkmak gerekirken Nietzsche'de fazla kolay ulaşılabilir olduğundan, *kötü okunması* diye bir tehlike söz konusudur.

Örneğin Nietzsche'nin kitaplarının bir o sayfasını, bir bu sayfasını açmamız, motive edilmemiz, bizi sevindiren şeyleri kavramamız yönünde bir tavsiye verildiğinde, Nietzsche'ye giden yoldan tamamen sapmış oluruz. "En kötü okuyucular, yağmacı askerler gibi okuyan okuyuculardır: İşlerine yaraya-

cak şeyleri alırlar, kirletirler ve kalanını karıştırarak bütüne iftira ederler" (3, 75). "Okuyan aylaklardan nefret ediyorum" (6, 56).

Buna karşın, hızlı hızlı çok şey okumamız, bütüne ulaşmak için her şeyi okumamız gerektiği fikrine kapılırsak, yine yanılırız. Nietzsche bir "yavaş okuma öğretmeni"dir. Artık 'acelesi' olan türden insanların delirmeyeceği hiçbir şeyi yazmamak... benim zevkimdir–. Nietzsche, filolojiyi övmektedir: "İyi okumayı öğretmektedir, yani yavaş, esirgeyerek ve dikkatlice okumayı, arka planda düşüncelerle ve açık kapılarla, hassas parmaklar ve gözlerle okumayı" (4, 9-10).

Ne var ki, okuyucunun bu, "kuyum zanaatını ve sözcüğün ustalığını" alıştırma yapması yeterli değildir, aksine sözcük, tümce ve iddialardan yola çıkarak asıl dürtülere katılabilmek için, düşüncelerin kaynağına gitmek gerekir. Nietzsche, bir seferinde Venedik'teki Gast'a şöyle yazmaktadır: "'*Morgenröte*'nin (Tan Kızıllığı) örneğini aldığınızda, ona bir iyilik daha yapın: Eseri alıp bir günlüğüne Lido'ya gidin, bütün olarak okuyun ve kendiniz için bir bütün haline getirmeye çalışın – yani tutkulu bir durum haline" (Gast'a Mektup 23.06.1881).

Her biri çelişkili gibi görünse de her biri doğru olan bu ifadeleri biraraya topladığımızda, okumanın zorluğu ortaya çıkmaktadır. Nietzsche incelemesi ancak herhangi bir zamanda kaynağıyla temas gerçekleştiğinde anlamlı bir şekilde mümkün olmaktadır; Nietzsche'nin talep ettiği "tutkulu durum" hedef değil, kaynaktır. Okuyucunun yapması gereken çalışma asıl bundan sonra başlar.

Yorum prensipleri. — Bir yazarın usa vurması kesin ağırlık kazandığında, kendi görüşümüze göre içinden bir şeyler alıp diğerlerini kenara atamayız, aksine her sözcük ciddiye alınmalıdır. Yine de tüm ifadeler aynı değere sahip değildirler. Bir rütbe sırasına göre düzenlenmişlerdir ama belirli bir ölçüye göre bulunan bir rütbe sırasına göre değil, bu usavurmanın asla tam olarak ulaşılamayan bütününden çıkan bir rütbe sırasına göre.

Yorumun kendisi, merkezi önermelerin birbiriyle ilişkilendirilmesiyle gerçekleşir. Böylece yorumun gidişatına göre onaylanan veya değiştirilen ama her zaman zaten mevcut olan sorular aracılığıyla belirleyici ve önemli bir görüşe neden olan evrensel bir çekirdek ortaya çıkar. Nietzsche için bu, herhangi bir filozof için geçerli olduğundan daha geçerlidir; bir taraftan eserlerinin dağınık biçiminden dolayı ve diğer taraftan özellikle Nietzsche'nin her bir düşüncesinin görünüşte pozitif olan şeyler ve mutlak negatif şeyler arasında hareket eden dolaylılığından ötürü.

Nietzsche'yi doğru anlamak için, yazılarının bizi götürmek istediği şeyin tam tersine ihtiyaç duymaktayız: Kesin iddiaların son doğruluk olarak kabul edilmesi değil, aksine sormaya devam ettiğimiz, başka ve karşıt şeyler duyduğumuz ve olabilirliklerin gerilimini muhafaza ettiğimiz uzun bir nefestir bizi ona götüren. Bunları kesin olarak sahiplenen bir doğruluk istenci değil, sadece derinden gelen ve derinliği isteyen, şüphelere maruz kalabilen, hiçbir şeye kapalı olmayan ve bekleyebilen bir doğruluk istenci Nietzsche'yi kendisi için kazanabilir.

Bu nedenle Nietzsche'nin usavurmasını yorumlayarak incelemek için, her yerde bir davaya ait *tüm* ifadelere ihtiyaç duymaktayız. Birbirini karşılıklı olarak yorumlayan, yükselten, sınırlayan, bir bağlamda ele alan şeyleri, sadece aynı sözcüğün kullanıldığı yerleri toplayarak değil –ki belirli bir kapsamda endeksin rahat yolunu mümkün kıldığı takdirde, bu da bazı şeyler kazandırabilir– aksine okuma sırasında talihli bir şekilde hatırlayarak ve bunları birbirine bağlayarak bulabiliriz.

Bu biraraya getirmenin planlı çabasında aşağıdaki hususlar geçerlidir:

1. Tüm ifadeler, sanki başka ifadelerle tekrar yürürlükten kaldırılıyormuş gibidir. *Kendinle çelişmek,* Nietzsche'nin usavurmasının temel karakterlerinden biridir. Nietzsche'de neredeyse her zaman bir yargının karşıtı da bulunabilir. Sanki her şey hakkında iki görüşü varmış gibidir. Bu nedenle Nietzsche'den o

an istediğimiz şey için sayısız alıntı yapabilmekteyiz. Genelde tarafların çoğu, bir kez olsun Nietzsche'ye atıfta bulunmuştur: Tanrısızlar ve dindarlar, tutucular ve devrimciler, sosyalistler ve bireyciler, yöntem bilimciler ve hayalciler, siyasiler ve siyaset dışı insanlar, özgür tinler ve fanatikler. Bazı insanların bundan çıkardığı sonuç, Nietzsche'nin kafasının karışık olduğu, hiçbir şeyi ciddiye almadığı ve kendini gelişigüzel fikirlerine teslim ettiğidir; onlara göre bağlayıcı olmayan bu konuşmaları ciddiye almak gerekir.

Halbuki bunlar, belki de çoğunlukla hiç de rastlantısal olmayan çelişkilerdir. Belki de okuyucunun alışık olduğu, akla uygun ve çelişkileri gösteren alternatiflerin kendisi de olmanın bizi yanıltan basitleştirmeleridir. Akıl adeta olmanın önplanında kalmak zorundaysa, bu olmak, onu aklıyla düşünerek arayan kişi sadece kendisini ulaşabileceği önplanda arıyor ama doğruluk dürtüsüyle hareket ediyorsa, belki de kendini kendinle çelişme biçiminin altında gösterecektir.

Yorum görevi, çelişkileri her biçimiyle aramak, çelişkiyi bulamadığımız hiçbir yerde de tatmin olmamak ve daha sonra belki de bu çelişkileri zorunluluklarında tecrübe etmektir. Ara sıra çelişkilere takılmaktan ziyade çelişkilerin kaynağını aramalıyız.

2. Sonsuz *tekrarlar* vardır. Nietzsche'nin herhangi bir zamanda not ettiği şeylerin basılması gerektiğinden, usavurmasına ulaşabilmek için tekrarlar çok doğaldır. Bu tekrarlarda, temel düşüncenin kimi önermelerdeki hantal sabitliğinden yoksun bırakıldığı değişiklikleri incelemek zorundayız. Özellikle dikkat edilmesi gereken nokta, kimi konular sadece tek bir yerde ağırlık kazanırken, bir konu hakkında yüz alıntı yapılmasını sağlayan konuların ne olduğudur. Ancak tekrarların bilinçli yapıldığının bilinmesi, böyle eşsiz önermeleri tanımamızı sağlamaktadır.

3. Düşünceleri bir arada tutarak Nietzsche'nin ne istediğini bize açıklayan *gerçek diyalektiğe* varmak için gerekli dürtü, çelişkiler karşısında duyduğumuz kızgınlık ve sabırsızlıktır. Olmanın ve düşünülebilir olanın tüm olabilirlikleri üzerinde

hüküm sürmeden, Nietzsche'nin yine de onlarda zorunlu kılınan yolları nasıl takip ettiğini öğrenmekteyiz. Diyalektik açıklama, çeşitli metinlerde olgusal bağlamları bulabildiğimiz ölçüde ortaya çıkmaktadır. Ama sadece mantıklı bir kavrayışla kazınılamamaktadır, aksine muhtemel varoluşun aydınlanan mekânının genişletilmesi olarak mevcuttur. Mantıklı ve içeriksel bağlamlar için çaba gösteremeyecek kadar sabırsız olanlar ve ruhunda olabilirliklerin zenginliğine sahip olmayanlar, Nietzsche'yi anlamlı bir şekilde okuyamazlar.

4. Henüz ulaşılamayan, ama tüm aşamalarda bu usavurmanın tamamının maddesel merkezine dair gittikçe keskinleşen sorusu olarak bizi daima ileriye doğru iten bir *bütün* ortaya çıkmaktadır. Bu bir kavram değil, bir dünya resmi değil, bir sistem değil, olmayı asıl doğruya giden canlanmada arama tutkusu ve bunun içinde sürekli bir üstesinden gelmenin amansız eleştirisidir. Bağlamlarında ötekilerin anlaşıldığı bir zemini temsil eden önermeler ortaya çıksa da kendileri de her şeyi kapsayan bir bütünün bir fonksiyonu olan salt öğretilerin sistematik bir bütünlüğü ve sadece temel öğreti değil, aksine temel dürtü olan bu varoluşsal açıdan her şeyi kapsayan şeyin kendisi arasındaki esas farkı anlamak zorundayız. Her ikisi de önermelerin doğru bir şekilde biraraya getirilmesiyle aydınlatılabilir ve böylece özel olanın zenginliği önemli olan şeylerin etrafına dizilir. Bütünü arayan ama ancak bütüne dayanarak sorulan sorular ve kavramların ve nesnelerin kavranmasıyla başarılı olan bu inceleme tükenmek bilmez.

Bütünle ilgili bu gibi yorumlara dayanarak bile Nietzsche'nin kendisinden önermelerinin ağırlıkları, esaslı veya daha gelişigüzel karakteri, hedefi vuran ya da daha çok sapan değişikliklerine dair rütbe sırası bulunabilir. Nietzsche'nin esas olan şeyleri her seferinde aynı kararlılıkla kavramaması kaçınılmazdır. Yine de Nietzsche'nin hareketlerini kendisine özgü eleştiriyle takip edebileceğimiz noktalar bulmak zorundayız:

Nietzsche'nin düşünceleri ilk olarak meydana geldikleri kronolojik sıra göz önüne alınmadan *zorunlu düşünce bağlam-*

larının bir bütünü olarak biraraya getirilebilir. İkinci olarak, onlarca yıl süren bir gelişmeye ait olup *zamansal biçimleriyle* bir yaşamın bütünü olarak görülmelidirler. Birincisinde her düşüncenin zamansız yerinin ve sistematiğinin aranmasında rehberimiz *zamansız bir sistem bütünlüğü* fikri olacaktır. İkincisinde ise her düşünülenin bu sürecin bütünlüğü içinde zamansal yerinin sorgulanması için rehberimiz yaşamın, farkında oluşun ve hastalığın *gelişimi* olacaktır. Nietzsche'nin her düşüncesi ilk olarak denemelerine, çelişkilerine ve hareket imkânlarına göre olgusal bağlamlarda bilindiği ölçüde anlaşılmaktadır, ama ikinci olarak sadece düşünüldüğü zamana dayanarak anlaşılmaktadır: Okurken sürekli olarak okuduğumuz şeyin *ne zaman* yazıldığını da bilmek zorundayız.

Her iki yol, sanki birbirini dışlıyormuş gibi görünmektedir. Bir sistem bütünlüğüne bakarak her şeyi her şeyle ilişkilendirme ve her şeyi zamansal yeriyle kavrama talebi, bu bütünü bir biyografik kronoloji olarak görme ve her şeyi bir yaşam yolunda zamansal konumuna göre anlama talebiyle çelişmektedir.

Nietzsche'de gerçekten de öyle temel düşünceler vardır ki olağanüstü değişimlerde de olsa daima birbirlerine benzer şekilde gençliğinden beri süregelmektedir –en fazla olan bunlardır ve ömür boyunca nasıl devam ettiklerini görmek şaşırtıcıdır– ve yine öyle temel düşünceler vardır ki gelişmedeki bir sıçrayış sayesinde yeni ortaya çıkmaktadır ve yine başkaları vardır ki sadece bir süreliğine ortaya çıkar ve sonra sanki unutulur giderler. Ama bunlar sadece en uç ve en nadir durumlarda görülür. Bunların da hem sistematik hem biyografik olan sürece dahil edilmeleri gerekir: Usavurmasının en derin ve en gerçek sisteminin zamansal biçimiyle ortaya çıkmak zorunda olması, insanın gerçekliğinin bir parçasıdır. Bu zamansal biçim tabî ki konunun kendisine uygun olabileceği gibi, adeta biyografik açıdan bulanıklaşmış veya bireysel insanın ampirik gerçekliğini saptıran olgu dışı nedensel bağlamlardan dolayı tahrip edilmiş olabilir. Her iki durum, Nietzsche'de sarsıcı bir şekilde meydana gelmiştir.

Bu nedenle Nietzsche'nin usavurmasıyla ilgilenmek için –diğer büyük filozofların çoğundan farklı– *ilk olarak* aynı zamanda *Nietzsche'nin yaşamının* gerçekliğiyle de ilgilenmek zorundayız. Ayrılmaz bir şekilde, Nietzsche'nin hem yaşamı hem de usavurması olan felsefi içeriği görmek için yaşadıkları ve durumlar karşısındaki tavırlarıyla ilgilenmeliyiz: aralarındaki ilişki, belirli düşüncelerin ifade edilmesine ve eserlerindeki tasavvurlara kadar takip edilebilir. Her yazının yerini bulduğu hareketi görmek ve tanımak için yaşamının gidişatıyla ilgilenmeliyiz.

Buna karşın yaşam gerçekliği ve düşünce dünyası birbiriyle ilişkilendirilmeden yan yana durduğunda, Nietzsche'nin hayatıyla uğraşma anlamından sapmaktadır. Bu ayrımda, bir taraftan psikolojik merakımız pek insanca olanın olgusallıklarını toplamakla ve bir yaşam destanının zevkiyle tatmin bulmakta, diğer taraftan düşünceler, kişilikten ayrılarak zamansız olarak geçerli doğrular, hatta soytarılıklar diye mühürlenmektedir.

Nietzsche'nin usavurması, *ikinci olarak sistematik bağlamların* incelenmesini gerektirir. Ancak felsefenin büyük sistemlerine karşın Nietzsche'deki sistem sadece sistem olarak artık gösterilemeyen ancak her şeyi kapsayan bütünün bir aşaması veya fonksiyonu olarak görünmektedir. Bunun yerine yorumumuz, sanki yine de bir bütüne ulaşılabilirmiş gibi tüm olabilirliklerden geçebilmek için düşüncenin tüm kıvrımlarını –ki bunları dağınıklıktan kurtaracaktır– ve tüm çelişkileri takip etmek zorundadır. Gerçi sonunda her şey bir çatı altında toplanmaktadır, ama neredeyse bir sistem olarak geliştirilmemiş düşünce yolları, topunun zamansal dağılımına geri düşmektedir.

Nietzsche'nin usavurması bu şekilde yuvarlayan bir sunumdan ebediyen yoksun kalırken bütünün birliği, yani yaşamın ve düşünmenin birliği, zamansal gelişmenin ve sistemin birliği, sadece Nietzsche'nin incelenmesindeki *fikirdir*. Bütünü nesnel açıdan belirli ve gerekçeli bir kavrayışla nereye kadar gelebileceğimiz tahmin edilemez. İnceleme sırasında gerek ampirik yaşam gerçekliğine tüm olgusallığıyla yönelmek, gerekse düşünüldükleri zamana bakmaksızın düşünceleri uzun mesafelerde

takip etmek kaçınılmazdır. Yolların hiçbirinin tek başına anlamlı olmamasından ve ikisinin hiçbir bozulma olmadan uyum içinde biraraya gelememesinden kaynaklanan zorluk, Nietzsche incelemesinin bizi sürekli ileri doğru iten huzursuzluğunu meydana getirmektedir.

Tasarımlama ve üç ana bölüm — Tasarımlama (ifade, tasvir), salt *değerlendirmeye* karşın *konunun kendisini* göstermek ister ve *anlatımdan* farklı olarak, konunun *ana karakterlerini* ortaya çıkarmayı arzular. Tasarımlama, kendi usavurmasıyla sunulan şeyler önünde kaybolmak ister ve konunun kendisini kendi filozofça düşüncelerini geliştirmek için kullanamaz. Betimleyici usavurma, kendi usavurması aracılığıyla ötekinin usavurmasında yatanları ortaya çıkarabilmek için düşünen ve başka bir insana teslim edilen bir çabadır.

Tüm tinsel çalışmalar bir tasarımlama gerektirmez, aksine sadece sonsuz nedenleri kendilerinden sonra gelenlerin ve yaratıcı olarak yaşamaya devam edenlerin, tinsel çalışmaları bir tasarımlama gerektirir. Bu tinsel çalışmalar için tasarımlama yoluyla sürekli olarak yeniden asıl haliyle edinilmesi gereken bir kavrayışın ortaya çıkarılması denenirken, sonlu ve belirli olup bu nedenle bitmiş çalışmalar için bir tasarımlama değil, sonuçların salt sunumu anlamlıdır.

Sonunda onun hakkında kesin bilgi sahibi olduğumuz hedefiyle tasarımlanamaz. Ne özünün kapalı bir biçimi ne de felsefi sistem olarak kesin hale geldiği için, sadece usavurmasının bireysel bağlamlarında ve varoluşunun bireysel açılarında kavranması gerekir. Nietzsche'yi bütünde sabitlediğimiz takdirde onu kavrayamayız. Nasıl ki Nietzsche kendini sadece harekette dolaylı olarak ifade ediyorsa, ona giden yol da biçimin ve sistemin *görülmesi* mümkün olmaz, ancak bunu kendi *hareketimizde* kavrayabiliriz. Zira sadece düşüncelerinin ve olguların kavranması aslında ne olduğunu öğretmez, aksine herkes kendi çalışmasında ve sorgulamasında Nietzsche'nin kendisi için ne anlama geldiğini ortaya çıkarabilir.

Bu nedenle, Nietzsche'nin bir sunumu –böyle bir eylemin yazıya dökülmesi olarak– başkası için bu eylemi önceden yapa-

maz, aksine Nietzsche ile kendisi için gerçekleştireceği şeyi ancak hazırlayabilir. Ama bu sunumun anlamı, ister usavurmasına katılarak ister reddederek, Nietzsche'nin belki eskisinden de daha kararlı bir şekilde kazanılabileceği önkoşullar yaratmaktır. Böyle bir durumda, gerçi Nietzsche'nin görüngüsünde ortadan kaldırılamaz bir şey olarak şeytanca etki eden büyük ortaya çıkmamaktadır, ama yaşamın derinleştirici bir dürtüye dönüşecek şekilde temizlenmesi hedef haline gelir. Ayrıca Nietzsche'den ancak usavurmasının değişiminde beliren ve başkaları aracılığıyla kendini gösteren sofizm de yok edilmemektedir, ama çözülmesi açık bir görev haline gelmektedir.

Sunumun hiçbir yolu doğrudan Nietzsche'nin merkezine götürmemektedir. Sözde bir merkezin gösterilmesiyle içimizdeki korkunç huzursuzluğu yaratan büyüklük saptırılmış olur. Bu nedenle birkaç yolun hep arka arkaya gidilmesi gerekmektedir. Nietzsche'nin kavranmasındaki bu ayrım yine de bir sentezle değil, Nietzsche tarafından istemsiz veya bilinçsiz olarak dolaylı bir şekilde ortaya çıkan görüngülerde kendini ifşa eden, derinliğe atılan bakışın aydınlanmasıyla sonlanmaktadır.

Sunum yolları aynı hedefe yönelmektedir; özel şeyleri açıkça bilerek geniş kapsamlı Nietzsche kazanımını artırmakta ve aynı kaynaktan gelmektedirler: Kendini sürekli olarak farklı gösterdiğinden kavranılamayan bir nedenin tecrübe edilmesi. Kaynak ve hedef doğrudan aktarılamamaktadır ama sadece onlar aracılığıyla yollar tek başına ve nesnel açıdan belirlenen açıklıkların bir anlamı olur. Nietzsche bitmek tükenmek bilmez. Bütün olarak çözülmesi gereken bir sorun değildir. Zira olduğu gelecekteki insanların onu nasıl algılayacaklarıyla ortaya çıkacaktır.

Sunumumuz için *üç ana bölüm* seçiyoruz: İlk olarak Nietzsche olayı için vazgeçilmez bir madde olan *yaşamı*, ikinci olarak usavurmasının özel içeriklerinin çeşitliliğindeki esas dürtülerinin görüngüsü olarak *temel düşünceleri* ve üçüncü olarak varoluşunda *düşünme tarzının bütününü* aramaktayız. Nietzsche'yi anlamak için gerekli gördüğümüz olgular hepsinde esas alına-

caktır. Ama her seferinde yine özel bir görevi olan bir bakış açısı hüküm sürecektir:

Yaşamının sunumunda en uçtaki şeylerin radikalliği görülmektedir. Olgularda –ki Nietzsche'den bir kez etkilenen hiç kimse bilmeyi arzulamakta sınır tanımamaktadır– kendimizi kaybetmek yerine, kendini sürekli feda eden ve feda edilen yaşamın gerçekliği olarak istisna olmasının ampirik önkoşulları hissedilir hale getirilecektir (ampirik gerçekliği örtmeden ve artırmadan).

Temel düşüncelerin sunumu, etkili olan temel güdülerin düzeni içerisinde bireysel olarak bir düşüncenin nasıl sürekli olmadığını, aksine her birinin kendini nasıl tekrar sorguladığını gösterecektir. Nietzsche'nin gördüğü olmak biçimleri, başarısız oldukları noktaya kadar takip edilecektir. Bizim bu esnadaki görevimiz, ne radikal negatif olanda ne de radikal pozitif olanda karaya vurmaktır.

Nietzsche'nin öz anlayışı sayesinde gerçekleştirilen ve kendi anlayışımızda uygulayabileceğimiz *bütündeki* yorum, bu yaşamın ve usavurmanın *varoluşsal* anlamını açıklayacaktır. Buradaki görev, Nietzsche'nin kazanımını sadece özünü tek bir noktada sabitlemekten kaçınmakta değil, talepte bulunan büyük beklentiyi de kavrayarak açık tutmaktır. Nietzsche, kendisini sonunda taklit edilmek için bir örnek olmadan, istisna olmayan biz ötekiler üzerindeki uyandırıcı etkisinde yeri doldurulamaz olan kavranılamaz bir istisna olarak göstermektedir. Sonunda herkes için temsili olmayan bir insanın, sanki insan olmanın kendisini dile getiriyormuş gibi, nasıl yine de egemen bir anlama sahip olabileceği sorusu ortaya çıkmaktadır.

Sunum yöntemi — Nietzsche'nin usavurmasını sunarken dikkat edilmesi gereken şey, esas *felsefi* düşüncelerini ortaya çıkarmaktır. Nietzsche'nin düşüncelerini bizzat yöntemsel ve sistematik olarak geliştirmemesine rağmen usavurmasına bu sunumda adeta bir iskelet sağlanmıştır. Düşünce ya da kavramlardan hiçbiri esas taşıyıcı olmamasına karşın Nietzsche'nin kimi zaman müzikal, kimi zaman da plastik dilinde içinde bol-

ca bulunan bir ussal temel yapı ortaya çıkarılmalıdır. Bu dili ve onun yayılmacı görünüşlülüğünü tekrarlamak şüphesiz anlamsız olurdu, çünkü Nietzsche mutlaka okunacaktı. İskeletine dair bilgi sayesinde Nietzsche okunduğunda okunanların ilişkilerini ve sınırlarını daha iyi kavrayabilmek ve kendi usavurmamız için gerçek, yani yaratıcı eleştiri için yaklaşımlar kazanabilmek adına iskeletinin ortaya çıkarılması gerekmektedir.

Bir diğer önemli konu, sunumun baştan sona kadar *belgeye* dayandırılmasıdır. Nietzsche'nin düşüncelerini kendi düşüncelerimizden yola çıkarak göstermek belki daha kolay olabilir, ama böyle bir durumda çelişkilerde mevcut olup bizi doğruluğu aramaya iten direnç kaybolur: Düşüncelerin biraraya getirilmesi, birbirlerini tamamlamaları, çelişmeleri ve hareket etmeleri, her adım ne kadar doğrudan aktarılırsa, Nietzsche'yi anlamak da o denli mümkün olur (ki bu esnada kaçınılmaz olarak en dar kapsamda en önemli konulara sınırlama getirmemiz gerekir).

Nietzsche literatürünün neredeyse tamamı, bu nedenle haklı olarak *alıntılar* açısından zengindir. Ne var ki burada önemli olan, bu alıntıların sadece güzel yerlerden seçmeler olması veya tinsel rastlantı ilişkileri kurması ya da keyfi olarak bireysel düşünce yönlerini izole etmesi veya sadece sansasyonel dikteler oluşturması değil, bu alıntıların nasıl *yeni bir şey meydana getirdikleridir:* Nietzsche'de özellikle vurgulanmadan, bağlamlar içerisinde özünde bunlara ait düşünceler gösterilmelidir. Zira yazarın parlaklığı her sayfayla birlikte okuyucunun gözünü kamaştırırken, filozofça düşüncelerde ışığın büyük bir kısmı gizlidir. Bu nedenle gelişigüzel seçilmiş alıntılar veya o andaki amaca uygun olarak seçilen alıntılar sadece gözlerimizi boyar ve bizi felsefi açıdan yanıltır. Alıntı yerlerinin *aydınlatıcı* bir şekilde biraraya getirilmesi, kendisinin belirleyici temel düşüncelerini ortaya çıkarma hedefi bütün açısından bir yorumlama çalışmasının sonucudur. Ancak onları bildiğimiz takdirde Nietzsche'de okuduklarımız –ki her zaman ana konumuz Nietzsche'nin bizzat okunmasıdır– şeffaflaştırır ve Nietzsche ile Nietzsche hakkında çalışmaya yönlendirir bizi. Bütün açısından bir yorumla-

ma çalışmasının sonucudur. Bütün hakkındaki bilgimiz bizi, bu alıntının mümkün olduğunca hissedilebilir hale getirileceği bir sunuma zorladığı ölçüde, kişisel hoşlanmalarımıza göre yapılan alıntı seçimleri sona ermelidir.

Alıntı yapmak, ideal durumda bir kuyumcu işi olurdu: Felsefi düşüncelerin değerli taşlarını doğru kavramak ve daha sonra sadece tek başına değer kazanmakla kalmayıp tek başlarına veya biraraya toplanarak sahip olabilecekleri değerden daha fazla değere sahip olabilecekleri bir bütün içine toplanmalarını sağlayacak şekilde düzenlemek. Aynı taşlar başka bağlamlarda yeni ışıklar gösterebilir[3] bir şeyin hemen tüm ışığını saçması beklenemez. Önemli olan, Nietzsche'nin söylediklerinin ve kastettiklerinin önemli bir bölümünün –hiçbir sapma olmadan– açık hale gelmesiyle bir ışımanın oluşmasıdır.

Düşüncelerin biraraya getirilmesiyle aynı zamanda düşüncelerin birbirine sürtünmesi sağlanmakta, bunun sonucunda bu usavurmanın bir öz eleştirisi meydana gelmektedir. Nietzsche'nin bireysel ifadelerinin haklılığı veya haksızlığı hakkında sonsuza dek tartışmalar yürütebiliriz, ama böyle bir

---

3 Burada bir yanlışlığın özellikle vurgulanması gerekmektedir: Önermelerden alıntı yapılması bağlamında alınmalarını gerektirir. Bu şekilde anlam ilişkileri kaybolabilir, ama aynı zamanda başka anlam ilişkileri de kazanabilirler. Yapılan her alıntı aynı zamanda bir tecavüzdür. Önemli olan sadece keyfi atıfların yapılmaması, aksine bu olaylardan her birinin Nietzsche'nin usavurmasını bütününde daha iyi anlamaya götürmesidir. Düşünerek ve bir sayfadan neredeyse sınırsız bilgi çıkartarak veya içine yorumlayarak metinlere eğilmeye alışık olan insanlar ya da bu şekilde metne bağlanmış görüşü son hedef olarak belirleyen insanlar, farklı yerlerden yapılan alıntılar aracılığıyla bir bağlam kazanma işlemine karşı çıkabilir. Bu tartışmalar bizi hiçbir yere götürmez. Yine de şiddetin sınırından –umarım asla bu sınırı aşmak zorunda kalmam– şunu anlamın saptırılması ve hatta dönüştürülmesi, bariz bir yanlışlığa mutlak suretle mahal verilmemesi... Buna karşın bir toplu metnin bağlamıyla kıyaslandığında, metnin kendisinde belki ortaya çıkmayacak bir daralmanın yanı sıra bir anlam genişlemesinin de meydana gelmesi kaçınılmazdır ve buna izin verilmelidir.

durum sadece konuşmanın nedeni olur, onu tanımaya yetmez. Ancak usavurmasının bütününde anlaşmazlıkların ortaya çıkması, sınırların ve uçurumların kendilerini göstermesi, sürekli kendisinin üstesinden gelen ve ileri doğru iten doğruluğunun özüne ait olduğu için Nietzsche tarafından temelde bizzat uygulanan eleştiriyi mümkün kılmaktadır.

Anlayışın Anlayanın Özüne Bağımlılığı

Nietzsche'nin niyetine ve bildirdiği doğruluğun anlamına göre, kişi kendini anlayışının biçimiyle göstermektedir. Bu nedenle, Nietzsche sadece okuyucu değil, kendisine ait olan okuyucular aramaktadır.

Felsefi doğruluk[©] — Felsefi doğruluğa, salt bilimsel doğruluktan farklı bir biçimde ulaşmaktayım. Bilimsel doğruluk, herkes tarafından sadece eğitime ve çabaya ihtiyaç duyulan temsil edilebilir bir akıl olarak anlaşılmaktadır. Felsefi bir doğruluğun anlaşılmasında (sadece felsefi dürtülerle yaşıyorsa) ise muhtemel bir kendin oluş ortaya çıkmakta, bir uyanma gerçekleşmekte, olmanın kendini bana ifşa etmesine bağlı olarak kendi özümün ifşası meydana gelmektedir.

Ancak doğruluk, bir düzeyde, herkes için aynı olan doğruluk değilse ve ancak bireysel insanın olmasındaki bir önkoşul asıl doğruluğa ulaşılmasını sağlıyorsa, bunun sonucunda doğruluğun *bildirimi* için nasıl bir şeyin meydana gelebileceğine dair ezeli soru, tüm kesin bildirimler ve nihayetinde doğruluğun kendisi için bir tehdit oluşturmaktadır. Zira doğruluk sadece bildirimde mevcut olduğundan ve bu nedenle sadece dil aracılığıyla ortaya çıktığından, yani kaçınılmaz olarak kamuya açık hale geldiğinden, birbirini karşılayan önkoşulların özünde farklı olmasından dolayı yanlış anlaşıldığı, saptırıldığı, suiistimal edildiği, hatta bizzat şüpheli hale geldiği bir duruma düşmeye mahkûmdur.

© Bilme ediminin sonucu olan ürünlere epistemolojik bakımdan biçilen değer –çn.

Bu sınırda iki temel görüş vardır: Bunlardan ilki, insanın (Pythagor tipi) varoluş basamaklarını da içeren *doğruluğun basamaklarına* dair öğretidir; ikincisi de doğruluğun kaçınılmaz *çift anlamlılığına* ve bunun sonuçlarına dair öğretidir (ki Nietzsche bunu sınırlarına kadar götürmektedir).

Basamaklara dair öğreti, kasıtlı olarak gizli tutmayı ve olabilir bir anlamanın olgunluğuna erişmek için yetiştirme planını hedeflemektedir. Hiç kimse bu doğruluk için hazır olmadan, daha önceki basamaklarda duranlar için bir sır olarak kalan şeyi doğru kavrayabilecek duruma gelene kadar, neyin doğru olduğunu bilmemelidir. Ne var ki bu, eğitmenlerin varoluş basamaklarının ve buna ait doğruluğun nasıl olduğunu bilmelerini ve tanrılar gibi doğruluğun tamamını anlamalarını ve sahip olmalarını gerektiren harici bir düzenleme olurdu. Ayrıca bilgiler ve kavranabilir beceriler açısından değil, insanın olması, soyluluğu, olabilirlikleri açısından bir seçimi ve bununla birlikte tinlerin ayrımında insanüstü bir yetenek gerektirirdi. Son olarak da doğruluğu şiddetli bir otorite haline getirmeden, doğruluğu gizleyen bir görüngü biçimini, yani istenen gizlilikte hâlâ doğruluk olarak kalmasına izin veren bir görüngü biçimini gerektirirdi.

Bunlardan hiçbiri, ikinci temel görüşü takip eden Nietzsche'de geçerli değildir: Hiç kimse basamakları bilmemektedir; hiç kimse var olmanın mutlak anlamındaki ayrım yapma yeteneğine sahip değildir ve doğruluğun kendisi için özellikle en bariz doğruluktaki *yanlış anlaşılabilirlikten* başka etkili bir *gizlilik* yoktur. Çift anlamlılık ise doğru olanın buna yetkisi olmayanlar tarafından algılanmasına karşı savunulmasıdır. Bu nedenle Nietzsche, hariçten gazel okumalı yerine, şekilde, bu doğruluğun aslında hedeflediği insanlarla buluşmak ve bu doğruluk üzerinde hiçbir hakkı olmayan ve kendisi tarafından yanlış anlaşılan bu doğruluğu duyduğunda gösterdiği davranış hakkında, "Küçük bir öfke krizi en derindekileri ve en gülünç olanları dökmesine neden oluyor" (14, 359) diyebileceğimiz insanın maskesini düşürmek için halkın arasına girmektedir.

İdrak edenin özünden beklentiler — Nietzsche işte bu yüzden kendisini anlayacak olanın özüne sürekli tekrarladığı bir taleple çağrıda bulunmaktadır. "Düşünme tarzının düşük olduğu yerde doğruluğu öğretmek" (14, 60) Nietzsche'ye göre imkânsız görünüyordu. Onun hislerini paylaşmayan kişi, durumunu ve dolayısıyla iddialarını anlayamaz; bunları anlayabilmek için "aynı tutkunun kurbanı" (11, 384) olmalıdır, kendi ruhunda "parlaklık, kor ve sabah kızıllıkları" yaşamış olması gerekir; "ben sadece hatırlatabilirim – daha fazlasını yapamam" (5, 217).

Nietzsche, kendisini anlamaya, "layık olmanız gereken bir ödül" (15, 54) demektedir. Düşüncelerinin etrafına çitler çekmek istemektedir: "Bahçelerime domuzlar ve sinekler girmesin diye" (6, 277). En büyük tehlikeyi "ısrarlı hayranlar"da görmektedir (14, 230), zorla girenleri ve yetkisi olmayanları uzaklaştırır ve "Zerdüşt'ün maymunu" (6, 258 vd) şeklinde alay eder. Yanlış anlaşılmaya dair ilk deneyimleri şu açıklamaya neden olmaktadır: "Yetkisizlerin ve tamamen uygunsuzların bir gün benim otoriteme atıfta bulunacaklarına dair düşünce beni korkutuyor" (Kız kardeşine mektup, Haziran 1884).

Aynı seviyede olduğu müddetçe okuyucunun Nietzche'nin düşünceleri üzerinde hakkı vardır. "Karşıt düşünme tarzı, gazetelerin düşünme tarzıdır: Değer takdirlerinin kendi içlerinde herkesin kendi malıymış gibi ulaşabileceği bir şey olduğu. Buradaki önkoşul da herkesin aynı sınıfa dahil olmasıdır" (14, 58). "Değer yargılarının elbiseler gibi kabul edilmesi" (14, 60) ancak "her şeyin herkes tarafından yargılanmaya açık olduğuna dair inanç"la (14, 60) açıklanabilir. Bugün "çağın kibirli tini" sayesinde "artık tinsel özel haklara ve son kavrayışların bildirilemezliğine inanılmamaktadır" (14, 419). Nietzsche'nin tüm usavurması bu özel haklara; son olanın bildirilemezliğine ve ötekinin kendine ait kendi oluşunu dinlemeye dayanmaktadır.

Ne var ki doğruluğun özünde sadece aynı sınıfa ait bir insan tarafından kavranılabilir olmak varsa, her bireyin sorması gereken soru şudur: Ben kimim? Anlayabiliyor muyum? Katılma

hakkım var mı? Bu soruların cevabı yoktur, daha ziyade tek yol, Nietzsche'yle uğraşırken, gerçekliği daha önce hiç bilmeden ya da asla mevcut bir şey olarak sahip olmadan ne olduğunu ve benim kim olduğumu ortaya çıkaracak olan planlanamayan canlanmayı kazanmaktır.

Asıl doğruluğun bildirilmesindeki tehlike ve tereddüt — Nietzsche doğruluğun hayatındaki kaçınılmaz tehlikeyi görmektedir: "Daha aşağı bir ruhun mu, yoksa daha yüce bir ruhun mu kullandığına bağlı olarak ruhumuz ve sağlığımız için ters bir değere sahip olan kitaplar vardır: Birinci durumda bunlar tehlikeli, tahrip edici, çözücü kitaplardır; diğerinde ise en yiğitleri yiğitliğe çağıran kahraman barışlarıdır" (7, 50). Bildirilen doğruluk çift anlamlı olmak zorunda olduğundan, Nietzsche şu talepte bulunabilmektedir: "İzinsiz olarak buna uygun olmayan ve bunun için tayin edilmeyen kulaklar tarafından duyuldukları takdirde, en yüce anlayışlarımız aptallıklar, hatta gerekirse suç gibi olmak zorundadırlar – ve böyle de olmalılar!" (7, 49). Bern Birliği'nde Widmann,[◦] Nietzsche'nin kitaplarına tehlikeli deyip dinamitle kıyasladığında, Nietzsche buna karşı çıkmamıştır.

Bu tehlike her zaman mevcut olacaktır ve hiç kimse bunu ortadan kaldırmamalıdır çünkü hiç kimse önceden bu kitapların üzerinde yıkıcı etki bırakacağı kişinin kim olduğunu ya da üzerinde yaratıcı bir etki bırakacağı kişinin kim olduğunu bilememektedir. Önemli olan doğrunun gizlenmesi değil, aksine çok daha zor olandır: Gerçekten bildiğimizi düşünmeye ve söylemeye cesaret etmek.

Doğruluğun çift anlamlılığının, gizleyen ya da kasıtlı olarak hissedilen bir çift anlamlılığa tutunan yalancılıkla bir ilişkisi yoktur. Daha ziyade alanların özleri farklı olduğundan doğru olanın bildiriminde yatan istenmedik çift anlamlılıktır. Doğruluğun cesareti, çift anlamlılığa cesaret etmektir, onu istemek değil.

◦ İsviçreli yazar. *Bund* dergisi yöneticilerindendir. Sözü edilen makalesinin adı "Nietzsche'nin Tehlikeli Kitabı"dır. *İyinin ve Kötünün Ötesinde* için yazılmıştır –çn.

Tereddüt ise anlaşılabilir bir şeydir: Düşünen, düşüncenin yaratabileceği tahribatı gördüğünde, bu düşünceyle olabilecek saptırmaların ve suiistimallerin bilincine vardığında, kendini tutmak ister.

Nietzsche bu nedenle bir kez olsun geçmişin büyükleri nezdinde "Ne bildiklerini yazmamaya yetecek kadar derinliğe sahip miydiler?" (14, 229) diye soruyorsa, gençliğinde bile "Usavurmamızın ve istememizin kökleri... parlak ışığın altına çekilmeli," bu nedenle "böyle konularda doğru zamanda *susmak* asil bir sanattır. Sözcük tehlikeli bir şeydir... ne kadar çok şeyi söylememeliyiz! Özellikle de dini ve felsefi temel görüşler pudendalar arasındadır," (Gersdorff'a mektup, 18 Eylül 1871) diye yazıyorsa ve bunun sonucunda her seferinde yeniden içindeki tereddüdü hissediyorsa da kendinden daima hiçbir şeyden korkmayan usavurmayı ve doğruluğun dile getirilmesini talep etmiştir. Zira insanların iyiliği için doğruluğu isteyerek gizlemeye karşın, güç, sadece doğruluğu söyleme olarak ortaya çıkan disiplinsiz ve düşüncesiz konuşmalarla hiçbir ortak noktası olmayan açıklıkta yatar. Zerdüşt hakkında şöyle denmektedir: "En ufak bir gizlilik bile gücünü felç ediyor: O güne kadar bir düşünceden kaçtığını anlıyor – ... En küçük gizleme, en narin sükûnet tüm büyük başarıları engelliyor" (14, 293).

Nietzsche mürit istemiyor — Nietzsche'nin düşünceleri ne yetkili olarak onaylanmış ne de genel olarak kabul görmüş doğruluklar olarak alınacağından, onun "müridi" olmak da yanlıştır. Bu doğruluğun özünde, sadece kendi içimizden geldiği takdirde bildirilmesi söz konusudur. Bu nedenle Nietzsche, baştan sona kadar tüm peygamberlerin aksine herkesin kendisine gönderme yaptığı "peygamberdir:"

"Sadakatle kendini takip et: O zaman beni takip etmiş olursun" (5, 16). "Sadece kendi yolunda yükselen, benim de resmimi daha aydınlık bir ışığa götürmüş olur" (5, 20). "*Bu benim* yolum –sizinki nerede?– Bana 'yolu' soranlara böyle cevap verdim. Çünkü *o yol* yoktur!" (6, 286). Nietzsche bağımsız ötekiye

özlem duyar: "Sadece kendi örnekleri olan ve beni örnek olarak görmeyen insanlarla görüşmek istiyorum. Çünkü bu beni onlara karşı sorumlu kılıyor ve onların kölesi haline geliyorum" (11, 391).

Bu nedenle Nietzsche'nin sürekli *reddi:* "Kendime karşı en büyük şüpheyi uyandırmak istiyorum" (14, 361). "Bir ustanın insancıllığı öğrencilerini kendine karşı uyarmayı gerektirir" (4, 304). Zerdüşt müritlerini terk etmektedir: "Benden uzaklaşın ve Zerdüşt'e karşı kendinizi savunun!" (6, 114). Bu sözler, *Ecce Homo*'da tekrar yayımlanarak vurgulanmakta, bir de ilave yapılmaktadır: "Burada bir fanatik konuşmuyor, burada vaaz verilmiyor, burada inanç talep edilmiyor" (15, 4).

Nietzsche'nin bir "yasa koyucunun" elbisesinde ortaya çıkması bile sadece dolaylılığının bir biçimidir. İki anlamı vardır: "Ben sadece benim olanlar için bir kanunum, herkes için değil" (6, 415) ve aslında ona ait olan, ötekini kendine getirecek direncin anlamı: "Kendim için fethettiğim hakları, ötekine vermeyeceğim: Gelsin çalsın! Tıpkı benim gibi... Öyleyse benden kaynaklanan bir kanun olmalı, sanki herkes onu örnek almak istiyormuş gibi ki böylece birey kendini onunla çelişirken bulsun ve güçlensin" (12, 365).

Bu tutuma uygun olarak Nietzsche ne hüküm sürmek ne de aziz ilan edilmek ister: "Hükmetmek mi? Türümü başkalarına zorla kabul ettirmek mi? İğrenç! Benim talihim zaten birçok başkasını görmek değil mi?" (12, 365). Ve nihayet "... benim içimde din kurucusundan bir şey yok – 'Mürit' istemiyorum, kendime inanamayacak kadar kötüyüm, asla kitlelere konuşmuyorum... Bir gün beni aziz ilan edecekler diye çok korkuyorum... Bu kitap, benimle saçmalıklar yapılmasını engelleyecektir" (15, 16).

Nietzsche'nin bildiriminde istediği neydi? — Nietzsche'nin peygamberlik çelişkilerinden ve kendisini körü körüne takip edenleri reddedişinden, yasa koyucudan ve kanunlarına direnmeleri için çağrıda bulunandan, öğretmenden, sorgulayıcıdan ve en derinden etkileyen önermelerinin kendi kendini

tekrar iptal edişinden aslında ne istediğini; din kurucusunun yerine neyin geçtiğini; ötekiler için ne olmak istediğini "kalp dâhisi" adı altında belirsiz bir resimde çizmiştir: "Kalp dahisi... sesi her ruhun yeraltına inmesini bilir ve ustalıklarından biri, kendisini takip edenlere, kendisini daha içten ve daha kesin olarak takip etmeleri için fazladan bir içtepinin ne olduğu biliyormuş gibi görünmektir: Kalbin dâhisi, tüm gürültülü olanı ve kendini beğenmişi susturan ve dinlemesini öğreten, kaba ruhları yontan ve onlara yeni bir arzu veren, –bir ayna gibi, gökyüzüne aksinin vurmasını bekleyerek, sessizce yatarak– kalın ve bulanık buzun altında gizlenen ve unutulan hazineyi tahmin eden ve her altın tanesi için bir istek çubuğu olan... Kalbin dâhisi, dokunduğunda herkesin daha zengin ayrıldığı, kendi açısından daha zengin... kırılmış, sıcak bir rüzgârın estiği ve dinlediği, belki daha güvensiz ama henüz isimleri olmayan umutlarla dolu, yeni istençlerle dolu..." (7, 271).

Nietzsche arzuladığı okuyucuyu bulabildi mi? — Kendisi de gençken, *gençlere* inanıyordu: "Umut eden bu kişiler hakkında tüm bu genellemeleri yakından anladıklarını ve kendi deneyimleriyle anlamlı bir öğretiye çevireceklerini biliyorum" (1, 381). Ama bir süre sonra "ateşli, ikna edilmeye susamış gençleri, öğretilerine yaşam için bir rehber olarak bakmamak, aksine iyice tartılması gereken tezler yolunda uyarmak..." (11, 398) istemektedir. Ve sonunda gençler literatürünün hayranları olarak yük haline gelmektedir: "Zira genç insanlar için bir literatür olmadığı kesin" (Overbeck'e mektup, 13 Mayıs 1887).

Daha sonra hayal kırıklığına uğrayarak *yoldaş* arar; yazılarını doğru insanı yakalamada kullandığı bir olta gibi görür. Ama gerçek okuyucular gelmez: Her türlü uyumu reddeden, her türlü görünüşü ânında fark eden dürüstlüğünde gittikçe daha yalnız kalır. Tutkuyla etrafına bakınarak bilinçli olarak kendi çağında anlaşılma beklentisinden vazgeçer.

Nietzsche'nin kesin gözüyle baktığı ama neredeyse ilk başlangıçlarını bile yaşayamadığı şöhret, sonunda gelmiştir. Ni-

etzsche o andan itibaren daha mı iyi anlaşıldı? Hiç kimse buna "Evet" veya "Hayır" diye cevap verme hakkına sahip değildir. *Görevimiz,* Nietzsche'yi kazanmakta kendimiz olmaktır. Baştan çıkarmalara teslim olmak, öğretileri ve kanunları görünürdeki kesinlikleriyle genel geçer olarak kabul etmek yerine, kendi özümüzün muhtemel sınıfını oluşturmamız beklenir. Basitleştirilmiş taleplere ve önermelere tabi olmak yerine, Nietzsche aracılığıyla doğrunun gerçek sadeliğine giden yolu bulmak gerekir.

BİRİNCİ KİTAP

Nietzsche'nin Hayatı

Nietzsche'nin düşünceleri, Nietzsche'nin hayatı bilinçli olarak kavranmadan anlaşılmayacağından, öncelikle kısa kesitler halinde en önemli dönemlerini hatırlayalım.[1]

---

[1] Hayatı hakkında kaynaklar: Gerçekten önemli olan sadece Nietzsche'nin eserlerinin ve mektuplarının incelenmesidir. Ampirik varoluşu hakkında bilgi, bunun dışında tek bir eserden değil, sadece kaynakların bütünlüğünden alınabilir: Esas olan şey, hiçbir yerde bu kadar saf ve geniş kapsamlı ele alınmamıştır. Bir taraftan göz ardı etmek, diğer taraftan da değerlendirmeler ve görüşler, aktarılanları bozmaktadır. Böylece anlaşmazlıklara şahit olmak ve Nietzsche'ye uygun görünmeyen ama kaderinin bir parçasını oluşturan değerlendirmelere katılmak pahasına birçok kaynağı okumak, bir orada bir burada önemli bir noktayı bulmaktan başka bir şey kalmamaktadır. Bu nedenle ne betimleyici resimler ne de sözcüklere boğulmuş nesnellikten dolayı Nietzsche'ye yakışır bir seviyeden aşağı düşmemek için tüm bunları ancak daha önce Nietzsche'nin eserlerini ve mektuplarını daha önce okuyarak Nietzsche hakkında kendine özgü gerçek bir görüş oluşturanlar okumalıdır.

Nietzsche'nin hayatı hakkında yayılan iki ana eseri şunlardır: Elisabeth Förster-Nietzsche, *Das Leben Friedrich Nietzsches*, Leipzig 1895-1904. (İki cilt halinde kısaltılmış ve değiştirilmiştir: *Der junge Nietzsche, Der einsame Nietzsche).* C.A. Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche, Eine Freundschaft*, Jena 1908. Kız kardeşinin eseri, özellikle Nietzsche'nin çocukluğunu ele alan birinci cilt

Harici yaşam süreci — (Ekteki kronolojik tabloyla karşılaştırınız) Nietzsche, Rocken'deki papaz lojmanında büyümüştür.

Her iki ebeveyninin ataları arasında papazlar vardır. Beş yaşındayken babasını kaybetmiştir. Annesi Naumburg'a taşınmış ve Nietzsche burada kendisinden iki yaş küçük kız kardeşiyle etrafı kız akrabalarıyla çevrilmiş bir şekilde büyümüştür. On yaşında Naumburg Lisesi'ne (Gymnasium) alınmış ve on dört yaşında (1858) eski bir yatılı okul olup olağanüstü nitelikte hümanist öğretmenlere sahip Schulpforta'ya burslu olarak alınmıştır. Yirmi yaşında (1864) üniversiteye başlamıştır; önce Bonn'da iki sömestr okumuş; burada Frankonia Kardeş-

---

olmak üzere, Nietzsche'nin özü hakkında yeri doldurulamaz bir ruh halini yansıtmaktadır.

Overbeck, Basel geleneği ve Bernoulli olmadan Nietzsche'nin gerçekliği gizli kalmış olurdu. Burada geçerli olan görüşlere ve ölçülere her zaman katılmasak da minnettar kaldığımız bir olgu duyusu ortaya çıkmaktadır. Weimar ve Basel arasındaki mücadeleye ilişkin *bkz.*: C.A. Bernoulli, Zuschrift (Gast'ın Overbeck'e yazdığı mektupların yayımlanmasına karşı açılan davayla ilgili olarak bildirilen belgeler). Das literarische Echo X. 1907, s. 1170-1177. Nietzsche arşivinin buna cevabı s. 1325-1330. Josef Hofmiller, Nietzsche und seine Schwester. Süddeutsche Monatshefte VI, 2. 1909, S. 395-403. İki ana eserin dışında, okunduklarında hem etkileyici olgular hem de anlamsızlıklar gösteren bir dizi bildirimler: Paul Deussen, Erinnerungen an Friedrich Nietzsche, Leipzig 1901; J. Mahli, Erinnerungen an Fr. Nietzsche. Die Gegenwart Bd. 58 (Nr. 42) s. 246 vd. Berlin 1900, Malvida von Meysenburg, Individualitäten, Berlin 1901. (Nietzsche'yle ilişkileri hakkında: s. 1-41); –Meta von Salis-Marschlins, Philosoph und Edelmensch, Leipzig 1897; ärthur Egi'di, Gespräche mit Nietzsche, 1882. Die Musik. Erster Jahrgang, S. 1892 vd 1902; Julius Kaftan, Aus der Werkstatt des Übermenschen. Heilbronn 1906; Avenarius, Nietzsche'nin Kunstwart'la ilişkileri: Andler Bd. 4, s. 564-567; Carl Spitteler, Meine Beziehungen zu Nietzsche. Aşağıdaki yayınlar önemli belgeleri kapsamaktadır: O.F. Scheuer, Friedrich Nietzsche als Student, Bonn 1923; Johannes Stroux, Nietzsches Professur in Basel, Jena 1925. –Gottfried Bohnenblust, Nietzsches Genferliebe, Annalen, 2. Jahrgang, S.l vd Zürih 1928.–E.F. Podach, Nietzsches Zusammenbruch, Heidelberg 1930. –E.F. Podach, Gestalten um Nietzsche, Weimar 1932.

lik Cemiyeti'ne (Burschenschaft Frankonia) üye olmuş, ama 1865 yılında kendi idealinin onların gerçekliğine uymaması nedeniyle kardeşlik cemiyetinden ayrılmıştır. Bonn'dan öğretmeni Ritschl'le Leipzig'e gitmiş ve Erwin Rohde'yle filoloji ustasının en parlak öğrencisi olmuş, filoloji derneğini kurmuş, filoloji incelemeleri yayımlamış ve daha mezun bile olmadan Ritschl'in tavsiyesi üzerine profesör olarak Basel'e çağrılmıştır. Ritschl, Basel'e gönderdiği tavsiye mektubunda şöyle yazmıştı: "Gözlerimin önünde otuz dokuz yıldır ne kadar çok genç güç gördüysem de asla böyle bir gençle tanışmadım... Bu kadar erken ve bu kadar genç yaşta Nietzsche kadar olgun olanını görmedim... Tanrı esirgesin, şayet uzun yaşarsa, bir gün en yüksek rütbeli Alman filologlar arasında yerini alacağından eminim. Henüz yirmi dört yaşında: Beden ve karakter açısından güçlü, yapılı, sağlıklı ve cesur... Burada Leipzig'de bütün genç filologların idolü... Benim bir tür fenomeni tasvir ettiğimi düşünebilirsiniz; bir yere kadar öyledir de, ama sevimli ve mütevazı" (Stroux 32). "İstediği her şeyi başaracaktır" (Stroux 36).

Bundan sonra akli rahatsızlığı baş gösterene kadar yirmi yıl geçmiştir. 1869-1879 yılları arasında Nietzsche, Basel Üniversitesi'nde profesörlük yapmış ve aynı anda J. Burckhardt gibi Pädagogium'da altı saat ders vermiştir. Basel'deki en yüksek mevkidekilerin evlerinin kapısı açılmıştır. Üniversitenin en yüce zekâlarıyla yakın ya da uzak ilişkiler içine girmiştir: J. Burckhardt, Bachofen, Heusler, Rütimeyer. Overbeck hem dostu hem de ev arkadaşıydı. İnsanlarla ilişkilerinin, hatta yaşamının sonuna kadar bilinçli bir şekilde tutunduğu zirvesi, 1869-1872 yılları arasında Tribschen/Luzern'de Richard Wagner ve Cosima'ya yaptığı ziyaretlerdir. *Trageda yanın Doğuşu* hakkındaki kitabından sonra, Wilamowitz'in öncülüğünde filoloji çevrelerinden dışlanmıştır: Basel'de filoloji öğrencileri derslerine girmemeye başlamıştır artık. 1873 yılında malum hastalığı nükseder, bu 1876-1877 yılları arasında bir yıl izin almasına neden olur. Bu sürenin çoğunu Sorrent'te P. Ree'yle birlikte Malvida

von Meysenburg'un yanında geçirir. 1879 yılında otuz beş yaşındayken hastalığından dolayı istifasını istemek zorunda kalır.

İkinci on yılı kapsayan 1879-1889 arasında Nietzsche, hastalığı için en iyi iklimi arayarak bir yerden bir yere seyahat etmiştir, ama hiçbir yerde birkaç aydan fazla kalamamıştır. Genelde Engadin'de ve Rivyera'da, zaman zaman da Venedik'te ve son olarak da Turin'de kalmıştır. Çoğunlukla kış aylarını Nice'de ve yaz aylarını Sils-Maria'da geçirmektedir. *"Kaçak bir gezgin"* olarak en mütevazı şekilde basit odalarda kalmış ve gündüzleri, gözlerini yeşil bir şemsiyeyle ışığa karşı koruyarak, kırlarda dolaşıp seyahat eden birçok insanla temas etmiştir.

Daha önceki yazıları –*Tragedyanın Doğuşu* ve *Çağa Aykırı Düşünceler*'in birinci kitabı[©] – dikkat çekerken, coşkun bir biçimde alkışlanırken ve kabaca reddedilirken daha sonra yazdıkları başarılı olamamıştır. Aforizma kitapları neredeyse hiç satın alınmamıştır. Nietzsche unutulmuştur. Bazı özel durumlardan dolayı yayıncılarla anlaşamamış, yazılarını sonunda masraflarını bizzat üstlenerek yayımlamıştır ve ancak henüz zihninin açık olduğu son aylarda bir an bile şüphe duymadığı bir şöhretin ilk işaretlerini görmüştür.

Meslekten atıldıktan sonra, bilincinde olduğu asıl görevine kendini adayarak ve sanki dünyanın dışında yaşıyormuş gibi, sağlığı yerine geldikçe gerçeklikle yeniden temas etmek istemiştir. 1883 yılında Leipzig Üniversitesi'nde ders vermeyi planlamış, ama üniversite çevreleri yazılarının şüpheli içerikleri nedeniyle Nietzsche'nin ders vermesinin imkânsız olduğunu görmüşlerdir. Nietzsche, artan bir gerilimle eserine hizmet ederek dünyanın dışında kaldı.

1889 yılının Ocak ayında kırk beş yaşındayken, bir beyin hastalığından dolayı çökmüş, 1900 yılında da uzunca bir süre ıstırap içinde yaşadıktan sonra ölmüştür.

Dünya özdeği — Nietzsche'nin ulaştığı, içinde seyrettiği, düşündüğü ve konuştuğu dünya –öncelikle gençliğinde– ken-

---

© *David Strauss – İtirafçı ve Yazar* –çn.

disini ona Alman eğitim dünyası, hümanist okul, şairler ve Alman gelenekleriyle açmıştır.

Nietzsche, klasik filoloji eğitimine başlamıştır. Bu eğitim onu sadece yaşamına eşlik eden antik dünyanın büyük görüşleriyle tatmin etmekle kalmamıştır. Eğitimi sırasında gerçek bir araştırmacıyla tanışma şansını da tanımıştır: Ritschl'in klasik filoloji semineri, felsefi yorum tekniğinden ötürü benzersizdi; seminerlerine sayısız tıpçı da "yöntemi" öğrenmek için katılmıştır: "Yöntemi" öğrenmek için. Orada muhafaza edilen sanatta ve tutumda, tüm bilimlerde ortak olan bir şey vardı: Gerçek olanı gerçek olmayandan olgusal olanı düşünülerek eklenenden, kanıtlananı görüşten, nesnel kesinliği öznel kanaatten ayırmak. Ancak tüm bilimlerde ortak olan şeylere bakarak bilimsel bilginin aslında ne olduğuna dair açık bilinç oluşabilmektedir. Nietzsche, bu araştırmacının özünü, dürüstlüğünü, kendi usavurmasıyla sürekli mücadelesini ve sade tutkusunu görmüştür.

Nietzsche'nin güçlü *pedagojik* dürtüleri sadece çok dar bir kapsamda gerçekleşmiştir. Profesörlük ve Pedagoji Enstitüsü'ndeki[2] öğretmenlik görevini kendine karşı büyük beklentilerle ama gittikçe büyüyen bir isteksizlikle yerine getirmiştir. Profesörlük yaptığı on yıl boyunca, içten içe kendisini etkileyen ancak henüz belirsiz olan görevine hizmet etmek üzere, içinde mesleğinin getirdiği yüklerden mümkün olduğunca kurtulmaya çalıştığı bir gerilim yaşamıştır.

Nietzsche 1867-1868 yıllarında Naumburg'da atlı *piyade alayında* askerlik hizmetini yapmıştır. Atına binerken gerçekleşen ve iltihaplandığı için aylarca süren bir tedavi gerektiren bir yaralanma sonucu askerlik hizmeti erken bitmiştir. 1870 yılındaki savaşta gönüllü *hasta bakıcı* olarak hizmet vermiştir. Tarafsız bir devlette profesör olduğu için bu devlete karşı sadakati silahla askerlik hizmeti vermesini engellemiştir. Dizanteriye yakalanmış ve savaş bitmeden öğretmenlik görevine geri dönmüştür.

---

[2] Öğretmen olarak Nietzsche hakkında raporlar: Bernoulli 1, 66 vd.

Nietzsche'nin dünyayı görme şekli için yirmi beş yaşından ömrünün son günlerine kadar yurtdışında yaşamış olduğu dikkate alınmalıdır. Yirmi yıl boyunca Almanya'yı dışarıdan görmüştür. Bu –özellikle köklerinden ayrılma tehlikesiyle karşı karşıya olduğu daha sonraki seyahatlerinden dolayı– eleştirel bakışının keskinleşmesini ve yaşamın sınırlarda beraberinde getirdiği şeyleri göz ardı edebilmesini mümkün kılmıştır.

Bu değişimler duygularını sürekli yeniden harekete geçirmiş, olup kendini sağlamlayan her şeyi sürekli yeniden kapsayan bir ufuktaki yaşama ve uzaklıktan dolayı daha fazla hissedilen kendi kalıcı zeminine karşı duyulan sevginin ve nefretin artmasına neden olmuştur.

Nietzsche, kendisini dünyadan, mesleğinden, çevresinden ve öğretmenliğinden tamamen kopardıktan sonra, gözlerinden dolayı sınırlı olmak üzere, işlediği konulara göre geniş kapsamlı kitaplara ihtiyaç duymuştur. 1869-1879 yılları arasında Basel Kütüphanes'inden hangi kitapları aldığını ve kendi kütüphanesinin büyük bir bölümünü de bildiğimiz[3] için hepsini okuduğunu söyleyemesek de elinden geztiğini ve bir şekilde dikkatini çekmiştir. Haftalarca kendisine yeni yayımlanan kitapların listelerinin gönderilmesini sağlamış (Overbeck'e mektup, 11 Nisan 1880), sürekli olarak büyük kütüphaneleri olan şehirlerde kalmayı planlamış, (*bkz*. Overbeck'e mektup, 02 Mayıs 1884 ve 17 Eylül 1887) ama bu sadece düşünce olarak kalmıştır.

Dikkat çekici olan, fen ve etnografya kitaplarının ezici çoğunluğudur. Nietzsche, filolojide ihmal ettiği gerçek olgularla ilgili bilgileri geri kazanmak ister: Bu kitaplar yüzeysel olarak okunduğunda dikkatini çekmiş olabilir, ama hepsi de kendi seviyesinin altındadır ve daha önce biyolojik ve fen bilimleriyle tanışmamış olmanın eksikliğinin yerini tutmak zorundadır.

Nietzsche'nin çok az okuyarak farkına vardığı şeyler olağanüstüdür. Ânında en önemli noktaları kavramaktadır. Okurken

---

[3] Nietzche'nin 1869-1879 yılları arasında Basel Kütüphanesi'nden aldığı kitapların listesi için *bkz*.: Albert Lévy, Stirner et Nietzsche, Paris 1904, s. 93-113. Friedrich Nietzsche'nin kütüphanesi: Arthur Berthold, Bücher und Wege zu Büchern, Stuttgart 1900, s. 429-456.

kitapların yazarlarını görür, usavurmaları ve yazılarıyla aslında ne yaptıklarını, varoluşsal açıdan ne anlama geldiklerini hisseder. Sadece konularını değil, bu konuların tema haline geldiği usavurmalarının özdeğini de görür.

Okudukları hiç de nadiren olmayan bir şekilde söz ve düşünce olarak Nietzsche'ye geçer ki bu filozofça düşüncelerinin anlamından çok ifade araçlarının özdeksel kaynağı için önemlidir. "Üstinsan"ın (übermensch) Goethe'de, "eğitim yoksununun" (Bildungsphilister) Haym'da geçmesi, tıpkı Teichmüller'den aldığı "Perspektivizm" ve "gerçek dünya ve görünüşteki dünya," ayrıca Bourget'den aldığı "Decadence" (çökkünlük-çöküş) kadar önemlidir. Bu, Nietzsche'nin doğal, doğrudan gerçekleşen ve tamamen kendi içinde değişen yeni düşüncelere açık oluşudur ki bunlar olmadan da herhangi bir yaratıcılığın olması söz konusu değildir.

Nietzsche, daha çocukken *filozofça düşüncelere dalar:* Genç Nietzsche'nin örnek aldığı filozof Schopenhauer'dır; geleneksel kavramsallıkları F. A. Lange'den, Spir'den, Teichmüller'den, Dühring'den ve E. von Hartmann'dan alır. Büyük filozoflardan sadece Platon'u daha detaylı olarak okumuştur, ama filolog olarak (daha sonra "Platon'u ne kadar az tanıdığına çok *şaşırmış*"dır [Overbeck'e mektup, 22 Ekim 1883],). Filozofça düşünceleri bu eserleri incelemesinden kaynaklanmamaktadır. Aksine Sokrates öncesi Yunan kültürünün görüşlerinden, özellikle Sokrates öncesi filozoflardan, ayrıca Theognis'ten, tragedya yazarlarından ve Thukydides'ten gelmektedir. Filolojik açıdan gerçekleştirdiği Diogenes Laertius'u incelemesi, Nietzsche'ye felsefe tarihi bilgisi sağlar. Büyük filozofları neredeyse hiç detaylı incelememiş olan ve bilgilerini daha çok ikinci elden alan Nietzsche, yine de geleneksel düşünce kalıplarının ötesinde kaynaklara bakmasını bilir. Yıllar geçtikçe kendi özdeğine dayanarak kavradığı asıl felsefe problemlerine varır.

Nietzsche'nin filozofça düşüncelerinin biçimi, daha dar anlamda filozoflara götürdüğü gibi, *şairlere* de götürür. Gençliğinde özellikle Empedokles ve Hyperion olmak üzere, Hölderlin'i,

daha sonra da Byron'ın Manfred'ini çok sevmektedir. Son yıllarında Dostoyevski'nin de etkisine girer.

Belki hepsinden daha orijinal ve kaderini belirleyen şey, Nietzsche'nin *müziğe* katılımıdır. Nietzsche kadar müziğin nüfuz ettiği, hatta müziğe hayran bir filozof yoktur. Daha çocukken müziğin cazibesine kapılan, gençliğinde R. Wagner'e kendini sınırsız olarak teslim eden ve müziğin hizmetinde yaşamaya hazır Nietzsche, daha sonraki zamanlarda, "sonunda notalardan başka bir yerde teselli bulamayan yaşlı bir müzisyenim" itirafında bulunur (Gast'a mektup, 22 Haziran 1887); 1888 yılında müziğe tutkusu daha da artar: "Müzik beni şimdi daha önce hiç olmadığı kadar duygulandırıyor. Beni kendimden koparıyor, kendime karşı sarhoşluğumdan uyandırıyor... beni destekliyor ve her seferinde müzikle geçen bir akşamdan sonra kesin anlayışlardan ve düşüncelerden oluşan bir sabah geliyor... Müziksiz bir hayat bir yanılgıdır, bir yorgunluk, bir sürgündür" (Gast'a mektup 15 Ocak 1888; karşılaştırma için *bkz.* 8, 65). Nietzsche için onu "müziğin kaderinden daha fazla *ilgilendiren"* hiçbir şey yoktur (Gast'a mektup, 21 Mart 1888).

Halbuki aynı Nietzsche, aynı tutkuyla müziğe sırt çevirmiştir. 1876 sonrası için 1886 yılında şöyle yazmaktadır: "Temel olarak kendime tüm romantik müzikleri; tinin ciddiyetini ve neşesini çalan ve her türlü belirsiz özlemin, sünger gibi şehvetin ortaya çıkmasına neden olan bu çift anlamlı sıkıntılı sanatı *yasaklamakla* başladım. 'Cave musicam' bugün de tin konusunda saflık isteyecek kadar cesur olan insanlara tavsiyemdir" (3, 7). Müzik hakkındaki yargıları buna uygun olarak filozofça düşüncelerin binlerce yıllık eski müzik düşmanlığına benzemektedir: "Müzik, *tinin* coşkunlukları için bir sese sahip değildir; Faust'un, Hamlet'in ve Manfred'in durumlarını aktarmak istediğinde, tini bir kenara atmakta ve ruh halleri çizmektedir..." (11, 336). "Şair, müzisyenden daha yüksektedir ve daha yüksek beklentileri vardır, cümle insanlara dair: Ve düşünür daha da yüksek beklentiler içindedir: Toplanan taze gücün tamamını istemekte ve zevk almaya değil, boks maçına ve tüm kişisel dür-

tülerden en derin şekilde yoksun kalmaya çağırmaktadır" (11, 337). Nietzsche, "Aklın eksik ve fanatik gelişimi ve nefretin ve kızgınlığın vahşiliği belki de müziğin disiplinsizliğinden kaynaklanmaktadır," diye düşünmektedir (11, 339). Müzik tehlikelidir... sefası, Hıristiyan durumlarını uyandırma hazzı... kafanın kirliliğine ve kalbin romantikleştirmesine eşlik etmektedir" (14, 139). En avantajlısı henüz düşüncede daha iyi bir dil bulmak zorunda olan bir şeyi dil olarak gören müziğe tutumudur: "Müzik benim öncümdür... Daha birçok şey ne bir söz ne bir düşünce bulabilmiştir" (12, 181).

Müziğe karşı böylesine çelişkili bir tutum içerisinde olan Nietzsche, sanki çıkış yolunu tehlikeli, sisleştiren, sefaya sürükleyen *romantik* müzik ve asıl müzik arasında ayrım yapmakta bulmuştur; Nietzsche asıl müziği Richard Wagner'in karşısına çıkarmak istemekte, bu müziği Peter Gast'ın eserlerinde görmektedir. 1881'den önce onun müziğini kendi felsefesine yakın ve "yeni uygulamalarımın tamamı ve tekrar doğumumun sesli doğrulaması" olan (Overbeck'e mektup, Ekim 1882) "birinci sınıf bir usta" (Overbeck'e mektup 18 Mayıs 1881) olarak görür. Bizet'nin "Carmen" eserinin tek örnek eser haline getirildiği bu yolda ki bunu aslında ciddi bir biçimde düşünmemektedir: "Bizet hakkında söylediklerimi ciddiye almayın; yapıma göre Bizet'yi göz önünde bulundurmam binlerce kez mümkün değildir. Ama Wagner'e karşı ironik bir antitez olarak çok güçlü bir etki yapmaktadır" (Fuchs'a mektup, 27 Aralık 1888). Nietzsche sonunda müzikten "neşeli ve derin olmasını, bir ekim öğleden sonrası gibi kendine özgü, canlı, sevecen, mütevazı ve zarif küçük sevimli bir kadın" (15, 40) olmasını ister.

Nietzsche'nin müziğin cazibesine kapılmasına bakarsak, özellikle P. Gast'ın bestelerinin yanlış ama sürekli olarak dile getirilen değeri hakkındaki şüpheli yargılarını izlersek, kendi bestelerini de düşünürsek (Hans von Bülow'un 1872 yılında, o dönemlerde Nietzsche'nin bir cevap yazısında kabul ettiği yargısı: "Manfred meditasyonunuz... uzun zamandan beri duyduğum... fantastik ve aşırı bir olağandışılığa, en dayanılmaz ve

anti-müzikal şeylere sahiptir. Bunların hepsi bir şaka mı? Yoksa sözde gelecek müziğinin bir parodisine mi niyetlendiniz?.. Müzikal ateş ürününüzde olağandışı ve tüm yanılmalarda kendini ayırt eden bir tin hissediyor...") Nietzsche'nin gücü müzikte yatamaz. Özünün maddesi olan sinir sistemi, savunmasızlık derecesine kadar müzikaldir. Ama müzik onun için adeta felsefenin rakibidir. Usavurması ne kadar az müzikal ise o denli felsefidir. Nietzsche'nin felsefi düşünceleri müzikalden elde edilmiştir, müziğe karşı fethedilmiştir. Gerek kendi usavurmaları gerek tecrübe ettiği mistizm ifşaları müziksizdir ve müziğe karşıdır.

Filozofça düşünceleri dünya özdeğinde yeni ve kendine özgü bir kaynak daha bulmaktadır. Nietzsche, bir dönem La Rochefoucauld, Fontenelle, Chamfort, özellikle de Montaigne, Pascal ve Stendhal olmak üzere Fransızlara[4] çok büyük bir hayranlık duymuştur. Filozofça düşüncelerinin ortamı psikolojik analiz haline gelmektedir; ampirik araştırmalar yapan değil, anlayan ve sosyolojik tarihsel psikoloji. Deneyimlerinin şöyle olmasını beklemektedir: "Geçmişteki tüm değer takdirlerini ve ayrıca tam tersini de gönüllü olarak tekrar *yaşamak*" (4, 61). Burada gördüğü araştırma yolunda çalışma arkadaşları istemektedir: "Sevgi, açgözlülük, hasetlik, vicdan, dindarlık, zorbalık tarihi nerede vardır? Günün farklı bölümlerini; iş, bayram ve dinlenme kısımlarının düzenli bir şekilde ayarlanmasını hiç araştırma konusu yapan oldu mu? Birlikte yaşamanın deneyimleri, örneğin manastırların deneyimleri hiç toplandı mı?" (5, 44; karşılaştırma için *bkz.* 7, 69).

Dünyada meydana gelen her şey, Nietzsche'nin taptığı veya şeytan olarak reddettiği büyük insanlar önünde geride kalmaktadır. Goethe, Napoleon, Heraklit kesin ve şüphesiz bir büyüklüğe sahiptir. Çift anlamlı olup buna uygun olarak her bir bağlamda tam tersine değerlendirilen büyükler Sokrates, Platon ve

[4] Fritz Krökel, Europas Selbstbesinnung durch Nietzsche: Ihre Vorbereitung bei den französischen Moralisten [Avrupa'nın Nietzsche Aracılığıyla Kendini Yansıtması: Fransız Ahlakçıları İçin Hazırlık] Münih, 1929 Berthold, Bücher und Wege zum Büchern, Stut.

Pascal'dır. Daima reddettikleri ise Paulus, Rousseau ve neredeyse hep reddettiği Luther'dir. Thukydides ve Macchiavelli'ye açık görüşlü doğrulukları ve gerçekçi dürüstlükleri nedeniyle hayranlık duymaktadır.

Nietzsche, büyüklerle birlikte usavurmasının ve özünün bağlamında en derin tarihsel bilince sahiptir: Kendisiyle aynı sorularla boğuşanlar, aynı sorularla ilgilenenler, onunla aynı ruhlar âleminde yaşayanlar: "Gururum şudur ki: Benim bir soyum var... Zerdüşt'ü, Musa'yı, Muhammed'i, İsa'yı, Platon'u, Brutus'u, Spinoza'yı, Mirbaeu'yu etkileyenlerle ben de yaşıyorum..." (12, 216). "Platon, Pascal, Spinoza ve Goethe'den bahsediyorsam, kanlarının benim kanımda aktığını biliyorum..." (12, 217). "Atalarım Herakleitos, Empedokles, Spinoza, Goethe" (14, 263).[5]

Nietzsche'nin portresi — Çağdaşlarının Nietzsche hakkında söyledikleri her seferinde biraz odağını kaybediyormuş gibi görünmektedir. Ya uygun olmayan bakış açıları altında, kendi çağlarının ideallerine veya kontrast ideallerine uygun olarak görülmekte ya da yanlış ölçülere göre ölçülmekte ve tıpkı her şeyi bozarak gösteren bir aynadaki gibi görünmektedir.

Kız kardeşinin yarattığı olağanüstü ve idealleştirilmiş portresi, Overbeck'in daha gerçekçi, kopmuş, hareketli ve şüpheli portresi kadar doğru değildir. Her ikisine de minnet duyarız, özellikle de en esaslı noktalar açısından, ama bunların yeterli olmamasından dolayı, Nietzsche'yi gören ve onunla konuşan *herkesin* en küçük bildirimlerini bile duymak için çaba gösteriyoruz. Yaklaşım olarak aynı zamanda bulanıklaştıran bu tasvirlerin bolluğu sayesinde bir resim ortaya çıkmaktadır, ama resim yuvarlaklaşmamakta, çok fazla şeyi açık bırakmaktadır, hatta çift anlamlı kalmaktadır. Doğrudan belgelerle karşılaştırma (mektuplar, eserler ve notlar), yazılarının en uç noktalarına ve rastlantılarına kadar kendi yazdığı her şeydeki unutulmaz

[5] Nietzsche'yi etkileyen her şey, okuduğu, bildiği, kullandığı şeyler hakkında detaylı bilgi için *bkz.* Andler.

renk, çağdaşlarının anlattıklarını düzeltecektir. Bu belgelerden bazıları şöyledir:

Öğrencilik yıllarındaki Nietzsche hakkında Deussen: Nietzsche "kızarken ve överken her tür rol yapmaktan uzaktı"... "Birçok espri dolu açıklama yapmıştır, ama asla ondan bir fıkra duymadım"... "Beden eğitimini sevmezdi; zaten bedenen de kilo almaya ve başına kan toplanmasına eğilimi vardı... Antrenmanlı bir jimnastikçinin ânında yerine getirdiği bir kültürfizik hareketi... Nietzsche için zor bir işti; kıpkırmızı olurdu, nefesi kesilirdi ve terlemeye başlardı..."

1871'deki bir yazı şöyle diyor: "Taşıdığı gözlük, bir bilim adamını hatırlatırken, giyimine gösterdiği özen, asker gibi duruşu ve duru sesi bununla tam bir çelişki yaratıyordu" (W. u. N. S. 83)[6] Aynı yıl Deussen: "Jacob Burckhardt'ı ziyarete giden Nietzsche saat on birden hayli sonra, neşeli bir halde, ateşli, gevşek, kendinden emin, genç bir aslan gibi geldi."

Çalışma arkadaşları arasında: "Nietzsche, kesinlikle saldırgan olmayan bir doğaya sahipti ve bu nedenle onu tanıyan bütün arkadaşları tarafından seviliyordu" (Möhly, s. 249). Eucken: "Nietzsche'nin doktora yapanlara ne kadar nazik davrandığını bugün gibi hatırlıyorum, asla kaba veya heyecanlı olmayışını, aksine nasıl daima iyi kalpli ama aynı zamanda üstün bir şekilde görüştüğünü..."

Doçent Nietzsche hakkında Scheffler şöyle diyor: "Davranışlarındaki mütevazı hatta fazla mütevazı... orta boyludan ziyade kısa boylu. Başı minnacık, ama yine de zarif bedeninde omuz çukuruna derinine batmış gibi... Nietzsche, günün modasına uygun giyinmişti. Açık renk bir pantolon, kısa bir ceket giyiyordu ve yakasının etrafında nazikçe bağlanmış bir kravat uçuşuyordu... Tutamlar halinde solgun yüzünü çevreleyen... uzamış saçlar... Ağır ve neredeyse yorgun bir yürüyüş... Nietzsche'nin konuşması, yumuşak ve yapmacık olmayan... kendine özgü bir şeyi vardı: Ruhunun derinliklerinden geliyordu!.. Bu sesin büyüsü..." (Bernouilli 1, 252)

---

[6] Harry Graf Kessler, Die neue Rundschau 1935, s. 407.

Bir Polonyalı, 1891 yılında Nietzsche'yi hatırında kaldığı kadarıyla (Harry Graf Kessler, Die neue Rundschau 1935, s. 407'ye göre alıntı) şöyle anlatıyor: "Uzun ve ince kolları olan uzun yapılı, dik saçları olan güçlü ve yuvarlak kafalı bir adam... Simsiyah bıyığı, ağzının her iki tarafından çenesinin altına kadar uzanıyordu. İnanılmaz büyük siyah gözleri, gözlük camlarının ardından ateş topları gibi parlıyordu. Sanki vahşi bir kedi görmüş gibi oldum. Yanımdaki arkadaşım, onun sinirleri için huzur, sakinlik arayan, seyahatteki bir Rus şair olduğuna iddiaya girdi." (Bu betimleme oldukça şüphelidir; Nietzsche, Lou Salomé'nin verdiği bilgilere göre orta boyluydu ve kahverengi saçları vardı.)

1876'da Ungern-Sternberg şöyle diyor: "Gururun ifadesi, yorgunluktan ve hareketlerinde uzağı görememekten kaynaklanan belirli bir güvensizlikten dolayı biraz azalmış. Büyük bir teslimiyet ve uygun nezaket biçimleri, sadelik ve soyluluk."

1882'de Lou Salomé şöyle diyor: "Gizlilik, gizlenen bir yalnızlığın önsezisi – Nietzsche'nin ilk görüşte insanı cezbeden ilk güçlü izlenimi buydu. Yüzeysel olarak bakan seyirciye göze batan bir şey sunmuyordu; oldukça sade ama aynı zamanda çok özenli giysiler içinde orta boylu, sakin yüz hatları ve arkaya doğru sade bir biçimde taranmış kahverengi saçlarıyla bu adam kolayca göz ardı edilebilirdi... Hafif bir gülüşü vardı, sessiz konuşurdu; dikkatli ve düşünceli bir biçimde yürür ve bu esnada omuzlarını hafif eğerdi; bu adamı kalabalıkların içinde tasavvur etmek zordur. Dışarıda duran, yalnız duran bir adamın özelliklerini gösteriyordu. Eşsiz güzellikte ve asil bir biçime sahip olan, dolayısıyla bakışları ister istemez ânında üstüne çeken, Nietzsche'nin elleriydi. Gözleri de gerçekten tehlikeli konuşuyordu. Yarı kör bir halde, uzağı görmeyen birçok kişinin gözlemci, ikide bir kırpıştırılan ve istemeden ısrarcı olan bakışlarına sahip değildi; daha ziyade kendi hazinelerinin, sessiz sırların bekçileri ve koruyucuları gibi görünüyorlardı... Görme bozukluğu, yüz hatlarına çok özel bir büyüleyicilik sağlıyordu, özellikle de değişken harici izlenimleri aksettirmek yerine,

gerçekten de sadece içinden geçenleri aksettirmesinden dolayı. Bu gözler içeriye bakıyorlardı ve aynı zamanda uzağa, daha doğrusu, içeriye sanki uzağa bakar gibi bakıyordu. Kendisini heyecanlandıran iki kişilik bir sohbet sırasında gerçekten olduğu gibi hareket ettiğinde gözlerine insanı derinden etkileyen bir ışıltı gelebiliyordu, ancak karanlık bir ruh hali içindeyse, bu gözlerde karanlık ve neredeyse tehdit eder bir biçimde, sanki ürpertici derinliklerden gelir gibi yalnızlık konuşuyordu. Nietzsche'nin davranışları da gizemli ve söylenmeyen bir şeyin benzer izlenimini bırakıyordu. Normal hayatta çok nazik ve neredeyse bir kadın kadar yumuşak huylu, sürekli iyi niyetliydi, insanlarla temasta asil davranmayı seviyordu... Ama bunda her seferinde sahte bir gösterinin sevinci vardı... Nietzsche ilk kez konuştuğunda... özellikle kullanmaya çalıştığı resmiyetin beni şaşırttığını, hayal kırıklığına uğrattığını... hatırlıyorum. Ama maskesini tıpkı çölden ve dağlardan gelen bir adamın tüm dünyayı gezen insanların elbiselerini taşıdığı gibi taşıyan bu yalnız adamın aldatması uzun sürmedi."

1887'de Deussen şöyle diyor: "Bu artık eski gururlu duruş, esnek yürüyüş, akıcı konuşma değildi. Sadece zorla ve bir yana eğik olarak yürüyor gibiydi ve konuşması kimi zaman ağır ve duraksamalıydı... Alpenrose Oteli'nde dinlenmek için bir saatliğine odalarımıza çıktık. Bir saat tam geçmişti ki arkadaşımız tekrar kapıya gelmişti, sevecen bir şekilde hâlâ yorgun olup olmadığımızı sordu ve fazla erken geldiyse, özür diliyordu. Bundan özellikle bahsediyorum, çünkü bu kadar abartılmış bir endişe ve esirgeme Nietzsche'nin karakterine özgü değildi... Ayrıldığımızda gözü yaşlarla doldu."

Nietzsche'nin karakterinin kesin bir iz bırakmayışı için muhafaza edilen *fotoğraflar* da önemlidir: Nietzsche'nin önceleri hayal kırıklığına uğratmayan bir fotoğrafı yoktur; onlar da görüntüyü bozan aynalardır. Ancak uzun süre ve tekrar tekrar görmeye hazır bir şekilde bakıldığında, fotoğraflarda yine de bir şeyler görülebilmektedir. Bıyığı, kapalılığının ve esrarının ifade dolu bir işareti gibi görünebilir. Öngörülü bakışıyla birleştirildi-

ğinde, aydınlatıcı saldırganlıktan bir şeyler içeriyormuş gibidir. Ama Nietzsche'nin kendisi gerçekten de çok az görünmektedir. Sanatsal sunulardan her biri, güvenilir olmayan ve zamana uygun birer maskedir; nihayet Olde'nin felçli adamı gösteren kara kalem çizimi gerçek ama gerçekten gören herkes için ıstırap dolu bir resimdir.

Nietzsche'nin görüntüsü ve duruşu hakkındaki alıntılardan sonra güvensiz hale geldiğimizde, fotoğrafların önünde belirsizlik içinde kaldığımızda, Nietzsche'nin *elyazısına* atacağımız bir bakışla sanki Nietzsche bizim için ânında tekrar geri gelmiş gibi görünmektedir.[7] Klages sayesinde, birkaç noktasını aşağıda vereceğimiz bir analiz yapılmıştır:

Klages, "Klasik dönemlerden son yüzyılın dönüm noktasına kadar, elyazısı Nietzsche'ninkiyle kıyaslanabilecek büyük şahsiyete ait bir elyazısı yoktur," diye açıklamaktadır. Nietzsche'nin elyazısında "tuhaf bir şekilde aydınlık, açık bir şey... sıcaklık eksikliğine rağmen... şeffaf, gayri maddi, kristal bir şey, bulutumsu, akıcı, dalgalanan bir şeyin karşıt oyununu... oldukça sert, keskin, cam gibi kırılgan bir şey... son noktasına kadar biçimlendirilmiş, bitmiş hatta izleyen bir şey" bulmaktadır. Klages, ince hassasiyeti ve sinirlenebilirliği ve "adeta taşıyıcısının organizmasına hapsedilmiş" zengin duygu yaşamını görmektedir; deneyimleri sadece onun deneyimleridir. Ciddiyeti, kendine hâkimiyeti ve kendine karşı amansız yargılamayı görmektedir; ayrıca "büyük kendini takdir etme dürtüsünü" de görmektedir. Elyazısı en açık sınıflandırmaya sahiptir; "gayri ihtiyari merdivenlerin iskeletini neredeyse çıplak gösteren basitleştirmeyi" ve "bir darbe şeklinde sürekli yeniden ortaya çıkan bir güdüyü" göstermektedir. "Düşünceler diyarında... eskrimin ruhu" hissedilmektedir; elyazısı, "sanki taşın içine oyulmuş

[7] Isabelle von Ungern-Sternberg, Nietzsche im Spiegelbilde seiner Schrift. Leipzig, yıl belirtilmemiş (özellikle Nietzsche'nin her dönemine ait elyazısı örnekleri açısından önemlidir). Ludwig Klages, Nietzsche und seine Handschrift, "Gesammelte Abhandlungen," Heidelberg 1927.

gibi duran profiline rağmen huzursuz edici bir ufuksuzluğa, öngörülmezliğe ve aniliğe" sahiptir. Her şeyden önce kesinlikle bir eylem insanının elyazısı değildir; örneğin bir Napoleon'un, bir Bismarck'ın el yazılarına kıyasla Nietzsche'nin elyazısı "neredeyse kırılgan bir inceliğin ışığında" durmaktadır. Aşırı bir tinselliği ve "neredeyse düşünülmesi imkânsız bir kapsamda biçimlendirme yeteneğini" ifade etmektedir. "Daha önce asla böyle bir keskinlikte ve dik açılılıkta yazı kitlelerinin böylesine mükemmel bir ritmik dağılımını ve neredeyse kusursuz bir sırayı gösteren bundan daha stilize *edilmemiş* bir elyazısına rastlamadık!"

Tüm bunları özetleyerek, Nietzsche'nin ampirik görüntüsünü sorduğumuzda, şunu da sormamız gerekir: Kendi doğruluğuna, değer ve rütbe takdirlerine dayanarak gerçeklik karşısında sürekli eğreti konumlarda, maskelere mahkûm veya kısa bir süre içinde hayal kırıklığına uğramış, hatta iğrenmiş; kendi içinde henüz kimsenin katılmadığı bir şeyler geliştirmiş, daha önce hiç kimsenin istemediği ve görmediği şeyleri isteyen ve gören ve tüm yaşamlar ve deneyimler ona sadece bir deneme ve daha sonra da bir başarısızlık olarak göründüğü için insanların gerçekliğinde onaylanmayan ve kendisiyle de asla tatmin olamayan bir insan nasıl görünmelidir.

Nietzsche, bugün bile plastik bir resim değildir; onunla özdeşleştirilemeyen biçimlerde kaybolmaktadır. Yine de onun, o *gezginin* ilerlediğini, adeta tırmanılamayan dağa tırmandığını görürüz. Nietzsche harekette, kayboluşta yine de görünür kalmaktadır. Zira kendine dayanarak yaşamasını ve kendini anlatmasını bilmektedir.

Nietzsche'nin hayatının temeli, *istisna* oluşudur. Gerek meslek gerek yaşadığı çevre açısından gerçek varoluştan ayrılmıştır. Ne evlenmiş ne öğrenci ya da mürit olmuş ne de dünyada bir faaliyet alanı olmuştur. Sürekli ikâmetini kaybetmiş ve asla bulamadığı bir şeyi arıyormuş gibi, oradan oraya sürüklenip durmuştur. Ne var ki bu istisna oluşu kendi içinde bir sözdür; Nietzsche felsefesinin tamamının şarkısıdır.

Henüz belirli bir içeriği olmayıp sadece yaşam biçimi olarak var olsa da Nietzsche'nin kaderinin kendisini götüreceği yere götürmesine izin verdiği ilk bariz kriz, 1865 yılında Bonn'da gerçekleşmiştir. Öğrenci hayatının, çok yönlü faaliyetlerinin, kardeşlik cemiyetindeki hayatının, bilgi aracılığıyla eğitimin ve muhtemel akademik kariyerinin aradığı şey olmadığını hisseder. Yaşam, ona göre ne bir oyun ne de bilinen bir kurala göre diploma almaktır. Nietzsche, bu kafa karışıklığıyla yürütülen bir hayatın gereksinimleri karşısında haklı çıkartılamayacak bir hayat yaşadığını hisseder. Tinsel açıdan her ne kadar yüksek bir seviyede yaşamış da olsa bu ona yeterli gelmemektedir. İçinde "ya o, ya bu" ikilemi baş gösterir: Ya hayatı kendi akışına bırakacak ya da günlük hayatın akışı içerisinde olağandışı olanı kabul edecektir. İçsel tutumu layık olduğu konsantrasyonu ancak bundan sonra bulur; ne var ki bu yoğunlaşmanın ve talep edenin henüz ne olduğunu bilmeden. Bu, Nietzsche'de neredeyse hiç fark edilmeyen bir süreçtir, ama mektuplarında ve davranışlarında kolayca anlaşılabilir. Patetik bir duygusu yoktur, felaket yaratmamaktadır (kardeşlik cemiyetinden ayrılışı felaket sayılmaz). Cemiyet içindeki arkadaşları onu kibirle veya dostluk duygusundan yoksunlukla itham ederler. İçinde olup bitenleri kimse anlamaz. Oysa aynı yıl içinde, yolunun göreceli belirsizliği, salt olasılıklar sona erer; sürekli değişim göstererek hep daha fazlasını isteyen ve Nietzsche'ye hiçbir yerde huzur vermeyen bir şey aracılığıyla onu istisnai varoluşuna iten gerçek başlar.

Hayatına felsefi açıdan bakış, temelde hep aynı süreçten oluşan ama hiçbir şekilde bariz olarak anlaşılmayan bu istisnalığı aramaktadır. Bu istisnalığı üç ayrı yönde görüyoruz: *Tinsel gelişiminde, dostluklarında* ve *hastalığında*.

Gelişim Süreci

Nietzsche'nin eseri bir bütün olduğu kadar, her yazının yirmi yıllık bir gelişim sürecinde ayrı bir yeri vardır. Yolda en olağanüstü değişimler gerçekleşir ve bu değişimlere ba-

kıldığında, yeniliklerin daha erken dönemlerde kök saldığını görmek daha da şaşırtıcıdır. Gelişim sürecini bilmek ve söylenenlerin içinde bulunduğu zaman, bakışımızı gelişimin tamamına yönlendirmesi açısından, eseri anlama olasılığımızı derinleştirmektedir.

Eserin Gelişimi — Yazılarının kısa bir özeti Nietzsche'nin usavurma aşamalarının geçici bir karakteristiğine izin vermektedir (karşılaştırma için *bkz.* Eserler Tablosu).

Gençlik yazıları tek başına değil belki ama şayet onları biliyorsak, daha sonraki düşüncelerinin ve dürtülerinin birçoğunun çekirdeğinde fark edilebilir olmaları açısından önemlidir. *Philologika* (üç cilt) eserleri, içinde daha o zaman filozofça düşünceler olan sayısız dağılmış bakış açılarıyla Nietzsche'nin bilimsel çalışmalarının etkileyici bir resmini çizmektedir. Asıl eser ise şu gruplara ayrılabilir:

1. *İlk yazılar: Tragedyanın Doğuşu* ve *Çağa Aykırı Düşünceler* (1871-1876). Yunanlılara dair bir kitapla ilgili notlar, *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine*[©]*)* konferanslar ve planlanan *Çağa Aykırı Düşünceler* adlı eserin "Wir Philologen" (Biz Filologlar) başlıklı notları eklenmektedir. Birbirine bağlı olarak okunabilen denemeler, bu yazıların temel biçimidir. Doğrudan mevcut çöküşün sonuçlarından doğacak Alman kültürüne ve dehalığa duyulan inancın ifadesidirler.

2. *1876-1882 yılları arasındaki eserleri: Menschliches Allzumenschliches (İnsanca, Pek İnsanca), Vermischte Meinungen und Sprüche, Der Wanderer und sein Schatten (Gezgin ile Gölgesi);* sonradan bu eser *Menschliches Allzumenschliches*'in II. cildi içinde yayımlanmıştır), *Morgenröte (Tan Kızıllığı), Fröhliche Wissenschaft (Şen Bilim)* temel biçimlerine göre aforizmalardır. Bu kısa açıklamalarda büyük ölçüde eğilimsiz olarak çok

© *Öğretimi Kurumlarımızın Geleceği Üzerine*, çev. Gürsel Aytaç, Say Yayınları, 2003 –çn.

boyutlu bir zenginlik ifade edilmektedir. Buz gibi soğuk, her şeyden kopmuş, illüzyonsuz, eleştirel bir gözlem olarak *Tan Kızıllığı*'ndan sonra Nietzsche'nin nihai felsefesinde doruğuna ulaşan şeyler ortaya çıkmaktadır:

3. *Nietzsche'nin nihai felsefesi*

a. *Also Sprach Zarathustra (Böyle Buyurdu Zerdüşt)* (1883-1885), Zerdüşt figürünün içinde bulunduğu durumlar ve eylemleri çerçevesinde, Zerdüşt'ün halka, yoldaşlara, "yüce insanlara" hayvanlara ve kendisine yaptığı konuşma serisidir. Nietzsche için en önemli eseri olan bu yapıt, hiçbir geleneksel türe dahil edilememektedir. Gerek şiir gerek kehanet gerekse felsefe olarak kavranmaktadır, ama yine de bu kategorilerden hiçbirine uygun bir şekilde değerlendirilememektedir.

b. *Mirası*'nın *(Nachlass)* XI-XVI no'lu ciltlerinde (1876-1888) 1876 yılından itibaren kısa bölümler halinde düşüncelerinin akımı kayıtlıdır. XIII-XVI no'lu ciltlerde düşünme hareketi daha sonraki temel düşüncelere (Güç İstenci, Yeniden Değerlendirme, Çöküş, Bengi Dönüş, Üstinsan vs) bağlıdır, ama neredeyse açıkça görülecek bir şekilde bunun ötesindedir. Bu bölümlerin temel biçimi, düşüncelerin özlü ve kısa bir biçimde, azami kesinlik için çaba göstererek ve henüz herhangi bir edebi amaç gütmeyerek sakin bir şekilde kâğıda dökülmesidir. Düşüncelerin bolluğu, sistematik bir şekilde delici, kaydedici ve biraraya toplayan usavurmayı kesinlikle boğmamaktadır. Geliştirilmiş düşünmüşlüğün yerine anlaşılabilirlik ve hassas bir şekilde odaklanma geçerlidir.

c. Nietzsche, 1886-1887 yılları arasında *Jenseits von Gut und Böse (İyinin ve Kötünün Ötesinde)* ve bununla birlikte *Fröhliche Wissenschaft (Şen Bilim)* adlı eserlerini yazmış ve yayımlamıştır. Bunlar aforizma kitaplarına bir geri dönüştür, ama çok daha birbirine bağlı konular ve saldırgan bir pathos'a doğru daha güçlü bir eğilim gösterirler. *Zur Genealogie der Moral (Ahlakın Soykütüğü Üstüne)* yerine getirilmiş incelemeler olarak denemeleri içermektedir; Nietzsche'nin daha önceki

yazıları için yazdığı önsözler, geriye bakan olağanüstü bir öz anlayışın ifadesidir.

d. 1888 yılında nihai öz anlayışını içeren kendi içinde birbirine bağlı son bir yazı grubu ortaya çıkmaktadır: *Der Fall Wagner (Wagner Olayı), Götzendämmerung (Putların Alacakaranlığı), Der Antichrist (Deccal), Ecce Homo, Nietzsche contra Wagner (Nietzsche Wagner'e Karşı).* Çok hızlı bir tempoda dayanılmaz bir etkiye ulaşmayı hedefleyen, en aşırı noktaya kadar çıkarılmış saldırgan eserlerdir bunlar.

Bu düşünce süreci, genelde üç döneme ayrılmaktadır: *Kültüre ve dehaya yönelik hayranlık* dönemi (1876 yılına kadar), *pozitivist bilime inanç ve eleştirel ayrıştırma* dönemi (1881 yılına kadar) ve *yeni felsefe* dönemi (1888 yılı sonuna kadar). Gençlikte dostluğa, kardeşlik cemiyetine *duyulan* inanç, halkın geleceğinde yürütülen hayattan yola çıkarak radikal bir ayrılma süreci, onu bütün olayların sadece *izlenerek* görüldüğü ve "dondurulduğu" "çöl" zamanından geçerek artık öngörülü, sembolik ve insanlarla halka bağlı olmadan, gerçeklere dayanan ve nihai bir yalnızlığın tutkulu gerginliğinde kendini gösteren *yeni bir inanca* doğru sürükler. Özellikle üçüncü dönemde yapılacak bölümlemelerle bu parçalar daha da çoğaltılabilir. Ortadaki dönemin karakteristiğini sadece pozitivist ve bilimsel olarak adlandırmak yanlış olsa da, üç dönem halindeki bu bölümlemenin kendisi önemli değişimleri göstermekte ve gerçekten de Nietzsche'nin bizzat yaptığı ayrıma dayanmaktadır.

Nietzsche'nin yolunu bizzat değerlendirmesi — Nietzsche'nin (görevini tanımlanmasından stiline kadar her yerde görülebilen) düşüncesinde iki radikal adım, Nietzsche tarafından her iki seferde –birinci ve ikinci dönem ile ikinci ve üçüncü dönem arasında– *eşzamanlı* olarak ve bilinçle *görülmüş* ve istenmiştir. *Geriye dönük* değerlendirmesinde bu değişimi asla inkâr etmemiş, aksine vurgulamış ve üzerinde değerlendirmede bulunmuştur. Bu öz anlayışın içeriği bütün Nietzsche okuyucuları tarafından da benimsenmiştir. Zaman açısından

ilk adım yaklaşık 1876-1878 yıllarını, ikinci adım ise 1880-1882 yıllarını kapsamaktadır.

Nietzsche, yolunun tamamını bu üç aşamaya dayanarak ve geriye dönük olarak kavramıştır. Bu üç aşama ona göre farklı da olabilen çeşitli olayların birbirini takip etmesi değil, diyalektiği özellikle bu üç aşamayı gerekli kılan bir zorunluluktur. Nietzsche, bu üç dönemi "bilgeliğe giden yol" (13, 39) olarak yorumlamaktadır:

"*Birinci aşama:* Herkesten fazla hayranlık duymak (itaat etmek ve öğrenmek). Hayranlık duyulacak her şeyi kendinde toplamak ve birbirleriyle savaştırmak. Tüm ağır yükleri taşımak... cesaret, birlik zamanı (kötü ve küçük hesaplara dayanan eğilimlerin üstesinden gelmek. En geniş kapsamlı yürek: Fetihler sadece sevgiyle olur)."

Bu, Nietzsche'nin Wagner'e ve Schopenhauer'a duyduğu coşkuyu dostlarına da bulaştırdığı; filoloji eğitimi gördüğü ve öğretmeni Ritschl'e hayranlık duyduğu ama kendi içinde de hayranlık duyulan şeyleri birbirleriyle (Wagner ve Schopenhauer'i filologlarla, felsefeyi de bilimle) savaştırdığı; sadece kişisel dostluklarda değil, kardeşlik cemiyetinde ve daha sonra kendisi tarafından kurulan filoloji derneğinde yaşadığı; kendini ciddi bir biçimde eğittiği ve varsa bile küçük hesaplar hissini daimi olarak üzerinden attığı; gittiği her yerde insanları bir kendini adamışlıkla ve kiminle karşılaşırsa karşılaşsın, sevimli olduğuna dair bir önyargıyla karşıladığı bir dönemdi. Nietzsche, gençliğindeki tutumunu böyle tarif eder.

İkinci aşama: En fazla bağlandığı anda, hayranlık duyan kalbi kırmak. Özgür tin. Bağımsızlık. Çöl zamanı. Hayranlık duyulan her şeyin eleştirisi (hayranlık duyulmayanın idealleştirilmesi). Tersine çevrilmiş tahminlerde bulunmaya çalışmak (... Dühring, Wagner ve Schopenhauer gibi karakterlerin bu basamakta bile bulunmaması!)."

Nietzsche, dostlarını korkutan bir kontrast içinde, 1879 yılından itibaren öncekilerin tamamen inkârı gibi görünen bu yeni tutumu benimsemiştir. Bu, "ayrılmaların" ve "üstesinden

gelmelerin" dönemidir. Nietzsche için R. Wagner'e duyduğu olağanüstü hayranlıktan vazgeçmek en ağır gelen olaydı ve hayatının sonuna kadar bunun üstesinden gelememiştir. Hayranlık duyduğu her şeyin çökmesiyle birlikte, varoluş Nietzsche için artık içinde sadece tek bir şeyin kaldığı, yani kendisini bu yola iten sınırsız ve hiçbir koşula bağlı olmayan gerçekliğin var olduğu bir çöl haline gelmiştir. Bu gerçekliğin baskısı altında o güne kadar sahip olduğu tüm değer takdirlerini tam tersine çevirmek, yani o güne kadar az değer verdiği şeyleri (sanata karşı olan, doğal olan, gerçeğe dayalı bilimsel olan şeyleri ve şüphecileri) deneme niteliğinde olmak üzere pozitif kabul etmek (idealleştirmek) gibi kendine yeni bir disiplin getirdi. O güne kadar gözünde büyüttüğü kişileri, Wagner ve Schopenhauer ve içinde yaşadığı zamanın değerleri karşısındaki eleştiri açısından kendisine sadece görünüşte yakın olan Dühring'de, henüz sorgulanmayan bir inanca, bir hayran kalışa, bir gerçek kabul edişe sanki tabi bir şeymiş gibi takılıp akladıklarından, sınırsız gerçeklik için böyle bir girişimde bulunma eksikliğini hissetmektedir.

"Üçüncü aşama: Pozitif tutuma, evet demeye uygun olup olmadığını dair nihai kararı verme zamanı. Tanrı yok, herhangi biri yok beni tahakküm altında bırakan! Yaratıcının içgüdüsü, biliyor nereye elini atması gerektiğini. Büyük sorumluluk ve masumiyet... (Sadece çok azı için: Çoğu daha ikinci aşamada yok olacaktır. Platon, Spinoza da belki buna maruz kalmıştır!)[8]"

Tersine çevirme ve negatiflik girişimi son olamazdı. En uç noktaya kadar gitmeyi deneyen yöneticinin, hayata ait yaratıcı kökene "evet" demesi, her tür sorgulamada kendini kanıtlamış, asıl pozitifliğe sahip olmayı başarıp başaramayacağı önemlidir. Bu artık ötekinden, Tanrı'dan, hayranlık duyulan bir insandan, "üzerimde" birinden değil, tamamen kendi çabalarından gelmektedir. Artık en uç noktaya kadar gidilmelidir, ama negatif anlam-

[8] Geriye bakan öz anlayış için ayrıca karşılaştırınız: Önsöz 1, 1 vd; 2, 3 vd ile *Ecce Homo* 15, 1 vd.

da değil, pozitif anlamda: "Kendinde faaliyette bulunma hakkını bulmak. İyi ve kötünün ötesinde. O... kendini kaderin boyunduruğu altında küçük düşürülmüş hissetmemektedir: O, kaderin ta kendisidir. İnsanlığın kaderini elinde tutmaktadır" (13, 40).

Nietzsche'nin geriye dönük olarak değişik biçimlerde birçok kez dile getirdiği bu öz anlayış, kesinlikle aynı anda 1876 ve 1880 yıllarında açığa vurulan öz anlayışa eşittir:

1) Nietzsche, 1876 yılına kadar geçen yıllarda, yazılarına daha önce hâkim olan metafiziksel-sanatsal görüşlerinden vazgeçtiğini açıklamaktadır (11, 399); "dehaya dair batıl inancı"ndan vazgeçer (11, 403). "Ancak ondan sonra *gerçek* insan hayatı için *sade* bir görüş geliştirebildim" (11, 123). Ve bir mektubunda şöyle demektedir: "Gerçek ve sade olan her şeyin metafiziksel olarak sisler altında bırakılması, akla *karşı* akılla mücadele... *Şimdi* artık *bana* ait olmayanı, insanları (ayırmaksızın), dost ve düşman alışkanlıkları, rahatlıkları, kitapları üstümden atıyorum" (Mathilde Maier'e mektup, 15 Temmuz 1878).

Buradaki temel tutum, Nietzsche'nin *aslında* şimdi *kendine* geldiğine inanmasıdır. Daha önce felsefe ve filozoflar *hakkında* konuşurken artık kendi felsefesi üzerine konuşur. "Şimdi gerçeğin bizzat arkasından gitmeye ve bizzat filozof olmaya cesaret ediyorum; daha önceleri filozoflara hayranlık duyuyordum." (Fuchs'a mektup, Haziran 1878). Kendini Yunanlılara yüz adım daha yakın görmektedir: "Eskiden sadece bilginlere hayranlık duyup onlara taparken artık bizzat en küçük ayrıntıya kadar bilgelik için yaşıyorum" (Mathilde Maier'e mektup, 15 Temmuz 1878).

2) Nietzsche'yi negatifliğin "çöl"ünden çıkartıp yeni pozitifliğin yaratılmasına götürecek ikinci adım (1880 yılından itibaren), doğası gereği daha derinlere inmek, kendini göstermeye başlayan yeniliğin biçiminde önce karanlık olmak zorunluluğudur. Bunun bilincine varması ve sonrasında nihai bir öz anlayışa varması, 1880-1883 yılları arasında gerçekleşir. Sessiz hamlelerinden yeniliğin aydınlanmasına kadar zamansal bir açıdan izlenebilir:

Nietzsche'nin öz saygısı ve bunun kapsamında görev bilinci her zaman mevcuttur. Daha *Tragedyanın Doğuşu* adlı eserinde Gersdorff'a şöyle yazmıştır: "Sessiz ve uzun süreli bir gidişat bekliyorum; kesin bir şekilde söylüyorum ki yüzyıllar sürecektir. Zira bazı ebedi şeyler burada ilk kez dile getirilmektedir: Devam etmelidir." Ne var ki bu sözlerde aynı zamanda –daha sonraki öz bilince kıyasla– tek bir eserle tarihi açıdan önemli insanların arasında yer alabileceğini düşündüğü kapsamda, alçakgönüllülük, bir nevi doğallık ve ölçü vardır. Bu alçakgönüllülük *İnsanca, Pek İnsanca*'dan sonra daha da kuvvetlenmiştir; o dönemlerde şöyle demektedir: "Sanki kendi genel düşüncelerime sahip olma ve bunları sunma hakkına sahipmişim gibi kendi hakkımda hiçbir şey bilmiyordum. Bugün bile en zavallı acemilik hissine kapılıyorum; yalnızlığım, hastalığım yazarlığımın 'arsızlığına' biraz olsun alışmamı sağladı." (Gast'a mektup 5 Ekim 1879). Ama şimdi, 1880 yılı ortalarından itibaren, değişim –yavaşça başlayarak– kısa bir süre sonra olağanüstü hale gelir. Çözümü, diğerlerinin arasında kaybolan herhangi bir tinsel yaratma olmayacak, Nietzsche'nin daha sonraki öz anlayışına istinaden dünya tarihini ikiye bölen karanlıktaki görev kendini göstermeye başlayacaktır: "Bana öyle geliyor ki sanki bu arada yönetici gidişatı ve çözümü buldum; ne var ki böyle bir şeye yüz kere inanmak ve yüz kere yine vazgeçmek gerekir" (Gast'a mektup, 18 Temmuz 1880). Daha sonra Marienbad'dan kaynağa ulaşmış olmaya duyulan inancın yeni ses tonuyla yazılan ilk tümceler: "Burada Goethe'den beri hiç bu kadar çok düşünülmemiştir, hatta Goethe bile böylesine temel konular hakkında kafa yormamıştır." (Gast'a mektup, 20 Ağustos 1880). "Çoğu zaman güçsüzlüğümü (tinsel açıdan ve hastalığıyla ilgili diğer şeyler) ve gücümü (görüşler ve görevler) nasıl bir arada çekebileceğimi bilmiyorum (Overbeck'e mektup, 31 Ekim 1880)" diyorsa, bu güç Nietzsche'yi coşturan, neredeyse kafasını karıştıran yeniliktir: "Çok büyük karşı ağırlıkları olmasa... bana hakim olan çok genel ve çok aşırı dürtüler karşısında gülünç hale düşerdim" (Nietzsche her seferinde tekrar yataklara düşüren ve

kendisine insanların faniliğini hatırlatan hastalığından bahsetmektedir)... "İki günün zorluklarını tam üzerimden atıyorum ki çılgınlığım yine inanılmaz şeylerin peşinden gitmeye başlıyor... Sanki yüzyılları bir hiçmiş gibi yaşıyorum." (Overbeck'e mektup, Kasım 1880). Yeni faaliyetlerinin değer yargıları da buna uygundur. Bu artık yazarlık değildir. *Tan Kızıllığı* hakkında şöyle demektedir: "Bunun bir kitap olduğunu mu düşünüyorsun? Sen de mi beni hâlâ bir yazar sanıyorsun?" (kız kardeşine mektup, 19 Haziran 1881) ve Overbeck'e (Eylül 1881) yazdığı: "En güçlü tinsel içeceklerin bir parçasıdır... başlangıçlarımın başlangıcıdır – önümde daha neler var!.. Hayatımın, yani görevlerimin zirvesindeyim..." Nietzsche'nin daha sonra üçüncü aşama olarak kavradığı şey, yaşamak zorunda olduğuna inandığı ve onun durmaksızın zorlayan kaderi olarak buradadır.

Temmuz ve ağustos ayları, son âna kadar en derin düşüncelerinin (bengi dönüşün) kaynağı kabul ettiği ve önemi aynı anda mektuplarında da ortaya çıkan dönem başlar: "Ufukta daha önce hiç görmediğim düşünceler belirdi – sanırım daha birkaç yıl yaşamak zorundayım" (Gast'a mektup, 14 Ağustos 1881).

Öyleyse Nietzsche 1881 yılından itibaren kesinlikle yeni bir şeyin başlayacağını biliyordu. Bu olgu daha sonra korkuyla ve büyük bir ciddiyetin bilinciyle dile gelmektedir. "Sanctus *Januarius*'u *Şen Bilim*'de okuduysan," diye yazar Overbeck'e (Eylül 1882), "bir dönüm noktasını aştığımı fark etmişsindir. Önümdeki her şey yeni ve uzaktaki yaşamsal görevimin korkunç yüzünü görmem de çok uzak değildir." *Tan Kızıllığı* adlı eserinde en erken izler ve *Şen Bilim* adlı eserinde bariz örnekleri görülse de, bu yenilik ilk kez *Zerdüşt*'te sergilenir. Bu yeniliğin ışığında –*Zerdüşt* henüz yaratılmamışken– Nietzsche, *Şen Bilim* adlı eserini bittiği gibi ikinci dönemin geçmişine dahil eder; bu eserle "altı yılın çalışması (1876-1882), 'özgür tinciliğim' sona ermiştir," (Lou'ya mektup, 1882) der. Buna karşın *Zerdüşt*'ün ilk kitabıyla eserindeki olağanüstü kesitin bilincine varmaktadır: "Bu arada en iyi kitabımı yazdım ve geçen yıl at-

maya cesaret edemediğim adımı attım." (Overbeck'e mektup, 3 Şubat 1883). "Sessizlik dönemi sona erdi: Zerdüşt'üm... istencimin ne kadar yükseldiğini gösterecektir... Tüm o sade ve tuhaf sözlerin arkasında *en derin ciddiyetim ve felsefemin tamamı* durmaktadır. Kendimi göstermek için bir başlangıçtır – hepsi bu!" (Gersdorff'a mektup, 28 Haziran 1883). "Bugüne kadar asla bir insanın kafasında veya ruhunda olmadığına inandığım çok büyük bir sentezdir" (Overbeck'e mektup (11 Kasım 1883). "Hiç kimsenin bilmediği yeni ülkemi *keşfettim*, ama onu adım adım fethetmek zorundayım" (Overbeck'e mektup 8 Aralık 1983).

Nietzsche'nin değişimi, ilki 1876 yılından diğeri 1880 yılından itibaren olan sadece yeni bir görüşün kazanıldığı teorik bir süreç olmakla kalmayıp daha sonra uygun bir yapıdaki diyalektik şemayla değerlendirdiği varoluşçu bir olaydır. Bu olayın derinliğini tanımlamak için her iki seferde "zevkinde" bir değişim olduğunu belirtir. "Zevk"© Nietzsche için her düşünceden, her görüşten, her değer takdirinden önce gelen şeydir: "Zevkim var, ama nedenlerim yok, mantığım yok, bu zevk için bir emir kipim yok" (Gast'a mektup, 19 Kasım 1886). Ne var ki bu zevk, onun için varoluşun derinliğinden konuşan önemli bir örnektir.

1876 yılından sonra ilk kez "zevkinin" tüm içeriklerin ötesinde değiştiğini fark etti; "üslup farklılığını" gördü ve istedi: Daha önceki yazılarının "biraz daha abartılı ve güvensiz gidişatının ve tonunun" yerine "tüm hareketlerin ilişkilerinde ve kıvraklığında mümkün olan en yüksek kesinliği ve tüm dokunaklı ve alaycı sanatsal araçların kullanımında en dikkatli ölçülülüğü" yakalamak için çaba göstermektedir (11, 402). "Fanatizmin dili"ni konuştukları için daha önceki yazılarını çekememektedir (11, 407).

1880 yılından sonra yeni zevkine ilişkin açıklamalarda bulunmaktadır. *Tragedyanın Doğuşu* ile *İnsanca, Pek İnsanca* adlı eserleri hakkında şöyle demektedir: "Bunlara artık dayanamıyorum. Umarım ki zevkim 'yazar ve düşünür' Nietzsche'nin ötesine geçebilir" (Gast'a mektup, 31 Ekim 1886) ve son yılda

© (Alm.) Geschmack –çn.

(1888) tekerrür fikri anlayışının ortaya çıktığı günden geriye bakarak şöyle yazmaktadır: "O günden itibaren birkaç ay geri gittiğimde, ön işaret olarak zevkimin aniden gelişen ve en derinden belirleyici olan değişimini fark ediyorum..." (15, 85).

Özellikle üçüncü dönem — Bu şema, Nietzsche'nin ikinci adımda başlayan üçüncü dönemde (1880-1888) tüm gerçekliğe sahip olduğu ve eserinde dile getirdiği izlenimini yaratabilir. Ne var ki bu dönemin kendisi dahi sürekli bir hareket halindedir. Nietzsche'nin kendisinden beklentileri bu dönemde doruğa ulaşır ve en olağanüstü şeylere cesaret eder. Bu dönemde heyecan verici olan, görevin nasıl şekillendiği ve Nietzsche'nin bu görevi yerine getirmek için nasıl çaba gösterdiğidir. Ulaşılanın sağladığı bir huzur değil, tam aksidir: Nietzsche'nin yapılacak çok şey olduğuna dair bilincini arttırır. Bilinçli planlaması ve yapılanların öz değerlendirmesi yine zamansal bir sıraya göre belgelerden çıkartılıp anlaşılmaya çalışılmalıdır.

Nietzsche'nin tutumu iki kere daha, 1884 ve 1887 yıllarında bir sona erdirme ve önemli bir yeni başlangıç tutumudur:

1) *Zerdüşt* tamamlanmamış olarak kaldığında, asıl felsefesinin oluşturulması için yeni bir plan oluşur. Bu, yürütülecek eserin sistematik bir şemasının tasarlandığı bir eser planıdır. Yeni incelemelerin gerekli olduğu bir çalışma planı: Nietzsche, "metafizik ve bilgi kuramı görüşlerini revize etmek" istemektedir. "Adım adım bir dizi disiplinden geçmek zorundayım, çünkü önümüzdeki beş yılı, Zerdüşt'le bir ön salonunu kurduğum felsefemi geliştirmek için kullanmaya karar verdim" (Overbeck'e mektup, 7 Nisan 1884). Bu niyetle Nietzsche iki ay sonra şöyle yazmaktadır: "Artık felsefemin ön salonunu inşa ettiğime göre şimdi diğer taraflarına devam etmeliyim... ta ki ana binaya gelinceye kadar durana kadar... Önümüzdeki aylarda felsefemin şemasını ve gelecek altı yılın planlarını hazırlamak istiyorum" (Kız kardeşine mektup, Haziran 1884). Üç ay sonra şema hazırlanmıştır: "Bu yazın ana görevini... bitirdim; önümüzdeki altı yıl, felsefemin ana hatlarını belirlediğim bu şemayı geliştirmeye çalışacağım" (Gast'a mektup, 2 Eylül 1884).

Ne var ki bu sadece bir çalışma ve eser planıdır. O zamana kadar ortada olmayan yeni ve karanlık bir şeyi gün ışığına çıkartır. *Zerdüşt* dahil, o güne kadar yarattığı her şeyden radikal şekilde uzaklaşması gerekmektedir: "Bugüne kadar yazdığım her şey bir önplandır... Uğraştığım şeyler, tehlikeli şeylerdir: popüler bir tarzda aralarda Almanlara Schopenhauer'i ve Wagner'i tavsiye edişim ya da Zerdüşt'ü tasarlayışım, benim için birer deneyim, ama her şeyden önce de bir süreliğine tekrar arkalarında saklanıp oturabileceğim birer yerdir" (kız kardeşine mektup, 20 Mayıs 1885). Düşüncelerle dolu olan ve bu düşünceleri birleştiren ana dürtü ve sürekli yeni olanın bilinci karşısında kendini kaybeden Nietzsche, yine de asıl şeyi söylemenin mümkün olup olmadığı konusunda şüpheye düşer: "Neredeyse her gün iki-üç saat dikte ettim ama varlığımın köklerine kadar bana acı veren şeyi böyle adlandırma hakkına sahipsem 'felsefem' artık aktarılamaz biçimdedir, en azından baskı altında..." (Overbeck'e mektup, 2 Temmuz 1885).

Yine de Nietzsche kendisini felsefesinin "ana binasını" kurmakla sınırlandırmaz ve altı yıl beklemez. Aksine önce *İyinin ve Kötünün Ötesinde* ile *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* adlı eserlerini yazar ve yayımlar ki bu yazılar –onları kamuoyuna sunduğu kapsamda– felsefesini en eksiksiz biçimde ama sistemsiz olarak aktaran yazılardır. Bunlar geçici olarak ana eserin yerine geçen yazılardır, ana hedef değil. Nietzsche bu yazıları "hazırlık" aşamasındaki yazılarından sayar. Gerçekten de Nietzsche bu konuda asla yanılmamıştır; bu yazıları tamamladıktan sonra görevi hakkında daha kesin bir bilince varmıştır. İkinci kez (1887), Nietzsche'nin bir şeyin sonunda ve yeni bir şeyin başlangıcında bulunduğuna dair kanıtlar çoğalmaktadır.

2) Kısmen 1884 yılındakilere benzer çalışma ve eser planlarıdır. Ne var ki sanki şimdi 1887 yılında bir kez daha Nietzsche'ye büyük bir kriz hâkimmiş gibi görünmektedir, ama bizim için içeriği üçüncü dönemin büyük felsefesinden farklı değildir. Açıklamaları kronolojik bir sırada verilmiştir. Önce sanki 1884 gibi gelmiştir: "Önümüzdeki yıllarda birbirine bağlı

bir düşünceler yapısı inşa etmek beş yüz kilo yük gibi üzerime çöktü (Overbeck'e mektup, 24 Mart 1887). Ancak burada yeni bir kesite neden olan bir şey olmuş olmalı: "Artık hayatımda bir kesitin olduğunu hissediyorum ve bundan sonra büyük görevin beni beklediğini!" (Gast'a mektup, 19 Nisan 1887). Bu kesit öyle bir kesittir ki 1884 yılında olduğu gibi, çok çeşitli bir yeniden öğrenme önemli değildir: "Beş bin problemle ilgili bir şeyler öğrenmekten ve sorgulamaktan çok daha fazla ihtiyacım olan şey, kendimle derin izolasyondur" (Gast'a mektup 15 Eylül 1887). Kararı yine uzun vadelidir: "Artık birkaç yıl boyunca hiçbir şey yayımlamayacağım, kendimi tamamen kendime geri çekmem ve ağacımdan son meyveyi indirebileceğim zaman gelene kadar beklemem gerekiyor" (Overbeck'e mektup, 30 Ağustos 1887). *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* hakkında şöyle yazar: "Bu yazıyla hazırlık faaliyetlerim tamamlanmıştır" (Overbeck'e mektup 17 Eylül 1887). Bütün olarak bakıldığında şunun bilincindedir: "Benim için sanırım bir dönem kapanıyor" (Overbeck'e mektup 12 Kasım 1887). Bu bilinç daha da derinleşmektedir: "İnsanlar ve şeylerle hesabımı kapatmak... ve 'şimdiye kadar' olanları dosyaya (ad acta) kaldırmak... üzereyim. Şu anda yaptığım her şey, altına bir çizgi çekmektir... Yeni bir biçime geçmek zorunda olduğum bu dönemde önce yeni bir yabancılaşmaya ihtiyaç duymaktayım..." (Fuchs, 14 Aralık 1887). O güne kadarki her şeyi bitirme bilinci nihaidir: "Hayatım önemli bir anlamda tam da şimdi öğle vaktinde gibidir: Bir kapı kapanır, bir kapı açılır... İnsanlarla ve şeylerle hesabımı daha yeni bitirdim ve altına bir çizgi çektim. Varoluşumun asli görevine geçeceğim bu dönemde yanımda kimin ve neyin kalacağı... önemli bir sorudur..." (Gersdorff'a mektup, 20 Aralık 1887). "Görevim... kendimi mümkün olduğunca derinden toplamaktır... ki hayatımın meyvesi yavaşça olgunlaşsın ve tatlansın" (kız kardeşine mektup, 26 Aralık 1887).

Yine de Nietzsche yeni yolunda karar verdiği şekilde yürümez. Başka bir şey ona hâkim olur. Yıllarca hiçbir şey basmamak ve derin düşüncelere dalarak meyvenin olgunlaşmasını beklemek yerine, birkaç ay sonra 1888 tarihli yazı dizisine başlar ve en saldırgan yazılarının bulunduğu *Wagner Olayı*,

Putların Alacakaranlığı, Deccal ve *Ecce Homo*'yu yayımlar. Artık felsefenin tamamını kurma yolunda değil, aksine niyetini değiştirerek derhal müdahale etmek, tarihe adını yazdırmak ve Avrupa'daki krizi derhal doruk noktasına vardırmak amacıyla, beynindeki hastalık kendisini mutlak sessizliğe gömmeden önce, fazla yükselttiğinde kırılmaya başlayan sesini yükseltmek niyetindedir.

Kendimize Nietzsche'nin kendi ölçülerine göre kendi değerlendirmelerine dayanarak –mirasında bulunan tüm yazılarına istinaden– sadece düşündüğü içeriğin açıklığa kavuşturulması bile olsa, eserinin tamamlanıp tamamlanmadığını soruyoruz.

Tamamlanmadığına dair *ilk işaret*, Nietzsche'nin 1884 yılından 1888 yılının ortalarına kadar sürekli birbirine benzer sözlerle içsel vizyon[◎] olarak her ne kadar bazı anlarda bütünü kavrasa da görev ve eserde bunun gerçekleştirilmesi açısından henüz yolun başında olduğunu söylemesidir. Bilinci ve istenci için 1884 yılından itibaren gelmesini beklediği şey asla gerçek olmamıştır. Ne istediğini çok iyi görmektedir: "Bu görevin bariz bir şekilde önümde durduğu, gözlerimin önüne muhteşem bütünlükte (her zamankinden daha çok felsefe adını hak eden!) bir felsefenin serildiği... saatler oluyor..." (Overbeck'e mektup, 20 Ağustos 1884). Ne var ki daha 1888 yılında yine aynı durumda olup eserde gerçekleştiremediği bütünü görmektedir: "Önümde duran ve şüphesiz çok büyük olan bu görevin ana hatları sislerin arasından gittikçe daha kesin bir biçimde belirmektedir" (Overbeck'e mektup, 3 Şubat 1888). "Neredeyse her gün bir-iki saatliğine görüşlerimi yukarıdan aşağı doğru görebilecek enerjiye ulaştım" (Brandes'e mektup, 4 Mayıs 1888). Sadece bölümler halinde yazılar meydana getirmesine rağmen Peter Gast'ın bütünü hissedebiliyormuş gibi görünmesine sevinmektedir: "Bir bütünün var olduğunu görüyorsunuz. Bana göre sanki aynı

◎ Birtakım olayları gözün yardım almadan görme (zihinsel görü) ya da algılama fenomenine ve bu fenomendeki imajlar bütününe verilen ad –çn.

anda hem toprağın içine (aşağı!) doğru hem de mavi gökyüzüne doğru büyüyen bir şey" (Gast'a mektup, 12 Nisan 1887). Ne var ki Nietzsche bunun henüz gelmediğini bilmektedir.

Nietzsche, akıl sağlığının yerinde olduğu *son* aylarda başaracağından emin oluşu ve *Ecce Homo* eserinde çalışmalarının tamamını derin bir tatminle izlemesi, artık felsefesinin planlanan ana yapısı değildir. Önceden istediği yolu 1888 tarihli yazılarla terk etmiştir. Yapmak zorunda olduğunu düşündüğü şeylerde artık daha önce hiç olmadığı kadar eksiksiz bir başarım bilinci vardır (bununla ancak *Zerdüşt* ilhamının günlerini kıyaslayabiliriz, ama yine de bunlarla aynı değildir): "En önemlisi, daha önce hiç olmadığı kadar doğru yolda, hatta hedefimin yakınlarında olduğuma dair büyük bir huzur ve belirginlik hissediyorum" (Overbeck'e mektup, Eylül 1888). "Artık dünyanın en minnettar insanıyım; kelimenin en iyi anlamıyla *sonbahar* gibiyim; büyük *hasat* zamanım geldi. Daha önce birilerinin elinin altında böylesine büyük şeylerin var olmuş olması çok zor da görünse, her şey çok kolay oluyor, her şeyi başarıyorum" (Overbeck'e mektup, 18 Ekim 1888). Nietzsche'nin deliliğin tamamen pençesine düşmeden önce sürekli bir mutluluk içinde yaşadığı son haftaların öznel kazanımı işte burada başlar.

Nietzsche'nin bahsettiği eserin gerçekleşmemesine dair *ikinci işaret*, 1888 yılındaki yeni önemi ortaya çıkmadan önce eserinin öz anlayışı hakkındaki açıklamalarıdır. 1887 yılı sonunda önceki olaylara bir çizgi çekerken şunu da eklemektedir: "Bu varoluş bu olayla tam da göründüğü gibi olduğunu kanıtlamıştır – salt vaat" (Gast'a mektup, 20 Aralık 1887). Ve sonu gelmeden bir süre önce, "olgunlaşmak isteyen bir şey için" uzun yıllar boyunca sadece tek bir şey: Sessizlik ve unutmuşluk isterken Deussen'e henüz gelecekte olacak olandan bahseder: "Bütün varoluşumun (*yüzlerce nedenden dolayı sürekli olarak problemli varoluşumun!*) sonradan ortaya çıkan yaptırımı ve haklı çıkması" (3 Ocak 1888). "Her şeye rağmen çok şey başarmış" olduğundan emin de olsa, sonuncu açıklaması yine de

şöyledir: "Ben, denemeler ve cüretkârlıklardan, her türlü ön oyunlardan ve vaatlerden ileriye gidemedim" (Gast'a mektup, 13 Şubat 1888). Nietzsche'nin kaderinde daha ileri gitmek yoktu. Vaatleri yerine getirmek yerine, 1888 yılının son yarısında ortaya çıkan saldırgan dürtüye teslim oldu.

Bütünün gelişiminde aynı kalanlar — Üçüncü dönemin özelliği, gelişim sürecinin kavranmasından oluşmaktadır. Bu dönem, daha sonraki felsefi usavurmalarının tek zirvesini ve orijinal kaynağını göstermekte olup, çelişkili bir biçimde en güçlü dogmatik pekiştirmeyi de açıklamaktadır. Diğer dönemler birer hazırlık aşaması ve ön basamak olarak görünmektedir. Halbuki kendimize tüm zamanlarda Nietzsche aracılığıyla sürekli aynı kalan bir şeyin dile getirilip getirilmediğini, özellikle de ilk iki dönem birer basamağı temsil ettiği için, Nietzsche'de bu erken dönemlerin özünden ziyade tinsel tutumunda diğer insanlardan farklı bir şeyin gerçekleşip gerçekleşmediğini sormak zorundayız.

Gerçekten de asıl kapsamına göre çok daha sonra gelmesi gereken şeylerin, çok bariz olmasa da daima orada olmalarından ve daha önce var olan şeylerin de baki kalmasından dolayı, tüm dönemler arasında bir akrabalık görülmektedir. Örneğin Nietzsche'nin ikinci dönemde *"özgür tin"*° fikrini geliştirmesi, özünün sonuna geldiği ve "özgür tin"e° geçiş yaptığı anlamına gelmez. Tıpkı özgür tini bir "aşırı sefih insan"• olarak görmek istemediği gibi, onun duygulu bir biçimde özgürlüğe inanan biri olmasını da istememektedir. "Tapınmak üzere tinsel özgürlüğün çarpıtılmış bir resmini" duvara asmak istememektedir. Aksine her türlü inançtan uzak, deneysel düşüncenin ciddiyetini –ki temelde bunu daima uygulamaktadır– metodik olarak izole etmek ve doruğa ulaştırmak istemektedir. Nietzsche, yaşam kaynağını temsil eden geniş kapsamlı özgürlüğü

° Der freie Geist –çn.
° Freigeist –çn.
• Libertin –çn.

bulmak için ideallerin çöküşünün yarattığı sıkıntıya dayanarak düşünmektedir. Daha ikinci dönemdeki niyeti, sadece gelişigüzel bir düşünce tarzı olmayıp "bir yüzyılın üzerine elektrikli bir şerit çekmektir; hem de ölüm döşeğinden yeni tinsel özgürlüklerin doğum hanesine kadar." (11, 10). Nietzsche, bu ikinci dönemde *bilimi*, daha önce ve daha sonra radikal bir biçimde sorgulayıp yüceleştiriyorsa da onu her şeye rağmen daima istemektedir.

Aradaki fark, onu şimdi sınıflandırmakta olması ve sanki bir rüyadan uyanıyormuş gibi, "pozitivizmin tamamının içine çekilmesini gerekli" görmesidir. Bununla kastettiği gerçekçi bilgidir ve hemen ardından bunu pozitivizm olarak değil, sadece "idealizmin her şeye rağmen bir taşıyıcısı olmak" için istediğini eklemektedir (11, 399).

Nietzsche'nin bıraktığı miras, Nietzsche'nin *düşüncelerde* çoğu kez *henüz alenen söylemediği* ve çok daha sonra ya da hiç ifade etmediği bir yerlerde gezindiğini gözlememize izin vermektedir. Önermelerinde görünüşe göre birbirleriyle çelişen ifadeler arasındaki içsel bağlantı böylece daha da kesinleşmektedir. Bunun belki de en etkileyici örneği, 1876 yılında ustanın da coşkun rızasıyla *Richard Wagner Bayreuth'da* adlı metni yazmış olmasına rağmen, 1874 yılında R. Wagner hakkında kaleme aldığı ve 1888 yılının yok edici polemiğinin önemli tüm bakış açılarını içeren eleştirel notlarıdır. Nietzsche'nin 1886 yılında Wagner ve Schopenhauer hakkındaki yazılarının çıktığı dönemde (ikinci dönem) "hiçbir şeye," hatta "halkın dediği gibi, Schopenhauer'a bile" inanmadığını açıklaması buna uygundur: O dönemde gizli tutulan bir belge vardır.

Gelişimin gidişatı, iki kez yaşanan derin krizi gösterirken daha yakın bir inceleme üçüncü dönemin huzurlu olmayıp aksine daimi olarak krizde olan bu usavurmanın yeni bir göstergesi olduğunu ortaya koymaktadır. Nietzsche'nin hayatının tamamında nasıl birinci dönemde doğrudan ifade edilen canlanmanın coşkunluğu geçiyorsa, ikinci dönemde soğuk bir analiz, üçüncü dönemde her şeyi aşan bir kriz bilinci olarak

ortaya çıkan negatiflik geçmektedir. 1880 ve 1881 yıllarında bir verimlilik dönemi başlamış gibi görünse de Nietzsche için her kriz gelecekteki herhangi bir şeyin belirsiz de olsa yoğunlaştıran talebinden dolayı gerçekte bir terk ediştir. Ayağının altına yeni bir toprak parçası bulmadan açıklamalar yapar. Açık denizlerde sonsuzluk içinde durmak üzere her limanı terk eder. *Zerdüşt* döneminin verimliliği Nietzsche'ye yetersiz görünmüştür. Görevi hâlâ kendisini beklemektedir. Sanki pozitif olan her şey, ânında olumsuzlaştırma aracılığıyla, hatta olumsuzluğun kendisi olarak ortaya çıkmış gibidir. Sanki pozitif olan bu şey, kendisini ileriye doğru sürüklüyordu ve sanki elini uzatıp ona uzanabiliyordu, ama aynı zamanda sanki kavradığını düşündüğü şey değilmiş gibi görünüyordu. Bu nedenle bu olumsuzlaştırma [değilleme], özellikle Nietzsche'nin aslında vurulduğu ve gerçekte henüz ulaşılamayan olmaktan dolayı yaralandığı yerde gerçekleşmektedir. Sanki Nietzsche herhangi bir şeyde pozitif bir şey kavradığında, aslında kendisi gerçek anlamda kavradığı şeyleri elinden alan o pozitif şey tarafından kavranıyormuş gibidir. Nietzsche'nin bunu her seferinde yeniden tecrübe etmesi ve kendini sınırsız taleplere bilinçli olarak teslim etmesi, ruhsal hayatının az sayıda belirleyici krizi dışarıda zirveye ulaşan sürekli krizidir.

Nietzsche'de sürekli olarak aynı kalan şeyi, *geriye dönük olarak* değerlendirme yaparken başlangıçlarını ikna edici bir biçimde en son felsefesiyle aslında aynı olarak kabul ettiğinde daha kolay kavrayabiliyoruz.

Örneğin daha sonraki özeleştirisi (1886) olan *Tragedyanın Doğuşu* adlı eserinin temelinde (ki "sanatçı metafiziğini," "romantizmini" ve metafizik açıdan "tesellisini" şimdi inkâr etmektedir), yani Dionysos'un yenilenmesinde baştan sona kadar aynı kalan teveccühünü görmektedir. Dionysos'un sürekli olarak aynı kararlara ulaştığını iddia eder: "*Tragedya"nın Doğuşu*'nda mümkün olduğunca gizlenmiş ve karartılmış bir biçimde durmaktadırlar ve bugüne kadar öğrendiğim her şey buna eklenmiş ve bunun bir parçası haline gelmiştir" (Overbeck'e mektup,

Temmuz 1885). Daha önceki yazılarında, kendisini sonraları da etkisi altına alacak aynı dürtüleri fark etmektedir: "Eserlerimi okurken... büyük bir zevkle içlerinde dile getirilen tüm güçlü istençlerin hâlâ içimde olduğunu gördüm... Her şeyden önce daima kendi yolumu çizdiğim gibi yaşadım (yani *Eğitimci Olarak Schopenhauer*'de olduğu gibi)" (Overbeck'e mektup, yaz 1884). Schopenhauer ve Wagner hakkındaki yazıları hakkında son olarak şöyle demiştir: "Her ikisi hakkındaki yazılarım sadece benden bahsediyor, anti-cipando (tahminen)... Psikolojik olarak ne Wagner'in ne de Schopenhauer'ın bahsi geçiyor" (Gast'a mektup, 9 Aralık 1888).

Tam tersine Nietzsche çok erken bir zamanda, sadece ne olmak istediğini değil, ne olacağını da ifade etmiştir. 1876 yılından önce kendi sonu hakkında bir önsezi gibi görünen şu sözleri yazmıştır: "son filozofun korkunç yalnızlığı! Doğa etrafını sarar, üzerinde akbabalar uçar" (10,146); o dönemlerde "Son filozofun kendisiyle konuşmaları" yazılarını yaratır: "Kendime son filozof diyorum, çünkü ben son insanım. Kendimden başka hiç kimse benimle konuşmuyor ve sesim bana bir ölünün sesi gibi ulaşıyor!.. Aracılığımla yalnızlığımı unutmaya çalışıyorum ve kalabalıkların ve sevginin var olduğu konusunda kendime yalan söylüyorum, çünkü kalbim... en yalnız yalnızlığın korkunçluğunu taşıyamıyor ve beni sanki iki kişiymişim gibi konuşmaya zorluyor" (10, 147). Nietzsche bu sözleri Basel'de profesör olarak etrafı dostlarla sarılı olduğu Wagner'e karşı coşkunluk hissettiği, *Tragedyanın Doğuşu*'nun başarıya ulaştığı ve henüz *Zerdüşt*'ün ufukta görünmediği bir zamanda yazmaktadır.

Nihayet *gençlik yazılarında* (1858-1868) daha sonraki felsefesine ait dürtülerin ve düşüncelerinin ortaya çıkması da şaşırtıcıdır.

Hıristiyanlık, Nietzsche için daha o zaman derinliğinden emin olduğu bir durum (kalıp) değil, sorgulanması gereken bir konudur: "İnsanlar, Hıristiyanlığın tamamının sadece varsayımlara dayandığını kavradıktan sonra birçok değişiklik olacaktır; *Tanrı'nın varlığı,* ölümsüzlük, İncil'in otoritesi, ilham

daima sorun olacaktır. *Her şeyi inkâr etmeye çalıştım:* Ah, yıkmak ne kadar kolaydır, ama ya yapmak!" (1862, s. 61). "Var olan her şeyden vazgeçmek"ten, "insanlığın iki bin yıldır hayali resimlerle kandırıldığına dair şüpheleri"nden (s. 62) bahsetmektedir.

Ayrıca insandan *daha fazla insana* dair düşünceler ortaya atmaktadır: "Sadece dolu ve derin özler korkunç bir tutkuya, insanlıktan çıkabilecek kadar kendini teslim edebilir" (1862, s. 90). İnsandan fazlası olma olgusu, daha şimdiden gelişme tarihi açısından *sınırsız* bir geleceğin ufkunda düşünmekte, ebedi oluşla ilişkilendirmektedir: "İnsanlığın sadece bir basamak, *olmakta olan* genel bir dönem olup olmadığını bile bilmiyoruz... Bu ebedi oluşun sonu yok mudur?" (62).

Örneğin "Birçok insanın ruhunu olağan olana çeken nedir?" diye sorup ona, "Ölümcül bir kafa ve sırt yapısı, ebeveynlerinin durumu ve özü, koşullarının genelliği..." diye cevap verdiğinde (s. 64), o çağdan alınan pozitivist düşünceler de ortaya çıkmaktadır. Sanki 1888 yılında yaşayacağı hayatı daha önceden ifade ediyormuş gibi, "güçlü bir istençle dünyanın geçmişini değiştirebilsek, ânında bağımsız tanrıların saflarına geçerdik," dese de hemen ardından "dünya tarihi bizim için bu durumda hayali bir kendinden geçişten başka bir şey olmazdı; perde iner ve insan yine kendini bulur... tıpkı sabah güneş açtığında uyanan ve gülerek korkunç rüyaları aklından silip atan bir çocuk gibi" (s. 65) olduğunu da bilir.

Nietzsche'nin kaderi için belirleyici ve gizemli olan, daha on beş yaşındayken (1859) radikal bağımsızlığa götüren kurtuluşu, deneme aşamasında ve henüz belirleyici olmayan bir düşünceyle ifade etmesidir:

Hiç kimse cüret etmesin,
Bana sormaya,
Vatanın nerede diye.
Asla bağlı değilim,
Ne mekâna ne geçici saatlere
Balık gibi özgürüm.

Dostlar ve Yalnızlık

Nietzsche'nin tutku dolu iletişim kurma istenci ve buna rağmen artan yalnızlığı, hayatının temel bir gerçeğidir. Bunun kanıtı, aynı zamanda hayatından ayrılamayan eserlerinin de bir parçasını oluşturan mektuplarıdır.

Nietzsche'nin dostları yüksek mevkideki insanlardı. Zamanının ilk tinleriyle ilişki halindeydi. Etrafında sıradışı insanlar bulunuyordu. Ama hiç kimseyi kendine bağlayamadığı gibi hiç kimse de ona bağlanamamıştır.

Dostlukları –her bireye karşı tuhaf bir biçimde gerçekleşmesinde, tamamlayıcı içeriklerinin ifadesinde, hareketlerinin aşamalarında, başarısız oluşlarında– Nietzsche'nin özüne ve usavurma tarzına vazgeçilmez bir yol olduğu gibi dostluk kurma fırsatları için benzersiz bir tecrübedir. Nietzsche'yle yakınlaşan insanların sayısı açısından değil, tamamen farklı yönlerde dostluk kurma fırsatlarının görülmesi açısından zenginliği ele alınmalıdır. Görevimiz, bu fırsatları ve daha sonra bunların sonucu olan yalnızlığı özlü bir biçimde tespit etmektir. İncelememiz şu gerçekler bazında yapılmaktadır:

Nietzsche, iki dostuna, *Erzuin Rohde* ve *Richard Wagner*'e derinden bağlıydı. Bu dostluklar sürekli olmamıştır. Ama içsel olarak her ikisiyle de dostluğu ömür boyu ruhunun derinliklerinde sürmüştür. Onlarla birlikte yaşadığı sürece temelde yalnız değildi. Onlardan ayrıldıktan sonra radikal yalnızlığı başladı.

Bu yalnızlığın içinde *yeni dostlar* edinmeyi denedi (Paul Ree, Lou Salomé, Henrich von. Stein), ama bu dostlar, her ne kadar mevki ve önem sahibi olsalar da kaybettiği iki dostunun yerini dolduramadı. Her biriyle hayal kırıklığı ve yine başarısızlıklar yaşadı. Bu dönemlerin arka planında, ağırlıkta olmasa da kaybedilen her şeyin yerine konulan bir şey gibi Nietzsche'nin illüzyonlarıyla kaplanmış bir şekilde Peter Gast durmaktadır.

Başarısız olan bu arkadaşlıkların tersine, daha sığ [ama uzun süreli] insan ilişkileri, Nietzsche'ye yeterli desteği sağladı. Ge-

lip giden yakınları, sıradan ziyaretçiler, sürekli olarak değişen, ama derinden sarsılmayan mühim kişilerle kurduğu tinsel ve eğlenceli ilişkileri de söz konusu desteği artırdı. Öyle ki Overbeckle sarılırken bile kendini huzurlu hisseder oldu.

Sonuç her yerde aynıdır: Derin bir yalnızlık. Bu yalnızlığın Nietzsche'de istisnai bir varoluş olarak nasıl gerekli olduğunu sormalıyız: Nietzsche'de, bildirişim nedenleri ve koşulları açısından bir hazır olmama olgusu hissediliyorsa da görevinin kendisini insan olarak ve dostluk kurma fırsatlarında nasıl tükettiğini kavramak zorundayız. Nietzsche'nin yalnızlığını bizzat kavrama şekli, bu soruya cevap vermese de bir açıklama getirebilir.

Rohde ve Wagner — Dostlarının sadece ikisi Nietzsche için gerçek bir kaderdi: Gençlik dostu Erwin Rohde ve kendisinden otuz yaş genç olan Nietzsche'nin sınırsız bir hayranlıkla yaklaştığı tek yaratıcı sanatçı olan Richard Wagner.

Nietzsche ile Rohde[9] arasındaki coşkun dostluğun doruk noktası 1867 yılıdır. Konferanslara "ruhları, sağlıkları ve gençliğin verdiği coşkunlukla yüzleri parlayarak, binici kıyafetleriyle ve ellerinde kamçılarıyla girdiklerinde diğerleri onlara genç iki tanrı görmüş gibi hayranlıkla bakıyordu"

(*Der junge Nietzsche*, [*Genç Nietzsche*] s. 190). Onlara 'Dioskourlar'[©] diyorlardı. Onlar ise kendilerini diğer insanlara kıyasla bir "izolasyon sandalyesi üzerinde"ymiş gibi hissedi-

---

[9] Yazışmaları için *bkz.* cilt II. O. Crusius, Erwin Rohde, Tübingen 1902; Bernoulli I, 259 vd; II, 149-167; Podach, Gestalten um Nietzsche, Weimar 1932, s. 34 vd.

[©] Dioskourlar, başka bir deyişle "dioskouroi," "Zeus'un delikanlıları" anlamına gelir. Dioskourların savaşlarda kurtarıcı olduklarına inanılır. Diskouroi kardeşlerden Kastor savaş sanatlarında, Polydeukes ise yumrukla dövüşte ustadır. Rivayete göre amcaları Leukippos'un kızlarını kaçıran kardeşlerden Kastor, kızların nişanlıları tarafından öldürülür. İkizlere çok düşkün olan Zeus, onları ayırmak istemez ve her ikisini de yıldız yapar. "İkizler" burcunun bu tanrısal ikizleri simgelediği söylenir. Derman Bayladı, *Mitoloji Sözlüğü*, Say Yayınları, 2005 –çn.

yorlardı (Rohde'den Nietzsche'ye mektup 10.9.1867). Ahlaki ve felsefi bir ortaklığın ciddiyeti onları birbirlerine bağlıyordu: "Sohbetleri derinlere indiğinde, huzurlu ve dolu bir uyum" ortaya çıkıyordu (Biyografi 1, 243). Aynı yıl içinde başlayan mektuplaşmalarda sohbetlerini devam ettiriyorlardı: "Şimdiki zaman"a karşı olumsuz tavırları, Schopenhauer ve Wagner'e duydukları sevgi, filolojik incelemeler açısından anlayışları ve Yunan kültürünü kendilerine mal etmeleri ortaktı. Halbuki 1876 yılında Rohde evlendiğinde mektupları nadir gelir oldu ve bir süreliğine tamamen durdu, birkaç küçük haber ve selamlarla tekrar kısa bir süre başlayıp 1887 yılından tamamen sona erdi.

1867-1876 yılları arasında yazılan mektuplar, öğrencilik zamanında tinsel açıdan çok yükseklerde olan bir gençlik dostluğunun eşsiz kanıtlarıdır. Bu dostluğun sürekli olmayışı Nietzsche için önemli bir kaderdir; ne var ki aynı zamanda Nietzsche'nin burjuva dünyasında, taşıyıcıları insani asalet sınıfına dahil olsa da, varoluşçu gerçekliğinin mutlak talebi altında yaşayamayacağının bir sembolü haline gelmiştir.

Ayrılığın nasıl meydana geldiğini araştırmalıyız.

1867-1876 yılları arasında yazılan mektuplar, daha sonraki başarısızlıklarla kıyaslandığında aşağıdaki tehlike işaretlerini vermektedir:

Rohde *alan*, Nietzsche ise *veren* olarak görmektedir. Kendisini Nietzsche'nin öğrencisi gibi yaratıcı olanın karşısında verimsiz bulmaktadır: "Kendi açımdan seninleyken içinde bulunduğun denizin derinliklerinde inci toplayamadığım, çocuksu bir huzur içinde sazan balıkları ve filolojinin diğer haşaratlarını seyredemediğim için kendimi zaman zaman bir atık gibi hissediyorum... Ama daha iyi saatlerde düşüncelerim hep seninle... Diğeri yüce tanrı tasvirlerini taşa oyarken ben küçük heykelciklerle yetinmek zorunda kalsam da sevgili dostum, hep bir arada kalalım" (22 Aralık 1871).

Tek dostuna duyduğu özlem Rohde'de, bu dostluğu görevinin derin nedeninden dolayı taşıyan Nietzsche'de olduğundan

daha güçlüdür. Mektupların tamamı Rohde açısından daha derin bir sevgiyi ifade etmektedir. Sanki Rohde bütün duygularını dostunun üzerinde yoğunlaştırıyormuş gibidir. Tek bir mektup, tek bir satır için yoğun istekler Rohde'den gelmektedir. Nietzsche'nin sadık olup kendisi hakkında iyi düşünüp düşünmediği konusundaki hassasiyeti de Rohde'nin bir parçasıdır.

Böylece aslında her şey Nietzsche'nin etrafında dönmektedir. Rohde'nin, Nietzsche'nin yazılarına ve planlarına kıyasla gösterecek bir şeyi yoktur. Salt teknik açıdan yardımlarına sıkça başvuruyordu ve o da severek bu yardımlarda bulunuyordu. Bu yardım, filolojik oybirliğinden çok dostane bir davranış olsa da, Wilamowitz'e karşı "silah kardeşliğinde" doruk noktasına ulaşmıştır. Filologlar arasında hor görülen Nietzsche'ye bir yazıyla alenen yardım edişi, Rohde'nin akademik kariyerini tehlikeye sokmuştur.

Nietzsche'nin düşüncelerinde ve planlarında aşırı ve olağandışı olan her şeye karşın Rohde bilinçsiz olarak hep ihtiyatlı olandır. Örneğin akademik felaketlerin tamamını terk edip dünyevi bir manastır birliğini kurma fikrine ihtiyatlıdır... Nietzsche'nin "birbirine bağlı görevler zinciri dediği" kültürün alt yapılardan en üstteki taleplere kadar görünür olmadığı sürece karşı ihtiyatlıdır... Kapsamlı kültür planlarına ya da Nietzsche'nin, hayatını Wagner'in propagandasını yapmaya (konferans gezileri, vs aracılığıyla) atfetmek için profesörlüğünü Rohde'ye devretme planına karşı da ihtiyatlıdır. Bu savunmacı ölçülülüğü reddedici değildi, üstünlük taslamıyordu.

Halbuki Rohde ne zaman ki ihtiyatlılığını bilinçli bir dayanışmaya dönüştürdü, işte o zaman karşılığını vermeyen gençlik dostuna karşı temel duygusunu dondurdu. Nietzsche'den yüce dürtüleri almayı ve Nietzsche'yi bir ölçü olarak kabul etmeyi bıraktığında, görünürde herhangi bir şeyin yapılmasına veya söylenmesine gerek kalmadan bu dostluk sona erdi. Her ikisi de bilinçli olarak herhangi bir müdahalede bulunmadan bir şeyler olmuştu. Nietzsche, düşüncelerinin her değişiminde dostuna duyduğu özlem giderek artarken, Rohde'de hiç fark edilmeden değişim başladı. 1876'dan sonraki mektuplarda Rohde yapay olurken, Ni-

etzsche eski dostluğun duygusunu sade bir biçimde insanın içine işleyerek aktarmaktadır.

Yabancılaşmanın nedenleri bellidir. Rohde'nin evlenmesi ile mektupların kesilmesi aynı döneme rastlar. Rohde'nin dostluğu, büyük çapta sevgi ve birlikteliğe duyulan temel bir ihtiyacın tatmini olduğundan bu duygular başka bir yöne kaydığı anda dostluk sıfırlanmıştır. Nietzsche'nin duyguları, gençlikte büyük bir coşkunluk yaratmayan ama bir ömür boyu devam eden başka bir güce sahiptir. Ayrıca Rohde'nin evliliğiyle birlikte *burjuva* dünya, kurumları ve geçerli görüşleriyle filologluk mesleğinin kurallarına bağlılığı daha da sağlamlaşmıştır.

Rohde'nin ve Nietzsche'nin özlerindeki zıtlık, *bir dünyanın temsilcileri* olarak karakteristiktir. Gençliklerinde her ikisi de sınırsız fırsatlarda yaşayıp yüce bir teveccühün coşkunluğunda karşılaşırlar. Sonuçta her ikisi de zıt yönlerdeki yolları takip ederler: Nietzsche genç ve görevine duyduğu bir inancın varoluşunda topraksız kalır; Rohde ise yaşlanır, burjuva, toprağına bağlı ve inançsız olur; bu nedenle Nietzsche'nin temel özelliklerinden biri cesaret ve Rohde'nin özelliklerinden biri kendini alaya alarak şikâyet etmektir.

Rohde'nin daha gençliğinde zaman zaman şüphecilik ve özlemle kendini gösteren sürekli acı çekme huyu, aynı zamanda hem duygulu hem acıklı bir biçimde üstünlük kazanır: "Tam bir bilgin olabilseydim! Tam bir Wagner! Görüldüğü gibi sadece yarım biriyim, yanı sıra da 1/20 oranında Faust" (2 Haziran 1876). Rohde yolunun kendisini nereye götüreceğinin bilincindedir ama bu bilgi onu korumaz. Tamamen güvensizlik içinde, aşağıdaki iki açıklama arasında yatan adımı bir kez attıktan sonra bir oraya bir buraya meyleder:

> 3 Ocak 1869 (yirmi dört yaşında): "Gerçek belirlilik ikiyüzlülerin, sağlıklıların, Freytag tipi örnek profesörlerin, ulusal liberal dünya adamlarının ülkesidir. Zayıf ruhlar olan biz diğerleri sadece geçici olarak var olabiliriz, tıpkı balıkların sadece akarsularda var olabileceği gibi."

15 Şubat 1878 (otuz üç yaşında): "İnsanın yaşamaya devam etmesini sağlayan herhalde tedavi edici bir sersemliktir... Evliliğim, mekanizmamın gidişatına tam bir düzenlilik getirdi... Ayrıca evlilik üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur: insanı nasıl yaşlandırdığı inanılmazdır, çünkü üzerinde artık hiçbir şey olmayan bir zirvenin üzerinde dursun."

Gençliğinin düşüncelerinde değil, içeriklerinde takılı kalan; Yunan kültürünü inceleme konusu değil, yükümlülüklerinin bir ölçüsü olarak gören; Bayreuth'ta saatlerce romantik duygularda unutmayı deneyen ve kendini tamamen filolojinin kanunlarına teslim eden Rohde, Nietzsche'yi 1878 yılında artık anlayamıyordu ve kendisi hakkında inatla şöyle diyordu: "Ben kendimi hiçbir şekilde değiştiremem" (Nietzsche'ye mektup, 16 Haziran 1878). Rohde ilk bakışta reddetmesine rağmen Nietzsche'nin üstün özünün bilincini kabul etmiş gibi görünmektedir: "Şimdi de seninle birlikte olduğum zamanlarda hissettiğim gibi hissediyorum: Sanki tinsel olarak asalete nail oluyormuş gibi daha yüksek bir mevkiye yükseliyorum" (22 Aralık 1879). Ne var ki Nietzsche kısa bir süre sonra aradaki mesafeyi görür. Rohde'den aldığı bir mektuptan sonra Overbeck'e şaşırarak şöyle yazar: "Dostum Rohde kendisi hakkında uzun bir mektup yazdı ve iki yerinde kendisine neredeyse *acıdım.* Birincisi böyle bir insanın yaşamına verdiği yöne ilişkin düşüncesizliği! İkincisi ise söz ve deyimlerdeki kötü zevkinin çokluğu (buna belki de üniversitelerde 'espri' deniyordur. Tanrı bizi bundan korusun)" (28 Nisan 1881). Rohde'nin kendisiyle bir ilişkisini artık hissetmemektedir: "Rohde bana şöyle yazdı: 'Benim hakkımda edindiği izlenimin doğru olduğunu sanmıyorum... Benden bir şey öğrenmesi mümkün değil' – benim tutkularımı ve acılarımı anlayamıyor" (Overbeck'e mektup, Mart 1882). Rohde kendine hâlâ mesafeli ama aynı zamanda aşırı abartılmış bir değerlendirmeyle yardımcı olmaktadır: "Sen, sevgili dostum, ruh halinin ve düşüncelerinin başka bir düzeyinde yaşıyorsun: Sanki

hepimizin içinde gezindiği ve hava almaya çalıştığı sis bulutunun üzerine çıkmış gibisin..." (22 Aralık 1883). Temelde ise bu değerlendirme hissedilmiş olmaktan çok istenmiş bir değerlendirmedir ve *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı eseri okuduktan sonra Overbeck'e yazdığı mektupta ortaya çıkan en sevimsiz ve kızdırıcı reddedişe dönüşmektedir:

> "Çoğunu hoşnutsuzlukla okudum... her şeye ve herkese karşı bir iğrenmeyle. İçinde asıl felsefi olan şey ne kadar az ve çocukça, tıpkı siyasi olan gibi aptalca ve dünyadan bihaber... her şey ihtiyari bir fikir gibi kalıyor... bu sürekli metamorfozları artık ciddiye alacak durumda değilim... tin dolu ama asıl istediği şeyi yine de yapamayan bir dehasızlığın ifadesi... bunun bir etkisinin olmaması bence doğrudur... özellikle huysuz ve her şeyden çok yazarın devasa kibri... ki neticede her yerde ve onunla birlikte hisseden bir tinin sterilliğinde ortaya çıkmaktadır... Biz ötekiler de birbirimize yetmemekteyiz, ama eksikliklerimize özel olarak hayranlık duyulmasını da istemiyoruz. Onun aslında bir kez olsun tamamen dürüst ve zanaatına uygun olarak çalışması gerekir... Öfkemi dindirmek için Ludwig Richter'in otobiyografisini okuyorum..." (1886 Bernoulli 2,162 vd).

Rohde nihayetinde Overbeck'e Nietzsche ile Wilamowitz'e karşı silah kardeşliğini bir gençlik hatası olarak inkâr eder (Bern, 2.155). Gençliklerinin ortak konularını ele alan *Psyche* (1893) adlı eserinde Nietzsche'nin adı asla geçmemektedir: Böylece Rohde tarafından da klasik eski çağ bilimi için yasaklanmış olur.

Rohde'nin ve Nietzsche'nin *özlerindeki* farklılıkları, *kontrastları* sayesinde Nietzsche için aydınlatıcıdır. Rohde derinlerde baştan beri boyun eğmeye ve dışarıda tutunacak bir yere meyilli olan sınırsız bir şüphecidir. Nietzsche ise erken dönemlerde öyledir, ama daha sonraları da daima tam tersi olmuştur: "Asla uzlaşmaya doğru bir adım atmam! Büyük başarılar ancak kendimize sadık kalırsak gelir... daha zayıf ve şüpheci olacak olsam, sadece kendimi değil,

benimle birlikte büyüyen birçok insana zarar verirdim veya onları yok ederdim" (Gersdorff'a mektup, 15 Nisan 1876). Rohde ise daha 1869 yılında şöyle diyebilmektedir: "Burada da her şey tıpkı diğer yerlerde olduğu gibi gelişiyor; başlangıçta içten içe kızıyor ve isyan ediyorum, zamanla boyun eğiyorum ve diğerleri gibi kumlarda vakit geçirmeye başlıyorum..." "İnsanlar tarafından tatmin diye adlandırılan... kurşun kanatlı ve aptalca afyon çubuklu boyun eğme tanrıçası" için hazırdır (22 Nisan 1871). Her hayal kırıklığını temel eğitiminin bir unsuru haline getiren ve her basamağı kendi kendini aşma konusu haline getiren Nietzsche'nin yolunda gitmez işleri, aksine "işinde teselli, hatta neredeyse bir uyuşma" arar (15 Şubat 1870). Rohde'de bunun sonucu, bir taraftan bilimdeki "başarısızdır; diğer taraftan ruhu işlenmemiş bilgilerle aşırı yüklenir. Sıkça "Özgür bir zihne sahip değilim," şikâyetinin nedeni budur. Dışarıdan kaynaklanan hayal kırıklıkları, "haftalarca ve aylarca her şeyi umutsuz bir şekilde" görmesine neden olmaktadır (23 Aralık 1873). Rohde kendisine karşı korkutucu bir dürüstlüktedir; yöntemini fark etmektedir ve gittikçe kendi kendinden rahatsız olmaktadır. Günlük küçük olaylardan kalanlara bağımlı olduğu için hareketliliğini kaybeder; ama en azından sahip olduğu şeyleri koruma istenci, baki kalmıştır ve filoloji çalışmaları dünyası için bir filologun yaptığından fazlasını yapmaya yetmiştir. Bu nedenle de Nietzsche'yle ilişkisi gitgide daha belirsiz hale gelir. Her şeyi, kendi anladığı şekilde iyi ve doğru yapmak ister, ama evet ile hayır arasında gidip gelir. Nietzsche'yle bağı artık sadece romantik bir anıdır.

Nietzsche ile Rohde, en son 1886 yılında on yıllık bir aradan sonra Leipzig'de görüşürler. Rohde, "aslında önemsiz olumsuzluklardan dolayı onun için tipik sayılabilecek şekilde çok huzursuzdu" (Mektuplar II, XXIII). Dostunu "küçük konulara kapılmış, sürekli şikâyet eden ve hiçbir şeyden memnun olmayan" biri şeklinde görmek Nietzsche'yi çok üzdü (I. c. XXIV). Ve Rohde, Nietzsche hakkında şöyle yazdı: "Tarif edilemez bir yabancılaşma atmosferi, bana çok gizemli gelen bir şey sarıyordu etrafını... Sanki başka hiç kimsenin yaşamadığı bir ülkeden geliyor gibiydi" (I. c. XXV). Nietzsche asla Rohde'nin evine git-

medi, eşini ve çocuklarını görmedi. Bir sonraki yıl, Rohde'nin Taine hakkında oldukça küçümseyici bir ifadesi yüzünden dostlukları iyice koptu. Her ikisi de dostluklarını kurtarmaya çalıştılar, ama boşunaydı. Rohde, Nietzsche deliliğin pençesine düştükten sonra Nietzsche'ye yazdığı ve o büyük öfkeye neden olan son mektupları yok etse de, Nietzsche'nin kendisine yazdığı mektupları yok etmemiştir. Kız kardeşi, hasta Nietzsche'ye Rohde'nin ölümünü bildirdiğinde, ona "gözlerini kocaman açarak ve sessizce: Rohde öldü mü? Ah! dedi... yavaşça yanağından büyük bir damla yaş aktı" (Mektuplar II, XXVII).

Nietzsche ve *Richard Wagner*[10] arasındaki dostluk basit görünmektedir: Daha genç olan Nietzsche'nin Wagner'e duyduğu büyük hayranlık, ustanın hizmetine girdi. *"Tragedyanın Doğuşu"*nu (1871), Wagner'in eserini yorumlayarak daha sonra da *"Richard Wagner Bayreuth*'ta" (1876) adlı eserini yazmıştır. Ne var ki Nietzsche aniden Wagner hakkındaki fikrini değiştirir; önce sessizce geri çekilir, kendi felsefi yolunu takip

[10] Nietzsche'nin Wagner hakkında yazdıkları: *Richard Wagner in Bayreuth* 1876. *Der Fail Wagner* 1888, *Nietzsche can tra Wagner* 1888, Ayrıca 10,427-450 (1874), 451-469 (1875-1876); 11, 81-102, 340-344; 12,182-184; 14, 149-171, 377-379. E. Förster-Nietzsche, *Wagner und Nietzsche zur Zeit ihrer Freundschaft,* Münih 1915.
Nietzsche'yle görüştüğü dönemlerde Wagner'in iki yazısının karşılaştırılması gerekir: Beethoven (1870) ve "Über die Bestimmung der Oper;" Nietzsche'nin açık reddi (isim vermeden): "Publikum und Popularität" (3. Bölüm).
Nietzsche-Wagner hakkında kaynaklar: Ludwig Klages, *Der Fail Nietzsche-Wagner in graphologischer Beleuchtung* (1904); "Gesammelte Abhandlungen." Heidelberg 1927; Kurt Hildebrandt, Wagner und Nietzsche. Ihr Kampf gegen das neunzehnte Jahrhundert. Breslau 1924; Bernhard Diebold, Der Fail Wagner. Eine Revision. Frankfurt 1928.
Wagner hakkında: Carl Fr. Glasenapp, *Das Lehen Richard Wagners,* Leipzig 1908 vd, cilt IV, V, VI; Guy de Pourtales, *R. Wagner als Menseli und Meister;* – Cosima hakkında: Graf du Moulin–Eckhardt, Cosima Wagner.

eder ve nihayet 1888 yılında Wagner'in sanatına karşı önceki tutumumun tam tersini yansıttığı kitapçığı yazar. Nietzsche sanki bir zamanlar hayranlık duyduğu bu büyük adama arkasını dönmüş, düşünceleri anlaşılmaz bir biçimde tam tersine çevrilmiştir. Bazıları Nietzsche'yi sadık olmamakla suçlar ve bu olayı *İnsanca, Pek İnsanca*'yla başlayan hastalığına verirler. bazıları da Nietzsche'nin nihayet kendine geldiğini düşünür ve bu dostluğun öncesi hakkında –Nietzsche'nin onaylayarak kabul ettikleri Wagner eleştirisine dayanarak– Nietzsche'nin geçici olarak Wagner'den uzaklaştığını savunur. Her iki taraf da bu dostluğun gerçek olaylarını fazla olağan görmektedirler.

Birincisi Nietzsche'nin eleştirisi zaten baştan beri bir olasılık olarak hazır vaziyettedir, hatta en önemli noktaları 1874 yılının Ocak ayında yazılmıştır (10, 427-450); geriye dönüp bakan okuyucu için *Richard Wagner Bayreuth*'ta (1876) adlı eserinde bu bariz bir biçimde görülebilir. Bu eleştiri, ilk bakışta yok edici gibi görünse de bu şekilde eleştirilen kişiye karşı derin bir bağlılığı dışarıda tutmamaktadır.

İkincisi Nietzsche Wagner'i sadece başlangıçta değil, yaşamının sonuna kadar çağının eşsiz tek dehası kabul etmiştir. Wagner'e getirdiği eleştiri, içinde yaşadığı çağın eleştirisidir. Nietzsche, içinde yaşadığı çağa güvendiği, içinde yeni kültürlerin gerçekleştirilebileceğine inandığı sürece Wagner'in tarafındadır ancak içinde yaşadığı çağı bir bütün olarak harap olmuş olarak gördükten sonra ve insanın yenilenmesini eserlerin ve tiyatronun derinliklerinden başka bir yerde arayınca Wagner'in karşısında olur. Nietzsche kendisini içinde yaşadığı çağa ait gördüğü kapsamda, Wagner'i eleştirisi aynı zamanda Wagner hayranı olarak kendi öz eleştirisidir.

Nietzsche, her iki nedenden dolayı Wagner'e duyduğu tutkulu muhalefete rağmen Wagner'i eleştirirken kullandığı keskin ve amansız sözlerini devralmak isteyenlere de karşıdır. Çünkü insan varoluşunun derinliklerini araştırmazlar. Hatta bu sözlerin doğrudan eleştirel ve görünüşe göre sadece psikolojik anlamını bilmezler yani bu sözleri sadece salt sözlük anlamlarıyla

kavradıkları için onlar bu sözleri anlamamaktadırlar: "Hiç kimseye bu değerlendirmemi kendine mal etme hakkını vermeyeceğim açıktır; özellikle de saygısız serserilere... Richard Wagner gibi büyük bir ismi ne övgü anlamında ne de itiraz anlamında ağızlarına almalarına müsaade ederim" (14. 378).

Nietzsche'nin hayranlığı ve eleştirisi mevcut insanın yaratıcılık imkânlarına bağlıdır. O çağın dehası olarak Wagner figüründe Nietzsche o çağın ne olduğunu kavramaktadır. Wagner'i yeni bir Akhilleus[◎] (Aschylus) olarak, yani dünyada mümkün olan en yüce şeyin hâlâ gerçek olabileceğini gördüğü sürece içinde yaşadığı çağa da inanmaktadır. Halbuki hakikat, gerçeklik ve maddeye ilişkin ölçüsü sorgulayıcı bir biçimde Wagner'e karşı döndüğü anda, içinde yaşadığı çağın tamamı onun için batar.

İnsanın ve davanın, dostluğun ve çağın en yüce konularının birliği, Nietzsche'de yüce insanlığın tecrübesi olarak Wagner'e karşı o büyük sevgisini doğurmuştur. Dünyadaki yüceliğin gerçekleştirilmesi için yaptığı doğrudan işbirliğinin tek denemesi olarak kalmıştır: Yeni kültür, Wagner'in dehasına, antik çağların efsanelerine ve insanlığın kendisiyle gerçekleşen felsefi usavurmalara dayanarak oluşacaktı. Bayreuth olayında ve Wagner figüründe tüm ihtişamına rağmen, hakikat ve gerçeklikle insanın kültürüne ilişkin ölçülerine dayanarak varoluş yerine sadece tiyatro gördüğünde, bu ölçüler sadece mevcut gerçekliğin değerlerini yok edip onu bütün insanlardan ayırmakla kalmayıp bu şekilde görülen dünyada *herhangi bir* etki bırakma olabilirliğini de yok etmiştir. Wagner'le bu dünyada bir anlığına etkilemek, yapmak, yaratmak isterken daha sonra yaptığı her şey sadece düşüncedir, düşüncelerin kâğıda dökülmesidir. Unutulmuşluğa, yalnızlığa, takdir edilmeyişe düşen, mevcut tüm olabilirlikler açısından umutsuz olan Nietzsche, kendisinin yaşayamayacağı bir gelecek kurmak ister. Wagner'in kendisine görev edindiği problem –insa-

◎ Yaralanmasını önlemek gayesiyle annesi tarafından topuğundan tutularak Styks Nehri'ne daldırılan, bundan ötürü de vücudunda yara alabileceği tek yerin topuğu olduğuna inanılan Teselyalı mitolojik kahraman –çn.

nın en yüksek mevkide ortaya çıkarılışı– Nietzsche'nin son âna kadar kendine görev edindiği problemle aynıydı; sadece cevabı radikal bir biçimde farklılaşmıştı. Bu nedenle daha geç dönemlerde şunları bilenlere hak verebilir: "Bugün de eskiden olduğu gibi Wagner'in inandığı ideale inandığımı bilenler. R. W.'nin idealinin yoluna koyduğu insanca, pek insanca engellere takıldıysam ne olmuş?" (Overbeck'e mektup, 29 Ekim 1886).

Bu nedenle Nietzsche'nin Wagner'e düşmanlıkla da olsa bağlı kalması anlaşılır bir şeydir. Nietzsche'nin kavradığı ve sevdiği şekliyle Wagner, aynı insan oluş problemine eğilmiş, hiçbir çağdaşında Nietzsche bunu Wagner'de bulduğu kadar bulamamıştır. Hayatının sonuna doğru *Parsifal*'i dinledikten sonra şöyle yazmıştır: "Kendimi öylesine yüceltilmiş, öylesine duygulu hissediyorum ki aklıma geldiğinde sarsılıyorum. Sanki yıllardır ilk kez birisi çıkıp hazır bulundurduğum cevapları vermese de beni üzen problemler hakkında konuşuyormuş gibi..." (Kız kardeşine mektup, 22 Şubat 1887. Kendini tamamen rekabete kaptırdığı zamanlarda aniden şu hisse kapılabiliyordu: "Gerçekten sarsılarak Wagner'le aslında ne kadar yakın akraba olduğumuzu fark ettim" (Gast'a mektup, 25 Temmuz 1882).

Nietzsche, Wagner'i sanki görevin kendisi insani reenkarnasyonu yaşamış gibi, kişinin ve davanın birliğinde sevmiştir: "Wagner, kıyas kabul etmez biçimde tanıdığım en *dolu* insandı" (Overbeck'e mektup, 22 Mart 1883). "Sadece onu sevdim, başkasını değil. Tam kalbime göre bir insandı..." (14, 379). Aynı dönemden kalan belgelerde de görülebileceği gibi Wagner'le dostluğu Nietzsche için olağanüstü bir talihti. İnsan yakınlığı ve görev bilinci, kıyaslandığında Nietzsche'nin daha sonraki ilişkilerinin sönük göründüğü bir doruğa ulaşmaktadır. "R. Wagner'in dışında hiç kimse beni anlamak için onun binde biri kadar tutku ve acıyla karşılamamıştır" (Overbeck'e mektup, 12 Kasım 1887). "O dönemlerde birbirimizi seviyorduk ve birbirimiz için her şeyi *umuyorduk;* gerçekten hiçbir art düşüncesi olmayan derin bir *sevgiydi"* (Gast'a mektup, 27 Nisan 1883). Ve nihayetinde *Ecce Homo*'da: "İnsan ilişkilerimin kalanını ucuz

bırakıyorum; hiçbir şekilde Tribschen'de geçirdiğim günleri, o güven dolu, neşeli, gözle görülmeyen tesadüflerle dolu günleri hayatımdan silmek istemem, o derin anları..." (15, 37).

Sadece bu durumu göz önünde bulundurursak, Nietzsche'nin içinde amansız hakikat istencinin altında nasıl acı dolu ve kendi kendine karşı çıkan bir mücadelenin meydana geldiğini tahmin edebiliriz. Ne var ki bu kendisiyle mücadele önceleri Wagner'den bir ayrılma olarak değil, aksine Wagner için yapılacak mücadeleye hazırlık olarak düşünülmüştür. Nietzsche, Wagner'e kayıtsız şartsız bağlı olup örneğin bu amaçla *Tragedyanın Doğuşu* adlı eserinin yapısını parçalayıp ilaveler yaptıktan sonra Wagner üzerinde etki sağlama umudu artmıştır: Bu, mücadeleci bildirişime duyulan bir istençti. Nietzsche, diğer insanlara, örneğin Dussen'e karşı öğretmen gibi davranıyor, mesafeyi koruyor, merhametli ve nazik davranıyordu, şikâyet ediyor ve ilişkisini kesiyordu: Sadece bir kez Wagner konusunda bunlardan hiçbiri olmamıştır. Sevgisinin tamamıyla ve sahip olduğu her şeyin söz konusu olduğu bilinciyle, sınırsız gerçeklilikle olduğu kadar, hayran olduğu deha yüzünden alçakgönüllü bir şekilde acı çekmeye ve onun için fedakârlıklarda bulunmaya hazır bir halde bu dostluğa sarılmıştır. Nietzsche, Wagner'in doğrudan eseriyle ilgili olmayan hiçbir şeyle ilgilenmemesine ve Nietzsche'nin 1873 yılında Wagner'in eserlerinin tehlikelerini, yarattığı fırsatları ve eksikliklerini görmüş olmanın sessizce üstesinden gelmeye veya unutmaya çalışmıştır. Kendini Richard Wagner'in Bayreuth günleri hakkındaki yazıyı yazmaya zorladı ve Wagner'in iç dünyasına etki edebilme umuduyla sevgi dolu bir eleştiriye cesaret etti. Bu yazının Wagner tarafından tamamen reddedileceğinden çekiniyordu. Ne var ki Wagner bunu anlamadı ve sadece yüceltildiğini sandı.

Nietzsche, 1876 yılında Bayreuth'taki festivalin açılışındaki kalabalık ziyaretçi ve zengin burjuvalardan oluşan seyircilerin özellikleri ve festival sırasındaki hareketlilik karşısında duygularına artık hâkim olamadı. Ona göre Alman kültürünün yenilenmesi bu olamazdı. Artık kesin olarak kurtulması gereken bir kandırmacanın içinde olduğuna inanıyordu. Ne var ki şimdi

bile –Nietzsche 1876 yılında düşünmek için kendini yalnızlığa çektiğinde– dostluğunun devam edeceğini umuyordu. *İnsanca, Pek İnsanca* adlı eserinden onu fazlasıyla kırabilecek bölümleri çıkarttı, eserin basımına sadakat ve sevgi talep eden mısralarla eşlik etti ve yollarının farklılıklarını karşılıklı olarak kabul ederek dost kalabileceklerine dair asil bir inanç geliştirdi: "Dostlar, bizi birbirimize bağlayan bir şey yoktur, ama kendi yönünün tam tersi istikametine doğru bile gitse, biri diğerinin yönünü desteklediği sürece birbirimizden zevk alıyoruz... Böylece ağaçlar gibi yan yana ve bu nedenle dümdüz yukarı doğru büyüyoruz, çünkü birbirimizi çekiyoruz" (11,154). Nietzsche umutlarında yanılmıştı. Sonuç, Wagner'in soğuk sessizliğiydi ve bu, aralarında Nietzsche'nin "öldürücü bir hakaret" (Overbeck'e mektup 22 Mart 1883) olarak nitelediği bir şey oldu.

Nietzsche'nin mücadelesi ve Wagner'i gerçekten bildirişim aracılığıyla etkileme denemeleri Wagner tarafından anlaşılmadı. Tıpkı daha sonraki gözlemcilerde olduğu gibi Nietzsche için de dostluklarının kesilmesi aniden ve beklenmedik bir şekilde oldu. (Nietzsche'yi aynı şekilde sahiplenmiş ve *İnsanca, Pek İnsanca* yayımlandıktan sonra onu bırakıvermişti). Wagner, Nietzsche'yle dostluğunu bir serüven kabul edebilir. Nietzsche'den otuz yaş büyük olan Wagner, eserinin tüm olgunluğunu yaşıyordu. Nietzsche, bu esere hizmet etmek üzere gelmiştir. Ne var ki Wagner için de bu serüven eşsizdi. 1871 yılında, *Tragedyanın Doğuşu* yayımlandıktan sonra Nietzsche'ye şöyle yazmıştır: "Bugüne kadar kitabınızdan daha güzel bir şey okumadım!.. Cosima'ya dedim ki, ondan hemen sonra siz gelirsiniz: Sizin ardınızdan da uzun süre hiç kimse..." 1872: "Kitabınızı tekrar okudum ve Tanrı huzurunda yemin ederim ki benim ne istediğimi bilen tek kişi olduğunuza inanıyorum." 1876 yılında *"Richard Wagner Bayreuth'ta"* yazısına cevaben şöyle der: "Dostum! Kitabınız inanılmaz! Hakkımdaki tecrübeleri nereden alıyorsunuz?" Daha sonra Wagner açısından Nietzsche'nin düşünceleri önemsizleşir. Nietzsche hakkında sadece hor gördüğünü belli eden ifadeler kullanır.

Wagner için hayati bir önem taşımayan bu ayrılık, Nietzsche için çok önemli olmuştur. Hayatının sonuna kadar eserlerinde ve mektuplarında Wagner hakkında, dostlukları hakkında ve kendi fedakârlıkları hakkında doğrudan ve dolaylı ifadelere rastlanmaktadır. Anıları sürekli olarak mevcuttur: "Hiçbir şey son yıllarda Wagner'in sempatisini kaybetmiş olmayı dengeleyemez... Rüyalarımda bile aramızda asla kötü bir söz geçmemiştir, aksine birçok cesaretlendirici ve neşeli söz geçmiş, hiç kimseyle bu kadar çok gülmemişimdir. Tüm bunlar artık geride kaldı ve bazı olaylarda *ona* karşı *haklı* olmak ne işe yarar! Sanki böylece kaybettiğim sempati belleğimden silinebilirmiş gibi!" (Gast'a mektup, 20 Ağustos 1880). Kendisi ve Wagner arasında Sorent'teki (1876) son sohbetlerinde hissetmeye başladığı ayrılığı şu sözlerle sanki en iyi şekilde ifade etmektedir: "Hisler ve yargılar artık yan yana gidemediğinden gerçekleşen o veda, bizi bir kişiye daha da yakınlaştırır ve şiddetle doğanın ayrıldığımız kişiyle aramıza ördüğü duvara çarparız." (11, 154). Nietzsche, Wagner'le dostluğundan dolayı asla pişmanlık duymamıştır. Anıları daima olumludur: "Hatamın –ortak ve birbirine ait bir kadere dair inancımın– ne ona ne de bana yakışması bir yana... o dönemlerde iki farklı şekilde yalnız kalan bizler için canlanma ve huzur getirmemiş olması yeter" (14,379).

Wagner figürü, Nietzsche'nin Wagner'e yakın olduğu dönemlerdeki gibi iç dünyasında mücadele etmek zorunda olduğu bir şey olarak kalmıştır: "İnsanlara karşı adil davranma konusunda verdiğim en zorlu sınavdı tüm bu Wagner'le görüşme ve görüşememe konusu" (Gast'a mektup, 27 Nisan 1883). Eleştirilerin en yoğun olduğu dönemlerde bile özüne dair kaderin derin ciddiyetinin konu edilmesinin yanı sıra insan ruhunun şaşırtıcı olasılıklarına göre sadece geçici olarak nefrete bürünebilen bir sevgi hissedilebilmektedir.

Yalnızlık dönemleri — 1876 yılından sonraki dönemler Nietzsche'nin dostluklarının en derin kesiti, insan ilişkilerindeki dönüm noktasıdır.

1876 yılında sadece Bayreuth'taki hayal kırıklığı kesinleşmiş olmakla kalmamış, Wagner'den içsel olarak ayrılışı da geri dönülemez bir biçimde gerçekleşmiştir. Aynı yıl Overbeck evlenir ve aynı evde beş yıl süren ortak yaşamları sona erer. Rohde de evlenir. 1878 yılında *İnsanca, Pek İnsanca* yayımlanır ve Wagner, bu eseri O dönem Rohde'yi şaşırtacak şekilde alenen hor gördüğünü ifade eder: "Böyle bir ruhu söküp atarak bunun yerine başka bir ruh konabilir mi?" (Nietzsche'ye mektup, 16 Haziran 1878). Nietzsche'nin etrafında kendisiyle birlikte Wagner'i izleyen neredeyse tüm insanlar ondan uzaklaşır. Nietzsche'nin o güne kadar geçerli tüm bağlardan kopmasını gerektirecek görevine dair kesin kararı üstün gelir. Genel dünyanın kendi dünyasıyla eşit oluşunun gerçekliğine dair istenci, bir insan olarak belki de başka bir yola girmesine sebep olmuştur. Genel olabilirliklere ulaşmaya çalıştığı zamanlarda edindiği olumsuz tecrübeler bir istisna olan ve diğerlerinin yolunda hakikat olamayıp dolayısıyla mutlu olamayan kendi yolunun bilincine varması için bir uyarıdır. Belirli zamanlarda kendini gizli tutacak olsa da bütün olarak bakıldığında kendinden emin bir biçimde uyguladığı kararı, doğal bir acıdan tamamen farklı olan görevinin bilincine kadar, insan olarak yapılan fedakârlıkların duygulu sadeliğinden kendi kaderi hakkında duyduğu gurura kadar uzanır. Rohde'nin nişanlanması üzerine, Rohde'ye yazdığı mektuba bir şiir ekler: Gece vakti eşini çağıran bir kuş öter ve yalnız bir gezgin durup ötüşünü dinler:

Hayır, gezgin, Hayır! Selamım sana değildir
Hele ki bu sesle!..
Sen yoluna devam et
Şarkımı asla anlamadan!..

Nietzsche şöyle yazar: "Belki de tam önümde bir boşluk var. İsteklerim ve ihtiyaçlarım farklı: Sadece söyleyemiyorum ve açıklayamıyorum" (Rohde'ye mektup, 18 Temmuz 1876).

Nietzsche'nin yalnızlığa giden yolu başlar. Bundan böyle etrafını sarar. Yeni yolunda yeni insanlarla devam etmeyi dener. Nihai terk edilmişliğin uçurumunda sanki dostluk için verilen bir mücadele gibidir. Üç kez daha en derinlerden çıkıp bir insana doğru adım atar: Ree'ye doğru, Lou Salomé'ye doğru ve H. von. Stein'a doğru. Üç kez hayal kırıklığına uğrar.

Hekim ve ahlaki duyguların oluşumu hakkındaki yazıların yazarı **Paul Ree**[11] Nietzsche'den beş yaş genç olup Nietzsche'yle –özellikle Sorrent'te Malvida von Meysenburg'un yanında geçirilen 1876-1877 yılının kış aylarındaki sohbetler olmak üzere– ahlakın kaynağının ve ampirik gerçekliğinin aşkınsız ve natüralist psikolojik açıdan incelenmesine dair ortak davaları üzerine yapılan sohbetlerde yakınlaşmıştır. Nietzsche, daha sonra en fazla Ree'den uzaklaşmasına (Ree'nin İngiliz örneklerine dayalı ahlak analizinin kökünde ve hedefinde tamamen farklı düşündüğünden dolayı) ve Nietzsche'nin Ree'den neredeyse hiçbir şey öğrenmemiş olmasına rağmen (zira onunla tanışmadan önce zaten kendisi için belirleyici pozisyonlara sahipti), Ree'yle o dönemlerde yaptığı sohbetler Nietzsche için yine de çok büyük bir şans olmuş olmalı: Nietzsche için o dönemlerde bu konular hakkında en azından birileriyle konuşabilmek, ona cesaret vermiştir.

Radikal analizlerin soğukkanlı sonuçları o dönemlerde Nietzsche'ye iyi gelmiştir (karşılığında bir süreliğine onların basitliğini görmezden gelmiştir). Nefes alabildiği bir illüzyonsuzluk ve temizlik atmosferiydi. Ree'ye duyduğu hayranlık ve meyli bir süreliğine çok büyük olmuş olabilir, ama çok derinlere giden bir dostluğa dönüşmemiş ve Wagner'le dostluğunun getirdiği o olağanüstü doluluğun yerini asla tutamamıştır.

---

[11] Kurt Kolle, Notizen über Paul Ree. (Paul Ree Üzerine Notlar) Zeitschrift für Menschenkunde, Jahrgang 3, s. 168. 1927. Mitteilungen aus dem Nietzsche–Archiv. Weimar 1908 (özel baskı).

Lou Salomé,[12] Nietzsche'yle 1882 yılında M. von Meysenburg ve Paul Ree aracılığıyla Roma'da tanıştı. Aynı yılın sonbaharında Nietzsche, Lou'yla yollarını tamamen ayırdı. Dostları, çok akıllı bir bayan olan Lou'yu tanıştırarak Nietzsche'nin felsefesi için bir öğrenci ve mürit bulmuş olmayı umuyorlardı. Aklının bıraktığı izlenime hayran kalan Nietzsche, felsefesini bir insana öğretebilme fırsatına tutkuyla –ama hiçbir erotizm olmadan– sarıldı. Düşünceleri onu bugüne kadar istisnasız olarak tüm insanlardan ayırdıktan sonra, hem de derinlerde böyle bir ayrılığı istememiş olmasına rağmen, Lou'yu felsefesinin en derin sırlarını anlayabilecek bir öğrenci olarak yetiştirmeye çalıştı: "Artık yalnız olup tekrar insan olmayı öğrenmek istemiyorum. Ah, bu konuda daha öğrenecek çok şeyim var!" (Lou'ya mektup, 1882). Ne var ki bu ilişki sadece Nietzsche ile Lou arasında geçmemiştir: Ree ve Nietzsche'nin kız kardeşi de önemli rol oynamışlardır. Beraberlikleri hüsranla sonuçlanmış ve daha sonra Nietzsche'nin tesadüfen varlığından haberdar olduğu bir mektuptan dolayı Nietzsche'nin Ree'yle düello yapmak istemesine ve kendini taşıyabileceği son sınıra kadar küçük düşürülmüş ve kirletilmiş hissetmesine neden olacak derecede karışıklığa neden olmuş ve her şey kötüye gitmiştir. Bugüne kadar yaşananlar hakkında hâlâ tam bilgi sahibi değiliz.

Nietzsche açısından önemli olan, o güne kadar hiç yaşamadığı bir nevi *kendini tutamamazlığı* tecrübe etmiş olmasıdır. Önemli olan sadece "kendisiyle aynı görevi" paylaşan bir insan bulduğuna dair inancının yarattığı büyük hayal kırıklığı değil-

[12] Lou Andreas-Salomé'nin eseri *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Viyana 1894, birkaç Nietzsche mektubundan başka kişisel ilişkileri hakkında hiçbir bilgi vermemektedir. Nietzsche'nin kız kardeşi biyografisinde *(Bittere Erfahrungen* [Acı Deneyimler]" bölümünde) ve Nietzsche'nin annesi ve kız kardeşiyle mektuplarında bilgi vermektedir (1. baskı 1909, s. 486-506). Mitteilungen aus dem Nietzsche-Archiv, Weimar 1908 (özel baskı). Overbeck eserinde Bernoulli de ayrıca vazgeçilmez bir kaynaktır. Ayrıca: Bernoulli, Nietzsches Lou-Erlebnis (Raschers Jahrbuch I, s. 257). Podach "Nietzsches Zusammenbruch."

dir. "Bu aceleci inancım olmamış olsaydı, yalnızlık duygusundan dolayı... böylesine acı çekmemiş olurdum... Ama yalnız *olmadığıma* dair bir rüya gördükten sonra, tehlike korkunç hale geldi. Bugün bile kendime nasıl dayanabileceğimi bilmediğim saatler oluyor" (Overbeck'e mektup, 8 Aralık 1883). Buna bir de içinde uyanan duyguların yabancılığı ekleniyordu. "En derinlerdeki düşünce tarzım her türlü intikam almaktan ve cezalandırmaktan uzak" olmasına rağmen, "sonunda amansız bir intikam duygusunun kurbanı" olduğundan şikâyet etmektedir (Overbeck'e mektup, 28 Ağustos 1883).

R. Wagner'le dostluğunun bitişine ilişkin alınyazısının büyüklüğü ve yaşadığı açının derinliğini karşılaştırdığımızda aradaki mesafe çok büyüktür. Her iki ayrılık için Nietzsche'nin 1883 yılında kendisi hakkında söyledikleri doğru olabilir: "Fazla konsantre olmuş bir özüm var ve benimle ilgili olan her şey benim etrafımda dönüyor." Ne var ki aralarında bir fark vardır. Wagner'le dostluğunun bitmesinde kendi görevinin üstün gelmiş olması ve kendisini taşımış olması Lou ve Ree'yle dostluğunun bitişinde onlarla ortak olduğunu sandığı hedefinin ve görevinin bir anlığına bizzat sallantıya düşmüş: "Kendime böyle bir hedef edinme konusunda korkunç bir biçimde *şüpheye düştüm* – söz konusuyken, her şeyin ama her şeyin beni cesaretlendirmesi gerektiği bir anda *zayıflık hissine* kapıldım!" (Overbeck'e mektup, yaz 1883).

Nietzsche, zayıflık olarak nitelediği şeyin üstesinden gelerek kendini göstermektedir. Özüne ters bir dargınlığa teslim olmak yerine, edindiği tecrübeleri içten içe bu insanlardan tamamen koparak ve Lou başta olmak üzere, ilgili insanların adil birer resmini çıkartmak için kullanmıştır. "Lou bugüne kadar gördüğüm en akıllı insandır" (Overbeck'e mektup, 24 Şubat 1883). Nietzsche insanlarla kavga etmek istememektedir. "Ree veya Bayan S. hakkında yazılan en küçük kötü söz kalbimi kırıyor; sanırım düşmanlık bana göre değil" (Overbeck'e mektup, yaz 1883). Hiçbir biçimde onlarla tekrar yakınlaşmadan her şeyi çözmek istemektedir: "Bazı şeyleri düzeltmek istediğim Dr. Ree ve Bayan Salomé..." (Overbeck'e mektup, 7 Nisan 1884).

Nihayet herhangi bir insanla felsefe konusunda nesnel bir yakınlık kuramayacağını anlamıştır. Bir daha asla aynı beklentilerle herhangi bir çaba göstermeyecektir. O dönemden sonra yalnızlığına dair bilgisi daha da artmış ve derinleşmiştir. Her ne kadar yeni dostlar aramaktan vazgeçmese de (Gast'a mektup, 10 Mayıs 1883), arayışlarında gerçek bir umut yoktur. İnsanlar açısından da bunun mümkün olmadığını hisseder: "Gitgide insanlar arasına ait olmadığımı anlıyorum; tuhaflıklar yapıyorum... ve böylece bütün haksızlıklar benim üzerime kalıyor" (Overbeck'e mektup, 22 Ocak 1883).

Heinrich von Stein[13] 1884 yılında Nietzsche'yi üç günlüğüne ziyaret etmek üzere Sils-Maria'ya gelmiştir. Ne daha önce, ne de daha sonra birbirlerini bir daha görmüşlerdir. Birbirlerinin var olduğunun bilincinde olarak, 1882 yılından itibaren yayınlar konusunda bilgi alışverişlerinde bulunmuşlar, bunun için sürekli birbirlerine yazmışlardı. Stein, önceleri Nietzsche'yi merak ediyor, büyüklüğünü hissediyordu ama bağlanmadan veya önemli yeni bir dürtüye sahip olmadan; birçoğu gibi, Nietzsche'yle yaptığı görüşmede kendi benliğinin belli belirsiz yükseldiğini hissetti: "Sizinle konuştuğum zaman, varoluş[©] duygum çok daha yücedir" (Nietzsche'ye mektup, 1 Aralık 1884). "Sizinle yaptığım o sohbette ânında hissettiğim o kesin içsel özgürlük benim için tuhaf bir tecrübe oldu" (Nietzsche'ye mektup, 7 Ekim 1885). Ne var ki Nietzsche'nin felsefi usavurmalarına yöneldiği anlamına gelmiyordu bu. Nietzsche için bu ziyaret, felsefi bir dostluk kurma fırsatı almaktan çıkıp son sessiz sarsıntı olmuştu.

---

[13] Nietzsche ve Freiherr von Stein arasında yazışmalar: Briefe, cilt 3, 2. Baskı, Leipzig 1905, s. 219-264.

[©] Dasein [varoluş]: "Terim ilk kez varoluşçu Alman filozof Karl Jaspers tarafından kullanılmıştır. Dasein onda insan varlığının iki farklı düzeyinden birincisini, onun mekânsal ve zamansal boyutunu tamamlar. Buna göre, Dasein tanımlanabilen birtakım özelliklere sahip olup teorik incelemenin konusu yapılabilen, oradaki varlık veya nesneleşmiş insandır." Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, Eylül 2000, s. 218 –çn.

Bu ziyaretten birkaç hafta sonra Overbeck'e şöyle yazacaktı (14 Eylül 1884): "Baron Stein doğrudan Almanya'dan üç günlüğüne Sils'e geldi ve yine doğrudan babasının yanına döndü; bir ziyareti *vurgulamak* için beni çok etkileyen bir davranıştır bu. Harika bir insan ve adam olup kahramanca özünden dolayı bana anlaşılır ve sempatik geldi. Nihayet benim tarafımda olan ve içgüdüsel olarak bana saygı gösteren yeni bir insan!" Peter Gast'a ise şöyle yazacaktır (20 Eylül 1884): "Onun yanında kendimi Neoptolemos[⊙] tarafından adasında ziyaret edilen Philoktetes[°] gibi hissettim –sanırım, 'Benim yayım olmadan İliyon fethedilmeyecek!' şeklindeki Philoktetes inancımı da tahmin etti!"– Nietzsche, daha sonra *Ecce Homo*'da şu anısına yer verecektir: "Bu mükemmel insan... o üç günde tıpkı aniden kendi yüksekliğine kaldırılan ve kanatları olan biri gibi, özgürlük fırtınasından dolayı sanki bambaşka bir insan oldu" (15, 16).

Görünüşe göre Stein da Nietzsche'ye aynı tonda ve aynı düşüncelerle yazmaktadır (24 Eylül 1884): "Sils'te geçirdiğim günler benim için büyük bir hatıradır; hayatımın önemli ve kutsal bir parçası; ancak bu gibi olaylara sadık bir biçimde tutunarak korkunç varoluşla başa çıkabiliyorum, hatta daha fazlası onu değerli bulabiliyorum." Nietzsche, Stein'a bunun üzerine (Kasım 1884) daha sonra "Aus hohen Bergen" (Yüce Dağlardan) başlığı altında *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı eserine eklenecek olan şiirini gönderir (dostluklarından, terk edilmişliğinden, yukarıda buzlu bölgelerdeki imparatorluğundan bahsettiği şiirini):

Ey yaşamın öğlesi ikinci gençlikteki zaman!
Ey yaz bahçesi!
Huzursuz mutluluk, kararlı, meraklı beklenti!

⊙ Ahkilleus'un oğlu. Annesi Skyros adası kralı Lykomedes'in kızı Deiadameia'dır –çn.

° Poias ile Demonassa'nın oğlu. Adı İlyada destanında yalnızca üç kez geçmiş olmasına rağmen Troia şehrinin yazgısı onun kişiliğiyle ilişkilendirilir –çn.

Gündüz gece dostlarım hazır, bekliyorum ben.
Zamanıdır, zamanıdır, nerede kaldınız, dostlar?
Gelin.*

"Bu şiir sizin içindir, değerli dostum. Sils-Maria'yı hatırlamanız için ve mektubunuza, böyle bir mektup için bir teşekkür olarak." Stein buna cevap verir ve bu esnada Nietzsche'ye Wagner sözlüğünün bazı bölümlerinin içeriği hakkında bazı dostlarıyla yaptığı tartışmalara yazılı olarak katılmasını önerir. Nietzsche buna çok şaşırır: "Stein bana ne kadar karanlık bir mektup yazmış! Hem de böyle bir şiire cevaben! Artık kimse nasıl davranması gerektiğini bilmiyor" (Kız kardeşine mektup, Aralık 1884). Ve Nietzsche şiiri yayımlanmadan önce şu mısraları ekliyor: "Bitti türkü, tatlı çığlığı özlemin/öldü dudağımda" (7, 279).

Nietzsche rahattı; bu hayal kırıklığı onu artık sarsmıyordu. Sevgisi yine de değişmedi: Stein, 1887 yılında otuz yaşında öldüğünde Nietzsche şöyle yazdı: "Hâlâ inanamıyorum. Onu çok seviyordum. *Var olduğunu* bilmenin dahi beni sevindirdiği nadir insanlardan biriydi. Ayrıca daha sonrası için *saklı tutulduğundan* hiç şüphe etmiyordum" (Overbeck'e mektup 30 Haziran 1887). "Sanki benden bizzat bir şey çalmışlar gibi yaralandım" (kız kardeşine mektup, 15 Ekim 1887).

Tüm bu yıllar boyunca yalnızlığının farkındadır. Yalnızlığını yorumlar, şikâyet eder ve bu yalnızlığı aracılığıyla eski dostlarına çaresizce çağrıda bulunur. 1884 yılında eski dostlarıyla tekrar temas kurmak ister, ama "Dostlarıma bir nevi kişisel çağrıda bulunarak kendimi *anlatma* düşüncesi... cesaretimi kıran bir düşünceydi..." (Overbeck'e mektup, 10 Temmuz 1884). Birkaç hafta sonra Stein konusunda sessizce umut besleyerek eski dostlarına veda niteliğindeki şiirini "Yüce Dağlardan"ı yazar. Öğrencilere büyük bir özlem duyar: "Boğuştuğum sorunlar bana öyle radikal bir öneme sahipmiş gibi görünüyor ki her yıl birkaç kez, bu problemleri önlerine serdiğim tinsel insanların bir süreliğine sadece benim düşüncelerimle ilgilenmek üzere bütün işlerini güçlerini bırakmak zorundaymışlar gibi bir ha-

yale kapılıyorum. Ne var ki bunun üzerine gerçekleşen olaylar her seferinde tuhaf ve gizemli bir şekilde beklediğimin tam tersi olmuştur" (Mektuplar III, s. 249). Bu konuda da geri adım atar: "Henüz içimde olgunlaşması ve büyümesi gereken çok şey var; 'öğrenciler ve okul', *et hoc genus omne*[o] için zaman henüz gelmemiş" (Overbeck'e mektup, 20 Şubat 1885).

Yalnızlık yıllarında –ki Nietzsche için sadece bu açıdan önemlidir– vazgeçtiği her şeyin yerini tutmak zorunda olan tek bir kişi vardır:

Peter Gast[14] ki, 1875 yılında tanışmalarından ölümüne kadar hiç değişmeden Nietzsche'ye sadık kalmıştır. Gast'ın anlayışı, Nietzsche'nin yollarını ve hedeflerini ifade etme yeteneği –ki Nietzsche diğerinde büyülenmiş bir şekilde kendi yansımasını görür gibi oluyordu– her şeye rağmen önemli bir yer tutmamıştır, çünkü Gast'ın kendisi oluşu ciddi bir biçimde göz önüne alınmıyordu. Nietzsche'nin Gast'ın kendisine "Profesör" olarak hitap etmesini istemesi, mesafeyi koruduğunun bir işaretidir. Nietzsche, yazıları ve redaksiyonu için güvenilir bir yardımcı bulmuştu ve ondan çoğu kez sarsılan öz bilincine iyi gelen ve onu son anlarına kadar sevindiren kayıtsız şartsız onaylayıcı mektuplar alıyordu.

Gast, örneğin *Zerdüşt* eline geçtikten sonra şöyle yazmıştır: "Bunun gibi bir şey daha önce hiç var olmamıştır, çünkü gösterdiğiniz hedefler bugüne kadar insanlığa hiç kimse tarafından sunulmamıştır, *sunulamamıştır*. Bu kitabın İncil kadar dağıtılmasını, İncil'in kurallara dayalı görünüşüne, İncil hakkında yapıldığı kadar yorum yapılmasını isterdim..." Nietzsche'nin buna cevabı şöyle olmuştur: "Mektubunuzu okurken içim titredi. Diyelim ki haklısınız; işte o zaman yaşamım gerçekten boşa

---

[o] "Ve benzeri," "benzer türdeki" anlamına gelen bir tabir... –çn.

[14] Nietzsche'nin Gast'a yazdığı mektuplar: Briefe cilt 4. Die Briefe Peter Gasts an Friedriech Nietzsche. 2 cilt, Münih 1923-1924. Josef Hofmiller, Nietzsches Briefe an Gast. Süddeutsche Monatshefte VI, 2. 1909, s. 300-310. Hofmiller, Nietzsche. Süddeutsche Monatshefte, 29. yayımlanma yılı 1931, s. 84 vd. Podach, Gestalten, s. 68 vd.

geçmemiş mi olurdu? Özellikle de buna en fazla inandığım bu dönemde" (Gast'a mektup, 06 Nisan 1883).

Nietzsche, defalarca bu dostunun kendisi için ne anlama geldiğini açıklamaktadır: "Dürüst ve kayıtsız şartsız bir söz söyleyebileceğim hiç kimsenin olmaması beni bazen çıldırtıyor: Peter Gast'tan başka hiç kimse yok" (Gast'a mektup, 26 Kasım 1888).

Nietzsche illüzyonlarını Gast'ta topluyordu. Onun için Gast, Wagner'i bile aşarak Nietzsche'nin felsefesine ait olmuş, romantik öğelere dayanmayan müziği meydana getiren yaratıcı bir müzisyen olmuştur. Sürekli olarak Gast'a ait bestelerin bir yerlerde çalınmasını ve orkestra şeflerinin Gast'ın besteleriyle ilgilenmesini sağlamak için çaba gösteriyordu. Bunun ötesinde merhamet ve yardım yeteneğinin Gast'a karşı etkili olmasını sağlıyordu.

Gast'ın Nietzsche'nin gerçeklikte eksik şeylerinin ortaya çıktığı o sürekli kalıcı ve güvenilir ortam haline geliş şekli, kontrastı sayesinde Nietzsche'nin sürekli olarak yeniden tecrübe ettiği ortak noktalarda anlaşan ve aynı zamanda kalıcı bir dostluk kurma imkânsızlığının o yıllardaki önemini daha da artırmaktadır.

Nietzsche'nin insan ilişkilerindeki süreklilik —

Nietzsche için insanlarda varoluşsal açıdan ciddi bir hale, hatta *felsefi* bir hale gelen şeyler baki kalamazdı. Özünün hareketliliğinde kaybolup giderlerdi. Nietzsche'nin dostluklarından arda kalan, özellikle *uzun vadede* dostluklara az ağırlık verdiğinin göstergesidir. Varoluşa ilişkin deneyimlerinin tüketici gidişatı, istisnailiği yersiz yurtsuzluk olarak ortaya çıkmaktadır. Buna dayanarak insancıllığı da aynı zamanda doğal ve genel olana yönelmektedir. Asla belirleyici olan bu olmamasına rağmen bunun var olmasını ve gerçekleşmesini istemekte ve –doğal bir parça mutluluğa tutunarak– onu olduğu gibi almak –göreviyle bir çelişki yaratmadığı sürece– ki bu şekilde reddettiği ve kaybettiği her şeyi de korumak ister.

Doğadan dolayı kendisine yakın olanlar *akrabalarıdır.*[15] *Annesi* ve *kız kardeşi* ona ömür boyu eşlik eder; çocuğa hizmet etmekte, hastaya bakmakta ve isteklerini yerine getirmektedirler. İçten içe ömür boyu onlara bağlı kalmıştır. *Gezgin ve Gölgesi* (1879) adlı eserindeki şu sözler sanki onlara ithaf edilmiştir: "İki kişi hakkında asla derin düşüncelere dalmadım ve bu, onlara olan sevgimin kanıtıdır" (3, 356). 1882 yılında aralarındaki ilişki Lou'yla olan olaylardan dolayı izleri belki de hiç kapanmayan yaralar almıştır. Mektuplar talihsizliklerin ağırlığını gözler önüne sermektedir.[16]

Büyük çelişkiler ayrıca Lou Salomé'ye ve onun hakkında yaptığı açıklamalarda da görülmektedir. Kavrayış ve düşüncülerini söze dökme biçimi açısından tamamen kendine özgü tutumunun tamamına bir paralel oluşturmaktadır: Olayların çeşitli olabilirliklerine karşı açıktır; bir süre sonra diğerlerine hak vermek üzere, kendini bireysel olabilirliklere kaptırır. Bu esnada heyecanlı ruh halinden dolayı ağzından daha sonra silmeyi tercih edeceği ifadeler çıkar. 10 Temmuz 1865 tarihinde kız kardeşine "moralinin bozuk olduğu bazı anlarda her şeyi, nesneleri ve kişileri, melekleri ve insanları ve şeytanları çok karanlık ve oldukça çirkin bir biçimde gördüğünü" yazar. Bir seferinde:

"Sana yazdığım gece karanlığının ürünü olan bazı mektupları yırttığım için seviniyorum. Yine de aynı türe ait olup anneme yazdığım bir mektubu aradan kaçırmışım," itirafında bulunur (kız kardeşine mektup, Ağustos 1883). Kendi çelişkisini ve özünün güçlü bir yönünde yatan nedenini kavrar: "Ama insan kendisiyle bu kadar uzun süre baş başa kalınca...

---

[15] Briefe cilt 5. Podach, Gestalten, 7 vd, 125 vd. Luise Maelli, Die Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche, Berlin 1933.

[16] Negatif açıklamalar: Overbeck'e Ağustos 1882, 11 Şubat 1883, Mart 1883, Annesine Ağustos 1883, Overbeck'e 02 Mayıs 1884, Ondan sonra sürekli pozitif olanlar: Overbeck'e 14 Eylül 1884, Ekim 1884, Kız kardeşine: Mart 1883, Aralık 1885, 26 Aralık 1887- 31 Mart 1888, Aralık 1888.

ve olayları sadece iki değil, üç veya dört taraftan görünce... yaşadıklarını da farklı değerlendirir" (kız kardeşine mektup, Mart 1885).

Sadece tespit ve hazırlık yapıldığı sürece imkânların tecrübe edilip düşünülmesi mantıklıdır. Gerçek hayattaysa karar vermek gerekir. Nietzsche, hiçbir engel tanımadığı düşüncesel-yaratıcı görevinin dışında karar vermiyormuş gibi görünmektedir. İnsanlarla ilgili olaylarda sanki kararı başkalarına bırakıyormuş gibi –örneğin Lou'yla ilişkisinin gidişatında olduğu gibi– ve sanki faaliyetleri sadece dostluğun bitirilmesiyle sınırlıymış gibi davranmaktadır. Sonunda herkes tarafından terk edilen, en derinlerde aslında hiç kimse için önemli olmadığını hisseden suçlu gibi göründüğünde ise *doğal* bağlarına tutunmaktadır: Akrabaları bir şekilde daima en güvenebileceği insanlar olarak kalmaktadır. Annesi Nietzsche için çok önemli olmasa da hayatında hep bir gölge gibidir. Kız kardeşi ile felsefi bir ortaklık taşıdığı düşünülse de zaman zaman dostu olmamıştır asla... Nietzsche kriz dönemlerinde her ikisinden de vazgeçmiş görünmesine rağmen, her ikisinden de uzun vadede asla vazgeçmemiştir. Onlardan ayrılmak istemiyordu; diğerleri gitse de onlar kalmalıydı. Aynı kanı taşımaları ve çocukluğunun başlangıcına kadar geri giden hatıralar sadece aşılmaz olmakla kalmayıp değerli ve insani açıdan yerine başka bir şey konulamayacak bir şey olduğunu kanıtlamıştır.

Kız kardeşinin Nietzsche'yle ilgilenmesi, daha sonraki nesillere de yaramıştır. Kız kardeşinin Nietzsche'nin çocukluğundan beri tüm taslaklarını sakladığı ve ruh hastalığı baş gösterdikten sonra da bırakmış olduğu, ancak o dönemlerde henüz önemli sayılmayan taslakları da toplayıp muhafaza ettiği için Nietzsche hakkında belgeler aracılığıyla bilgi alabilmekteyiz. Ne var ki, bu ancak gelecekte tüm yayınları kapsamlı bir şekilde yayımlandığı takdirde gün ışığına çıkacaktır.

Nietzsche, eğlenceli özünden dolayı son anlarına kadar etrafında geniş bir insan kitlesiyle canlı temaslarda bulunabildi. Nietzsche'ye, ona rastlayan ve tekrar giden ya da zamanı geldi-

ğinde tekrar çağrılmak üzere arkaplana çekilen insanlar eşlik ediyordu. Bunların hiçbiri vazgeçilmez değildi. Ne var ki, bu ara sıra meydana gelen candan selamlama, bu iyi niyet ve insani merak, ötekilerin varoluşuna, onların neşesine dair[17] duyduğu sevinç ve onlara yardım etmeye hazır oluşu, Nietzsche için vazgeçilmez bir atmosfer olarak kalmıştır. Bazı aralıklarla aralarından bazılarının adı, bir süreliğine Nietzsche'nin yazışmalarında geçiyordu.

Okul arkadaşlarından **Deussen, Krug,** v. **Gersdorff**'la yakın kaldı. Daha sonra yeni tanıdıklar eklendi; örneğin **Carl Fuchs** (1872 yılından itibaren), **Malvida von Meysenburg** (1872 yılından itibaren), **von. Seydlitz** (1876 yılından itibaren) ve diğerleri.

Son on yılında, çok önemli bir yer tutmamasına rağmen, seyahatleri sırasında tanıştığı insanlar gitgide daha önemli bir rol oynamaya başladı.

Deussen'in[18] Nietzsche'deki yeri çok tuhaftır. Nietzsche, yazışmalarından hiçbirinde böylesine yüksek oranda ve böylesine amansız bir öğretmen değildir. Deussen'in dürüst bir biçimde önemli bir noktaya ulaşmasını umduğu tinsel gelişimine duyduğu ciddi ilgi, kendi üstün konumuyla birleşir; iyi yaptığı bir işte Deussen'i överek onu teşvik eder. Nietzsche'nin bu ilişkideki adaleti, Deussen'in olayın tamamını alenen açıklayan sevimli dürüstlüğü kadar olağanüstüdür. Sanki Nietzsche ile karşılaşan her figür, mevkiine ve imkânlarına uygun olarak tipik bir yüceliğe erişiyormuş gibidir. Nietzsche'nin ilişkilerini ne kadar derinden incelersek, bu gerçek her insanının özelliğinde bariz bir biçimde ortaya çıkmaktadır: Nietzsche'nin etrafını saran ve gizemliliğinde Nietzsche'den daha berrak fikirli aydınlanmış plastik figürler.

---

[17] Karşılaştırma için *bkz.* Overbeck'e mektup, 15 Kasım 1884.

[18] Karşılaştırma için *bkz.* Paul Deussen, *Erinnerungen an Freidrich Nietzsche*, Leipzig 1901 (içinde ayrıca mektupları da vardır). Ayrıca *bkz.* Paul Deussen, Mein Leben, Leipzig 1922.

Nietzsche, Avrupa'da mevkii sahibi bazı insanlara karşı asla sorgulamadığı bir hayranlık duymuştur; örneğin **Jacob Burckhardt**[19] ve **Karl Hillebrand**'a[20] karşı.

Onların dostluğunu kazanmak için çaba göstermiş, yargılarının her ayrıntısına dikkat etmiş, kendini onlara ait hissetmiştir, ama bu kişilerin ona nasıl sessiz bir mesafede durduklarının farkına varmamıştır.

Büyük hayranlık duyduğu başka mevkii sahibi insanların, **Cosima Wagner** ve **Hans von Bülow**'un Nietzsche'yi nihayetinde ilgisiz bir şekilde göz ardı etmiş olması kaderinin bir parçasıdır.

Bu dostların arasından 1870 yılından itibaren hiç kesintisiz önce genç Nietzsche'nin ev arkadaşı, iş arkadaşı ve dostu, daha sonra yaşlanan Nietzsche'nin sürekli yardımcısı ve ona ömür boyu gerçek bir sadakatle eşlik eden bir kişi sıyrılmaktadır: Kilise tarihçisi **Franz Overbeck**.[21] Akrabaları Nietzsche'ye doğa tarafından *verilmişti;* bu dostuysa Nietzsche'ye *bağışlanan* süreklilikti. Overbeck'in faaliyetlerindeki güvenilirlik, özellikle çok nadir olduğu yerde, yani sürekli olarak tekrarlanan yardımlarda ve onlarca yıl boyunca sürekli olarak içte ve dışta yardıma hazır oluşunda kendini gösteriyordu.

Nietzsche ile Overbeck arasındaki dostluk hiçbir şekilde bulanmamıştır, çünkü Nietzsche'nin önem verdiği konularda asla tam bir yakınlık meydana gelmemiştir.

---

[19] Karşılaştırma için yazışmaları (cilt III); Bernoulli I, 51 vd.

[20] Briefwechsel (O. Crusius tarafından yayımlanmıştır, Süddeutsche Monatshefte VI, 2. 1909) – Hillebrand onaylayarak ama aynı zamanda eleştirel bir biçimde ölçülülüğe ve en önemli noktaların üzerinde durarak, yayımlandıktan hemen sonra ilk üç Unzeitgemäße Betrachtungen eserlerini mütalaa etmiştir. Bu görüşmeler de basılmıştır: Hillebrand, Zeiten, Völker und Menschen, cilt II, 2. Baskı, Strassburg 1892: 1. Einiges über den Verfall der deutschen Sprache und der deutschen Gesinnung. 2. Über historisches Wissen und historischen Sinn. 3. Schopenhauer und das deutsche Publikum.

[21] Nietzsche'nin ve Overbeck'in yazışmaları. Leipzig 1916. Bernoulli'nin her ikisi hakkındaki eseri. Walter Nigg, Franz Overbeck, Münih 1931.

Nietzsche, Overbeck'i asli görevinin yüceliğinden görmeyi beklememektedir. Overbeck, insanların sürekli geliş gidişlerinin yarattığı dalgaların arasında tutunmak için sağlam bir yer gibidir.

Nietzsche, Overbeck'e, yeteneklerine ve performanslarına saygı duymakta, sarsılmazlığını takdir etmektedir. Mektuplarındaki bazı pasajlar bunu göstermektedir: "Seni çalışırken düşünmek bana hep iyi geliyor; sanki sağlıklı bir doğa gücü senin aracılığınla adeta *körü körüne* etki ediyormuş gibidir ama yine de en ince ve en hassas kumaşta çalışan bir *akıldır*... Yaşamının *oyununu* bu kadar yakından izleyebildiğim için sana çok şey borçluyum, sevgili dostum" (Overbeck'e mektup, Kasım 1880). "Seninle ne zaman biraraya gelsek, huzuruna ve yumuşak sağlamlığına içten içe çok seviniyordum" (Overbeck'e mektup, 11 Kasım 1883). "Benimle biraraya gelmenin gittikçe daha rahatsız hale geldiğini kabul ediyorum ama mizacının *dengesinden* dolayı dostluğumuzun da hep iki ayak üzerinde duracağını biliyorum" (Overbeck'e mektup, 15 Kasım 1884). Overbeck'in huzur verici karakteri, mantığı ve açıklığı Nietzsche'ye öyle iyi gelmektedir ki ona yazdığı mektuplarda, böyle bir dosttan bekleyeceği gibi, kendi varoluşunun son dürtülerini anlamasını beklememesine rağmen kendisine derinden bağlı bir dost gibi içini dökmektedir. Overbeck'e neredeyse sınırsız bir güven duymaktadır. Sadece nadiren ve ancak saldırganlığının arttığı son yıllarında bir seferinde alaycı bir şekilde şöyle yazmıştır: "Senin gibi ince ve olumlu bir okuyucunun bile aslında ne istediğim konusunda hâlâ şüphe duyması beni oldukça rahatlattı" (Overbeck'e mektup, 12 Ekim 1886).

Overbeck, Nietzsche karşısında sadece yaşından dolayı bağımsız bir insan değildi. Mevkii olarak Nietzsche'nin altında olsa da –ki bunu bizzat bilmekte ve dile getirmektedir– kendine özgü tinsel performansları sayesinde Nietzsche'nin dünyasında belli bir konuma sahiptir. Fakat Nietzsche'nin dürüstlüğüyle kıyaslanabilecek radikal bir dürüstlük, duygulara kapılmadan izleme ve tüm olabilirlikleri değerlendirmesi onu Nietzsche gibi aşırı uçlara sürüklememiş, aksine yaşlılığında artık hiçbir şeyin

söylenmediği sözler ve önyargılarla ve diyalektik olmayan bir şekilde kalan çelişkilerle sonuçlanan bir stile bürünmüştür (örneğin "Nietzsche aslında kelimenin tam anlamıyla büyük bir insan değildi" diye başlayan ve bir süre sonra "Nietzsche'nin büyük bir insan olup olmadığı, ki bu konuda en az şüphe duyabilecek insanlardan biri benim" diye devam eden bir yazısında olduğu gibi) (Bernoulli I, 268, 270). Nietzsche hakkında bir önsezisi vardır, ama öyle bir şekilde nesnel bir hale gelir ki Nietzsche'nin yoluna ulaşması tamamen imkânsız olur: Overbeck'teki tutku eksikliği, kendine özgü bilgiçliği doğurur ki bundan büyüklükten eser yoktur, ama inançsız olan Overbeck'in teolojik öğretmenlik problemini (yani öğrencileri nezdinde asla kendi görüşlerinden bahsetmeyip aksine tarihsel ve bilimsel tespitlerle sınırlı kalmayı) bilinçli olmasından dolayı dürüst sayılabilecek ama öldürücü olan bir şekilde çözmesini ve ruhunu Nietzsche'nin, sadece dostane bir şekilde değil, nesnel bir şekilde çaba gösterdiği sorularına ve yüzlerine kapalı tutmasını sağlamaktadır.

Dâhi bir istisna olan Nietzsche'ye karşı yapabileceğinin en iyisini yapmıştır: Ona alçakgönüllü bir şekilde yardımcı olmuş; onu aslında anlamamış, ama utangaçlıkla ve saygıyla verilenleri kabul etmiş; Nietzsche'nin kendisini kolayca kırmasına izin vermemiş, aksine dostluğunun gereklerini yerine getirmek için zorluklarla hiç sıkılmadan başa çıkmıştır. Burada ayakta kalmayı başaran merak, ısrar, kendini adamışlık derecesinde hizmet değil, duygusallığı olmayan erkekçe bir sadakattir. Bu iki insanı birbirine bağlayan, dostlukta gerçekleşen kader değil, bu sadakatin derinliğidir.

Nietzsche'nin dostluk kurma olanaklarının sınırları ve yalnızlığı — Nietzsche'yi yanlış durumlarda görmek, yani tesadüfen yoluna çıkan insanlarla konuşurken ve onlara bir nevi yakınlık gösterirken;[22] hemen hiç tanımadığı bir öğrenciden se-

[22] Karşılaştırma için: Christoph Maritz von Egidy l.c. ve Bungert hakkında *bkz*. Gast'a mektup 7 Mart 1883 - 2 Nisan 1883 arası.

yahate çıkmasını talep edip reddedilirken;[23] aniden evlenme teklif edip ardından tekrar kendisine bir eş aramalarını isterken;[24] Ree ve Lou'ya doğru bir adım atarken görmek, sanki Nietzsche konusunda şüpheye düşmek gerekiyormuş gibi can sıkıcıdır. Nietzsche, "yalnız insanın kendini herhangi bir insanın boynuna attığı ve gökten inen bir dost gibi davrandığı ve bir saat sonra iğrenerek, bu sefer de kendinden iğrenerek ittiği o saatleri" (kız kardeşine mektup, 8 Temmuz 1886) ve bugüne dek ne tür insanları kendine eş tuttuğuna dair utanç verici anıyı çok iyi bilir. Ne var ki gerek bu durumlarla gerekse başka durumlarla başa çıkmıştır. Bu durumların üstesinden geliş şekli, bu durumlara düşüşünden daha karakteristiktir.

Nietzsche'nin dokunulmadan ve sarsılmadan dünyayı dolaşan çelik gibi sert ve kendi ayaklarının üstünde duran bir kahraman olarak betimlenmesi yanlıştır. Nietzsche'nin kahramanlığı farklıydı. İnsani başarının her türlüsünün kendisine yasak olduğu insani kaderine maruz kalmıştır; insanca dürtülerden dolayı bazı anlarda görevinin yolundan sapmak, yolunu kolaylaştırmak zorunda kalmıştır: Örneğin etkisinin gerçekliğini planlamak ve desteklemek öğretmenlik dürtülerini faaliyete geçirmek için bir yol bulmak, dostlarına inanmak zorunda kalmıştır. Başarısızlık sonrası geri dönüşü kahramanlığını oluşturur. Dünyadaki faaliyetlere ilişkin kararları bu nedenle gittikçe daha olumsuz hale gelmektedir. Çağın aydınlatılamayan karanlığına gömülmemiş ve bir illüzyona kapılmamış olması, kendine özgü sanki ufuksuz düşünen kavrayışının olağanüstü bir şekilde gelişmesini sağlamıştır.

Nietzsche'nin yalnızlığı iki aşamada açıklanabilir:

Psikolojik bir bakış açısıyla –mümkün olan insani varoluşun mutlak ölçüsüne göre– Nietzsche'nin kimsesiz varlığı sorgulanmakta, böyle bir işlemin anlamına uygun olarak ister istemez küçük düşürücü bir biçimde yorum yapılmaktadır. Bu şekilde Nietzsche'ye haksızlık edilmektedir ya da asla tam

[23] Karşılaştırma için Bernoulli I, s. 256 vd. (Scheffler).

[24] Karşılaştırma için Evlilik teklifi hakkında İlkbahar 1876: Bohnenblust l.c. ve ayrıca H.W. Brann, Nietzsche und die Frauen, Leipzig 1931.

olarak kavranamayan, kendisini tüketen görev hissedilir. Buna dayanarak *istisnai* varoluşuna dair yorum yapılır ve bu şekilde Nietzsche'nin kendisi için bir bakış açısı geliştirilir.

1. *Psikolojik* açıdan yapılan ama Nietzsche'ye karşı önplanda kalan sorgulamanın sonucunda şöyle bir resim ortaya çıkabilir: Nietzsche'ye özgü dürüstlük istencinin ulaştığı bağımsızlık, Nietzsche'ye kendisi için ve dünya hakkında bir özgüven sağlamaz, aksine gerek kendi eksiklikleri gerekse diğer insanların türleri açısından bayağılıklarına karşı hassaslaştırır. Onun için artık sadece asillerin birbirleriyle karşılaştığı yerde yaşamak mümkündür. Ne var ki kendisi de her zaman asaletinin rütbesine uymayıp diğerlerinden birçok kez körlük, bayağılık ve sahtecilik gördüğünden her seferinde sarsılır. Her şeyi söküp atan hayal kırıklığına kapılır. Her yönden yabancılaşması bundan dolayı büyür. Hiç kimse, kendisi bile artık ona yetmemektedir. İlk bakıştaki içgüdüsüzlüğünün ardından sağgörü gelir. Ne var ki bu durumda dürüstlüğü artık her şeyi mutlak bir ölçüye göre ölçmek ve bu nedenle yok etmek zorundadır. Nietzsche'nin bildirişim istenci, tıpkı varlığının tamamı gibi, herhangi bir karışıklık istememekte, dolayısıyla sürekli olarak sorgulamaktadır; yanıltıcı bir entegrasyona izin vermediği için, nail olduğu her şey kendi içinde başarısızlığın tohumunu taşımaktadır. Bu her ne kadar dürüstlüğünden kaynaklansa da, bu dürüstlüğü taşıyandan dolayı, asla mükemmel olmayan, asla sadece asil olmayan, burada ve şimdi mevcut olan, sorumlu ruh gerçekliği mantığı olması gereken yere gelmemiştir. Nietzsche, ilişkisini keser ama etki etmez, sadece talep ederek eğitir, ama aynı seviyede mücadeleye girişmez. İçinde sanki somut tarihte (ki bu tarih, herhangi bir entegrasyon olmadan verimli bir artışa, dünyada ortak bir canlanmaya neden olabilirdi ve aydınlatıcılığında, bir yok etme olmak zorunda olmamakla birlikte, aksine bir üstesinden gelme olabilirdi) içerisinde gerçek bildirişime karşı bir şey varmış gibi görünür. Nietzsche'nin kırılan gururundan dolayı çektiği acının, kimi zamanlarda belki de gerçekleşmeyen bildirişimden dolayı çektiği acıdan daha fazla oluşu, böyle bir bildirişime hazır olma-

yışına dair bir işaret olabilir. Zira gerçek bir bildirişim, dünyanın dışında hayali bir bağımsızlıkta değil, aksine asla terk etmedikleri bir gerçeklikte kendileri gibi kaldıkları için insanların hakaretlere karşı dirençli oluşuyla mümkündür. İşte o zaman diğerlerine ve kendilerine sorunlardan çıkmak için yardım etmeye hazır olabilirler; diğerine soru sorabilir ve cevap verebilirler. İşgüzar olmaya cesaret ederler, ama tam da Nietzsche'nin bu çekingenlikleri üstünden attığı, yani hakaret ederek ve bilgiçlik taslayarak ucuz bir açık sözlülükle bütün bildirişimleri kestiği, bir başka sefer yalnızlığından dolayı çok erken bir vakitte bir yabancının boynuna sarıldığı veya herhangi bir evlenme teklifinde bulunduğu yerde utanç ve çekingenlik gösterirler. Bu başarısızlığın nedeni, Nietzsche'nin bildirişim istencinin sonuçta diğerinin kendi oluşuna bağlı olmayıp dolayısıyla gerçek bir bildirişim istenci olmaması olabilir. Nietzsche oldukça samimidir, düzenlemeler yapar, yardımseverdir ve oldukça aktif bir şekilde yardım eder, ama görünüşe göre sadece kendisini ve diğerini yalnızca ona ait olan şeylerin içinde bulunduğu bir kap olarak görmektedir; bir insana karşı gerçek adanmışlık onda eksiktir. Sevgiye özlem duyar, ama gerçek bir sevginin gerçekleşmesi için şart olan ruhunu ortaya koyması gerektiğini unutur. Hayatta başına gelen her şey için minnettarlık duyan ve bunu dile getiren Nietzsche, sanki bildirişim konusunda nankör ve sadakatsiz olabilirmiş gibi görünmektedir (kimi zaman başkalarıyla Overbeck, hatta annesi ve kız kardeşi hakkında konuşması gibi). Karşısındaki insana tutunmasını bilir ama sadece insanlarla bağlantı kurma ihtiyacından dolayı ve karşısındaki onu olduğu gibi kabul ediyor ve kalmaya hazırsa (Overbeck, kız kardeşi) ya da karşısındaki sadık bir müridi ve yardımcısıysa (Gast). Onu asıl bağlayan sadece bağımsızlık ve mevkidir; gizliden gizliye, genelde oldukça ince bir düşünceyle, hatta dikkatle, sürekli olarak minnettarlığını dile getirerek mektup yazdığı müsamahacı ve ona ait insanlar hakkında kendini kandırmamaktadır. En zirvedekini ister ve bu ölçüyü doğru değerlendirir; ne var ki diğer herkesi kendi örgüsünün veya daralmanın içinde bırakır – akıcı bir şekilde bağlanmaya hazır

olmayarak çok sevdiği, kendisini onunla veya onu kendisiyle oluşturma mücadelesinde – ya yargılayıcı ya da hayranlıkla kalır. (Dostluğunun ifadesinde görünüşe göre kendini tamamen adayarak diğerini yücelttiğinde.) Sorulması gereken şudur: Nietzsche, ruhunun derinliklerinde, mutlak ölçülere ve hayranlıkla hayal edilen örneklere değil de varoluşsal gerçeklikle bağdaştığı için bildirişimi meydana getiren ve harekette tutan sevgiyle sevmedi mi? Aslında yalnızlığından dolayı, sevilmediği için değil, daha ziyade sevmediği için mi daha çok acı çekti?

2. Nietzsche'yle ilgili böyle bir psikolojik açıklamaya ancak Nietzsche'nin *görevine* ve bu görevin *bilincine* inanmayan biri ikna olabilir. Nietzsche kendini ve karşısındakini sadece içinde kendine ait olanların bulunduğu bir kap olarak sevmiş olsaydı, bu kendine ait olan şeyler gerçekte her şeyi tüketen, Nietzsche'den bir şeyleri çalan ve onu *istisna olmaya zorlayan görev* olurdu. Nietzsche ya karşısındakinde bugün gerekli görevin gerçekleştiğini gördüğünde ona kendini adayabiliyordu (R. Wagner'e kendini böyle adamıştı) ya da düşünürün gölgesinde henüz görünür olması gereken belirsiz göreve kendini adayabiliyordu; ne var ki kendini insanlararası bildirişime sırf bildirişim olduğu için adayamıyordu. Bu varoluşsal eksiklik, istisnai görevin varoluşsal pozitifliğinin sonucudur.

Dolayısıyla yalnızlığının nihai nedeni psikolojik açıdan yeterli derecede görünmemektedir. Düşünceye dayalı varoluşunun içeriği, onu kendi istencine karşı, kendini istisnai bir oluşta başkalarından çözmeye zorluyordu. Düşünceleri, onları ne zaman dile getirse, karşısındakini korkutacak şekildeydi. Nietzsche, yapması gereken fedakârlıktan dolayı acı çekiyor, ama bu acıyı büyük bir dirençle çekiyordu: "Bugün bile bana tamamen yabancı insanlarla bir saat boyunca sempatik bir sohbet yaptıktan sonra felsefemin tamamı sallantıya giriyor: Sevgiyi kaybetme pahasına haklı çıkmayı istemek ve sempati kaybolmasın diye en değerli şeylerin aktaramamak bana saçma geliyor" (Gast'a mektup, 20 Ağustos 1880).

Bu nedenle Nietzsche'nin hayatında *insan* olarak istedikleri ile *görevin taşıyıcısı* olarak istedikleri arasında sürekli bir çelişki mevcuttur. Yalnızlıktan şikâyet eder, ama yalnızlığı yine de ister; insani açıdan normal olan her şeyin eksikliğinden dolayı acı çeker. düzeltmek istiyormuş gibi görünür. ama yine de bilinçli olarak istisnai oluşa başvurur. "Durumum ve varoluş şeklimin... antinomisinin[25] temeli... philosophus radicalus (radikal filozof) olarak *ihtiyaç duyduğum her şeyi;* meslekten, eşten, çocuktan, anavatandan, inançtan vs kurtuluşu, şükür ki sadece bir analiz makinesi değil, canlı bir varlık olduğum kapsamında, aynı sayıda eksiklik olarak hissetmemde yatar" (Overbeck'e mektup, 14 Kasım 1886; benzer bir mektup kız kardeşine, Temmuz 1887). Nietzsche'nin hayatında şaşırtıcı olan şeyleri sadece psikolojik bir olay olarak algılamayıp içinde sadece Nietzsche'ye özgü bir nüansı fark etmek için Nietzsche'nin görevindeki alınyazısını hissetmek gerekiyor. Daha öğrenciyken annesine, "Henüz benim üstümde olan insanlarla tanışmadığım için herhangi bir nüfuz söz konusu değildir" (12, 62) diye yazabiliyorsa, bu nüans kendi kaynağının amansızlığı olarak görülebilir. Bu alınyazısının baskısı Nietzsche'ye ömür boyu eşlik eder: Onu *terk ettiği* Wagner'den ve onu *terk eden* Rohde'den ayırır. Alınyazısını gittikçe daha açık bir şekilde kavrar ve son yıllarında şöyle yazar: "Hayatımın tamamı gözlerimin önünde ayrıştı: insani ilişkilerimin tamamı, bana ait bir maskeyle ilgili olup sürekli olarak gizli bir hayat sürmüş olmanın kurbanı olmak zorunda kalırken her altı yılda bir adım atan ve bu adımdan başka bir şey istemeyen oldukça gizli tutulan hayatımın tamamı" (Overbeck'e mektup, 11 Şubat 1883). "Hayatımızı eserlerle tasdik ettiğimizde temelde bir nevi müşkülpesent haline geliriz, yani insanların hoşuna gitmeyi unuturuz, fazla *ciddi* oluruz ve insanlar bunu anlarlar: Kendi eserine karşı *saygı duymak isteyen* bir insanın

[25] Genellikle, saltığı çözümlemek için usun düşmek zorunda bulunduğu çelişki olarak tanımlanan ve "çatışkı" olarak da bilinen bir Kant terimi –çn.

arkasında şeytani bir ciddiyet yatar..." (Gast'a mektup, 7 Nisan 1888).

Nietzsche'nin hayatı, bir görevin yerine getirilmesi ise bu görevden de yine *yeni* bir bildirişim istenci; aynı zorlukların, aynı düşüncelerin, aynı görevin farkında olan ve insanlarla ve *öğrencilerle* iletişim kurma istenci meydana gelir. Nietzsche'nin her ikisine de duyduğu özlem olağandışıydı:

1. Her şeye rağmen dostlarını kendisini köklerinden söküp çıkartan sarsıntının aynısını tanıyıp tanımadıkları, onun bildiklerini bilip bilmedikleri yönünde sorguluyor: Onlarla kendisini "ilgilendiren şeyler hakkında maskesiz olarak konuşabildiği" için Lou'dan ve Ree'den vazgeçmek, Nietzsche için çok zor oldu (kız kardeşine mektup, Mart 1885). "İnsanların geleceği hakkında oturup düşünebileceğim bir insan bile yok" diye şikâyet etmektedir (Overbeck'e mektup, 11 Kasım 1883). "Kimi zaman size yenilikleri anlatmak yerine bu sıkıntıları nasıl aştığınızı sormak için seninle ve Jacob Burckhardt'la gizli bir konferans yapma özlemi duyuyorum" (Overbeck'e mektup, 2 Temmuz 1885). "J. Burckhardt'ın mektubu... benim için çok büyük bir onur olmasına rağmen beni üzdü. Ama bunun şimdi ne önemi var! 'Benim sıkıntım budur! Beni sessiz yapan budur!' diye duymak istiyordum... Her yerde etrafımda birçok insan var, ama endişelerimin, endişelerimin benzer olduğu insanların eksikliğini hissediyorum" (Overbeck'e mektup, 12 Aralık 1886). "Şimdiye kadar, çocukluğumdan beri kalbimde ve vicdanımda aynı sıkıntıları taşıdığım *hiçbir insan* bulamadım" (kız kardeşine mektup, 20 Mayıs 1885).

2. Görevin kendisinden kaynaklanan bildirişim istenci ise *öğrenciler* ve *müritler* ister:

> Kendi yayımladığı biçimdeki yazılar "olta" ve "ağ" olarak düşünülmüştü, insanları çekme denemesiydi: "Daha yaşarken müritlere ihtiyacım var ve bugüne kadar yayımlanan kitaplarım olta olarak etki yapmıyorsa, 'mesleklerini şaşırmışlardır.' En iyi ve en önemli konular sadece insandan insana aktarılabilir, (public) halka açık olmamalıdır"

(Overbeck'e mektup, Kasım 1884). Kimin onu duyduğunu dinlemektedir: "Hiç kimseyi bulamadım, ama her seferinde erdem olarak kendisine tapınılmasını isteyen şu 'hızlı aptallıkların' tuhaf biçimlerinden buldum" (14, 356). "Öğrencilere ve mirasçılara duyduğum istek, beni sabırsız yapmaktadır ve sanırım, son yıllarda beni aptallıklar yapmaya itmiştir" (Overbeck'e mektup, 31 Mart 1885). "İçten içe yaşamımın vardığım bu noktasında artık yalnız olmayacağıma inandım: Antlar ve yeminler alacağıma, bir şeyler kuracağıma ve organize edeceğime..." (Overbeck'e mektup, 10 Temmuz 1884). *Zerdüşt* hakkında: "Ruhun en derinlerinden gelen böyle bir çağrıdan sonra hiçbir cevap alamamak, korkunç bir deneyimdir... Yaşayan insanlarla tüm bağlarımda kopardı beni" (14, 305; ayrıca Overbeck'e mektup, 17 Haziran 1887). "On yıl oldu, hiçbir ses bana ulaşmıyor" (16, 382). 1887 yılında Overbeck'e: "Çok acı veriyor. Bu on beş yıl içinde tek bir insanın bile beni 'keşfetmemesi,' bana ihtiyaç duymaması, beni sevmemesi."

Nietzsche, insanlar açısından genel varoluşun zorunluluklarını görevine feda etmiştir. Görevinden dolayı gerekli olan ve tutkuyla hasretini çektiği bildirişim asla gerçekleşmemiştir. Nietzsche, bunun *nedenlerinin* bilincine varır:

Yalnızlık, *anlamanın doğasında* yatar, özellikle de anlamak, hayatın kendisi haline geldiği anda; "hayatımızın amacını anlama hakkına sahipsek," buna "yabancılaşma, uzaklaşma, belki de soğuma" da dahildir (Overbeck'e mektup, 17 Ekim 1885). Bu yabancılaşma, Nietzsche'nin anlama şekliyle daha da güçlenmektedir: "İnsanların bugüne kadar hayranlık duyduğu ve sevdiği her şeye karşı amansız ve yeraltındaki mücadelemde... farkına bile varmadan benden mağaraya benzeyen bir şey oldu; arasak bile artık bulamayacağımız gizli bir şey" (von Seydlitz'e mektup, 12 Şubat 1888).

Nietzsche, bu yalnızlığın temelde nedenlerinden biri olarak *gerçek bildirişimin ancak aynı seviyede* mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Bildirişim ne daha yüksek ne de daha düşük sevi-

yelerde mümkündür: "Benden çok daha ince düşünceli beyinler, benden çok daha güçlü ve asil kalpler olduğu muhakkak, ne var ki beni sadece onlara eşit olduğum ve birbirimize yardım edebildiğimiz oranda ilgilendiriyorlar" (11, 155). Nietzsche, yalnızlaşmanın korkularından kurtulmak için çoğu zaman herhangi bir dostluğu veya bilimsel eşitliği *tasarlamış* olup bununla hayatına birçok hayal kırıklığının ve çelişkinin girdiğini itiraf eder, ama birçok mutluluk ve huşunun da girdiğini ekler (kız kardeşine mektup, Temmuz 1887).

Nietzsche, tutkuyla en yüksek mevkilerdeki insanları ister etrafında: "İnsanları neden benden daha yükseklere bakan ve beni aşağıda görmek zorunda olan insanlar arasında bulamıyorum? İstediklerim aslında bunlardır!" (12, 219). Bunun yerine şu tecrübeleri edinmek zorunda kalır: "Dişlerimi sıkarak, tıpkı istemeden kumu ısıran vahşi bir dalga gibi dişlerimi sıkarak, sığlığınızın sahillerine vuruyorum" (12, 256).

Türüne ve mevkiine göre kendisiyle eşit insana asla rastlamaz; sonu bu nedenle şöyledir: "Bir insanın *beni* sevebileceğine inanamayacak kadar gururluyum. Zira beni sevmesi, kim olduğumu bilmesini gerektirir. Aynı şekilde benim de birilerini sevebileceğime inanmıyorum, zira bu, kendi mevkiimde bir insanı bulmamı gerektirir... Beni ilgilendiren, beni üzen, yücelten şeyler için asla bir dost ve benim gibi bunları bilen birini bulamadım" (kız kardeşine mektup). Seviyeler eşit olmadığında kurulan iletişimin en önemli noktada kesilebileceği olgusu, Nietzsche'nin içini ürpertiyordu: "İletişim kuramamak aslında yalnızlıkların en korkuncudur. Farkı, her demir maskeden daha sert olan maskedir ve ancak *inter pares* (eşitler arasında) dostluk mümkündür. *Inter pares*! İnsanı sarhoş eden bir sözcük..." (kız kardeşine mektup, 8 Temmuz 1886). Yine de eşitsizliğin sonuçlarını kabul etmek zorunda kalır: "İnsan ve insan arasındaki ebedi uzaklık beni yalnızlığa itiyor" (12, 325). "Benim durduğum yerde duran kişi, Goethe'yle konuşarak kendi eşitleri tarafından değerlendirilmek gibi insan haklarının en büyüklerinden birini kaybeder" (13, 337). "Beni övebilecek durumda olan kimse yaşamıyor" (12, 219). "Artık

ne emir alabileceğim ne de emir vermek isteyebileceğim birileri var" (12, 325).

Nietzsche, geriye dönük olarak *çocukluğunun ilk yıllarından beri* bunun aslında böyle olacağının belli olduğunu düşünmektedir: "Çocukken de böyle yalnızdım ve bugün kırk dört yaşında yine yalnızım" (Overbeck'e mektup. 12 Kasım 1887).

Bu nedenlerden dolayı hayatına daima eşlik eden yalnızlık, kaçınılmaz bir şeydir: "İnsanları istedim, insanları aradım –hep *kendimi* buldum– ve artık kendimi de istemiyorum!" (12, 324). "Artık bana kimse gelmiyor. Ve ben hepsine gittim, ama *hiç kimseye varmadım!*" (12, 324).

Sonucu, Nietzsche tarafından gittikçe daha da artarak son on yılda oldukça üzüntülü, kimi zaman *çaresizce* dile getirilen durumdur:

> "Artık beni seven hiç kimse yaşamıyor; yaşamı nasıl sevebilirim?" (12, 324). "Sahilde oturuyorsun, üşüyorsun ve açsın: Hayatını kurtarmak yeterli değil!" (12, 348). "Bağıran renkler kullandığım için şikâyet mi ediyorsunuz? Belki bağıran bir mizaca sahibimdir; 'tıpkı taze suḍan sonraki geyik gibi.' Bu taze su siz olsaydınız, sesim size ne kadar hoş gelirdi!" (12, 217). "Yalnız olan için gürültü bile bir tesellidir" (12, 324). "Sana yalnızlık duygumun ne olduğunu bir anlatabilsem! Ne yaşayanlar ne de ölüler arasında kendimi yakın hissettiğim birileri var. Bu tarif edilemeyecek kadar ürpertici..." (Overbeck'e mektup 05 Ağustos 1886). "Nazik bir sesi o kadar nadir duyuyorum ki! Şimdi yalnızım, saçma bir şekilde yalnız... Ve yıllar boyunca hiçbir tazelik, bir damla insanlık, bir nefes sevgi olmadan" (von Seydlitz'e mektup, 12 Şubat 1888).

Bunun güzel tarafı, Nietzsche'nin vazgeçmeyi öğrenmesidir; gerçi nadiren şöyle bir önerme de ağzından dökülmüyor değildi: "Bugüne kadar ne öğrendim? Her durumda kendime iyilik yapmayı ve başkalarına ihtiyaç duymamayı" (12, 219).

Nietzsche, ancak son ayların dönüşümünde *acı çekmeyi* bırakabildi ve görünüşe göre eskiden olan her şeyi unutabildi: "Yalnızlıktan dolayı acı çekmek de sadece bir bahanedir –ben daima çokluktan dolayı acı çektim... yedi yaş gibi absürd erken bir dönemde kulağıma asla bir insan sözcüğünün değmeyeceği belliydi: Buna üzüldüğümü hiç gördünüz mü?" (15. 47).

Hastalık

Nietzsche'nin eserleri hastalığın mantığına ve anlamına ilişkin sorularla doludur. Nietzsche, birkaç kesinti haricinde yaratıcı hayatının son yirmi yılında sıklıkla ve değişik şekillerde hastalanmıştır. Sonunda zihinsel hastalığına yenik düşmüştür. Nietzsche'yi anlamak için hastalığı hakkında bilgi sahibi olmak, bu bilgilerden muhtemel anlamları ayırt etmek ve Nietzsche'nin kendi hastalığına karşı tutumunu bilmek kaçınılmazdır.[1]

Hastalıkları — Overbeck, 8 Ocak 1889 tarihinde akıl hastası dostunu vatanına geri götürmek üzere Turin'e geldi. Delice içerikleri olan mektuplar (A. Heusler ve J. Burckhardt'a), danıştıkları Basel'li psikiyatr Wille'nin derhal müdahale edilmesini istemesine neden olmuştu. Nietzsche gerçekten de çökmüş görünüyordu. Bir gün önce sokakta düşmüştü.

---

[1] Nietzsche'nin hastalığı hakkında kaynaklar: P.J. Möbius, Nietzsche, 2. Baskı, Leipzig 1904; Ottokar Fischer, Eine psyochologische Grundlage des Wiederkunftgedankens. Zeitschr. f. angew. Psychologie 5, 487, 1911; Ernst Benda, Nietzsches Krankheit, Monatsschr. f. Psychatrie und Neur, cilt 60, s. 65, 1925; Kurt Hildebrandt, Gesundheit und Krankheit in Nietzsches Leben und Werk, Berlin 1926, E.F; Podach, Nietzsches Zusammenbruch Heidelberg 1930; Paul Cohn, Um Nietzsches Untergang, mit vier Briefen von El. Förster-Nietzsche, Hannover, Morris-Verlag, o.J. (1931). – Erich Friedrich; Podach, Nietzsches Krankengeschichte (Abdruck der vollständigen Jenaer Krankengeschichte): Die medizinische Welt, dördüncü yıl, s. 1452, 1930.

Overbeck onu "bir divanın üzerinde büzülmüş" halde buldu; "bana doğru koşuyor, sıkıca sarılıyor ve kasılmalarla tekrar divana gömülüyordu. Yüksek sesle şarkılar söylüyor, piyanoda hızlı parçalar çalıyor, tuhaf danslar yapıyor, zıplıyor ve "tarif edilemez kısık bir sesle kendisi hakkında, ölmüş tanrının halefi olarak muhteşem ve olağanüstü ileri görüşlü ve söze dökülemeyecek kadar korkunç şeyler anlatıyordu." (Bernoulli 2, 22 ve devamı). Nietzsche daha da çöktü ve 1900 yılına kadar ruhen felçli halde yaşadı.

Asıl soru, hastalığın ne zaman *başladığıdır*. Mektuplar, 27 Aralık 1888 tarihinden önce hiçbir delilik belirtisinin olmadığını göstermektedir. O tarihte Fuchs'a anlaşılır bir mektup yazmıştır, ama aynı gün Overbeck'e de şöyle yazmıştır: "Alman karşıtı bir birlik amacıyla Avrupa sarayları için bir ön hatırat yazıyorum. 'İmparatorluğu' (Reich) demirden bir gömleğe sokmak ve bir çaresizlik savaşına tahrik etmek istiyorum." Ondan sonraki günler değişken, çöken ama yine de tinselliğin nüfuzu altında olan ve bu nedenle derinden etkileyen, mektuplarda ve özenle yazılmış kâğıt parçalarında kendini gösteren delilik içerikleriyle doludur. Nietzsche Tanrı olur, Dionysos olur ve Çarmıha Gerilen olur; her ikisi de bir olur; Nietzsche herkestir, bütün insanlardır, her ölü ve her canlıdır. Dostlarına birer rol verir. Cosima Wagner, Ariadne olur, Rohde tanrıların arasına yerleştirilir, Burckhardt büyük öğretmen olur. Yaratı ve dünya tarihi Nietzsche'nin elindedir. 27 Aralık 1888 tarihinden önce *böyle bir deliliğin en ufak bir işaretinin olmadığını* bilmek çok önemlidir. Bu tarihten önceki eserlerde herhangi bir delilik işareti bulmak mümkün değildir.

Ne var ki böyle bir hastalık sadece psikoz olarak aniden başlar. Bu, *organik* bir beyin rahatsızlığıdır, büyük bir olasılıkla ilerleyici bir felçtir, ama her halükârda ister bir enfeksiyon, ister –belki ama çok belirsiz ve hiçbir şekilde henüz kanıtlan-

mamış– toksinlerin yanlış kullanımından kaynaklanmış olsun, *rastlantısal dışsal nedenlerle* ortaya çıkan bir çöküş [decadence] sürecidir, Nietzsche'nin yapısında ve özünde mevcut olup böylece kalıtsal olan bir hastalık değildir.

Bu çöküş sürecinin 27 Aralık 1888 tarihinden önce ne zaman başladığı, bugünkü araçlarla tespit edilememektedir. Felci kesin bir şekilde teşhis edebilmek ve başlangıcını belirleyebilmek için psikopatolojik belirlemelerin yanı sıra o dönemlerde henüz sahip olmadığımız bedensel inceleme yöntemlerine (özellikle bel punksiyonuna) ihtiyaç duyulmaktadır. Nietzsche bu hastalığa yakalanmadan önce *1883 yılından itibaren sürekli olarak bir şekilde hastaydı*. Ruh hastalığına sarması, geriye dönük bir gölge yaratmakta olup kimilerinin bu uzun zamanın bir şekilde daha sonraki hastalığının işaretleri olduğuna inanmasına neden olmuştur. Ancak bu görüş, Nietzsche'nin 1888 yılına kadar ruhsal açıdan tamamen sağlıklı olduğuna dair görüş kadar gerçekleri gölgelemektedir. Hastalığın, o günün tıp bilgilerine ve görüş kategorilerine bağlı teşhisi, Nietzsche'de asla tam bir kesinliğe ulaşmamaktadır.

Hastalığın, daha sonra ortaya çıkan beyin hastalığıyla ilgili olabileceğine dair soruya hipotetik bir cevap bulabilmek için öncelikle kurumların çok sayıda gözlenen felç vakalarının seyriyle *karşılaştırma* imkânımızın olması gerekirdi, ama bu karşılaştırma yeterli olmayacaktır, çünkü hastalığın ortaya çıktığı dönemin on yıl öncesi için sadece tinsel yaratının ayırt edilmesi için gerekli psikolojik görünebilirliği yüzeysel olarak vermektedir (Bilgi için özellikle Arndt ve Junius, Archiv f. Psychatrie, cilt 44'te bakılabilir); ikinci olarak, felce kesin veya muhtemel olarak maruz kalmış önemli insanların hastalık seyriyle karşılaştırmak gerekir: Örneğin Rethel, Lenau, Maupassant, Hugo Wolf, Schumann (Gaston Vorberg'in yazısı: Zusammenbruch: Lenau, Nietzsche, Maupassant, Hugo Wolf, Münih 1922; ne yazık ki bu yazıya ulaşamadım). Önemli şahsiyetlerin biyografileri ifade zenginliği açısın-

dan, yaratıcı insanların hastalık tarihçelerinden çok daha öğretici olmasına rağmen bu insanların Nietzsche'yle karşılaştırılmasında henüz *belirleyici* bir sonuç elde edilememiştir.

Bu gibi karşılaştırmalar bize ayrıca felcin gerçekten ortaya çıkmadan önceki yıllarda ne *olduğunu* ya da tersine, rastlantısal olarak mevcut ise ön devrenin semptomlarına neyin dahil olmadığını göstermemektedir. Bugün bile kesin *bir* bilgiye ulaşmak mümkün olmadığından, bize sadece bir hastalık olarak kendi içinde neyin birbirine bağlı olduğunu veya aynı insanda rastlantısal olarak ortaya çıkan *farklı* hastalıkların ne olduğunu öğrenemeden, hastalıkların ve Nietzsche'de hastalık olarak kavranamayan, psikolojik açıdan belirlenemeyen durumların seyrini *tarif etmek* görevi kalır.

Bu tarif esnasında bizi en fazla bu değişikliklere neden olan ve tamamen geri alınamayan bedensel ve ruhsal varoluşun *toplam durumunun sıçrayışları* ilgilendirmektedir. Bu sıçrayışlar Nietzsche'de şöyledir:

1. Savaşta hasta bakıcılık yaptığı dönemde yakalandığı ağır dizanteri hastalığından sonra Nietzsche kısa bir süre içinde iyileşmiş, 1873 yılında hastalığının nüksetmesiyle birlikte, bu rahatsızlıklar özellikle ışığa karşı hassasiyetle birlikte ağır baş ağrıları, felce benzer bir hisle birlikte kusmalar, deniz tutması gibi belirtiler Nietzsche'yi daha sık yatağa düşürene kadar mide rahatsızlıkları belirli aralıklarla tekrarlanmıştır. Birkaç kez uzun süren baygınlıklar geçirmiştir (Eiser'e mektup, Şubat 1880); başkalarının okuma ve özellikle, dikte ettirdiği şekilde yazmaları şeklindeki yardımları, tinsel varoluşunda gittikçe daha önemli bir rol oynamaya başlamıştır.

Bu rahatsızlıklar, değişken bir ağırlıkta yaşamının *tamamında* kendisine eşlik etmiştir; düzenli olmayan iyileşmeler ve ağırlaşmalar görülmektedir. Örneğin 1885 yılında "görme yeteneğinin hızla yok olduğunu" yazmaktadır. Mektuplarına göre en

kötü yılı 1879 yılı olmuştur ("Ağır nöbet geçirdiğim günler oldu; hafif olanları saymadım bile" [Eiser'e mektup, Şubat 1880]) aniden iyileşmeler de olmuştur: "Şimdi de bu tuhaf iyileşme! Gerçi henüz beş haftadır böyleyim" (Marie Baumgartner'e mektup, 20 Ekim 1879).

Şikâyetlerinin ağırlıklarına, bu hastalıkların uzun sürmelerine Nietzsche'nin varoluşunda derin bir kesit oluşturmasına rağmen, semptomları açık ve kesin olarak bilinen bir hastalık tasviriyle özetlenen tıbbi bir teşhis mümkün olmamıştır. Migrenden, R. Wagner'den uzaklaşmasına bağlanan psikonevrotik bir süreçten, sinir sisteminin organik bir hastalık sürecinden bahsedilmiştir, ama açık bir sonuç yoktur.

1879 yılının Mayıs ayında Nietzsche hastalığından dolayı profesörlüğünden vazgeçer ve seyahatlerine başlar. O dönemde yaz aylarında *Gezgin ve Gölgesi* ortaya çıkmıştır. Bir sonraki kış –kışı Naumburg'da annesinin yanında geçirir– durumu o kadar kötüleşir ki ömrünün sonunu bekler (Malvida von Meysenburg'a yazdığı veda mektubu 14 Ocak 1880).

2. Nietzsche, 1880 yılının Şubat ayından itibaren yine güneydedir ve bir yıl içinde Tan Kızıllığı (Morgenröte) adlı eserinin yayımlanmasını sağlayan yeni notlara başlar. Tinsel açıdan yeni bir gelişme yaşanır ve bu gelişme, düşüncelerinin ancak şimdi görevinin asli bilincine ve bununla birlikte giden bir öz bilincin ortaya çıkmasını sağlayan yeni bir başlangıcı ortaya çıkartır. Bu değişimi 1880 yılının Ağustos ayından 1881 yılının Temmuz-Ağustos aylarındaki doruk noktasına kadar ve 1882-1883 yıllarının ilham durumlarına kadar gözlemleyebiliriz.

Mektupları ve yazıları kronolojik bir sıraya göre sürekli olarak ileriye ve geriye bakarak, dolayısıyla zamansal ilişkilerin ve ifadelerin birbirleriyle ilişkilerini bilinçli olarak göz önünde bulundurarak okuyan kişi, 1880 yılından itibaren Nietzsche'de hayatında daha önce hiç olmamış derecede derinden bir değişikliğin meydana geldiğini fark edecektir. Bu değişim sadece düşüncelerinin içeriklerinde, yeni yaratımlarda değil, deneyim

biçiminde görülmektedir; Nietzsche adeta yeni bir atmosfere dalmaktadır; söyledikleri bambaşka bir ton kazanmaktadır; her yere nüfuz eden ruh hali, 1880 yılından önce hiçbir habercisi ve işareti olmayan bir şeydir.

Tinsel gelişiminin öz anlayışının burada mevcut olup olmadığını *sorgulamıyoruz;* doğruluğundan şüphe etmiyoruz. Ayrıca Nietzsche'nin şimdi kavradığı tinsel içerikleri ve varoluşsal içerikleri de sorgulamıyoruz; bu kitabın tamamında gösterildiği gibi, içsel bağlamlarından şüphe duymuyoruz. Biz sadece mevcut olan şeyin davranışının biçiminden dolayı Nietzsche'nin hayatında tinsel ve varoluşsal açıdan gereksiz bir şekilde, yeni olan şeye zorunlu olarak bir renk veren bir şeyin görünür olup olmadığını ya da bu tinsel dürtülerin ve hedeflerin hizmetine, belirsiz olarak "biyolojik faktör" dediğimiz bir şeyin mevcudiyetini gösteren bir şeyin girip girmediğini soruyoruz.

1880 yılındaki kesitin ve sonraki kesitlerin gözleminin *yöntemi,* tıbbi kategoriler altında bir sınıflandırma değildir. Ayrıca "şüpheli semptomların" kavranması da değil, aksine sadece *kronolojik karşılaştırmadır.* Görüngülerin kendisi değil, bu görüngülerin *yeniden* ortaya çıkıp çıkmadıkları ve daha önce mevcut olmayanların hangileri olduğu, ruhsal ve tinsel açıdan gerçekleşen olaylar açısından *anlaşılmaz* kalıp kalmadıkları gözlemlenmektedir.

Bu kitabın *çıkış noktası,* hassas kronolojik okuma sırasındaki *toplu izlenimdir.* Bunun anlamı, bu izlenimi, kendi Nietzsche incelemesinde bu soruyu kendine sorduğu takdirde, okuyucuda uyandırmak ve bireysel açıklamalar ve olgular sayesinde bunları göstermektir. Buna karşın burada bir hastalığın mevcut olduğunu gösteren kesin bir sonuç yoktur. Ne var ki, bu toplu izlenimin bizim için anlamı –şu andaki muhtemel bilgi aşamasında– bizi kanıtlanmayan şeye sanki olabilir olan, hatta muhtemel olan olarak götürmesidir. Nietzsche'yi incelerken hayatını kavramak açısından heyecan verici temel soru, bu kesitin (1880-1883) Nietzsche için ne anlama geldiğidir: Salt içkin bir tinsel gelişim mi olduğu, yoksa tin dışı biyolojik (yani prensip-

te fen bilimleriyle kavranabilen) faktörler altında burada, bizi Nietzsche'nin yaratımının doruk noktasına götüren, ama önceki dönemlerde mevcut olmayan yeni yanlar sayesinde onu aynı zamanda anlaşılabilirlikten tamamen uzaklaştıran ve belki de aşılamaz bir yabancılık aracılığıyla mesafe koyan bir şeylerin mi gerçekleştiğidir.[2] Birbirleriyle karşılaştırılacak olup burada gerçek olgular olan ifadelerin bolluğundan sadece birkaç tanesini buraya aktaralım:

1880 yılının Ocak ayında henüz sonun bilinci hakimken, ("Hayatımın eserini tamamladığıma inanıyorum ama tabî ki kendisine fazla zaman verilmeyen biri gibi. Söyleyecek çok şeyim vardı daha ve kendimi acı çekmediğim her saatte öylesine zengin hissediyorum ki!" [kız kardeşine mektup, 16 Ocak 1880]) öz bilincinin biçiminde, varoluşun deneyiminde ve her şeyi kapsayan temel ruh hallerinin gerçekliğinde çok büyük bir değişiklik mevcuttur:

Marienbad'dan: "Son zamanlarda hep dizginlenemeyen neşeli bir ruh hali!" (Gast'a mektup, 02 Ağustos 1880); "Kendimi aştım. Bir seferinde ormanda yanımdan geçen bir beyefendi bana gözlerini dikip baktı: O anda yüzümde sanki parlayan mutluluğun ifadesi varmış gibi hissettim..." (Gast'a mektup 20 Ağustos 1880). Cenova'dan: "Çoğu gün hastayım, ama başka yılların aynı zamanlarına kıyasla çok daha iyi bir ruh halindeyim" (kız kardeşine mektup, 25 Aralık 1880). Sils-Maria'dan: "Daha önce asla 'depresif sözcüğünün bu kadar az uyduğu bir insan yoktu. Hayatımın görevi hakkında daha fazlasını tahmin eden dostlarım, insanların en mutlusu olmasam da en cesuru olduğumu söylüyorlar. Görüntüm bu arada çok iyi, kaslarım sürekli yürüyüşlerimden dolayı bir askerinki gibi, midem ve karnım da iyi. Sinir sistemim, yüklenmesi gereken faaliyetler açısından

[2] Nietzsche'nin kronolojik düzendeki mirasının (Nachlass) ve mektuplarının yöntemsel bir gözlemiyle ima edilen şey, ancak yeni büyük toplu baskı, mirasını ve mektuplarının tamamını (kronolojik sıraya göre) bize sunduğunda başarıya ulaşabilecek yöntemsel bir uygulamaya gereksinim duymaktadır.

mükemmel, çok ince ve çok güçlü" (kız kardeşine mektup, Temmuz 1881). "Duygumun yoğunluğu beni hem ürpertiyor, hem güldürüyor... Yürüyüşlerim sırasında ağlamıştım... Sevinç; bu arada hem şarkı söylüyordum, hem ağzımdan saçmalıklar dökülüyordu, bütün insanlardan önce sahip olduğum yeni bir bakışla" (Gast'a mektup, 14 Ağustos 1881). Cenova'dan: "Burada, Cenova'da gururlu ve mutluyum, tamamen principe Doria gibi! Yoksa Kolomb mu? Tıpkı Engadin'de olduğu gibi, mutluluk haykırışıyla yükseklerde geziniyorum ve benden önce kimsenin cesaret edemediği bir şekilde geleceğe bakıyorum. Büyük görevimi başarıyla yerine getirip getirememek benim elimde değil, 'şeylerin özünde' olan durumlara bağlı. İnan bana: Avrupa'da tüm ahlaki usavurmaların ve çalışmaların ve birçok başka şeyin zirvesine ulaştım. Belki bir gün kartalların da bana utangaç bir şekilde kafalarını kaldırıp bakmak zorunda olacakları gün gelecektir" (kız kardeşine mektup, 29 Kasım 1881).

Kendini iyi hissettiği anların arasına kötü günler ve haftalar da girmektedir. Ama karşıtlık, eskisinden farklıdır. Eski nöbetler devam etse de bu bedensel ıstıraplar 1879 yılında olduğundan daha iyidir. 1882 yılında (Eiser'e mektupta), "Genel olarak kendimi iyileşmiş ya da en azından iyileşmekte olan biri olarak görebilirim," diyorsa, bu iyi bir ânında yazılmıştır. Nöbetleri ve gözleri hakkındaki şikâyetleri, özellikle havaya ıstırap dolu bağımlılığında, daha sonraki yıllarda da bitmeyecektir. Nöbetlerin olduğu dönemler ve nöbetsiz dönemler arasındaki karşıtlık, bundan sonra yaratıcı olma deneyiminin *yüksek durumları* ve depresyon içinde geçen haftaların ve ayların korkunç melankolisi arasındaki yeni bir karşıtlıkla örtülmektedir. Nietzsche'nin kendisini 1876-1880 yılları arasında zihin "çölünde" muhakeme yetkisinin "çölleşme"sine rağmen zeminsizlikten değil de ruhsal mânâda egemenliği tam olan buna uygundur; o dönemlerde sadece bedensel açıdan umutsuzdu ve sonunu bekliyordu (bu yıllarda bilinçli olarak büyük enginliğe, sakin önyargısızlığa, istenen fanatizmden uzaklığa sahipti; derin nefes almayı hissedebiliyordu). Buna karşın ancak 1881 yılından itibaren

hiçlikten[©] bir şeyliğe[©] düşmeyi ve hiçliğe geri düşmeyi öğrenmiştir. Büyük onaylamayı 1881 yılından itibaren sadece büyük bir coşkuyla kavramakla kalmayıp büyük onaylama olmadığı zamanlarda zorunluluğunu acıyla hissetmiştir. Asla güvenilir ve dengeli bir durum ortaya çıkmamıştır. İnişler çıkışlar olağanüstüdür. Bu yıllara bakarak şöyle yazmaktadır: "İçsel dalgalanmaların şiddeti son yıllarda korkunçtu" (Fuchs'a mektup, 14 Aralık 1887).

Aynı döneme ait mektuplardan, Nietzsche'nin daha sonra anlattıkları da tanıtlanabilir: *Zerdüşt*'ün ilk üç kitabının, her birini on günde özünün toplam durumunu oldukça aşan bir halde yazdığını anlatmış, o günleri daha sonra tesellisiz boşluktan ve melankoliden oluşan uzun dönemler izlemiştir. Nietzsche, bildirilebilirliğin açıklığına eriştiklerinde, bu durumlara ilham demekte olup derin bulmacalarını şu şekilde tarif etmektedir:

"Kendi içimizde en ufak bir batıl inanç kalmış olsaydı, salt enkarnasyon, salt ağızlık, üstün güçte güçlerin salt ortamı olma fikrini gerçekten de çok zor reddedebilirdik. Bir şeylerin, bizi derinden sarsan ve deviren bir şeyin aniden oldukça büyük bir kesinlikle ve incelikle görünebilir, duyulabilir hale geldiği anlamında vahiy kavramı, durumu basitçe tarif etmektedir. Duyarız, aramayız; alırız, kim verdi diye sormayız; aniden bir düşünce belirir, zorunlulukla, tereddütsüz bir biçimde – asla bir seçim şansım olmadı. Büyük gerilimi kimi zaman nehirlerine dönüşen, – kimi zaman hızlanan, kimi zaman yavaşlayan bir coşkunluk; sayısız ince ürpertilerin ve ayakuçlarına kadar sızlamaların en ayırt edici bilinciyle tamamen kendinden geçmiş olmak; en acı olanın ve en karanlık olanın bir karşıtlık olarak değil, bir koşulluluk olarak, meydan okunmuş olarak, böyle bir ışık bolluğunda gerekli bir renk olarak etki ettiği bir mutluluk derinliği olarak; tüm bunlar en yüksek derecede, istemeyerek, ama bir özgürlük duygusu, bir koşulsuzluk bir güç, bir tanrısallık hücu-

---

[©] Nichts –çn.

[©] Etwas –çn.

mu gibi gerçekleşmektedir... resmin, meselin gönülsüzlüğü en tuhaf olanıdır; artık neyin resim, neyin mesel olduğunu bilmiyoruz" (15, 90).

Eser yaratmaya elverişli günlerinin yanında, bu yıllarda ürküten uçurumlara *sahip [varlık] olma tecrübesi hali*° de söz konusudur. Bunlar, Nietzsche'yi ürperten *sınır deneyimleri* ve daha sonra yine mükemmel aydınlıkta *mistik yüksekliklerdir*. Nietzsche, bunları nadiren –ama kararlı bir şekilde– anlatmıştır:

"Tam bir duygular *uçurumundaydım*, ama oldukça dikey olarak kendimi bu derinliklerden kendi yüksekliğime çektim" (Overbeck'e mektup, 03 Şubat 1883) veya "Yine etrafıma gece düştü; sanki şimşek çaktı; kısa bir süre tamamen kendi elementimde ve kendi ışığımda *bulundum"* (Overbeck'e mektup, 11 Mart 1883). Nietzsche, meselde söylenemeyeni olağanüstü bir ısrarla anlatmaktadır: "Kımıldamadan duruyorum, birden yorgunum. İleride... her yer uçurum. Arkamda... dağlar. Titreyerek tutunacak bir yere uzanıyorum... Buradaki çalı elimde kopuyor... Ürperiyorum ve gözümü kapatıyorum. Neredeyim? Mor bir geceye bakıyorum, beni çekiyor ve bana el sallıyor. Kendimi nasıl hissediyorum? Ne olmuş olabilir ki aniden sesini kaybedesin ve *kendini sarhoş ve görünmez duyguların yükü altında enkazda kalmış gibi hissedesin?* Şimdi neyin acısını çekiyorsun! Evet *acı çekmek;* doğru sözcük budur! Hangi solucan kalbimi ısırdı?" (12, 223).

Mistik ışığın, sınırda tehlikeli ürpertinin, yaratıcı ilhamın çeşitli durumları 1881-1884 yıllarıyla sınırlıdır. 1885 yılından itibaren bu gibi duyguların, olmak deneyimlerinden, ifşalardan bahsedilmemektedir. Nietzsche, daha sonra nasıl "tutunacak bir yeri olmadığı"ndan ve "bir gece esecek bir fırtına tarafından kolayca alınıp götürülebileceği"nden ve durumunun "yanlış tırmanımış, çok yüksek, ama sürekli tehlikeye yakın ve 'nereye?' sorusuna bir cevap bulamadığı" (Gast'a mektup, 20/1887) bir durum olduğundan bahsetse de burada daha önceki ifadeleri

° "Zustände der Seinserfahrung" –çn.

olgusal olarak yaşanan sınır deneyimlerini açıklasa da yaşadığı durumlara atıfta bulunmadan konuşmaktadır. Nietzsche artık sadece "gece-gündüz problemleri" tarafından "işkence görmektedir" (Overbeck'e mektup, ilkbahar 1886). Bir kez daha "Son haftalarda tuhaf bir şekilde ilham aldım," diye yazıyorsa da bunlar sadece geceleri de onu "bir şeyler karalamaya" zorlayan fikirlerdir (Fuchs'a mektup, 09 Eylül 1888).

Durumların yükselmesiyle birlikte olağanüstü bir *tehdit* duygusu da doğmuştur. Duygunun yoğunluğu doğal değildir: "Ara sıra düşünüyorum da aslında çok tehlikeli bir hayat sürüyorum, çünkü *patlayabilen* makinelere aitim!" (Gast'a mektup, 14 Ağustos 1881). *Zerdüşt*'ün tamamını daha sonra "onlarca yıl boyunca biriken güçlerin patlaması" olarak kabul ediyor: "Bu gibi patlamalarda yazarı da kolayca havaya uçabilir. Birçok kez böyle hissediyorum..." (Overbeck'e mektup, 08 Şubat 1884). Yok olma tehdidi altında olmasa da Nietzsche'nin toplam durumu öylesine istikrarsızdır ki biraz daha yoğun bir deneyimle anında hastalığına geri dönmektedir: "*Duygum*... öyle ağır patlamalara sahip ki en ciddi anlamda bir an bile bir değişiklikten dolayı... beni *tamamen* hasta yapmaya yetmektedir (yaklaşık on iki saat sonra belli olur ve iki-üç gün sürer)" (Overbeck'e mektup, 11 Temmuz 1883); "her an duygunun *şiddeti* bir şimşek gibi araya girip bedensel fonksiyonların bütün düzenini bozuyorsa, en akıllı yaşam tarzı ne yapabilir ki?" (Overbeck'e mektup 26 Aralık 1883).

Raporlarda düşünerek yaratan Nietzsche'nin tinselliğinin ve nedeni açıklanamadan aniden gelen deneyimlerin ayrılmaz şekilde birbirine bağlılığı söz konusudur. Bu deneyimlerin toplamına ve bütünün değişen atmosferine dalmadığımız takdirde, her birinde bunun her yerde ortaya çıkan yaratıcılığın görüngüsü olduğu söylenebilir. Ne var ki Nietzsche'de tezahür eden filozofça düşüncelerin aynı zamanda "biyolojik bir faktör" olmadan yaratıcılığa ait bir biçim olarak kavranamayacağı aşağıdaki savlar işaret etmektedir, ama bunlar için bir kanıt değildir:

a) Sel gibi akan duyguların ve coşkun durumların *nöbet benzeri* biçimi, ruhsal olmayan nedenlerin mümkün olabileceğine işaret etmektedir. Tinsel anlamlarında ve bu anlam için kullanılabilirlikleri açısından ne zaman ve hangi sırayla geldikleri ve gittikleri rastlantısaldır. Ayrıca tuhaf karakterlerini sadece 1881-1884 yılları arasında göstermektedir.

b) Anlaşılabilir bir şekilde birbirlerine ait olmayan durumların *çeşitliliği,* tutarsız çok yönlülüğü, ayrıca yaratıcı anlardan önce gelmeleri, 1884 yılından itibaren yavaşça tükenmeleri, tinsel bir yaratı sürecini ve sonuçlarını aşan görüngülere eşlik etmeleri, yaratıcılığının hizmetine girmiş de olsa Nietzsche'nin bünyesinde bütünlük içinde bir hadiseye işaret etmektedir.

c) Nietzsche *otuz altı yaşındadır* ve hayatında *ilk kez* genelde insanlarda meydana gelen şeylerin dışında hareket ettiği bu gibi yükseltilmiş deneyimlerden geçmektedir. Yaratıcı insanlar neşeli ruh hallerine, derin görüşlere ve verimli ilhamlara alışkındır; Nietzsche'nin deneyimine kıyasla özünde farklı bir şeydir. Örneğin sıcaklığı düşünmek gerçek ateşi düşünmekten farklıdır. Yaratıcı insanda doğal olarak beklenen genel bir şeye kıyasla bedensel ve ruhsal bir gerçeklikte maruz kalınan bir şey aracılığıyla yabancı bir şey gibidir. Biyolojik toplam, bünyesinden kaynaklanan yeni bir şey ortaya çıkmış gibi görünmektedir.

Bu biyolojik faktörün ne olduğuna dair soru kolay cevaplanamamaktadır. Nietzsche'ye 1880 yılından itibaren ne olduğu, şu anda belirsiz kalmak zorundadır. Ama çok etkileyici bir şeyin meydana geldiğinden, mektupların ve yazıların bütününe kronolojik olarak eğilmiş önyargısız bir gözlemci sanırım şüphe duymayacaktır. Bu olayı felcin ilk aşaması olarak kavramak, felç hakkındaki deneyimler nedensel açıdan karşılaştırma yaparak, bu ön aşamaların da –ki bunlar bu durumda da çöküş süreci olarak felcin kendisi olmazdı– buraya ait olduğu gösterilmediği sürece haksızlıktır. Bu olayı şizofreni veya şizoidlik olarak adlandırmayı gereksiz buluyorum, çünkü zaten açık olmayan sı-

nırlara ve nedensel bir bağlam hakkında bilgiye sahip olmadan yapılan bu teşhis şemaları –van Gogh ve Strindberg vakalarından farklı olarak– kesin, yani psikoz semptomlar gösterilmeden kullanıldıklarında tamamen önemsiz hale gelmektedir. Yine de Nietzsche özdeğinin bütünlüğü içerisinde, sanki bir sıçrayışla ayrılmış iki "fizyognomi"den dolayı, burada herhangi bir teşhis konulmadan da belki bir gün psikiyatrinin ilerlemesiyle birlikte farkında olunabilecek biyolojik bir faktörden konuşabileceğimizden eminim.

3. *Son* kesit kesin olarak 1887 yılının sonunda başlamaktadır. Bu kesit, 1888 yılının sonbaharından itibaren nihai olarak her şeye hâkim yeni görüngülere neden olmaktadır. Nietzsche faaliyetleri aracılığıyla dünya tarihini belirlemeye ilişkin yeni bir öz bilinç tonunun ortaya çıkmakta olduğunun farkındadır. Sonunda deliliği, gerçekliğin yerine illüzyonun gerçekliğine yapılacak anlamlı bir atlayış gibi görünebilecek dereceye kadar ilerlemiştir. Daha sonra Nietzsche için o güne kadar alışılmadık bir faaliyet gelir: Anlık başarı için kendi temsilcisi olmak; daha sonra yeni polemik bir stil ve nihayet her şeyi içine çeken bir coşkunluk ortaya çıkar.

Bir kez daha artırılan aşırılığın *yeni* tonu tuhaftır, ama yine de belki de doğru olan şu önermelerde dile getirilmektedir: "Bu çağın ilk filozofu olmam imkânsız değildir, hatta belki biraz daha fazlası, iki yüzyıl arasında duran belirleyici ve felaket getirici bir şey" (von Seydlitz'e mektup, 12 Şubat 1888). Bütün yıl boyunca böyle devam eder. "İnsanlık tarihini ikiye ayıracak... belirleyici görevi"nden bahseder (Fuchs'a mektup, 14 Eylül 1888); "*Sonuçlarına* gelince artık kendi elime şüpheyle bakıyorum, çünkü sanki insanlığın kaderini 'elimde tutuyorum' gibi düşünüyorum" (Gast'a mektup, 30 Ekim 1888).

Öz bilinci içerik açısından anlaşılır kalırken, düşünce biçiminin bir parçası olduğundan ve bu nedenle 1880 öncesindeki yıllarda defalarca ifade edildiğinden, şimdi Nietzsche'de o güne kadarki özüne tamamen yabancı *yeni bir faaliyet* görülmektedir.

Daha önceki yıllarda kendisi hakkında yazı yazılmasını reddederken (örneğin Paneth, Overbeck'e mektup, 22 Aralık 1884), propaganda yapmak için değil, gerçek bir mürit kazanmak için yalnızlığının kabuğunu kırmak için şimdi çeviriler yaptırarak ve sanatçı adayı, Spitteler, Brandes, Strindberg'le temaslar kurarak *girişimlerde* bulunmaya başlar.

1888 yılının Haziran ayında tekrar şunu yazabilmektedir: "...bir 'ahlak karşıtı' olarak pozisyonum bugün için çok erken, çok hazırlıksızdır. Propaganda yapma fikri bana çok uzak, henüz bunun için parmağımı bile oynatmadım" (Knortz, 21 Haziran 1888). Ama temmuz ayında Fuchs'a, zamanı olursa, kendisi hakkında nasıl şeyler yazabileceğine dair tavsiyelerde bulunmaktadır. Ağustos ayında, Fuchs herhangi bir tepki göstermeyince, "edebi reçetesinin" ciddiye alınmadığını düşünür, ama aralık ayında tekrar Fuchs'la temasa geçer: "Savaşçı bir ruh haliniz yok mu? Tinle dolu, Wagner karşıtı bir müzisyenin açık açık tarafımı tutmasını isterdim... Küçük bir broşür... Tam zamanıdır. Hakkımda iki yıl sonra neredeyse önemsiz birer ifade haline gelebilecek doğrular söylenebilir" (11 Aralık 1888). Brandes'in Kopenhag'da kendisi hakkında yaptığı konuşmadan dolayı çok sevinçlidir; Brandes'in isteği üzerine yazılmış bir *vita* (10 Nisan 1888) çok kurnazca ama Nietzsche'nin daha önceki tutumuna kıyasla yakışık almayan bir propagandadır. Kısa bir süre sonra yayıncısı için, herhangi bir talep gelmeden, seyircilerin dikkatini Brandes'in kendisi hakkındaki konferanslarına çekmek istediği bir "Waschzettel"° hazırlamaktadır (Hofmiller, s. 119'da basılmıştır). Gast'a bu olayı şu sözlerle anlatmaktadır: "Fritzsch'ten Kopenhag'daki başarımı basına duyurmasını talep etmiştim" (Gast'a mektup, 14 Haziran 1888). Yayıncısı bu isteğini yerine getirmemiştir. Ayrıca Gast'tan Kunstwart'ta "Wagner Olayı" hakkında yazmasını istemektedir (Gast'a mektup, 16 Eylül 1888) ve bu yazı çıktıktan sonra, Gast'ın makalesinin

° Kısa tanıtım yazısı (kitabın koruyucu kabına eklenir veya ayrı bir kâğıt olarak kitabın içine konur) –çn.

Fuchs'un bir makalesiyle biraraya getirileceği özel bir baskı ister ("Nietzsche Davası. İki Müzisyenin Notları," Gast'a mektup 27 Aralık 1888). Nietzsche'nin son yazılarının doğrudan, anında etkili olması istenmekte, bu amaçla ve kamuoyu için belirli bir sıraya göre yazılmaktadırlar.

Bir diğer özelliği, kendisine yakın olan veya hayranlık duyduğu insanlarla bağlarını kopardığı *kaba mektuplardır:* Bunların bir habercisi ama henüz kendine hâkim bir şekilde Rohde'ye 21 Mayıs 1887 tarihinde yazılan mektuptur. Daha sonra 09 Ekim 1888 tarihinde Bülow'dan kopma gerçekleşir: "Sayın bayım, mektubuma cevap vermediniz. Benden ebediyen kurtulacaksınız, size söz veriyorum. *Çağın ilk tininin* sizden bir istekte bulunduğunun farkına vardığınızı düşünüyorum. Friedrich Nietzsche." Bunu daha sonra 18 Ekim 1888 tarihinde Malvida von Meysenburg'la kopma ve Aralık 1888 tarihinde kız kardeşine yazdığı veda mektubu takip etmektedir.

Zerdüşt döneminin heyecanlı yıllarını 1888 yılının heyecanlarıyla kıyasladığımızda, sonuncu görüntü ve sessizlik olmadan, rasyonel ifadenin artmış bir saldırganlığı, şiddeti ve ölçüsüzlüğü görülmektedir. Etkileme istenci hüküm sürmektedir.

Ancak bu yeniliğin belirleyici semptomu, yıl boyunca sadece birkaç kez ortaya çıkan ama bir kez ortaya çıktı mı aylarca süren bir *coşkunluktur.*

Sesi öncelikle Seydlitz'e (12 Şubat 1888) yazdığı mektuplarda fark edilmektedir: "Günler burada utanmaz bir güzellikte ortaya çıkıyor; daha önce bundan daha mükemmel bir kış görülmemiştir" ve Gast'a (27 Eylül 1888) yazdığı mektup: "Mükemmel açıklık, *sonbahar* renkleri, her şeyin üzerinde harika bir huzur duygusu." Ve sonrasında: "Şu anda dünyanın en minnettar insanıyım – kelimenin iyi anlamıyla sonbahar duyularındayım: Benim büyük *hasat zamanımdır.* Her şey kolaylaşmakta, her şeyi başarıyorum..." (Overbeck'e mektup, 18 Ekim 1888). "Daha şimdi aynaya baktım – daha önce hiç böyle görünmedim. Örnek olabilecek kadar neşeli, iyi beslenmiş ve izin verildiğinden on yaş daha genç... Harika bir terzim var ve her yerde

kendini fark ettiren bir yabancı olarak düşünülmeyi tercih ediyorum. Kaldığım pansiyonda en iyi yemekleri bana veriyorlar... Aramızda kalsın ama bugüne kadar iştahla yemek yemenin ne olduğunu bilmiyordum... Burada her gün aynı hizaya getirilmiş mükemmeliyette ve güneş bolluğunda ortaya çıkmaktadır... Birinci sınıf kafelerdeki kahve, küçük bir kahve kabı, tuhaf bir kalitede, hatta daha önce hiç görmediğim birinci sınıf kalitede..." (Gast'a mektup, 30 Ekim 1888). Mutluluğun sesi bir daha kesilmemektedir. "Çalışmanın ve neşenin *tempo fortissimo*'sunda her şey devam ediyor. Ayrıca bana burada olması gerektiği gibi (*comme il faut*), aşırı derecede seçkin biri olarak muamele ediyorlar; daha önce hiç görmediğim şekilde kapıları açmanın bir yolu var" (Overbeck'e mektup, 13 Kasım 1888). "Kendimle öyle çok aptalca şakalar yapıyorum ki kimi zaman bu, yarım saat boyunca sokakta *ağzım kulaklarımda* dolaşmama neden oluyor; bunun için başka bir sözcük bulamıyorum, özel soytarılık nöbetlerim oluyor" (Gast'a mektup, 26 Kasım 1888). "İnanılmaz güzellikte bir sonbahar günü. Daha yeni, temelde hayatımın en *güçlü* konser izlenimi olan büyük bir konserden döndüm. Ruhum, aşırı bir eğlencenin üstesinden gelebilmek için sürekli mimikler yapıyor..." (Gast'a mektup, 02 Aralık 1888). "Birkaç gündür artık kendimi hâkim hissetmediğim yazılarımı inceliyorum... Her şeyi çok iyi yaptım, ama bunu asla anlamamışım" (Gast'a mektup, 09 Aralık 1888). "Benim için şahane üzümler seçen manav kadına kadar, benimle ilgisi olan herkes mükemmel insanlar; çok nazik, neşeli ve biraz şişman – hatta garsonlar bile" (Gast'a mektup, 16 Aralık 1888). "Üzerinde yazabileceğim ilk kâğıt olan bu kâğıdı keşfettim. Kalem de öyle... Mürekkebi de öyle, ama New York'tan; pahalı, mükemmel... Dört haftadır kendi yazılarımı anlıyorum – hatta onları takdir ediyorum... Artık her şeyin çok iyi olduğuna kesin olarak ikna oldum, baştan beri – Her şeyin bir olduğunu ve tek bir şeyi istediğini (Gast'a mektup, 22 Aralık 1888). Noel'de Overbeck'e: "Burada Turin'de tuhaf olan, benim yaydığım mükemmel bir cazibe... Büyük bir mağazaya girdiğimde, bütün yüzler değişiveriyor... En iyi şekil-

de hazırlanmış en iyi malları veriyorlar – daha önce ne etin ne sebzenin ne de tüm bu İtalyan yemeklerinin ne *olabileceğini* biliyordum... Garsonlarım ince ve bana karşı nazik..."

Birkaç gün sonra Nietzsche on yıl sürecek deliliğin pençesine düşmüştür.

Nietzsche'yi kavramak için bir teşhisin bilinmesi önemli değildir, ama ilk olarak ruhsal rahatsızlığının 1888 yılı sonlarında organik bir beyin hastalığı olarak içsel katılımdan dolayı değil, dışsal nedenlerle ortaya çıktığını; ikinci olarak 1880 yılı ortalarından itibaren muhtemelen biyolojik bir faktörün Nietzsche'nin ruhsal bünyesini tamamen değiştirdiğini; üçüncü olarak 1888 yılında ânında derin bir çökkünlüğe neden olan ruhsal rahatsızlığının hemen ardından ortaya çıktığını ve ruh haliyle davranışlarında daha öncekilere kıyasla tamamen yeni bir şey olan değişiklikler gösterdiğini bilmek önemlidir.

Teşhis istiyorsak, 1888 yılı sonunda ortaya çıkan ruh hastalığı muhtemelen bir felçtir. Bunun dışında 1865 yılında kollarına ve dişlerine etki eden bir "romatizma," enfeksiyondan kaynaklanan bir menenjit olarak teşhis edilmiştir; nöbetleri migren olarak (ki şüphesiz semptom kompleksi• olarak kısmen öyledir, ancak önemli olan semptomların bütünde başka bir hastalığa ait olup olmadıklarıdır); 1873 yılından sonraki hastalık belirtileri, R. Wagner'den içsel olarak kopmasının sonucunda oluşan psikonevrotik bir süreç olarak kabul edilmiştir ve 1880-1882 yılları arasındaki değişimler daha sonraki felcin ilk belirtileri olarak ve sonraki dönemlerdeki birçok sarhoşluk belirtisi, hatta çöküşün kendisi de zehirli maddelerin (özellikle afyonun) sonuçları olarak kabul edilmiştir. Hastalık belirtilerini mümkün olduğunca bir kaynağa dayandırma prensibine uygun olarak 1886 yılından itibaren ortaya çıkan hastalıkların, sonunda felce dönüşen aşamalar olduğuna dair bir resim ortaya çıkmış olabilir. Ama bu tamamen şüphelidir. Nietzsche'nin felsefi açıdan kavranması için tıbbi kategoriler sadece şüphesiz oldukları tak-

• Bir hastalığın bütün semptonları... –çn.

dirde kabul edilebilir: Son ruhsal rahatsızlığının kesinlikle felce yol açması haricinde, bu teşhisler kesin değildir.

Hastalık ve Eser — Hastalığı hakkında sorulan soruların bazıları Nietzsche'nin hor görülmesi anlamına gelmektedir. Eserin özelliklerinin hastalığıyla ilişkilendirilmesini değerinin düşürülmesi olarak kabul edilmektedir. "Bunlar bir felçlinin eserleridir," der birisi. "Nietzsche 1888 yılından önce hasta değildi," der bir başkası. Mantığımız, basit alternatifi seçme hakkını tanır bize: Nietzsche ya hastaydı ya da dünya tarihinin gördüğü en büyük düşünürlerden biriydi; her ikisinin de mümkün olabileceği inkâr edilmektedir. Nietzsche'ye ait düşüncelerin ve hayatının gerçekliğinin kavranması yönünde hiçbir çabanın görülmediği, aksine dogmatik soruların ve araştırmaların zırhı altında felce uğratıldığı bu gibi nihai yok edişler ve sahte kurtuluşlara karşı çıkmalıyız.

Öncelikle yaratılan bir şeyin değerinin sadece tinsel açıdan meydana getirilenler kapsamında görülüp değerlendirilmesi gerektiğine dair düşünce *soyut* kabul edilmektedir: Etkisi altında bir şeylerin oluştuğu *nedensellik,* meydana getirilen şeyin değeri hakkında hiçbir şey ifade etmez. Konuşmacının utangaçlığını atmak için konuşmayı yapmadan önce bir şişe şarap içtiğini bilmek, bir konuşmanın daha iyi ya da daha kötü değerlendirilmesini sağlamaz. İçinde bulunduğumuz doğal olayların içsel olarak kavranamayan nedenselliği, içinde oluşan tinsel olayların anlaşılabilirliği ve anlamı ile değeri hakkında bir şey söylemez, aksine ancak anlaşılmadığında başka bir düzeyde –şayet bilgimizin kapsamı buna müsait ise– bu anlaşılmazlığı kavranabilir hale getirebilir. Ne var ki bu soyut sınırlama yeterli değildir.

Aksine tinsel olaylar, bir hastalıktan veya herhangi bir biyolojik faktörden etkileniyorsa, bu etkinin destekleyici mi, yok edici mi, önemsiz mi olduğu, yoksa tinsel bir olabilirliğin yeni koşullar altında tuhaf bir şekil mi aldığı ve alıyor ise bu şeklin hangi belirlenebilir yönlerde gerçekleştiği sorusu ortaya çıkar. Bu sorular, *a priori* türden düşüncelerle değil, sadece ampirik

düşüncelerle, özellikle de hastaların karşılaştırmalı gözlemleriyle cevaplanabilir. Ampirik bilgiye sahip olduğumuz kapsamda, sormamız gereken ilk soru, *hastalık gerçekleşmemiş olsaydı*, eşsiz ve yeri doldurulamaz hangi öğelerin oluşmamış olacağıdır (şayet cevabımız müspet ise tinin dünyadaki gerçeklikleri hakkında bilgi verir[3]); kendimize sormamız gereken ikinci soru ise eleştirenlerin hastalığa bakmadan ortaya çıkardığı ne gibi *eksikliklerin hastalığıyla ilişkilendirilmesi* gerektiği ve hastalığından dolayı ne gibi eksiklikleri bekleyebileceğimizdir (bu durumda alınan cevap, eserin saflığını kurtarmaya yarar, çünkü bu tinsel hareketin içinde bulunan tuhaflıklarda bu tinsel varlığa yabancı eksiklikleri ayırt etme yolu açılmıştır).

Ne var ki bu dokunaklı (patografik) bakış açısı, bu bakış açısını uygulamaya geçirenler için tehlikeler barındırmaktadır. Yaratılan şeyin salt yüceliğini kavramak yerine, tersine yetkisiz olarak kullanıldığında bir eserin ve bir insanın yüceliğini karartmaya neden olabilir. Tinsel bir eserde bulunan herhangi bir şeyin hastalıkla ilişkilendirilip ilişkilendirilemeyeceği kararı, asla sadece eserin anlamının ve içeriğinin, hiç düşünmeden şunun veya bunun hastalıklı olduğuna karar veren sözde eleştirel bir yargısından çıkmaz. Nesnel bir reddedişi, nesnel bir yok edici psikopatalojik olgular tespiti gibi göstermek, bilimsellikten ve dürüstlükten uzaktır.

Nietzsche'de, hastalığı ve eserleri arasındaki bağlantı hakkındaki sorulara verilecek yanıtlar sadece bir yaklaşım olarak kalmaya mahkûmdur. Bütün olarak bakıldığında, sadece açık sorular kalır ama bu sorular gerçek bir Nietzsche incelemesi için şarttır. Ruh hastalığının ve eserler hakkında yapılan ampirik tespitlerin *yöntemi* sadece dolaylı olabilir. Bunun için iki yol izleyebiliriz:

1. Öncelikle zamansal *uygunlukların* mevcut olup olmadığına bakıyoruz. Stilinde, düşünce tarzında ve temel düşünce-

[3] Bunun hakkında denemelerim: Strindberg und van Gogh... Zürih 1922, 2. Baskı, Berlin 1926.

lerindeki değişiklikler, bedensel veya ruhsal gerçeklikteki değişikliklerle aynı zamana tesadüf ediyorsa, öncekine kıyasla daha sonra gerçekleşen değişiklik, aynı insanda başka ruhsal değişikliklerle aynı şekilde anlaşılamıyorsa arada bir bağlantı mümkün olabilir. Bu yöntem, yapılan teşhisin kesin olmaması nedeniyle kesin bir sonuca götürmez, sadece yine açık soruların var olduğu bağlantılara genel bir bakış sağlar. Nietzsche'de gerçekten de eserlerinin tinsel gelişimi ile biyografik açıdan tespit veya tahmin edilebilir psikolojik ve fiziksel değişiklikler arasında paralellik görülmektedir:

a) 1873 yılından itibaren defalarca meydana gelen bedensel hastalıklar, Nietzsche'nin ruhsal olarak "çözülümlerine" paralel gelişmektedir. Ne var ki o yılların hastalıkları fiziksel bir değişiklik haline gelmemektedir; ruhsal değişikliklerle ilişkisi sadece haricidir. Nietzsche'nin hayatındaki bu kesit, bir daha asla iyileşmemesinden dolayı olağandışı oluşu, bu sebeple çalışma kabiliyetinin sınırlanması ve okuma yazmasını engelleyen göz hastalığı nedeniyle dolaylı bir etki meydana getirmiştir. 1876 yılından itibaren yayınlarında gitgide daha fazla hüküm sürmeye başlayan aforizma stilinin asıl nedeni olmasa da bu önemli bir etkendir. Hastalıkları, gelişiminin anlaşılabilir dürtülerinden kaynaklanan kendini ötekilerden çözme sürecini desteklemiş olsa da mutlaka bundan kaynaklandığı anlamına gelmez.

b) 1880 yılından itibaren yaşadığı yeni olaylar ve değişen anlama şekillerine paralel olarak yarattıklarının tamamında bir değişiklik görülmektedir:

> Tasavvurların gücünde, efsane haline gelen denklemlerde, olayların esnekliğinde ve sözcüklerin sesinde, diksiyonun şiddetinde, dilin yoğunluğunda yeni bir stil ortaya çıkmaktadır. Doğa ve kırsallar daha canlı, daha hayati bir hal almaktadır;

> sanki kendini onlarla özdeşleştiriyor, böylelikle varlığının bir parçası haline geliyorlardı. Dostları, yenilikleri fark ediyordu: "Sen... asıl şeklini bulmaya başladın. *Lisanın* da ancak şimdi tam gücünü buluyor" (Rohde 22 Aralık 1883).

Bunun sonucunda artan bir hareketlilik, o güne kadarki salt gözlem ve sorgulamayı, içeriği çocukluğundan beri kendini ilan etmiş olsa da yok edici bir biçimde Hıristiyanlığa, ahlaka ve kulaktan dolma felsefeye yönelen ve yeni bir oluşum arayan bir istenç lehine ortadan kaldırmaktadır.

Yeni *temel düşünceler* –ebedi tekerrür düşüncesi, güç istencinin metafiziği, nihilizm hakkındaki radikal düşünceler, üstün insan fikri– Nietzsche için olağandışı, eskiden bu şekilde bilmediği bir ağırlığa ve sırra sahiptir. Zira ancak şimdi ortaya çıkan eski felsefi sınır tecrübelerine dayanmaktadır. Bu düşüncelerin birçoğu önceki yazılarında içerik olarak vardır, hatta ebedi tekerrür düşüncesi bile. Ne var ki önceleri bu düşüncelerde sadece *olasılık* olan şeyler, şimdi yok edici gerçekliğin vurucu gücüyle *madde* haline gelmektedir.

Nietzsche artık sadece tamamlanan felsefi hassasiyete sahip olmakla kalmayıp varoluşla ilgili önceki tecrübelerinden öyle bir derinlikte etkilenmiştir ki bunlarla kıyaslandığında gözlemci veya coşkun, hayranlıkla dolu ya da çözücü olan önceki tecrübeleri temelde sadece düşünülmüş ve gözlemlenmiş gibi görünebilir. Nietzsche şimdi sanki yeni bir dünyadaymış gibi konuşmaktadır.

Bu yeniliklerde, düşüncelerin ve sembollerin de *tanımlanmaya* başlanmasından dolayı tuhaf bir gerilim mevcuttur. Eskiden bireysel olup sürekli bir harekette saklı tutulanlar, şimdi mutlak hale getirilmekte ve daha sonra belki de arttırılmış şiddetli bir hareketle yine gevşetilmektedir. En aşırı nihilizm, kayıtsız şartsız onayla eşleşmektedir. İstenmiş semboller ile anlık boşlukların bir arada bulunuşu, okuyucuda ferahlatıcı bir ruh halini mümkün kılmakta, diğer tarafta bir an sonra Nietzsche'nin en temel felsefesini oluşturan şeyler konuşmaktadır.

c) Felsefi ana binanın 1884 yılında tekrar planlı bir şekilde kurulmaya başlanması, 1881-1884 yılları arasında Nietzsche'ye aniden hâkim olan, mistik ve ilham olarak yaratılan şeylere dönüşen tecrübelerine denk gelmektedir. Atmosfer daha mantıklı bir hale gelmektedir. 1884-1885 yıllarındaki kesit belirleyicidir: Öncesinde Nietzsche'nin düşsel durumları ve eserleri mevcuttur; sonrasında ise sistematik bir biçimde yorumlayıcı ve saldırgan denemeleri çoğunluktadır. "Başka bir kıymeti takdir etme" önplana çıkar. Reinhardt (Die Antike XI, s. 107,1935), önceleri şaşırtıcı olup daha sonra henüz tam olarak kanıtlanmamış da olsa akla yatkın görünen bir gözlem yapmıştır: "Şiirlerinin hiçbiri son yıllarına ait değildir. Şarkılarda son bir sel olarak kabul edilen 'Venedig': 'An der Brücke...' şiiri o zamanlar vardı." 1887 sonunda ve 1888 yılında 1884 yılının krizi görünüşe göre "ana binanın" yaratılması yönünde tekrarlandıktan sonra, bu ana gövde üzerindeki çalışmanın yerine, asli görev olarak görülen eylemin ihmal edilmesiyle hiç beklenmedik bir şekilde güçlendirilmiş bir hız meydana gelir. Gelecekteki ruh hastalığının ilk işaretleri yeni yazılarla paralel gelişir. Yine de tinsel maddede ve düşüncelerin anlamında ve içeriğinde herhangi bir değişiklik görülmezken bu yazılardaki aktarım şeklinde bir değişiklik açıkça görülmektedir.

2. İkinci olarak organik süreçlerde *beklenen* bulguların Nietzsche'de ortaya çıkıp çıkmadığını araştırıyoruz. Nietzsche'nin 1888 yılından önce yaşadığı olaylar için nihai teşhisler eksik olduğundan ilk aşamada belirli bir hastalığın bulgularını araştıramıyoruz. Ampirik gözlem aracılığıyla bir hastalığın seyriyle bağlantılı olduğunu kabul ettiğimiz şeyleri, hastalığın seyri hakkındaki bilgilerden ve bunun nedenlerinden çıkarsama yolu, Nietzsche'de herhangi bir sonuç vermemektedir. Belirli bir teşhis konulamasa da ruhsal açıdan yabancı bir biyolojik faktörün varlığını kabul ettiğimiz takdirde, tinsel eserlerde tüm organik ruhsal rahatsızlıklardan örneksenmesiyle ne gibi değişiklikler bekleyebileceğimizi araştırabiliriz.

Nietzsche'nin eserleri, bize salt tatmin kazandırabilecek nitelikte değildir. Mümkün kıldığı duygusallık, en temel dürtüleri uyandırması, ciddiyeti artırması ve bakış açımızı aydınlatması, yine de sanki boşluğa vuruyormuş gibi bir hal aldığında beceriksizlikler ya da darlıklar, ölçüsüzlükler ve absürdlükler nedeniyle insanı daraltıyormuş gibi görünmesini engellememektedir. Bu kusurlar belki de sadece felsefi hedeflerinin doğasına uygun olarak açık uçlu kalması gereken bir hareketin sonucu olarak açıklanamaz; usavurmanın doğasında bulunan hareketin açık kalması; sadece burada düşünülen şeyin öz dürtülerle karşılanarak edinilmesine bağlı olması; hiçbir felsefi usavurmanın aslında sona ermesinin mümkün olmadığı olgusu değil, aksine burada belki de bu varlığa ait olmayan bir şey katılmıştır, ama 1881 yılından itibaren rahatsızlık vermeye başlamıştır. Nesnel açıdan açık uçlu olan şeyleri temelde hatalı olan şeylerden nesnel bir biçimde ayırmak mümkün olmasa da sorgulama ihtiyacından dolayı meydana gelen bozuklukları anlama ve böylece Nietzsche'nin felsefi usavurmalarının asıl hareketine dahil olma *görevi* ortaya çıkmaktadır. Bu bozukluklar, üçe ayrılmış olup kısaca şöyledir:

a) Ölçüsüz duygu dalgalanmaları nedeniyle aşırılıklara izin veren, görüş açısını daraltan ve böylece saptayıcı antitezlerde aşırılıkların sadeleştirilmesine izin veren bir *sınırsızlık*. Önceden *bu şekilde* mümkün olmayacakmış gibi *şekilde* tekrar tekrar egemenlik kazanan eski dürtüler, asla nihai bir biçimde hüküm sürmeyen, güvenilir davranış inceliğinde bir düşüşe, ara sıra eleştirisizliğe, düşüncesiz bir polemiğe, körelen bir azarlamaya neden olur, ama bu öyle bir biçimde gerçekleşir ki Nietzsche, okuyucusunu, sapmaları da aynı şekilde ciddiye alarak baştan çıkarıcı ve ayırt edici edinim yolunu kullanma özelliğini kazanamadığı sürece, çaresiz bırakabilecek bir derinliktedir. Aşırılıklar, Nietzsche tarafından öncelikle kendini sabitleştirmek için değil, aksine diyalektik açıdan tam karşıtıyla biraraya gelmek üzere son sınıra kadar giden bir deneme olarak istenmiştir;

ayrıca mücadele sırasında hiç kuşkusuz üstün olan "aşırılığın büyüsü" olarak istenmiştir. Aşırılığın bu iki çeşidi ancak aşırılığın bilinmeyen rastlantısallığı salt sınırsızlık aracılığıyla birarada gelmediği takdirde kavranabilir hale gelmektedir.

b) Sınırsızlık insanı sadece ölçüsüz hale getirirken veya daraltırken Nietzsche'nin *yabancılaşması* olarak buna ikinci bir öğe eklenmektedir: 1881 yılından sonraki dönem, yarattığı yeni heyecanlarla birlikte, bizi ulaşılan sınırdan dolayı ve anlatımda ortaya çıkan güzelliklerden dolayı duygulandırmasına rağmen Nietzsche'ye aynı şekilde hissedemeyeceğimiz gizemli tecrübeler kazandırır. Nietzsche'deki "yabancılık" ayrıca çağdaşlarının da dikkatini çekmiştir: Rohde'yle son kez görüştükten sonra Rohde (1886) şöyle yazmıştır: "Beni o dönemlerde oldukça ürperten, tarif edilemez bir *yabancılık* atmosferinin etrafını sarması olmuştu. İçinde daha önce hiç tanık olmadığım bir şeyler vardı ve diğer zamanlarda tanık olduğum birçok şey yoktu. Sanki başka hiç kimsenin oturmadığı bir ülkeden geliyor gibiydi" (O. Crusius, Rohde, s. 150). Nietzsche bu konuda "Bütün problemlerimin ve ışıklarımın ifade edilemez yabancılığı" şeklinde üzerindeki yabancılığın bu yaz birkaç kez dile getirildiğine dair bir ifadede bulunmaktadır (Overbeck'e mektup, 14 Eylül 1884).

c) Üçüncü ve radikal bir bozukluk, 1888 yılının sonlarına doğru, tinsel sürecinin, felç edici hastalığından dolayı *erken kesilmesidir*. Bundan dolayı Nietzsche'nin düşüncelerinin gelişimi nihai bir tamamlanmamışlıkta kalmıştır ki bu kesinlikle Nietzsche'ye özgü bir şey değildir. Eseri olgunlaşmamıştır, tıpkı Nietzsche'nin hiç beklemediği bu son gelmeden kısa bir süre önce bizzat dediği gibi (42). Eserinin yerini bu sefer son yılların öfkeli bir gerilimiyle, dikkate değer bir ileri görüşlülükle, adaletsizlik ve cezbedici bir diksiyonla yazılmış eşsiz polemik yazıları alır. Bu nedenle Nietzsche'nin varlığı, tıpkı son yılında bizzat ifade ettiği gibi, ani kesintiden dolayı gerçekten de ebediyen bir problem olarak kalmıştır: Sanki son yüzyılın en

müdahaleci, hatta en belirleyici tinsel olayı sinsice kayıtsız doğa nedenselliğinden dolayı yok edilmiş ve böylece eserinde Nietzsche'ye özgü bariz harikuladelik gerçekleşememişti.

Gerçek bulgulardan yola çıkarak Nietzsche'nin hastalığı ve eserleri arasındaki bağlantı hakkında bir şeyler öğrenebileceğimiz iki yolu takip ettikten sonra aradığımız şeyin anlamı ve önemi hakkında da biraz düşünmemiz gerekir.

Özel anlamda belirleyici olmasa da Nietzsche'yi anlamak için mutlaka sormamız gereken soru, 1880 yılından itibaren gerçekleşen tinsel *değişim* ile yeni başlayan biyolojik bir olayın rastlantısallık olasılığıdır. Bu olasılık hakkında titiz, elimizdeki bütün malzemeleri kapsayan ve düzenli bir şekilde tekrar aktaran bir araştırma mevcut değildir; halbuki bu, Nietzsche biyografisi için en acil ihtiyaçlardan biridir. Bu kesintiyi ilk gören Möbius olsa da, görüşüne o kadar çok yanlışlar yüklemiştir ki bu haliyle haklı olarak kabul edilmemiştir. Türü (veya tıbbi teşhisi) ne kadar belirsiz de kalsa bu kesitin kendisi Nietzsche hakkında bugüne kadar bilinen mektupları ve bıraktığı diğer malzemeleri karıştırdıkça daha bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Nietzsche'nin 1880 yılından 1888 yılına kadar düşüncelerinde ve tecrübelerinde meydana gelen değişimler, görünüşe göre sanki biyolojik faktörün yarattığı etki şöyle bir ilişki içindedir: yeni tecrübelerin yol açtığı şeyler ile yeni felsefi biçim... Nietzsche tarafından doğru bir öz anlayış çerçevesinde düşüncesinin gelişiminde doğru kabul ettiği adımın veya özünün tinsel büyüklüğünü ve varoluşsal derinliğini temsil eden şeyin ya da genel olarak ilgili hale gelen istisnanın bilmecesi kabul edilen şeyin birden hastalık veya bilinmeyen biyolojik faktör kabul edilmesi şaşırtıcıdır. Burada gösterdiklerimiz, bütün olarak baktığımızda yeri doldurulamaz öneminden dolayı odak noktası haline getirdiği şeyi, sözcükler çarpıtılsa da, gizlice tam tersini ifade eden ve kayıtsızlığa kadar indirgeyen çift anlamlılık olarak görülebilir. Bu durumda tinsel eserler olarak ortaya çıkartılanlar, ânında hastalık olarak tekrar kapatılırdı.

Buna karşın söyleyebileceklerimiz, bu "kimliği" hiçbir yerde söz konusu etmediğimiz, aksine bir insan hakkında *bildiğimiz* her şeyin, belli bir bakış açısı altında ortaya çıkan bir görüş olduğu ve asla ilgili insanın tamamı olmadığıdır; ayrıca sanki her ikisi de aynı şeymiş gibi, bir bakış açısından bir diğerine geçen bir bakış açısının tekrar tekrar yükselmesi gibi, farkında olmadığımız derin zemini işaret ettiğidir. Nietzsche'nin ancak 1880 yılından itibaren asıl büyüklüğüne erişmesi –Hölderlin'e ve van Gogh'a benzer, ancak her seferinde yine de farklı bir biçimde– ortaya çıkışının çözülemez olaylarından biridir. "Hastalık" faktörleri –daha sonra bilinen hastalık sürecinin nedensellik seviyelerinde bulunduğu için bilinmeyen biyolojik faktörü bu şekilde adlandıracak olursak– *sadece rahatsız etmekle* kalmayıp belki de bu şekilde ortaya çıkmayacak olan şeylerin ortaya çıkartılmasına olanak sağlamıştır. Nietzsche ancak şimdi, başlangıçta mevcut olan şeylerin dolaysızlığıyla kaynaklara inmektedir; düşüncelerini aktarma olanaklarının zenginliği içerisinde, varlığı tamamen özgün karakteriyle –ama ancak 1880 yılından itibaren– Sokrates öncesi filozofları andırabilir. Üslubundaki sapmalar, göründüğü kadarıyla daha önce hiç dile getirilmeyenlerin dile getirildiği aynı nedenlerden dolayı ortaya çıkmaktadır. Şiirsel gücünün büyüdüğü; oyun oynayarak rahatsızlıkların üstesinden gelmediği, özellikle her türlü hatadan uzaklaştığı, kesin başarı duygusunun sözcüklerin her hecesine kadar sızdığı, herhangi bir aracı düşünce ağartıcısı olmadan doğrudan dile dönüştürdüğü ve kaynağın en derinlerinden gelen yakıcı varlık bilincinin daima var olduğu şüphe götürmez. Rastlantısal ve yabancı gibi görünen şeyler, birden en derin gerçekliğe dönüşebilir veya istisnanın ussal özgürlüğü gibi görünebilir. Delilik anında yazılan notlara kadar tini daima mevcut olup delilikten dolayı bir anlam kazanmaktadır. Bu yüzden delilik anında yazılan notlar bizim için eserlerinin vazgeçilmez bir parçasıdır.

Örneğin ancak 1880 yılından sonra, bambaşka bir kaynağı olan acı dolu, artırılmış ve depresif durumuyla birlikte dünya krizi hakkında derinliğinin zirvesine ulaşan tecrübesi, —

Nietzsche'nin gelecek hakkındaki hayallerinden inanılmaz derecede korkması; dünya tarihinin, her şeyin insana bağlı olduğu ve yok olma tehlikesinin mevcut olduğu bu ânında zemin kazanma görevinin kendisini yiyip bitirmesi bazı anlarda patolojikmiş gibi görünen özbilinci ise aynı zamanda hem anlaşılabilir hem haklıdır. Burada bariz bir "ya... ya da"yla karar vermek isteyen kişi, gizemlerle dolu gerçekliği, bilmecenin tanınmasını ve araştırılabilir olanı, her şekilde kavranmak isteyen muhtemel gerçeklikler aleyhine açık hale getirmektedir.

Bu nedenle Nietzsche'nin hastalığının eserleriyle ilişkisi açısından üç yönlü bir tutum içerisinde bulunmamız gerekir:

Birincisi gerçek bulguların ampirik olarak araştırılmasına yönelik bir tutumdur. İkincisi, Nietzsche'nin felsefi usavurmalarını saf bir biçimde kavrayabilmek için, bu eserin, hastalığın tesadüfi rahatsızlıkları olarak kavranabilir eksikliklerden arındırılmasını sağlayan eleştirisine uygun bir tutumdur. Üçüncüsü, hastalığın olumlu anlamda bir an ve varoluşun yaratıcı konuşması olarak anlaşıldığı, aksi takdirde anlaşılır olmaktan çıkacak doğrudan bir netlik olarak anlaşıldığı bir an haline getirileceği bir gerçeklik bütünlüğüne yönelik söylencesel bir bakış açısı haline getirildiği bir tutumdur.

Birinci tutumda, asla her şeyi kapsayan nihai bir bilginin sonuna varamayan ampirik bilimler yöntemi belirleyicidir. Bu tutum, biri –eleştirel olanı– bu yöntemler olmadan yöntemsiz ve bu nedenle "hasta" hükmünün verildiği zapt edilemeyen bir eleştiriye dönüşebilecek nitelikte olup diğeri –söylencesel bakış açısı– bu yöntemler olmadan gerçekdışı övgülere neden olabilecek diğer iki tutumun sınırlı bir şekilde gerçekleştirilmesi için şarttır. Nietzsche'nin salt gerçekliğine ulaşmaya çalışan tutum sapma, renk ve nüans olarak ona ait olmayan ve ayrılması gereken olguları asla bu gerçeklikten ayıramayacaktır. Biz de Nietzsche'nin bütün olarak gerçekliğinin söylencesel bakış açısını, dolaylı ifadesi şeklinde kavramıyoruz. Ampirik olarak tespit edici, eleştirel olarak arındırıcı ve söylencesel ifadelerin anlamı, birbirinin yerini tutamamaktadır, bu nedenle birbirine karıştırılmamalıdır.

Nietzsche'nin hastalığına karşı tutumu — Nietzsche'nin *tıbbi* açıdan tespit edilebilir veya tahmin edilebilir hastalıklarına karşı nasıl bir tavır takındığı ve "hasta olmak" ve hasta olmanın fonksiyonu hakkında hayatının önemli anlarında *varoluşsal açıdan yorumlarda* bulunarak nasıl konuştuğu arasında bir ayrım yapmamız gerekmektedir.

Önce Nietzsche'nin hastalıklarına karşı tutumunun ne olduğunu, onları tıbbi açıdan nasıl kavradığını ve değerlendirdiğini sorarsak, yine şu ayrımları yapmak zorundayız: İlk olarak 1873 yılından itibaren baş gösteren bedensel şikâyetleri ve ağır rahatsızlıkları, ikinci olarak 1880 yılından itibaren tıbbi açıdan teşhisi konulamayan "biyolojik faktör"den dolayı ortaya çıkan ruhsal değişiklikler, üçüncü olarak da 1888 yılı sonunda başlayan psikoz ve bunun son yılındaki habercileri. Bu sorular, bir hastanın hastalığına karşı edindiği ve tüm hasta tedavilerinde çok önemli bir rol oynayan tutuma uygundur ve türü, psikiyatr için herhangi bir ruhsal hastalığın özellikleri nasıl hastalığın kavranıyorsa öyledir. Her seferinde sorulması gereken soru, hastanın insan olarak edinebileceği ya da hastalığından dolayı edinemeyeceği hangi tıbbi görüşte olduğudur. Nietzsche'ye sorularımızı yukarıda saydığımız üç yönde soruyoruz:

1. Nietzsche, bedensel rahatsızlıklar (nöbetler, görme bozuklukları, baş ağrıları vs) olarak ortaya çıkan hastalıklarını öncelikle çağına uygun olarak ele almaktadır: Sadece etkili bilgiye dayanarak tedavi uygulayacaklarını düşünerek doktorlara, uzmanlara, otoritelere danışır. Ancak kimi doktorlar, bir tedaviyi sadece etkili olduğunda değil, aksine sanki –sadece özel ve olağanüstü durumlarda değil– her zaman mantıklı, yani nedensel olarak etkili bir tedavi varmış gibi uyguladıklarından Nietzsche sayısız –etkisiz– kürden geçmiştir. Nietzsche, doktor tavsiyelerinin dışında da kendi üzerinde yaptığı gözlemlere ve orada burada okuduğu olabilirliklere dayanarak kendi tedavisini üstlen-

miştir. Pozitivist ve bilimsel otoriteler açısından düşünen doktorlara benzer şekilde, Nietzsche de kimi zaman etkili ve ampirik açıdan güvenilir yöntemleri ve pozitivist olabilirlik düşüncelerini karıştırmıştır. Belirli bir başarıyı belki de –hassas meteorolojik bilgiler kullanarak–kendisine en uygun iklimi yöntemsel bir şekilde seçmesiyle elde etmiştir. Bunun dışında yaşamına zorunlu olarak açık olmayan deneysel denemeler eşlik etmektedir: "Nietzsche'nin Basel'deki sobasının üzerinde kendi tedavisi için kullandığı birçok karışım vardı," diye anlatır Overbeck 1875 yılındaki bazı anları betimlerken. (Bernoulli I, 167). Böylece daha sonra birçok ilaç, tuz, özellikle etkili uyku ilaçları (büyük miktarlarda kloralhidrat ki sürekli uyku ilacı kullanmanın yararı şüphelidir), nihayet belki de bir Hollandalı'dan aldığı afyonlu bir tentür kullanmıştır. Ara sıra tıbbi "keşifleriyle" gurur duymaktadır: "Dr. Breiting, önceleri tıbbi olarak bizzat kullandığım potasyum fosforiği tekrar verdi; etkili olduğuna ikna oldu. Böylece kendi ilacımın mucidi oldum. Ayrıca son kış etkili olan tifüs tedavimle de gurur duyuyorum..." (Overbeck'e mektup, 27 Ekim 1883).

Ancak Nietzsche'nin asıl başarısı, bütün olarak bakıldığında kendisi için geçici ve önemsiz kalan bu tıbbi illüzyonlara katkısı değil, buna rağmen kendini sürekli olarak doktorların tavsiyelerinden, onunla uğraşmalarından ve onu yönetmelerinden kurtarması oldu. Bu kurtuluş, en ağır hastalık zamanlarında bile usavurmasında ve davranışlarında yaşamının içeriği olarak hasta olmasına odaklanmasını engelleyen kendi tedavisinin bir parçasıdır. Organik bir süreç tarafından yok olmaktan kaçınamamıştır, ama en azından uzun vadede tüm histerik, nörotik, korkutucu ve çok çalışmaya neden olan olabilirliklerden kurtulmuştur.

Teşhise gelince, Nietzsche *tıbbi açıdan* yanılmıştır. Bedensel ağrıların iyileşmeye başlayacağı ve Nietzsche'nin usavurmasının o büyük gelişimlerinin ortaya çıkacağı dönemde (1880), M.von Meysenburg'a bir veda mektubu yazmıştır (14 Ocak 1880): "Bazı işaretlere göre beni

kurtaracak olan beyin felci yakındır." Yakında öleceğini ayrıca başkalarına da yazmıştır.

2. 1880 yılından sonra Nietzsche'de görmeye başladığımızı sandığımız biyolojik faktör, bu biçimiyle Nietzsche için konu haline gelemezdi tabî. meğerki şaşırarak yeni düşüncelerinden önce gelen "tat" değişikliklerini daha sonra yorumlamamış olsun. Ne var ki Nietzsche, tinsel yaratının fiziksel ve biyolojik süreçlerle muhtemel bağlantısını serinkanlı bir gözlemci olarak ara sıra görüş alanına almıştır. Bu gibi gözlemlerin yönü ona yabancı değildi, ama içeriği rastlantısaldı. Örneğin "Dün, 'düşünmemin ve şiirlerimin' *(Tragedyanın Doğuşu)* ve *Zerdüşt* mıknatıslı güneş etkisinin azami gücüyle aynı güne geldiğini hesapladım. Tam tersine filoloji (ve Schopenhauer) (bir nevi kendi kendine delirmek) ve aynı şekilde *"İnsanca, Pek İnsanca"* (sağlığımın en kötü krizi) için aldığım kararlar ise minimum güneş etkisine rastlamaktadır" (Gast'a mektup, 20 Eylül 1884).

3. Nietzsche, ruh hastalığının ne farkında olmuştur (felç olan bir hastanın hastalığını kavraması imkânsız gibi bir şeydir) ne de bunu beklemiştir. 1888 yılında, duygu yaşamının ve en aşırı gerilimi kısa bir süre sonra kendisine hâkim olacak deliliğin habercileriyken sarsılmaz bir sağlık bilincine sahipti. Nietzsche asla bir gün delirebileceğini düşünmemiştir, ama ani bir ölümü, beyin spazmı veya buna benzer bir şeyi daima beklemiştir. Overbeck'e bir seferinde şöyle yazmıştır (04 Mayıs 1885): "Ara sıra *Zerdüşt*'ü yazanın deli olduğunu düşünebileceğin şüphesine kapılıyorum. Benim tehlikem gerçekten çok büyük, ama bu türden bir tehlike değil."

Nietzsche hastalığın *yaşamındaki anlamından* bahsettiğinde, dışarıdan bakıldığında her hastalığın *avantajlar* sağlayabileceğini de göz önünde bulundurmamız gerekir. Hastalığı, Nietzsche'ye zaten istediği gibi, emekli olarak işinden ayrılma olanağı sağlamıştır. İnsanlar açısından durumuna bakıldığın-

da, kendisine yabancılaşan insanlardan ve nesnelerden en kibar biçimde ayrılmasına yardımcı olmuştur: "İlişkilerimi bizzat kesmemi, herhangi bir şiddetli ve uygunsuz adımı atmamı engelledi" (15, 78). Bundan dolayı Nietzsche'nin hastalığında asla "amaca yönelik nevroz" gibi bir şey yoktur: bunlar sadece bedensel nedenlerden kaynaklanan ve derinlere inen bu hastalığın beraberinde getirdiği harici sonuçlardır. Nietzsche'nin, *tinsel yaratıcılığının bütününde bir rol* verdiği hastalığını yorumlama biçimi, amaca yönelik böyle bir yorumdan ve nedensel açıdan araştıran, bireysel açıdan gözlemleyen ve ampirik açıdan kontrol edilebilir anlayıştan farklı kaynaklara dayanmaktadır: "Ben tin ve beden değil, üçüncü bir şeyim. Her zaman bütünden dolayı ve bütün olarak acı çekiyorum... *Kendi kendimi aşmam* aslında en büyük kuvvetimdir" (Overbeck'e mektup, 31 Aralık 1882). Nietzsche, bu üçüncü şey; tinini ve bedenini taşıyan ve bunlara hâkim olup her şeyi içine alan kendi kendini aşma hareketiyle ifade bulan varoluşu bazında, hastalığını ve hasta oluşuna dair tutumunu karmaşık ve olağanüstü bir biçimde *yorumlamaktadır*. Bu varoluşsal yorumu, yararlılık kategorilerini, tıp ve tedavi kategorilerini aşmaktadır. Hastalık ve sağlık anlayışlarının yeni boyutlarını hissedebilmektedir.

Hastalık ve sağlık anlayışları, Nietzsche için tuhaf bir çift anlama sahiptir: Aslında sağlık (içsel ya da varoluşsal sağlık) tarafından taşınan ve ona hizmet eden bir hastalık, bu sağlığın bir işaretidir. Maddesi olmayan bir varlığa özgü, tıbbi anlamda sağlık, asıl hasta oluşun bir işareti haline gelir. "Hasta" ve "sağlıklı" sözcüklerinin bu değiştirilebilirliği sonucunda Nietzsche'nin önermelerinde, sağlığın hastalığın değeri için öz tatmine karşı çıktığı gibi sağlığın değeri için de hasta olan her şeye karşı çıkan, görünüşte bir çelişki meydana getirmektedir. Tekrar tekrar küçümseyen bir biçimde kendi sağlıklarının duygusu içerisinde kendilerine yabancı olan her şeye sırt çevirenlerin aptallığına atıfta bulunmaktadır: "Zavallılar, tam da bu sağlıklarının ne kadar solgun ve hayaletimsi göründüğünün farkında bile değiller" (1, 24). "Alışkanlıkları, düşünce tarzları, reddedişleri ve

imtiyazlı tercihleri için genel olarak etkili olan sağlık formülünü" tasarlayan ve "hasta ve yorgun olduğu şüphesiyle kendisine rahatsızlık veren herkesi" ortadan kaldıran eğitimcinin yöntemini karakterize etmektedir. Nietzsche, buna karşılık olarak şu beyanda bulunmaktadır: 'Tinin büyük bir sempatiyle özellikle 'sağlıklı olmayanlara ve filizlenmeyenlere' eğilmesi ölümcül bir gerçektir" (1,193). Bu ifadeler, Nietzsche'nin tüm felsefi usavurmalarının aksine sağlık lehine hastalığa *karşı* usavurulmasını ve hasta olan her şeyin üstesinden gelinmesini istediği konusunda bizi yanılgıya düşüremez. Sağlığın farklı anlamı bu çelişkiyi yine mümkün kılmaktadır.

Bu anlam –ki Nietzsche bunun farkına varmıştır– tesadüfen çift anlamlı değildir. "Tek başına sağlık yoktur. Bedenin için sağlığın ne anlama geldiğini belirlemek için... önemli olan hedefindir... 'normal bir sağlık' ifadesi... herhalde yok oldu... sağlık herhangi bir kişide tabî ki başka bir kişide sağlığın karşıtı gibi görünebilir" (5, 159). "Sakın ola ki sağlığın kesin bir hedef olduğunu düşünmeyin..." (11, 221). "Sağlık ve hastalık temelde birbirinden farklı şeyler değildir... Bunların farklı prensipler veya varlıklar haline getirilmemesi gerekir... gerçekte bu iki varoluş biçimi arasında sadece derece farklılıkları vardır..." (15, 173).

Öyleyse Nietzsche'de belirleyici olan varoluşsal yorumunda biyolojik veya tıbbi olgulara değil, bir insanın *varoluşsal mevkiinin bütünlüğü içindeki değerine* dayanan bir sağlık fikridir. Ancak bu şekilde Nietzsche'nin hasta oluşunu kabul ettiği tuhaf açıklamalar bir içerik kazanmaktadır: Nietzsche, kendini bu hasta oluşa bırakır, onu dinler, üstesinden gelir. Bunu daha detaylı bir biçimde inceleyelim:

Doğal bir olay olarak hastalık, böyle bir yorum çerçevesinde kendi kaynağına değil, sadece doğal bir kaynağa sahiptir. Bu yorumun yolunu takip edebilmek için nedensel bakış açısından farklı bir düşünce düzeyine geçmemiz gerekmektedir. Salt doğal olayların anlam yabancılığında farklı bir anlamın yattığı düşünülmekte olup genel bir kaynağın –ki bu durumda büyülü ve batıl inançlara dayanan bir kaynak olurdu– var olduğunun

kabul edilmesine dair herhangi bir talepte bulunulmamaktadır. Bu yorumda, varoluşun kendisiyle konuşmak isteyen bir şey, onunla birlikte varoluşsal bir etki bırakmak üzere hastalığı meydana getirmektedir. Nietzsche tinsel sürecinde hayati önem taşıyan bir etki bıraktığı için hastalığına minnettardır. Hiç farkına varmadan –geriye dönük olarak olayları bu şekilde değerlendirmektedir– filoloji, profesörlük, R. Wagner ve Schopenhauer'a duyduğu hayranlık ve idealist romantik tutumunun tamamı aracılığıyla asli *görevinden* kaçmak istemişti: "Ancak hastalığım aklımı başıma getirdi" (15, 32)... "Görevimizi yerine getirme hakkına sahip olup olmadığımız konusunda şüpheye düştüğümüzde işleri bir şekilde kolaylaştırmaya çalıştığımızda ortaya çıkan cevap hastalıktır... Karşılığını en ağır şekilde ödememiz gereken şey kolaylıklarımızdır!" (8, 202). Ne var ki hastalığı Nietzsche'yi asli görevine geri çağırdıktan sonra bir daha yok olmadı. Yine de Nietzsche, kendi yorumuna göre hastalığının bir gün yenilmesini bekliyordu: "Benim bir görevim var... Bu görev beni hasta ettiği gibi, beni yine iyileştirecektir..." (Overbeck'e mektup, 12 Kasım 1887).

Hastalık, nasıl meydana gelmiş olursa olsun, Nietzsche için anlamı açısından henüz ayırt edici değildir. Önemli olan, varoluşun bu hastalıkla ne yaptığıdır: "Hastalık, sağlığa erişmenin kaba bir denemesidir: Doğanın ruhuyla ona yardım etmeliyiz" (12, 306). Bu nedenle Nietzsche yok olmayan hastalığını tekrar yorumlamıştır, hem de hastalığının nasıl üstesinden geldiğine dayanarak: Hastalığını bir nevi hizmetine alır; tehlikelerini kavrar ve hastalığın üstesinden gelemese de bu tehlikelerin üstesinden gelir.

Hizmetine aldığı hastalık, Nietzsche'ye göre sadece yeni düşünce tarzının tuhaf yönlerini sağlamakla kalmamıştır: "Hastalık, alışkanlıklarımı tamamen değiştirme hakkını sağladı... Beni sessizce yatmaya, tembellik yapmaya, beklemeye ve sabretmeye *zorladı*... Bunlar da düşünmek anlamına gelir!" (15, 78) Hastalık *tecrübe etmenin ve gözlemlemenin bir aracı* haline gelmiştir. Doktoruna, "tin ve ahlak alanlarındaki en öğretici denemelerini

ve deneylerini özellikle bu acı çekme durumunda..." yaptığını anlatır. "Bu bilgiye susamış sevinç, beni bütün işkenceleri ve umutsuzlukları yendiğim yüksekliklere çıkartmaktadır" (Eiser'e mektup, Ocak 1880) ve *Ecce Homo*'da bunu hatırlar: "Üç günlük bir baş ağrısının zorlu bir kusmayla beraberinde getirdiği işkencenin tam ortasında mükemmel bir diyalektik berraklığa sahiptim ve sağlıklı olduğum zamanlarda yükselemediğim, yeterince akıllı ve soğuk olamadığım şeyler hakkında serinkanlı bir şekilde düşündüm." (15, 10). Hastalığını nihayet harici tüm bağlardan, tüm yanlış idealist alışılmışlıklardan koparak dine ve sanata gerek duymadan, kendi kendine meydana gelmek için bir itici güç olarak kabul etmiştir: "Ağrılara ve fedakârlıklara gelince, son yıllarda yaşadığım hayat herhangi bir zamanda yaşayan bir çilekeşin hayatıyla boy ölçüşebilir... Ancak mutlak terk edilmişlik *kendi yardımcı kaynaklarımı* keşfetmemi sağladı" (Malvida von Meysenbug'a mektup, 14 Ocak 1880).

Ne var ki hastalık aynı zamanda yeni varoluşsal *tehlikeleri* de beraberinde getirmektedir. Nietzsche'nin tecrübelerine ilişkin yorumuna uygun olarak her şeyi ortaya çıkaran bir farkında oluşun kendini her şeyden ayıran kibrini de üretebilir: Hastalıklı durumları "olaylara yeri doldurulamaz bir soğuklukla bakmayı" öğretiyorsa, hayatın bütün "küçük yalancı büyüleri" yok oluyorsa, acı çeken insan "küçümseyerek... sağlıklı olan insanın tasasız dolaştığı sis dünyasını düşünür; küçümseyerek en asil ve en sevdiği illüzyonları hatırlar... Korkunç bir ileri görüşlülükle... kendi kendine seslenir: Kendi kendinin davacısı ol... Yargıç olarak üstünlüğünün zevkini çıkart. Acının üzerine çık." Hasta oluşta en azından farkında olmanın getirdiği gurur, daha önce hiç olmadığı gibi, "kibrin getirdiği kasılmalarla" şaha kalkar. Halbuki "acının azaldığına, hastalığın iyileştiğine dair en ufak bir işaret" görüldüğü anda, "yarattığı ilk etki, kendimizi kibrimizin üstünlüğüne karşı savunmamızdır... Yok edin, yok edin şu gururu! diye bağırırız. O bir hastalık ve fazladan bir kasılmaydı!.. İnsanlara ve doğaya tekrar bakarız – istekli bir gözle... Sağlığa özgü büyüler tekrar oynamaya başladığında kızmayız" (4, 112 vd).

Nietzsche'nin varoluşsal açıdan tehlikeli etkisini yorumladığı şekliyle hastalık, ayrıca usavurmanın içeriğine *hayatın* kendisi üzerinden, yani hastanın düşünmesini sağlayan durumların türü aracılığıyla ilham verebilir. Usavurmayı dışarıya atmak yerine, hasta olan insan usavurmayı bir nevi içine çeker. Nietzsche bu nedenle *bütün* felsefi usavurmalar açısından bu düşünceleri meydana getirenin hastalık olup olmadığını sorar.

Usavurmanın hüküm süren bir hastalığa hizmet ettiğine dair tehlikeden kurtarmak için, Nietzsche hastalıklı durumları, kendini her ne kadar bir anlığına onlara teslim etse de bir an sonra bilinen bir durum olarak onlara bir o kadar daha kararlılıkla karşı gelebilecek şekilde kavramak ister. İçinde her durumu konuşturur, ama hiçbirine galibiyeti vermez. Sadece hasta oluşun serinkanlı ileri görüşlülüğünün kibrini yaşamakla kalmaz, iyileşmenin sarhoşluğunu da yaşar ve böylece hastalığın bakış açısıyla sağlıklı olana ve sağlığın bakış açısıyla hasta olana bakar. Neler olacağını görmek için bir seferinde düşünceleri hastalığın baskısına maruz bırakır ve başka bir sefer hastalıklı düşünceleri sağlığın eleştirilerine tabi tutar. Bu sayede Nietzsche iyileşmek istemeyen hastalığına minnet duymaya başlar: "Değişken hastalığımın sabit düşünen diğer tinlere karşı bana nasıl bir üstünlük sağladığının bilincindeyim. Yolunu birçok sağlıktan geçerek bulan bir filozof, birçok felsefelerden de geçmiştir: Bu durumu her seferinde en tinsel şekle ve uzaklığa dönüştürmekten başka bir şey *yapamaz*. Bu dönüştürme sanatı felsefenin *kendisidir*" (5, 8). Hastalığı "birçok ve birbirine karşıt düşüncelere giden yolu" (2, 8) göstermektedir. Hastalığı "büyük şüphenin ustası" haline gelir (5, 8).

Hastalığı, her şekliyle farkında oluş için vazgeçilmez bir hizmet haline getirerek hastalığın üstesinden gelme şekli ve hasta oluş sırasındaki nihilist düşüncenin üstesinden gelme şekli, Nietzsche tarafından yorumlandığı şekliyle önkoşul olarak *asıl sağlığı*, yani kendini "zaman zaman her şeyiyle hastalığa" (5, 5) teslim eden, "farkında oluşun bir aracı ve kancası olarak

hastalıktan uzak durulmasını tavsiye etmeyen" (2, 8) sağlığı gerektirir. "Kimin ruhu bugüne kadar geçerli değerleri ve istekleri tüm kapsamıyla tecrübe etmek" istiyorsa, *"büyük sağlığa* ihtiyaç duyar – sadece sahip olunan değil, herhangi bir şekilde edinilen ve her seferinde çürütülen, çürütüldüğü için de edinilmek zorunda olunan" (5, 343) sağlığa ihtiyaç duymaktadır. Bu sağlık hastalığı bir nevi kendine dahil etmiştir; kendisi için gerekli olduğu durumlar dışında hasta olamaz. Bu ruh sağlığının ölçüsü, "hastalıkla olandan ne kadarını üstüne alabileceği ve üstesinden gelebileceği sağlıklı yapabileceği"dir (16, 366). Hastalık, fiili sağlığa götüren bir yol olduğu için Nietzsche, "bedensel açıdan daha sağlam olanlara kıyasla tinsel sağlığın ve iyileşmenin felsefesini çok daha iyi anlayabildikleri için özellikle hastalıklı yazarların –ki bunların arasında neredeyse tüm büyük yazarlar bulunmaktadır– yazılarında sağlıkla ilgili çok daha emin ve daha düzenli bir tona sahip oldukları"nı (3, 170) gözlemleyebildiğini düşünür.

Bu yorumlama prensiplerinden Nietzsche'nin *kendi hasta oluşunu* nasıl gördüğü sonucu çıkmaktadır. Çok büyük ve her şeyin üstesinden gelen sağlığının bir bulgusu olarak: Bunun ilk işareti *sağlık istencidir*. "Hasta olmaya, zayıf olmaya karşı söylenebilecek bir şey varsa, o da içindeki temel tedavi içgüdüsünün, yani insanın içindeki savunma ve silah içgüdüsünün dayanıklılığını kaybettiğidir" (15, 18). Ne var ki Nietzsche hastalığını kavrayışında "sağlık için dayanıklı istenç"inin (2,9) bilincindedir: "'İleri!' dedim kendi kendime, 'yarın sağlıklı olacaksın; bugün sağlıklıymışsın gibi rol yapman yeterli...' sağlığın kendisine duyduğum istenç, sağlıklı olduğuma dair rol yapmak benim ilacımdı" (14, 388).

Nietzsche *sağlıklı* bir varoluş olarak kendi *özünün* de kesinlikle bilincindedir. Mektuplarında her ne kadar sürekli olarak hastalığından, "hastalığımın sonucunda yatan korku, çaresizlik, cesaret kırıcı" (Overbeck'e mektup Aralık 1885) şeylerden şikâyet etmiş ve daha önceki yıllarını "çöküş yılları" (Gast'a mektup, 7 Nisan 1888) olarak betimlemiş olsa da, tüm hasta oluşuna rağ-

men şu temel düşünceyi savunmaktadır: "Hastalığımı bizzat ele aldım ve kendimi iyileştirdim: Bunun önkoşulu *temelde sağlıklı olmaktır*. Tipik anlamda hastalıklı olan bir varlık iyileşemez, hele kendini hiç iyileştiremez. Tipik anlamda sağlıklı bir insan için tam tersine hasta olmak yaşamak için enerjik bir uyarıcı olabilir" (15.12). "Hasta ve sağlıklı olma biçimim, karakterimin iyi bir parçasıdır" (12, 219). "Bende her türlü hastalıklı karakter eksik; ağır hasta olduğum zamanlarda bile hastalıklı olmadım" (15, 47).

Son

Nietzsche'nin hayatını incelediğimiz her üç bölüm, bize harap olmuş bir varlık göstermektedir. Tinsel gelişimi eserlerinde hedefine ulaşamadı; harabeler halinde, tamamlanmamış kaldı. Nietzsche'nin hayatı, "yüzlerce nedenden dolayı ebediyen problemli bir varoluş"tu. Dostlukları, belki de asla böylesine yaşanmamış bir yalnızlığın tecrübesiyle sonuçlandı. Nietzsche'nin hastalığı sadece bu hayatı harap ederek kesintiye uğratmakla kalmamıştır, yavaş yavaş gelişimiyle bir şekilde ona özgüdür, zira hastalığı olmadan onu hayatında ve eserlerinde hemen hiç gözümüzün önüne getiremeyiz.

Ölçüsüzlük anlamında olağandışı olan şeyler, Nietzsche'nin hayatının hemen her yerinde bulunmaktadır: Çok erken profesör olması, groteskliğe varan yayıncılık felaketleri, *fugitivus* errans[©] hayatı. Nietzsche'nin diyalektiği, 1888 yılında tamamen yalnızlık içinde kendini, radikal "hayır" cevabının karşıtı olarak belirsiz bir "evet" cevabına izin vermeyecek şekilde sınırsız onaylara kadar yükseltmiştir. Yolu bu şekilde devam edemezdi.

Ne var ki bundan önce son on yılda mistik tecrübelerini de varoluş kesinliğini tamamlayacak dereceye kadar getirmiştir: Nietzsche, bir Dionysos Dithyrambos'u olan "Die Sonne sinkt" (Güneş Batıyor) (8, 426) adlı şiirinde yaşamının sonunu görmüştür:

© Yolunu şaşırmış, divane, delalete düşmüş, kaçak, firari –çn.

Susamayacaksın artık daha fazla,
harlı gönül!
Havada umut var,
meçhul ağızlar üflüyorlar bana
– büyük serinlik geliyor...

Güneşim durur tepemde, öğle vakti, sıcak:
hoş geldiniz, ne iyi ettiniz
ey beklenilmeyen rüzgârlar
ey serin ruhları öğle sonrasının!

Kendine şöyle hitap etmektedir:

Hava değişmekte,[⊙] *saflaşmakta.*
Hafif şehla, hafif meyilli
fettan fettan
gece, bana mı bakmakta?..
Sıkı dur, cesur yüreğim!
Sorma hiç: Niye? –[⊙]

"Altunî tasasızlık, gel / sensin, ölümün / en mahrem, en hoş ağız tadı!" şeklindeki isteği yerine gelir: "Etrafında yalnızca dalga ve oyun. / Ne varsa ağır olan / gömüldü masmavi nisyana;" açık varoluşa giden yolu bulur:

"Gümüşi, hafif, bir balık gibi / yüzmekte artık küçük sandalım açıklara doğru."

[⊙] "Fremd gehen"in bir başka anlamı da aldatmaktır –çn.

[⊙] F. Nietzsche, *Dionysos Dithyrambosları*, çev. Murat Batmankaya, Say Yayınları, 2. Baskı, 2006, s. 81 –çn.

İKİNCİ KİTAP

Nietzsche'nin Temel Düşünceleri

Nietzsche'nin hakkında hiçbir şey söylemediği çok az gerçeklik vardır: Yazılarında neredeyse tüm büyük ve küçük şeyler, devlet, din, ahlak, bilim, sanat, müzik, doğa, yaşam, hastalık, çalışma, erkek ve kadın, aşk, evlilik, aile, halklar, çağlar, tarih, tarihte yerini alan kişiler, çağdaşları, felsefi usavurmaların son soruları hakkında bir şeyler bulunabilir. Bunların bireysel anlamda ağırlıkları daha büyük veya daha küçük olabilir. Her halükârda her ifadenin doğru anlaşılması Nietzsche'nin düşünce hareketlerinin *temel özellikleri* ve hüküm süren *içerikler* hakkında bilgi sahibi olmaya bağlıdır.

Temel özelliklere iki yoldan varılabilir: Sınırsız *menfiliği* takip ederek ve *müspet* olanı kavrayarak. Ne var ki Nietzsche'nin menfiliğinde, sürekli olarak "hayır" cevabında dolaylı olarak ortaya çıkan ve her şeyi kavrayan müspet kaynaklara doğru bir gidiş vardır. Aksi halde ise gerçekliğin doğrudan aktarımında sürekli olarak en mutlak pozisyonları, her şeyi kapsamasından gelen harekete dahil eden bir çelişki hazır bulunmaktadır; meğerki Nietzsche, özünün aksine bir anlığına kendisine bir kesinti gibi gelen ve gerçekte her yerde sınırlanan dogmatik bir sabitlemede takılıp kalmasın.

Negatif olandan pozitif olana varmak, Nietzsche'nin kendi bilinci için son anlarına kadar bir problemdir. Bir günlük eleştirel bir yaşama aşamasından sonra yeni bir inanca varmamıştır. İçinde daima hiçliğin tehlikesini ve her zaman varoluşunun

içselliğini barındırır. Son anlara kadar Burckhardt ve Taine'yle birlikte kendini saf nihilistler arasında sayar: "İnsanın 'bir şeye' vardığı yolu ve deliği (çıkışı) bulacağımdan hâlâ şüphe duymamama rağmen" (Rohde'ye mektup, 23 Mayıs 1887).

Çöküşe kadar olumlu ve olumsuz önermeler kesin bir çelişki içindedir: "Ben yeni *putlar* kurmayacağım... *putları* ('idealler' için kullandığım sözcük) *yıkmak* – işime dahildir" (15, 2). Buna karşın: "Uzun yıllardan sonra... alenen de kendim için sürekli olarak yaptığım bir şeyi yapmaya devam ediyorum: Duvarlara yeni ideallerin resimlerini çizmek" (14, 351).

Bu çelişki, "Tanrı öldü"kten sonra Nietzsche için gerekli tek işlemin ifadesidir. Geçmişteyseler idealler onun için birer puttur, geleceğe aitseler hakikat. "Tanrı'da artık büyüklüğü bulamayanlar, büyüklüğü asla bulamaz – ya inkâr etmek ya da yaratmak zorundadır" (12, 329). Nietzsche yaratmak ister: "Siz bunu Tanrı'nın kendi yerine geçmesi diye adlandırıyorsunuz; gerçekte ise sadece deri değiştirmesidir... yakında onu yine göreceksiniz, iyinin ve kötünün ötesinde" (12, 329).

Nietzsche'nin bilinci için ve gerçek faaliyetlerinde iki şeymiş gibi görünen inkâr etmek ve onaylamak, parçalamak ve yaratmak, yok etmek ve var etmek, olumlu cevap olumsuz yargının geçerli olduğu seviyede, yani ussal kavrayışın ve herkes tarafından anlaşılabilir ifade gücüyle aynı seviyede bekleniyorsa, gerçekdışı bir problem haline gelmektedir. Burada geçerli olan orijinal bir felsefi görüştür:

Ussal açıdan genel olan şeyler, eleştirel ve negatiftir, yani us kendisi için parçalayıcıdır. Pozitif olan sadece temsil edilemeyen, genel olmayan, kendi ayaklarının üzerinde duran ve kendi nedenine bağlı olan ama usun kendisi aracılığıyla aydınlanmadığı takdirde, sadece gizli değil, özsüz de kalan varoluşun tarihselliğidir. Nietzsche, Schelling'in negatif ve pozitif felsefesini ayrıştırmasını sağlayan bu derin bakış açısına sahip değildi, ama onu bilinçsiz olarak takip etmiştir. Ussal kavrayışın görüntüsü olarak menfilik, tarihselliğin hizmetinde bizzat bir müspetliktir. Dile getirilen bu müspetlik ise ussal olanın ala-

nına girer ve böylece hareketin söylenmiş oluşunda kaybolur. Ussal olan başka bir şey aracılığıyla olan bir şey olup sadece ilişkilerde geçerlidir; tarihsel olan ise kendi içinde yaşar ve öz oluşun bildirişimlerine dahil olur.

Negatif felsefenin enginlikleri olmadan, pozitif bir felsefe olamaz. İnsan ancak ussal olanın Araf'ında gerçekten pozitif tarihselliğini kavrayabilir. Tarihsellik ise ancak dolaylı olarak tarihsel açıdan orijinal olan şeyleri birlikte tespit ettiği ussallık aracılığıyla dile gelir. Varoluşun tarihselliğinin nedeni olarak pozitif olan bu nedenle, kendini tamamen teslim ederek ama kendini bilmesi mümkün olmadan bilinenin evrenselliğinde ve ortaya çıkardığı şeylerde bariz bir şekilde aydınlanan tarihsel kaynağına dayanarak, onu yönlendirerek ve bir arada tutarak ussallığın her yönüne doğru hareket etmektedir.

Ancak ifade edilen biçimindeki pozitif olan, ussal açıdan bizzat genel hale gelmiş ve sınırsız parçalanma seviyesine ulaşmış olurdu. Zira bu şekilde kaçınılmaz bir biçimde ussallıkta ama kendini anlamadığı için yanlış bir ussallıkta sözcük ve kesinlik haline gelmek zorundadır. Genel bir bilinebilirliğin öğretisi biçiminde, salt us olarak alındığı için pozitif olan genel ve soyut bir şey haline gelmiş, kökten bozulmuştur; bu bozulmanın en radikal biçimi ise negatif ve pozitif (veya ussal ve tarihsel) felsefeyi ayrıştırma öğretisini aklını ortadan kaldırmak için kullandığı ve akla yatkın gerçek ifadelerde ussal kontrolleri reddettiği zamanlardır.

Bu ilişkiler bizi Nietzsche'nin hüküm süren *içeriklerine* götürmektedir: Nietzsche, pozitifliğini bariz bir şekilde gösterdiği yerlerde, içeriği şüpheli hale gelmektedir. Arayarak ve deneyerek ilerlediği yerlerde, muhtemel bir varoluşa dair olağanüstü bir istek etkisi yaratır. Nietzsche, önceki yüzyıllarda yaratılan yeni bir felsefi durum aracılığıyla felsefi usavurmalar geliştirir:

Tanrı'yı ve dünyayı ve bunun içinde insanı gösterebilen *naif* bir felsefe, ussallık ve tarihsellik arasındaki ayrımı görmez. İçeriklerini, ille de varoluşsal bir yanılgıya düşmeden tasasız bir doğrulukla betimleyerek, düşüncelerle aktarabilir ve akabinde,

naiflik çöktükten sonra geriye dönüp bakanı eserinin belirliliği ve bütünlüğü aracılığıyla estetik açıdan tatmin edebilir; onu taşıyan varoluş aracılığıyla istek olabilir. Ne var ki Tanrı, ruh ve dünyaya dair şüphe götürmeyen bütün çöktükten sonra, ussal açıdan genel olan ile varoluşsal açıdan tarihsel olan arasındaki ayrım hissedilip bilinçli hale geldiğinde. ussal olanda şüpheye dair sorular önplana çıkar. Nietzsche'de: İnsanın ne olduğu (birinci bölüm), gerçekliğin ne olduğu (ikinci bölüm), tarihin ve mevcut çağın ne anlama geldiği (üçüncü bölüm). Ne var ki bu durumda *varoluş da tarihselliğinde mevcuttur*, hem de geleceğe duyulan istençte aranan (dördüncü bölüm), dünyanın bu an için yorumlanması olarak (beşinci bölüm), mistik bir varoluş görüntüsü olarak (altıncı bölüm).

Bu *şüpheye dair sorular*, Nietzsche için pozitif olarak tatmin edici dürtüdür: Asil insan varlıklarına duyduğu ve bu nedenle gerçek şekliyle her insan konusunda umutsuzluğa düştüğü sevgi; gerçekliğin kendisini bile sorgulayan bir gerçekliğin ciddiyeti; tarihin anlamsızlığına ve hedefsizliğine takılan tarihi figürlerle tatmin.

Pozitif düşüncelerde, kökleri belirsiz olarak kalan yaratıcılığın anlamında yatan büyük siyasetin taslağı olarak gelecek istenci; bir daire içinde dönerek kendi kendini yalanlayan ve nihilizme karşı çıkan hareketin taşıyıcıları için canlandırıcı bir görüş olarak güç istencine dair bir dünya öğretisi; özellikle paradokslarda başarısız olan ebedi tekerrüre dair öğretide kendini ifade eden, mistik durumlardaki varoluş tecrübesi vardır.

Sadece onları kendiliğinden karşılayanlara kendilerini göstermeleri, Nietzsche tarafından açıklanan içeriklerin doğasında vardır. Bu nedenle Nietzsche'nin düşüncesi bir seferinde boş görünebilir ve başka bir seferde insanı derinden sarsabilir. Geçerli olan ve baki kalan bir şeyi istediğimiz takdirde, bu düşünce boştur; harekete katıldığımız zaman ise doludur. Kendi duygusallığımız Nietzsche'nin orijinal dürtülerinden etkilendiği anlarda negatif düşünceleri, yanlış ussallıklarında boş birer kovan gibi görünen pozitif ifadelerinden daha etkileyicidir.

Tersine pozitif ifadeleri, onları sembolik olarak kavramayı ve emare (işaret) olarak kabul etmeyi başarırsak, bizi belki bir anlığına etkileyebilir ve aynı şekilde içlerinde hiçbir resim ve hiçbir yaratıcı düşünce kalmamış gibi göründüğünde, negatif ifadeler sıkıcı olabilir.

Geçmişteki en büyük filozoflardan farklı olarak Nietzsche için menfiliklerle pozisyonlarından çok daha gerçekçi görünmesi karakteristiktir. Hiçbir ciddi okuyucunun gerçek doğasının etkisinden kendini kurtaramadığı fiili ve en orijinal dürtünün sonunda nereye gittiği gün ışığına çıkmamaktadır: Nietzsche, odayı açar; sınırdaki ufukları yok eder; Kant gibi sınır getirici eleştiriler gerçekleştirmez, aksine sorgulamayı öğretir; insanı olabilirliklerle doldurur; içteki tutumu canlandıran güçleri uyandırır.

Birinci Bölüm
İnsan

Nietzsche'ye daha önce geçerli olan şeyler geçersiz oluyormuş gibi gelse bile insanoğluyla ilgilenmektedir. Harekete geçiren dürtü onun için daima hem o andaki insana karşı duyduğu tatminsizlik hem fiili ve mümkün olan insana duyduğu özlem ve istençtir. Bu nedenle Nietzsche'nin düşüncelerinin temel özelliklerinden biri, hayal kırıklığına uğrayarak insan varoluşunun en korkunç inkârına ve daha sonra yine de insan özünün tutkulu bir biçimde onaylanmasına neden olan aşkının hareketidir:

> Nietzsche, insanları olduğu gibi gördüğünde acıları sınırsız ve sürekli olarak geri döner: "Bugün bizim *hoşlanmamamıza* neden olan nedir?.. 'İnsan' solucanının önplanda olması ve kalabalık olmasıdır..." (7, 324); "İşte öylece duruyorlar, sefaletlerinden dolayı masumlar. Ben de onların arasından gizlice geçiyorum, ama tiksinti bu esnada kalbimi yiyor" (12, 274). Hiç kimse tam bir varlık değildir:" Hep aynı şey: Parçalar ve eklemler ve korkunç rastlantılar ama insan yok!" (6, 205). "Her şeyi konuşarak bozuyorlar, her şeye ihanet ediyorlar, aynı havayı bile solumak istemiyorum" (6, 271). İnsana duyduğu tiksintinin ürpertisi şu korkunç önermede sembolik hale gelmektedir: "Çok seyahat eden birinin, dünyada insan yüzünde olandan daha çirkin biçimler görmüş olabileceği şüphe-

lidir" (2, 276). Ancak bu acının asıl nedeninin insana duyduğu sevgi olduğu şu notta ortaya çıkmaktadır: "Kırk yaşında hâlâ insanlardan nefret etmeyen kişi, insanları asla sevmemiştir, diyordu Chamfort" (14, 229).

Aziz de –*Zerdüşt*'te– bir zamanlar insanları seviyordu, ama şimdi onun yerine Tanrı'yı seviyor: "İnsanları sevmiyorum. İnsan fazla tamamlanmamış bir şeydir. İnsana duyacağım sevgi beni öldürürdü." (6, 11). Ama Nietzsche, azizin aksine dünyada kalmak ve gerçek insana hizmet etmek istemektedir. Gerçi Tanrı'ya duyulan bu sevgiyi, insana karşı duyduğu ve kendisine de acı veren aynı hoşnutsuzluğun sonucu olarak kavradığını düşünmektedir, ama onun için en kötüsü azizlerin "geleceği kurmaya yardım etmek yerine öteki tarafa kaçmak istemeleri"dir; "dini olan şeyler, insanların çirkin resminden dolayı ıstırap duyan daha yüce mizaçların bir yanlış anlamasıydı" (13, 77). "Bu nedenle insana karşı duyulan tiksinti büyük bir tehlikedir" (7, 437). Nietzsche insanı ifşa etmek istememektedir. Derinden incinmiş olarak her seferinde yeniden "en kara melankoliden bile daha kara bir duyguya, insanları hor görmeye" (8, 263) kapıldığı günlere maruz kalınca, bu horgörünün kendisi de bir geçişe dönüşmektedir: Zira "büyük hor görenler, büyük hayranlık duyanlardır" der (6, 418).

Bu nedenle Nietzsche *kendi tiksintisine direnmektedir:* "İnsanlara karşı duyduğum tiksinti çok büyümüştü. Aynı şekilde idealizmimin ahlaki kibrine duyduğum tiksinti de... Hor gördüğüme yaklaştım, kendi içimde hor gördüğüm her şeyi aradım... İnsanlığı şikâyet edenlerin tamamına karşı taraf tuttum" (12, 213). Şimdi ise kendisinden şu talepte bulunmaktadır: "Benim için artık tiksindiğim veya nefret duyduğum hiçbir insan olmasın" (12, 221). Hor görmenin kendisi sadece yardım etmekte bir fonksiyon olsun: "İnsanları en çok hor gören, tam da bu yüzden insanların en büyük yardımseveri olmamış mıdır?" (12, 274); ve Nietzsche kesin karara vardığına inanmaktadır:

"İnsanları seviyorum: Özellikle de bu dürtüye karşı koyduğum zamanlarda" (12, 321).

Nietzsche'nin asıl insana duyduğu *özlem,* hor görmesinin kaynağı, onu ileri doğru iten ve tüketen güçtür: "Doğaya baktığımda, Cenova'nın sağlam tepelerinde yaptığım bir yürüyüş sırasında küçülmeyen insanlara susamışlığımın nedeni nedir? Onları bulmasını mı bilmiyorum?" (11, 387). Zerdüşt bu ıstırabın bile ötekilere özgü olmamasına şaşırmaktadır: "Kendinizden dolayı acı çekiyorsunuz, daha insanlardan dolayı acı çekmediniz... Hiçbiriniz benim çektiğim acıyı çekmediniz" (6, 421). Şikâyet önce bir tiksinti, sonra da bir yemin haline gelmektedir: "Benim tahammül edemediğim şey nedir?.. Ucube bir ruhun bağırsaklarını koklamak zorunda olmak! Temelde kalan her şeyle başa çıkabiliyoruz... Ama bırakın zaman zaman ilahi tanrıçalar varsa... bir bakış atmama izin verin, mükemmel bir şeye, tamamlanmış bir şeye, mutlu, güçlü, muzaffer bir şeye bir bakış atmama izin verin... İnsanı haklı çıkaran bir insana; uğruna insana duyduğumuz inanca tutunabileceğimiz tamamlayıcı ve kurtarıcı talihli bir insan manzarasına!" (7, 325).

Buna rağmen Nietzsche'nin isteyerek takındığı son *tutumu,* insanın olabilirlikleriyle birlikte *olduğu gibi onaylanmasıdır.* Daha önceki "İnsanları araştırdım ve aralarında idealimi bulamadım" (11, 379) düşüncesinin üstesinden gelinmiştir: Nietzsche, sonunda mizacına ters düşen isteklere yönelmektedir; insanı hayranlık ve saygı duyulmaya değer bulmaktadır. "İstenebilecek insanı hatta insanın tüm ideallerini" hor görmektedir. "İnsanı haklı çıkaran gerçekliğidir." Sadece istenen, hayal edilen insana, herhangi bir ideal insana kıyasla gerçek insan çok daha değerlidir (8,139 vd). İnsana dair tüm istenebilirlikler birer "saçma sapkınlıktı" (15, 421 vd). Ama bu onaylama tatmin ve durma anlamına gelmemektedir: "İyi gelişmiş insan, 'insan' olgusuna sevinmekte ve insanın yolundan gitmektedir: Ama ileri doğru gitmektedir" (12, 24).

Bizim için gerçek olan, sevilmeye ve hayran olunmaya layık olan veya hor görülmeyi hak eden, özellikle sadece insan şeklinde ve sadece insanların varoluşun farkında oldukları şekilde kavrayabilecekleri her şey, Nietzsche'yi *insanın ne olduğuna* dair temel sorusuna götürür. Halbuki bu soru kesin sınırları olan belirli bir konuyu değil, olduğumuz her şeyi kapsar. Bu soruya cevap verdiğim takdirde, ister insanın ampirik olarak gözlemlenebilir varoluşu, yani kendim için nesne haline getirdiğim öznelliği, ister insanın inandığı şey, yani yine kendime nesne haline getirdiğim ve içinde insanın görüşünü bağdaştırdığım ve insan için geçerli olan nesnelliğini, ister belirli bir biçimde sürekli olarak gerçeğe aykırı ve gerçekdışı olan bir ideali olsun, belirli bir şeyi tespit ediyorum.

Bu şekilde insanı psikolojik açıdan ve anlamını yorumlayarak araştırdığım takdirde, dünyada asla başka bir şey olarak baktığım bir nesne olarak karşılamam, aksine araştırdığım şey, gerçekliğe veya olanaklarıma göre kendim olurum. Bu nedenle insanın varoluşuna dair bilgide, dünyadaki konumundan, sınırsız değişkenliğinden bilerek ya da bilmeyerek benim davranışlarımla ilgili olan bir şeyler vardır. *Bilgiye dayalı* usavurma kısa bir süre sonra özgürlüğüme *çağrıda bulunan* bir usavurma haline gelir. İnsanın ne olduğu sorusu, insanın kendini ne olarak ve ne için *meydana getirebileceğine ve meydana getirmek isteyeceğine* dair soruya bağlıdır. Bu nedenle insan kendi içinde temelinde birbirinden tamamen farklı iki tutumu barındırır: Kendini böyle olup belirli kurallara göre değişikliklere maruz kalan bir varlık olarak görebilir ve araştırabilir ya da kendine ölçüler getirip gerçek anlamda kabul edildiklerinde kendini var edebileceği taleplerde bulunabilir. Halbuki temelde biri olmadan, diğerini yapamaz. Nihai ayrımda tutumlar ağır veya boş olur. Ne var ki uygulamaya konulmalarında metodolojik bir ayrım geçici olarak kaçınılmazdır. Böyle bir durumda insanın varoluşunu inceleme şekline antropoloji ve psikoloji; varlığını talep eden şekle ise felsefe denir. Psikoloji inceler, tespit eder, tahminlerde bulunur. Felsefe çağrıda bulunur, olasılıklar tasar-

lar, karar verme alanını açar. Halbuki insanın tüm psikolojisinde olasılıkların ilgisi ve kendin olmaya dair çağrı zaten gizlice vardır. Ve tüm felsefelerde psikoloji bir ifade aracı olarak ortaya çıkar; çağrıda bulunan usavurmanın bedensiz kalacağı bir önşart olarak görülür.

Araştırmada mümkün olduğunca bir bütün olarak ayrılmaz bir biçimde birbirine bağlı olanların ayrılması gerekir: Nietzsche öncelikle nesnelleştiren bir bakış açısıyla insanın evren huzurunda ve sürekli psikolojik değişimde kendini gösterdiği şekliyle *varoluşunu* kavrar. İkinci olarak, insanın *özgürlüğünü* kendini meydana getirme şekli olarak kavrar. Üçüncü olarak, insan gerçekliğinin yerine *üstinsan sembolü*yle dünyada kendi kendini aşan insan haline gelecek olan şeyin belirli bir inanç içeriğini kavrar. Düşüncesinin ancak bu şekilde çözülen ve çelişkiler içinde hareket eden gelişimiyle Nietzsche'nin insan hakkındaki engin bilgisi kendini göstermektedir.

İnsanın Varoluşu

İnsan, kendi kaynaklarını kavradığı takdirde, salt varoluştan fazlasıdır: Değişen ve kendisi aracılığıyla kendini meydana getiren varlıktır, ama aynı zamanda *yine de* ve varlığının tüm dallarına kadar varoluş olarak kalır.

Nietzsche'nin varoluşa bakışı –aynı zamanda daima felsefi usavurmanın anlamına sahip bir şekilde– öncelikle karşılaştırmalı olarak *insanın dünyadaki konumunun* ne olduğunu kavramaya, ikinci olarak insanı psikolojik değişkenliğinde araştırmaya çalışır.

İnsan dünyada nedir? — Nietzsche, insanın dünyada ne anlama geldiğini sorarak bakar dünyaya.

Organik olan şeyler için bile "dünyadaki bir damla hayatın, varoluşun ve faniliğin büyük okyanusundaki karakter için önemsiz olduğunu" (3, 200) söyleyen Nietzsche, *insanın evren karşısındaki önemsizliğine* dair en eski duyguları dile getirmektedir. "Dünya üzerindeki yaşam bir ân'dır, bir ara olaydır, so-

nucu olmayan bir istisnadır," hatta insan "sınırlı zamanı olan küçük ve aşırı önem kazanmış bir hayvan türüdür" (15, 364).

İnsanın evrendeki hiçliğini kibrine karşı dramatik bir biçimde hissedilebilir hale getirmek için Nietzsche şu düşünceleri kurar: "Tanrı dünyayı yarattıysa, insanı da fazla uzun süren ebediyetlerinde kendisini eğlendirsin diye Tanrı'nın maymunu olarak yaratmıştır" (3,199 vd). Halbuki bu role bir kontrast olarak tuhaf insani öz bilinç vardır: "En kibirli insanın kibri, en mütevazı insanın doğada ve dünyada kendini 'insan olarak hissettiği için sahip olduğu kibrine kıyaslandığında nedir ki!" (3, 357).

Bu görüşler, Nietzsche'yi sonsuz evren karşısında paradoksal bir düşünceyi denemeye iter: *Anorganik* doğa fiili varoluştur, hiçbir aldatmacanın olmadığı sınırsız bir oluş...; böylece bu doğayla bir olmak insanı mükemmele götürür: "Hayattan kurtulmuş olmak ve tekrar ölü doğa haline gelmek bayram gibi hissedilebilir" (12, 229): "Gerçek oluyoruz... Ölümün farklı yorumlanması gerekiyor! Böylece gerçek olanla, yani ölü dünyayla barışmış oluyoruz!" (12, 229).

Canlı dünyada insan *hayvanla* karşılaştırılmalıdır. Gerçi sanki "hepimiz doğamızla birlikte bizim üzerimizde olan bir şey olarak insana uzanmaya çalışıyormuşuz" gibiyizdir. Ama ürpererek görmek zorunda kalıyoruz ki: "Orada süzülmüş yırtıcı hayvanlar yürüyor ve tam ortalarında biz... devlet kurmaları, savaş yapmaları... birbirlerini aldatmaları ve üzerlerine basıp geçmeleri, sıkıntıyla bağırmaları, zafer kazanınca ulumaları – tüm bunlar hayvanlığın devamıdır" (1, 435-436). Bu şekilde Nietzsche'nin insanı hayvana benzettiği deyimler oluşur: "İnsan en iyi yırtıcı hayvandır" (6, 307) ve "bu çılgınca üzüntülü insan canavarı... sadece birazcık hareketin canavarı olmaktan men edilecek olsa, fikrin canavarlığı anında ortaya çıkar" (7, 391). "İnsan en gaddar hayvandır" (6, 318), ayrıca "en cesur hayvan (6, 230) ve düşündüğünde yargılayan bir hayvan" (14, 21).

Ancak insan gerçekte hayvan değildir. Hayvandan farklı olması, bir hayvan olma veya olabilme korkusunu yaratır. Önemli

olan bu korkunun kaynağı, insan ve hayvan arasındaki farkın sorgulanmasıdır. İnsanın, hayvanlarla tüm mücadelelerinde daima zaferi kazanmış olması, ona eşsiz bir özel konum sağlamaktadır. Halbuki sadece atlayışta tespit edilebilen öz farklılığı, öncelikle nasıl olursa olsun ayırt edici bir *öz bilinçte* yatar. Nietzsche'ye göre insan kendini, örneğin belleğiyle (1, 283 vd) hayvandan ayırır. Nietzsche'ye göre insan yanlışlıkla kendini hayvandan özgürlüğüyle ayırmaktadır (3, 198). Kendinin bilincine vararak hayvana karşı çelişkili bir tutum sergilemektedir: Hayvanın talihi gibi görünen şeyden dolayı onu kıskanabilmekte (1, 283 vd) veya hayvan olmanın lanetini görebilmektedir ("yırtıcı hayvanın alınyazısından daha ağır bir alınyazısı yoktur" (1, 434 vd).

Öz farkı, Nietzsche tarafından ikinci olarak, insanı henüz belirsiz olabilirliklerin kaynağı olarak gören bir düşünceyle ifade edilmektedir: Her biri kesin bir türe itaat eden hayvana karşın insan *"henüz belirlenmeyen hayvan"*dır. Yani insan artık sadece hayvan değildir, ama henüz kesin bir şey de değildir. Sınırsız olanaklarının belirsizliği onu tehlikeli bir düzensizliğe itmektedir. Bunun sonucunda insan, varoluşun bir hastalığı gibi görünmektedir: "Hayvanlarla mücadelede insanın zafer kazanmasını sağlayan şey, beraberinde aynı zamanda tehlikeli ve hastalıklı gelişimi de getirmiştir" (13, 276). Bu nedenle Nietzsche, "İnsanda temelde yanlış olan bir şey var," demektedir (14, 204). Bunun bir hastalık olduğuna dair denklem sürekli olarak tekrarlanmaktadır: "Dünyanın bir derisi var ve bu derinin de hastalıkları. Bu hastalıklardan birinin adı insandır" (6, 192). Nietzsche'nin insanı bu şekilde henüz farkında olunmayan hayvan olarak yorumlaması çift anlamlıdır. Birincisi bu şekilde kavranan insan oluş, yani hastalığı *temel bir hatadır;* ikincisi bu temel hata aksine asıl değeridir:

"Hastalık," insan gelişiminin radikal yanılgılara dayanmasıyla kendini göstermektedir; sadece illüzyonlar ve saplantılarla "insan" olmuştur: "İçimizdeki canavar aldanmak istiyor... Ahlakın varsayımlarında yatan yanılgılar olmasaydı, insan hayvan

olarak kalırdı" (2, 65). Yanılgılar ki bunlar olmasaydı insanlık da olmazdı, "insanın özgür olmayan dünyada özgür olduğuna, ebedi mucizeci... üstün hayvanın, neredeyse Tanrı'nın, özün anlamı, vazgeçilmez, kozmik bulmacanın çözümü olduğuna dair temel bir inançta" (3, 199) biraraya getirilmektedir. Böylece insan "kat kat yalancı, suni ve içi görülmeyen bir hayvandır" (7, 269). "Mevcut tüm içgüdülerin belirli görevlere sahip olduğu hayvana karşın" insandaki hastalanmanın ifadesi, birçok olabilirliklere sahiptir. "Henüz farkında olunmayan" insanda "bir sürü çelişkili tahminlerin ve sonuç olarak çelişkili dürtüler" (15, 335) mevcuttur.

Ne var ki insanı hasta eden, aynı zamanda değerini de oluşturur. Hastalığın kendisi bir değerin *taşıyıcısı* olur. Örneğin Nietzsche için radikal bir biçimde hor gördüğü rahip türünü oluşturan spesifik insan hastalığında olduğu gibi, ki ancak insanın bu oldukça tehlikeli ruhani varoluş biçiminin zemininde, "insan ilginç bir hayvan haline gelmiştir ve ancak burada insan ruhu daha yüksek bir anlamda *derinlik* kazanmıştır ve kötü olmuştur – ki bunlar bugüne kadar insanın diğer hayvanlar üzerindeki üstünlüğünün iki temel biçimiydi!" (7, 311) diye ekler. Hasta olmanın *nedeni* ise her şeyden önce insanın büyüklüğüdür. Zira insanın herhangi bir hayvandan daha hastalıklı, daha güvensiz, daha değişken ve daha belirsiz olması nereden kaynaklanır? "Muhakkak ki tüm diğer hayvanlardan daha fazla cüretkârlık göstermiş, yenilemiş, inat etmiş ve kadere isyan etmiştir: Büyük deneyci, son hükümdarlık için hayvan, doğa ve Tanrı'yla mücadele eden tatminsiz, doyumsuz insan, yenilmemiş insan, ebediyen geleceğin insanı" (7,431).

İnsan hakkında "İnsan, hayvana kıyasla bir ilerleme değil" (15, 205) denebiliyorsa, Nietzsche'nin aslında insan olmayan insanla ilgili asıl üzüntüsü, insanın yine bir hayvan gibi olmaya başlaması (yani varoluşun belirli, belirlenmiş bir türüne itaat ettiği); "tür olarak insanın küçülmesi, sıradan oluşu"nun meydana gelmesi; medeniyetinde yükseldiğini sanması, ama gerçekte batması; "bir sürünün büyümesini sağlayan tüm erdem-

lerin geliştirilmesiyle sadece insanın içindeki sürü hayvanın" geliştiği ve "insan" hayvanının böylece belki de *belirlenmesidir* (14, 66 vd).

Nietzsche'nin insanın bu gibi karakteristikleriyle ne demek istediği her zaman kesin değildir. İnsan, hayvanlara kıyasla içinde bulunduğu bir varoluş hakkında nesnel konuşma kisvesiyle, insanın insan olarak tüm varoluşlara karşı içinde olduğu *varoluş sınırına* parmak basmaktadır. İnsanda belirsizlik, gerçek dişilik ve hastalık olarak kaybolmuşluk gibi görünebilen şey, kendi kaynağının sabitleştirilmiş bir nesnel bakışın gözünden kaçan olasılığıdır. Nietzsche'nin bilgiyi ve psikolojiyi sadece birer araç olarak kullanan felsefi usavurmaları işte bu kaynağa yönelmektedir.

Orijinal olarak değiştirilebilir insan — İnsanın "henüz farkında olunmayan hayvan" olduğu, neredeyse sınırsız olarak mümkün olan değiştirilebilirliği anlamına gelir. Gerçi bu değiştirilebilirliğin ilk dürtüsünün kaynağı, varoluşa dahil olmak isteyen insanın kendisidir, ama bu kaynak ve bu kaynaktan oluşan insan oluş ancak gerçeklere dayanan belirli görüşlerde, tahminlerde, hedeflerde ve bunlardan kaynaklanan ruhsal olaylarda ve bunların uygulamaya dönüştürülmesinde *psikolojik açıdan varoluş olarak görülebilir.* Bunların hepsi tamamen farklı olabilirliklerde mevcut olabilir. Henüz farkında olunmamış olmak, bir dürtünün bir diğerinin arkasına saklanmasına ve tam tersine dönüştürülmesine izin verir. Nietzsche'nin psikolojisi, Nietzsche'nin kullanımında usta olduğu ve Kirkegaard'ın yanı sıra daha sonraki bu türdeki tüm psikolojilerin bağlı olduğu (ve çoğu zaman Nietzsche'nin bir bütün içerisindeki düşüncesinden ayrılarak düzleştirilen, basmakalıp bir şekilde tekrarlanan ve pratik olarak uygulanabilir hale getirilen) bu *maske düşürücü* psikolojisi burada gelişir. Bu psikolojinin temel çizgilerine genel bir bakış, Nietzsche'nin zenginliği en önemli anlayışlarına ulaşmamızı sağlar:

Bu psikolojik anlamanın ortaya çıktığı şema, ilk olarak insanın *kendisinden beklediği*, içinde kendini gördüğü, kendini değerlendirdiği, kendi kendini aldattığı ve kendini şekillendirdiği temel ilişkidir; ikinci olarak da *dürtülerin* etkisi ve onların *dönüşümlerinin* biçimleridir.

1. Kendine karşı bir tutum içerisine girmek: İnsanın kendini görmesi neredeyse imkânsızdır; etrafımızdaki şeyleri, kendi olduğumuz şeyi ve içimizde olanları gördüğümüzden daha iyi görmemiz kaçınılmazdır. Nietzsche, ne istediğimizi ve ne yaptığımızı bilmeyi "ezeli delilik" olarak adlandırmaktadır (4, 116 vd). Diğer insanları da çok iyi görmemekteyiz: "Kendimize daima birkaç adım fazla yakın duruyoruz ve diğerine daima birkaç adım fazla uzakta. Böylece onu kimi zaman çok fazla bollukta değerlendirip kendimizi bireysel olarak ara sıra ortaya çıkan özellikler ve hadiselere göre değerlendiriyoruz" (3, 187). Kendimizi nasıl gördüğümüz, sadece kısmen olmamızın ve davranışımızın gerçekliğinden kaynaklanmaktadır. Daha ziyade ötekiler tarafından önerilmektedir. Bize bunun için önce "şair ve sanatçı şemaları" vermektedir (5, 107 vd).

Kendimizi tanımadan sürekli olarak öz *değerlendirmelerde* bulunuyoruz. Bunlar ilk olarak kendine inanmak ve kendinden şüphelenmek kutupları arasında gerçekleşmektedir. Ama sadece "çok azı kendine inanmaktadır;" bunlardan birinde "yararlı bir körlük" mevcuttur; "diğerleri onu önçe edinmek zorundadır: İyi yaptıkları her şey onlar için öncelikle içlerindeki şüpheciye karşı bir savdır. Onlar büyük kendi kendine yetemeyenlerdir" (5, 216), yani yüksek ölçütler altında yaşadıkları için inancı hâlâ daha haklı çıkartmaya çalışmaktadırlar. Ama tüm bunlar aslında nadir olanıdır. Yaygın olanı daha ziyade "içsel şüphedir;" "bağımlı tüm insanların ve sürü hayvanlarının kalbinde"ki zemindir bu. Sadece dışarıdan gelen onaylarla üstesinden gelinebilir, bu "iyi bir itibarın ve buna benzer onayların güneş ışığı sayesinde" (7, 148) gerçekleşebilir. Ancak insanların kendilerinden şüphe

duymalarından dolayı, çoğunlukla hiç de kendine güvenmeyen ve utangaç bir şekilde ortalıkta dolandığına dair bir yanılgıya kapılmamamız gerekir, aksine daha da artmış bir öz bilinçle dolaşmaktadır. "Titrememek için sarhoş olmuştur" (3, 46).

Öz değerlendirme ayrıca kendine karşı saygı ve *kendini hor görme* kutupları arasında gerçekleşmektedir. Kendini hor gören aslında varoluşundan utanmaktadır, kendi kendini zehirlemiş olarak düşmanlık alışkanlığına düşer (5, 308 vd): "Kendisinden memnun olmayan, sürekli olarak bunun intikamını almaya hazırdır: Biz ötekiler onun kurbanları olacağız." Bu nedenle herkesin bir arada yaşayabilmesi için "bir şeyin yapılması gerekir: İnsan kendinden memnun olmayı öğrenmeli" (5, 220). Ancak yine bir miktar *kendini hor görme* kalacaktır: "Kendini hor gören, yine de kendine, hor gören biri olarak saygı duyar" (7, 95). Fiili kendine saygı ise daha asil insanın temel özelliklerinden biridir (7, 266 vd). Asil insanın bu olmakta köklenmiş bilinçten farklı olarak kendine saygısı nasıl ki çoğunluktaysa, kendi toplam varoluşuna değil, kendi olabilirliğine yönelmesi de o orandadır. "Herkesin daha yüce özünü bulacağı iyi günleri vardır;" insanlar bu daha yüce özü farklı ele almaktadır: Kimileri "kendi oyuncuları olurlar"... "Kimileri çok büyük beklentilerle konuştuğu için daha yüce özlerinden korkarlar" (2, 400). Nihayetinde kendine saygı anlamı çarpıtılarak kendini beğenmeye dönüşünce, kendin olmak kaybolur: "Kendini beğenmiş olduğu takdirde, en zengin insanda bile hiçbir şey kalmaz... Kafasını kaldırıp kendine baktığında, kendi kendinin hizmetçisi ve hayranı olmuştur ve itaat etmekten, yani kendini taklit etmekten başka bir şey yapamaz" (11, 297).

Kendini görme imkânsızlığı ve bununla bağlantılı olarak hakkımızda bilgi sahibi olmak isteyen öz değerlendirme dürtüleri, sürekli kendi hakkımızda aldanmalar yaşamamıza neden olmaktadır. *Kendi hakkımızda aldanmalar* kendi gerçekliğimizi birçok yönden gizlemektedir:

a) Dil, onu görmemizi sağlayan şemayı belirler. Sözcükler genelde aşırı durumlar için kullanılan sözcükler olduğundan ve sözcüklerin bittiği yerde bizim için varoluş âlemi de bittiğinden, hepimiz sadece bilinç ve sözcük sahibi olduğumuz durumlara göre göründüğümüz şey değiliz (4, 115 vd).

b) Bilinçsiz olarak ***yaradılışımıza uygun prensipleri*** arıyoruz: "Usavurmamız ve yargılamamız daha sonra özümüzün nedeni haline getirilecektir" (2, 392). Kendimizi anlakçı olarak yorumluyoruz.

c) ***Başarı açısından sahtecilik*** yapılmaktadır: "Başarı, kimi zaman bir eyleme iyi vicdanın parlaklığını verir; başarısızlık ise en saygıya değer eylemin üzerine vicdan azabının gölgesini düşürür." Daha öncesinde ise "güdüler ve niyetler nadiren yeterince görülebilir ve kimi zaman belleğimiz bile sanki eylemin başarısından dolayı bulanıklaşır" (2, 83).

d) ***Geçmişimizin resmi*** bize hoş görünmeli: "Geçmişimizden birçok şeyi unutuyoruz ve kasıtlı olarak belleğimizden çıkarıyoruz... Daima kendimizi aldatma üzerinde çalışıyoruz" (3, 33).

e) ***Ötekilerin hakkımızda ne düşündükleri*** bize de bulaşır: "Kendi hakkımızda bildiklerimiz, yaşamımızın mutluluğu için belirleyici değildir... Günün birinde ötekilerin hakkımızda bildikleri (ya da bildiklerini sandıkları) üzerimize çöker ve ancak şimdi bunun daha güçlü olduğunu anlarız" (5, 87).

Kendimizi aldatmaların sonucu, bilinçli olarak yaşadığımız özün gerçek özümüz olmamasıdır: Çoğu insan ömür boyu "sadece ego fantomu için yaşamaktadır... dolayısıyla hep beraber kişisel olamayan görüşlerin ve ihtiyari, adeta şiirsel değer takdirleri sisinde yaşıyorlar... Bu görüşler sisi, kapsadığı insanlardan neredeyse bağımsız

yaşamaktadır; içinde 'insan' hakkındaki genel yargıların olağanüstü etkisi yatmaktadır" (4, 99).

Kendini görmemesine ve kendi hakkındaki aldanmalarla önyargılı olmasına rağmen insan yine de sürekli olarak kendisine ilişkin değer takdirleriyle yaşayarak *kendini biçimlendirebilmektedir:* Kendini biçimlendirmek, insanın en büyük olabilirliği gibi görünmektedir: "İnsanda varlık ve yaratıcı birleşmiştir" (7, 181). İlk adım, *öz hâkimiyettir,* hem de günlük hayattaki: "En küçük öz hâkimiyetten yoksunluktan dolayı büyük öz hâkimiyet yeteneğimizi kaybediyoruz. Her gün kötü kullanılmakta ve en azından küçük bir şeyden *feragat* etmediğimiz bir sonraki gün için tehlike oluşturmakta" (3, 357 vd). Şiddet, daima öz hâkimiyeti geçmek ister. Nietzsche, bu şiddetle nasıl mücadele edilebileceğine dair yöntemler geliştirmektedir (4, 103-106). Öz hâkimiyet uygulanacaksa, olanlar hakkında bilgi ve yapılacak her şey için bir plan kaçınılmazdır. "Sadece ağzınla değil, kafanla da yemek zorundasın, yoksa ağzının açgözlülüğü seni yıkabilir" (3,142) meselindeki gibi. Öz hâkimiyetin, hiçbir özgür kanat çırpınışına güvenmeme, sürekli savunma durumunda kalma ve kendine karşı silahlanmış bir vaziyette durma tehlikesine düşürmemesi için öz hâkimiyete kendini özgür bırakma da dahil edilmelidir: "Zira kendimiz olmadığımız şeyleri kaybetmek için zaman zaman kendimizi de kaybetmeliyiz" (5, 234 vd). *Kendine tecavüz* haline gelen öz hâkimiyet yıkıcıdır ve zorbalığın, acı çekmekten aldığı hazdan dolayı kendi kendine acı çektiren güç istencinin ifadesidir (7, 384). Buna karşın Yunanlılar ölçülü sınıflandırmada daha akıllı olmuşlardır: "Pek insanca olanı kaçınılmaz olarak kabul edip ona kızmak yerine toplumun ve kültün geleneklerine dahil ederek ikincil derecede bir tür hak vermişlerdir. Kötü ve şüpheli olan şeyin ölçülü bir şekilde deşarj olması sağlanmıştır ve tamamen yok olması için çaba gösterilmemiştir... Kötünün her şeyi öldürmeyip ya da içten zehirlemeyip sadece ölçülü davranması onlara yeterli gelmiştir" (3, 116 vd).

2. *Dürtüler ve dönüşümleri:* İnsan, kendisini sürekli olarak harekete geçiren dürtüleri neredeyse hiç tanımamaktadır. Sadece daha kaba olanlara isim vermiştir. Sayıları ve erkleri, metleri ve cezirleri, oyunları ve karşıt oyunları, özellikle de beslenme kanunlarını öğrenmemektedir. Böylece bu beslenme rastlantının bir eseri olabilmektedir: Günlük deneyimler bir o dürtünün bir bu dürtünün önüne bir ganimet atmaktadır. Deneyimlerimiz kör ellerle serpilen gıdalardır: "Her dürtü günün her olayını kendisi için nasıl kullanabileceğine dair izlemektedir; susamışlığındaki dürtü, adeta insanın her girdiği durumu yoklamaktadır" (4, 120 vd).

Dürtüler mümkün olduğunca direnmeden kendilerini tatmin etmektedir. Ama çoğunlukla gerçek durumdan dolayı *kendilerini tatmin etmeleri engellenmektedir;* durumlar, insanı kendi dürtülerini *engellemeye* veya *bastırmaya* sevk etmekte veya zorlamaktadır. Ne var ki tatmin olmamış dürtüler yine de bir çıkış bulmaktadır.

Dürtülerin bastırılması, insanın durumunu ve özünü değiştirmektedir: "Dışarı doğru deşarj olamayan tüm içgüdüler içe yönelmektedir, ancak bu şekilde insanda daha sonra 'ruh' diye adlandırılan şey büyür. İlk haliyle iki deri arasına gerilmiş kadar ince olan içsel dünyanın tamamı, insanın dışa doğru deşarj olması engellendiği oranda ayrılmış ve genişlemiştir; derinlik, genişlik ve yükseklik kazanmıştır" (7, 380).

Engelleme, hem ruhun yükselmesinin ve tinin yaratılmasının hem de tersine çevirmelerin ve sahteleştirmelerin kökeni olduğundan özellikleri bir seferinde onaylayıcı ve talepkâr olmalı, diğer seferinde reddedici ve açıklayıcı olmalıdır:

Tanrı inancı dürtüsünden, Tanrı yaratan içgüdüden, bu bekçi ve dosta duyulan ihtiyaçtan vazgeçmek Nietzsche için bir dürtüyü engellemenin pozitif etkisidir: "Bir gün akmaktan vazgeçen ve o güne kadar aktığı yere bir bent kuran bir göl vardı: O günden beri bu gölün su seviyesi gittikçe yükselmektedir... belki insan da bir Tanrı'ya

akmadığı zamandan itibaren daha yükseklere çıkabilir" (5, 217). *Negatif etki* için bir örnek: "İntikam düşüncesine sahip olmak ve bunu gerçekleştirmek, geçici bir ateş nöbetine yakalanmak demektir: Ancak onu gerçekleştirecek güce ve cesarete sahip olmadan bir intikam duygusuna sahip olmak... bedeninde ve ruhunda bir zehir taşımak demektir" (2, 80). İnsan ruhunun gelişiminin nedeni olan şey –engelleme– aynı zamanda engellenen dürtüler aracılığıyla ortaya çıkan dönüştürmeler yüzünden ruhun aldanmalarının, sapkınlıklarının, hastalıklarının ve zehirlenmelerinin nedenidir. Bu psikolojik gözlemlerde genelde negatif yönü ağır basmaktadır. Nietzsche özellikle güç duygusunun tebdil kıyafetlerini ortaya çıkarmakta ve böylece dolaylı olarak kendilerine bir üstünlük yaratabilmek için ideallere tapınan çaresizlerin küskünlüklerini de ortaya çıkartmaktadır. Dönüştürmeler arasında Nietzsche genel olarak psikolojik türlerine göre aşağıdaki ayrımları yapmaktadır:

a. *Gerçek olmayandan tatmin:* Sadece açlık, hayali bir yemekle yetinmez, ama dürtülerin çoğu bunu yapar. Sadece rüyalarımız değildir, "belli bir dereceye kadar gün boyunca rastlantı eseri gelmeyen gıdayı dengeleme" anlamına sahip olan, aksine uyanık olduğumuz yaşam da –rüya gören yaşamla aynı yorum özgürlüğüne sahip olmasa da– anlam kazandırma yeteneğine sahiptir: "O anda zirvede olan dürtümüze göre, bir olay bizim için şu veya bu anlama gelecektir" ve olduğumuz insan türüne göre, çok farklı bir olay olacaktır. Deneyimlerimiz daha ziyade "içinde bulunanlardan çok, bizim içine koylarımızdır;" bir olayı yaşamak, uydurmaktır (4, 121-124). "Hayal edilen yemeklerin" türüne göre, çok çeşitli bir semboller dünyası oluşmaktadır: Şeylerin ve hayallerin sembolik olarak yaşanmışlıklar için anlamları, onları aldatan gerçeklik haline gelir.

b. ***Gerilimlerin uygun olmayan yollarla deşarj edilmesi:*** Dürtüler sadece doğal nesnelerinden yoksun kalmayıp insanın kendisi de çaresizlik ve zayıflık içerisinde istediği gerçekliği kazanamayacak durumdaysa ve kendisi de onun olduğu şey olmak istiyorsa, ruhunda zehirleyici bir gerilim ortaya çıkar. Kavranabilir bir gerçeklikte deşarj olmak için yer arar ki bu yer, ister kızgın bağırmalarda, ister yıkıcı eylemlerde olsun, yerini tutacak bir şey olmalıdır: "Ruh da belirli kanalizasyonlara sahip olmalıdır ki oraya pisliklerini atabilsin: Bunun için kişiler, koşullar, sınıflar veya anavatan ya da dünya veya nihayet sevgili Tanrı kullanılabilir" (3, 228). Sonsuz *medisance*'de© bu akış henüz zararsızdır: "Ötekilerin hakkımızda söyledikleri kötü sözler, çoğunlukla aslında bizimle ilgili değildir, aksine bambaşka nedenlerden dolayı bir kızgınlığın, bir küskünlüğün ifadeleridir" (2, 378). Ancak kısa bir süre sonra deşarj daha aktif hale gelebilir: "Başarısız olan insan, bu başarısızlığı rastlantıya dayandırmak yerine, bir başkasının kötü niyetine dayandırmayı tercih eder... zira kişilerden intikam alınabilir, ama rastlantının yaptıklarını yutmak zorunda kalırız" (2, 291). Bu psikolojik dönüştürme ve deşarj olma zorunluluğunun insanın tamamına nasıl hâkim olabileceğini Nietzsche havari Paul Hıristiyanlığında anladığına inanmaktadır: "Paulus, Tanrı'nın günaha dair derin küskünlüğünün gitmesi için bir kurban gerektiğini söylüyordu: Ve o günden beri Hıristiyanlar, kendileri hakkındaki hoşnutsuzluklarını bir kurban üzerinde deşarj etmekten vazgeçmediler. Bu ister dünyada, ister şiirde ya da akılda veya sevinçte, ister öteki insanların barışçıl huzurunda olsun iyi olan bir şey onların günahları için ölmek zorundadır" (4, 89).

© (*Fr.*) Arkadan söyleme, çekiştirme –çn.

Nietzsche bu deşarj psikolojisini ayrıca yedek eylemlerde yedek gerçeklikler üzerinde bazı suçluları anlamak için de kullanmaktadır: "Suçlu, niyetini ve eylemini kendisi de anlamamaktadır ya da onu yanlışlıkla yanlış anlar" (6, 52-54).

Nietzsche'nin psikolojisi nihayetinde basitçe içini dökmeyi de önemli, tedavi edici ve tehlikeli olmayan bir deşarj türü olarak kabul etmektedir. Halk rahiplere minnettar olmalıdır, zira huzurlarında "hiçbir cezaya maruz kalmadan kalbini dökebilir, sırlarını, endişelerini ve kötü şeyleri aktarabilir (çünkü kendini anlatan insan, kendinden kurtulur ve itiraf eden' unutur). Bu büyük bir gereksinimdir." Ama günah çıkarmadaki bu hafifleme kesin değildir. Kimi yaradılışlar tam tersine içlerini döktükleri zaman acıların tam farkına varırlar (3, 35).

c. Nietzsche, daha kaba dürtülerin inceltilmesine yüceltme demektedir. "Bir dürtü daha anlakçı hale geldiğinde, yeni bir isim, yeni bir cazibe ve yeni bir takdir kazanır. Sanki bir çelişki gibi daha eski basamaktaki dürtünün karşısına çıkarılır" (12, 149). Nietzsche için örneğin "ciddi anlamda ne bencil olmayan bir eylem ne tamamen ilgisiz bir seyretme vardır; her ikisi de sadece temel elementi uçmuş gibi görünen ve sadece çok ince bir gözlemle görülebilen yüceltmelerdir" (2, 17). Bu nedenle Nietzsche "yüceltilmiş cinsiyetli insandan" bahseder (3, 52). Zira cinsiyet dürtüsü "anlak sayesinde inceltilmeye çok müsaittir (insan sevgisi, Meryem Ana ve azizlere tapınma... Platon der ki: Farkında oluş sevgisi ve felsefe yüceltilmiş birer cinsiyet dürtüşüdür). Bunun yanında eski doğrudan etkisi de baki kalmaktadır" (12, 149). "Bir insanın cinsiyetinin derecesi ve türü, tininin en son zirvelerine kadar ulaşır." (7, 95) Estetik durumun meydana

gelmesiyle de şehvet ortadan kaldırılmaz, sadece biçim değiştirir" (7, 119).

Nietzsche, yüceltmeyi genelde tinselliğin yeni bir kaynağını ille de kabul etmeden sadece dürtünün değişmesi olarak kabul eder. Ancak "Tutkusunun üstesinden gelen insan, verimli toprağa sahip olmuştur... Üstesinden gelinen tutkuların toprağına tinsel acıdan iyi eserlerin tohumunu ekmek, mutlaka yapılması gereken bir sonraki görevdir. Üstesinden gelmek sadece bir araçtır, amaç değil; bu şekilde kabul edilmediği takdirde, boş kalan yağlı toprağın üzerinde hızla otlar ve zararlı bitkiler yetişir ve kısa bir süre sonra eskisinden de kötü olur" (3, 231) derken bu kaynağın varlığı hep öngörülmektedir.

d. ***Unutmak*** sadece belleğin otomatik olarak yaptığı bir şey değil, deneyimlerin ruhsal açıdan başarılı bir şekilde işlenmesi için yaşamın bir koşuludur: "Unutkanlık salt bir *vis inertiae*[⊙] değildir... daha ziyade sadece bizim tarafımızdan yaşananların, denenenlerin, dahil edilenlerin, hazmederken (buna "ruhumuza dahil ederken" de diyebiliriz) tıpkı bedensel beslenmede (bedene dahil etme) olduğu gibi bilincimize girmemelerini sağlayan aktif ve en dar anlamda pozitif bir engelleme becerisidir... Bu engelleme sistemi bozulan insan hiçbir şeyin üstesinden gelemez" (7, 343 vd). Belleğimiz ayrıca sahip olmaya devam etmek isteyen dürtülerin etkisi altındadır: "Bellek sadece dürtülerin olgularını kaydetmektedir: Sadece bir dürtünün nesnesine dönüştürülen şeyleri öğrenir! Bilgimiz, dürtü yaşamının en zayıflatılmış biçimidir: Bu nedenle de güçlü dürtülere karşı çaresizdir" (11, 281). Ve tam tersine dürtüler, dönüşümleri sırasında belleği

⊙ (lat.) atalet kuvveti... –çn.

engelleyebilir ve sahteleştirebilir: " 'Bunu ben yaptım,' diyor belleğim. 'Bunu ben yapmış olamam,' diyor gururum ve amansız kalıyor. Nihayet bellek geri adım atıyor" (7, 94).

Nietzsche bu dönüşümlerde nedensel mekanizmaların (*Çağrışım* [2, 30], *alışkanlık* [3, 214; 107; 253; 12, 148], *yorgunluk* [3, 331; 356; 5, 238]) psikolojik olarak nasıl bir rol oynadıklarını gözlemlemektedir; onları yöntemsel olarak geliştirmeden gayri ihtiyari bilinç dışı mekanizmaların en çok olabilir kuramsal imgelemlerini kullanmaktadır.

Dürtüler, üzerlerine uygulanan engelleme yüzünden sadece dönüştürülmekle kalmaz. Ayrıca bunların *evcilleştirilmesi* ve *söndürülmesi* de mümkündür. Geniş açıdan bakıldığında Nietzsche'nin gözleri önüne "halkın sahip olduğu dürtülerin tek tip evcilleştirilmesiyle bir halkın kültürü" serilmektedir (10, 124). Her insanın gücü, dürtülerin –hiçbir sapkınlık olmadan– tek bir hedef için bir arada tutulmasıdır. Dürtülerin, geride hiçbir şey kalmamak üzere, nasıl yok edilebileceklerini Nietzsche, dilleri ve mimikleri baskı altında tutulduğunda, nihayetinde tutkuların da nasıl zayıfladıklarını (5, 82) gösterdiğinde veya dinin tatmin ettiği ve şimdi felsefenin tatmin etmesi beklenen gereksinimleri zayıflatma veya yok etme görevini verdiğinde görmektedir.

Dürtülerin türleri, Nietzsche'de birçok yönde ayrılmaktadır: Gücün mü, yoksa boşluğun mu bolluğundan geldikleri, her zaman konuşulabilir mi, yoksa periyodik mi oldukları, aynı kalan gereksinimlerin sadece tekrarlanarak mı tatmin edildikleri, yoksa asla tam tatmin olmayan ve her doyumla birlikte açlığı daha da arttıran ve özünde büyüyerek değişen, kendilerini geliştiren gereksinimler mi oldukları. Dürtülerin isimleri sayısızdır: Haz gereksinimi, mücadele gereksinimi, güç istenci, ıs-

> tırap gereksinimi, doğruluk istenci, farkında oluş dürtüsü, huzur gereksinimi, sürü içgüdüsü vs. Nietzsche, her dürtü psikolojisinin ayrıca bu dürtüyü doğru kabul eden psikologun özüne dair bir işaret olduğunu bilmektedir; özellikle de bir dürtüyü asli dürtü ilan etme hali: "Bir kişinin asli ve tek dürtüler olarak sadece açlığı, cinsel istek ve kibri gördüğü, aradığı ve görmek istediği her yerde... farkında oluş hayranları kulaklarını iyice açsınlar," zira burada "maymun bedeni üzerindeki bir bilimsel kafa" tarafından, "sıradan bir ruhun üzerine oturtulan" "ince bir istisnai akıl" tarafından –"ki doktorlar ve ahlak fizyologları arasında hiç de nadir görülen bir şey değildir"– olgular hakkında kendilerine bilgi verilmektedir (7, 45 vd). Akabinde Nietzsche tüm dürtüleri tek bir dürtüye indirgemektedir: Güç istencine. Öyleyse Nietzsche'de hem dürtülerin çeşitliliğine dair şemalar hem de tek bir temel güce dair öğreti söz konusudur.

Psikolojik biçimlere dair bu imalar, Nietzsche'nin tuhaf bir kapalılığa sahip düşüncesinin geniş bir alanını temsil eder. Halbuki insanın sıradanlığının kendini tanımaya meyilli olduğu yer, Nietzsche için geniş kapsamlı olarak inşa edilmiş olsa da aynı zamanda *aştığı* bir düzeyde sadece bir bakış açısıdır. Ne de olsa özellikle bu düşünce tarzı, Nietzsche dünyasının maske düşürücü psikolojinin popüler temsilcileri aracılığıyla genel bilince aktarılan az sayıdaki kısımlarının bir parçasıdır.

Dürtü psikolojisi şeması altında öz beyan Nietzsche'de, gerçekte insanın kendine davranışının bütününde sadece bir andır. Bu açıklama yapılmadan insan karmaşık ve katışık kalır, ama sadece bununla özgür olmaz, aksine psikolojik bilinebilirliğine teslim olarak batar. Yeni bir hedefin yönetimi altında, bilinebilirlik alanını ânında bir özgürlük âlemine, psikolojik gözlemi de içsel bir eyleme dönüştüren bir dürtüye dayanarak psikolojik bilinebilirliğin içinden geçerek kendisine ulaşır. Nietzsche'nin

asıl dert ettiği şey, bu adımlardır. Ne var ki bu adımları doğru atabilmek için maske düşürücü psikolojiye, bu "şüpheler okuluna" (2, 3) ihtiyaç duymaktayız. Bu okul, sadece içinden geçilmesi gereken bir tarla olan şüpheyi eğitir.

İnsanın ne olduğu, dürtü psikolojisinde sözde varoluş ve oluş olarak algılanmaz. Öyle olduğu ve bunun içinde sadece ruhsal bir değişkenliğe tabi olduğu için fiili varoluşu yoktur.

Kendini Oluşturan İnsan (Ahlak)

İnsan değişkenliğinin doğa kanunlarına göre bütün varoluşlara özgü değişikliklerde tükenmemesi, onun "özgürlüğü"dür: Kendisi aracılığıyla değişir.

Bu değişim bütün tarihlerde *ahlak* aracılığıyla gerçekleşmiştir. İnsanların eylemlerinde ve içsel davranışlarında kendilerini tabi tuttukları, ki böylece oldukları şey haline geldikleri, kanunlara ahlak denir. Şu andaki dünya, sanki Hıristiyan ahlakını kabul ediyormuş gibi görünmektedir. İnancında şüpheye düşen, sanki çok normalmiş gibi "ahlakı" kabul eder. Tanrısız bir hale gelen modernlik, ahlak sayesinde üzerinde durduğu ve kanunlarına göre yaşadığı bir zemine sahip olduğunu düşünür.

Nietzsche, *ahlaka* karşılaştığı *her* figürde saldırır, ama insanları zincirlerinden kurtarmak için değil, onlara daha fazla yüklenerek onları daha yüksek bir konuma zorla çıkarmak için. Ahlakın *değeri* hakkındaki sorunun önemini kavrar. Felsefenin tüm aşamalarında (şüphecilerde bile) ahlak en üstün değer olarak kabul edilmiştir (15, 431). Hepsinde kabul ediş açısından belirli bir eşitlik söz konusudur (14, 410). "Tanrı'dan uzaklaşan, ahlaki inanca bir o kadar sarılır" (15, 155). Bu nedenle ahlak problemi bir kez dile getirilmişse, Nietzsche olaya yüzyıllarca sorgulanmayan bir şeyi sorgulama alanına çeken bir radikallikle yaklaşır.

Nietzsche, ahlak kanunu ve özgürlük olarak insanın öz bilincinde mevcut olanlara saldırarak ve bunları inkâr ederek,

yeni taleplerde fiili insan oluşunu kavramak ister. Özgürlük diye adlandırılan şey onda "yaratıcılık" haline gelir. Yapılması gerekenlerin yerine "doğa"yı ister; Hıristiyanlar için günahtan affedilme ve kurtuluş olanların yerine "oluşun masumiyeti"ni, insanlar için genel olarak geçerli olan şeylerin yerine de tarihsel bireyselliği ister.

Ahlaka saldırı — Bu saldırının niteliği, Nietzsche'nin ahlakı nasıl gördüğüne dayanmaktadır. Ahlak diye ele aldığı konu, öncelikle ahlakların *çeşitliliği* ve onların *kaynaklarını* araştırma olanağı, ikinci olarak da ahlaki taleplerdeki *kayıtsız şartsızlık* iddiasıdır.

Ahlakların çeşitliliği ve kaynakları: Ahlakların çeşitli olduğu gerçeği, sanki her birinin muhtemel genel geçerliğini yok ediyormuş gibi görünmektedir. Her ahlakın kendi özgünlüğünün anlamı şudur: Hiçbir ahlaki yargı grubu, insan türünün varoluşuna dayanmaz, "aksine halkların, ırkların vs varoluşuna, hem de başka halklara *karşı* ayakta durmaya çalışan halkların, daha aşağı *sınıflar* karşısında kesin sınırlarını belirlemek isteyen *sınıfların varoluşuna"* dayanmaktadır (13, 141). Böylece belirli olan her ahlak sadece tarihi açıdan özel bir ahlak olup sadece başkaları arasında tarihi açıdan gerçeğe dönüşen herhangi bir ahlaktır.

Yine de bu iddia Nietzsche'nin ahlakı bir bütün olarak reddetmesine neden olmak zorunda değildir. Bu insanların ahlak istemleri, tarihsel açıdan o anda zorunlu ve geçerli bir yükümlülük olmuş olabilir. Ne var ki insan olarak insan için yapılan bir kanunun genel olarak geçerliliğinden vazgeçmek zorunda değildir, aksine *kanunsallık* istemi, içerik olarak dile getirilmese de, sağladığı olabilirliklerin enginliği açısından açık ama yine de dokunulmaz bir biçimde insanın insan olarak kaynağına uygunluğunu korurken *belirli* içeriklerin süresiz genel geçerliğinden vazgeçilebilirdi.

Burada yapılması gereken ayrım, ahlaki eylem ve eylem hakkındaki ahlaki *yargı* arasındaki ayrımdır. Nietzsche, bu yargılamanın gerçekliğini tamamen reddetmektedir. Bu gibi yargıların

kaynağı hakkındaki psikolojik gözlemleri sonsuzdur. İnsanlara acı vermekten alınan zevkin, çaresiz intikam duygularının dışavurumunun, gizlice kendini yüceltme alışkanlığının, güç duygularından alınan tadın, tüm ahlaki öfkelerin yalancılığının, şövalyevari kibrin ahlaki yüceliğinin vs maskesini düşürmektedir. "Bugünün tüm ahlaki düşüncelerine dair alayı" olağanüstü bir biçimde gerçekleştirmektedir (14, 405).

Ne var ki genel ahlaki değerlendirmenin herkesi eğiten bir gerçeklik içindeki bu *psikolojisi,* mutlaka ahlakın kendisiyle ilgili olmak zorunda değildir. Ahlaki yargı –belki bir taraftan– sonsuzluğu talep ettiği takdirde imkânsız olabilir, ama ahlakın kendisi bu esnada çok daha kesin anlaşılır bir gerçeklik olarak kalabilir.

Avrupa'da geçerli olarak ele alınan ahlak, Nietzsche'ye göre Sokrates'in ahlakı, dolayısıyla buna eşit olan *Yahudi Hıristiyan ahlakıdır.* Bu ahlaka, oluşunu ortaya çıkararak saldırır. Onun "zavallı, yarıya kadar veya tamamen yanlış yaratılmış bir insan türünün toplamı" (8, 321) olduğunu söylemektedir. Onu köle ahlakı olarak adlandırmaktadır. Ne de olsa çaresizler de güç istencine sahiptir: Bu, "*sürünün* güçlüler ve bağımsızlara karşı içgüdüsü, *acı çekenlerin* ve imkânları kıt olanların mutlulara karşı içgüdüsü, *vasat olanların* istisnalara karşı içgüdüsü"dür; hepsi ahlakı kullanarak çaresizliklerine rağmen hâkim olmak, içten ve nihayet dıştan da güç elde etmek için bir araç bulmaktadırlar (15, 345). Zira bu ahlaki değerler geçerli ise –ki temelde bayağı olanların ve korundukları davranış biçimlerinin değer yargılarıdır– kendi varoluşları daha yüksek bir değere sahip olmaktadır ve kendi içinde güçlü ve parlak varoluş değer kaybeder. "Ahlakın köle isyanı, *küskünlüğün* bizzat yaratıcı olması ve değerler doğurmasıyla başlamaktadır" (7, 317). Daima azınlıkta olan güçlüler ve iyi yetişmişler, kitlelerin bu değer yargılarını kabul ederek aslında çaresiz olanlara tabi olmaktadırlar.

Halbuki ahlakların *kaynağına* dayanan bu argümantasyon, bir ahlakın *her açıdan* geçerliliğini yok ediyormuş gibi göründüğünde, buna karşılık olarak şöyle demektedir: "Ahlaki bir de-

ğerlendirmenin oluşmasını sağlayan koşulların farkına varmış olsak da değerine yine de temas edilmiş değildir"... ki bu değer "hangi koşullar altında oluştuğunun farkına varmış olsak da henüz bilinmemektedir" (13,131).

Bununla yine de her açıdan geçerli bir ahlakın var olduğu iddiası kanıtlanmamış, aksine sadece bir ahlakın değeri hakkında *başka bir şeyin* daha belirleyici olduğu gösterilmiştir. Zira "aslında hiçbir ahlak herhangi bir değere sahip değil" (8, 146) ise ve ahlaklılık anlayışıyla "insanın değerine temas bile edilmemiş"se (16, 294) ahlak hakkındaki negatif yargılar, sadece ölçüsü olarak dayandırıldığı *pozitif değerlerin mevcut olması şartıyla* mümkündür. Asıl sorulması gereken, Nietzsche'nin ahlakı hangi amaçla ve hangi hedefle parçaladığıdır. Nietzsche der ki: "İnsan türünün mümkün olan en yüksek gücüne ve görkemine" (7, 294; 16, 305) ulaşmak için. Ne var ki bu istek –Nietzsche'deki ciddiyetle ortaya çıktığı takdirde– herhangi bir ahlak istemi kadar kesin ve mutlak bir istektir. Bu nedenle ahlaka yapılan böylesine bir saldırı, ahlakın tamamına yapılan bir saldırı değil, aksine belirli bir ahlaka başka bir ahlak tarafından yapılan bir saldırıdır.

Küskünlükten özellikle *Hıristiyan* ahlakının türetilmesine gelince, bir taraftan Hıristiyan dünyasında meydana gelen birçok bireysel fenomenin bu yolla nasıl anlaşılabilir olduğu, diğer taraftan küskünlükte suiistimal edilen ahlaki değer yargılarının bu ters dönüşlere tabi edilmek için başka bir kaynaktan gelmiş olmaları gerektiği gösterilmelidir. Nietzsche –çok tuhaf bir gerçek olmakla birlikte– ancak Hz. İsa'ya gelince durmuştur (8, 256 vd). Burada her şeyin gerçek, yanlışsız olduğunu, bir yaşam pratiğinin gerçekliği olduğunu söylemiştir. "Aslında sadece tek bir Hıristiyan vardı, o da çarmıhta öldü" (8, 265) ve "dünya tarihinin ironisi," "insanlığın İsa'nın öğretisinin kaynağı, anlamı ve hakkı olan şeyin tam karşıtının önünde diz çökmesi"dir (8, 262).

Öyleyse Nietzsche'nin ahlaka saldırısı öncelikle her bir bireysel ahlakın *üzerinde geçerli bir değerdir*, yani Nietzsche'ye özgü ahlakın kaynağı önkoşul olarak kabul edilmektedir ve

ikinci olarak daha sonra sahteleştirilen bir ahlakın gerçek *kaynağının* olasılığı açık bırakılmıştır.

Ahlakın kayıtsız şartsız isteği: İsteklerini kayıtsız şartsız dile getiren ve içeriğini genel olarak geçerli ilan eden ahlak, dini ve felsefi bir biçimde karşısında Nietzsche'yi bulmaktadır. Hıristiyanlık açısından ahlak, Tanrı'nın emrine dayanmaktadır: "*Hıristiyanlık,* insanın kendisi için neyin iyi, neyin kötü olduğunu bilmemesini, bilememesini önkoşul olarak kabul etmektedir: Bunu tek bilen Tanrı'ya inanır. Hıristiyan ahlakı bir emirdir; kaynağı aşkındır; her türlü eleştirinin ötesindedir; sadece gerçeği vardır, şayet Tanrı gerçeğin kendisi ise – Tanrı'ya inançla durur ve Tanrı'ya inançla düşer" (8, 120). *Felsefi açıdan* ahlak, mantık becerisi olarak kendi kendine dayanmaktadır; başka bir şeyden türetilmeye değil, insanın metafiziksel özündeki kaynağının düşünerek iç edilmesine dayanmaktadır. Dolayısıyla kanunu Tanrı'nın emri olarak değil, kendisiyle ve her türlü mantıklı varlıkla uyum içinde olduğunu kendi isteği olarak kabul etmektedir; ahlakta insanın çok gerekli olan türünde doğa varlığı olarak değil, aşkın kaynağı ortaya çıkmaktadır.

Nietzsche sadece nesnel ahlaki eylemlerin var olduğunu inkâr etmekle kalmayıp (ki bir eylemin doğruluğunun daima yasallığı kanıtladığını, ille de ahlaklılığı kanıtlamadığını söyleyen Kant da bunu inkâr eder), kanuna uygun davranılmasına dair içsel ahlaki talebin de anlamını ve geçerliliğini inkâr etmektedir (ki gerçekten bir yerde meydana geliyorsa, yani ahlaklılığın gerçek mi olduğu, yoksa sadece daha çok yararlılık, eğilim motifleri, başka amaçlar için araç olarak mı ortaya çıktığı, Kant'a göre gerçek anlamda asla nesnel ve ampirik olarak tespit edilemez). Nietzsche sadece ahlaki taleplerin özel içeriklerini inkâr etmekle kalmaz, eylemde bulunma kurallılığının kanununu ahlaki eylemin kendisi olarak inkâr eder. Nietzsche ister türetilmiş dini bir ahlak, ister kendi içinde ilk felsefi biçiminde olsun, ahlakın *kayıtsız şartsızlığına* karşı şu gerekçeyle mücadele etmektedir:

1. Ahlakın gerçeklikten uzak oluşu: Ahlak kayıtsız şartsızsa, talepleri de *mutlaktır* ve içeriği ampirik değil, anlaşılabilir bir gerçek olarak *bulunur* veya duyulur. Nietzsche ise ahlaki gerçeklerin mevcut olmadığını iddia etmektedir: Ahlak sadece bazı fenomenlerin *yorumudur*, daha doğrusu *yanlış yorumudur* (8, 102). Bir başka deyişle: "Ahlaki fenomenler yoktur, sadece fenomenlerin ahlaki bir yorumu vardır" (7, 100). Ahlaklı olan şey, "ahlakın kendisi"yle ilgili olmayıp sadece bir görüştür (11, 35). Görünürdeki dünyanın bir parçasıdır (14, 366).

Ahlak sadece bir yorumsa, *bir şeylerin* yorumlanması gerekir. Öyleyse bu şekilde ahlaki olarak yorumlanan *nedir?* Nietzsche buna örneğin şöyle cevap verir: Ahlak "ani heyecanların (Affekt) işaret dilidir," bu ani heyecanlar ise organik olan her şeyin fonksiyonlarının bir işaret dilidir (13, 153). Nietzsche, erken dönemlerde tıpkı rüyalar ve diğer psikolojik fenomenler gibi, "ahlak" yargılarımızın da sadece bilmediğimiz "fizyolojik bir sürecin resimleri ve fantezileri" (4, 122 vd) mi diye soruyorsa, daha sonra buna verilen cevap, kendini "bütün ahlaki yargılarda, bedenin belirli fizyolojik gerçeklerinin kendilerini anlatmak *istedikleri* amatörce bir tür işaret dili görmeye" (13, 163 vd) alıştırdığıdır.

Nietzsche'nin bu şekilde biyolojik formüllere sıkıştırarak anlatmaya çalıştığı, geniş kapsamda *gerçeklik* (Realitält) veya *hakikat* (Wirklichkeit) ya da *doğa* (Natur) olarak adlandırılmaktadır. Nietzsche'ye göre ahlak, gerçekliğin, hakikatin, doğanın bir yorum türüdür. Bu saldırıya dayanarak ahlaki yargıların *gerçekliğin yanından geçtiğini*, dolayısıyla bizi baştan çıkardığı sonucuna varmaktadır: Bizi gerçekdışı ve yanlış hale getirirler. Ahlak, "bizi doğa hakkında yanıltmaya ve sanki doğayı biz yönetiyormuşuz gibi kendimizi kandırmamızı sağlamaya çalışmaktadır" (11, 213). Doğaya doğal bir şekilde hâkim olmak yerine, ahlak bizi hayallerde tutarak görünmeyen ve istenmeyen bir gerçekliğe kapılmamıza neden olur, dolayısıyla ahlaklı davrandığımız sürece aslında gerçekten mümkün olanı kaçırırız ve "rastlantıyı tabi olduğumuz kanun" haline getiririz (11, 310).

Ahlak gerçekliğe yabancı olduğundan, prensibine dayanan bir gerçekdışılıkta önyargılı olduğundan ahlak psikolojisi de Nietzsche için sadece kuruntularla uğraşan bir kuruntu olabilir: "Ahlakın gelişiminde hiçbir gerçek yoktur: Tüm anlayış öğeleri... kurgudur, psikolojidir... sahteliklerdir, bu yalanlar dünyasına taşınan mantığın tüm biçimleridir, sofizmdir. Ahlak felsefecilerini bizzat gösteren, bu saflığın tamamen yok olmasıdır" (15, 455).

Nietzsche'nin bu saldırısında öncelikle *gerçeklik* verili bir şey olarak ele alınabilecek muhtemel bir önbilginin varlığı olarak öngörülmüştür. Halbuki Nietzsche'nin felsefesinin tamamında tüm gerçeklikler bizzat birer yorumdur (karşılaştırma için *bkz*. s. 160 vd, 256 vd), sınırsız çeşitliliğinden başka hiçbir şeyin olmadığı bir yorumlanmışlık biçimidir. Sadece tek bir gerçeklik bilinci *biçimine* sahibim ama *gerçekliği* benim dışımda var olan bir şey olarak tanımıyorum.

İkinci olarak Nietzsche bu gerçekliğin veya doğanın *mutlak* değerini öngörmektedir. Ne var ki her değer sadece *tek bir* gerçekliğin yorumlama biçimi olarak bir değer ise bunu da tespit edemez.

Nietzsche'nin, ahlakın gerçeklikten uzak oluşuna dayanan saldırısı bu noktalarda mantıklı geliyorsa, psikolojik gerçeklikle bazı "ahlaklı" görünen davranış biçimlerine parmak basar ya da insanın her eyleminde söylenmek istenen ve eylemin sonucu olarak gerçeğe dayalı olarak gerçekleşen şeyler arasında baki kalan benzemezliğe parmak basar ya da kör bir kurban verme dürtüsüyle büyük zararlar veren ve prensiplere göre hareket etmekten oluşan, ancak bunun Tanrı'nın başarısı olduğunu söyleyerek tekrar huzura kavuşan sorumsuz eylem biçimine parmak basar. Ne var ki insanları böyle davranmaya iten kayıtsız şartsızlığının dayandığı anlamın köküne parmak basmamaktadır. Bu nedenle Nietzsche'nin düşünce biçiminde daima insan varoluşunun bireysel fenomenlerinin psikolojik gerçekliği ve ahlakın köküne saldırıda bulunduğumuzda sorunun kendi ile hedeflediği kaynağın

gerçekliğine dair sorunun felsefi ifadeleri arasında bir ayrım yapmak zorundayız.

2. Doğanın karşıtı olarak ahlak: Ahlakın kayıtsız şartsızlığı, ahlakın ahlak için var olması gerektiği, olduğu başka bir şey üzerinden haklı çıkartılamayacağı, aksine kabul etmek veya reddetmek üzere varoluşun tamamını kendisi üzerinde ölçtüğü anlamına gelir. Ne var ki "ahlakın hatırına ahlak" kendi benliğinin son değerini doğruladığı takdirde, bunu Nietzsche'ye göre sadece tamamen gerçekdışılığını kabul ederek değil, gerçek olanın değerini düşürme pahasına göze almaktadır: Ahlaklı olanın ölçüsü hiçbir zaman olamaz, dolayısıyla Nietzsche'ye göre tamamen yakışıksız, yani değere aykırıdır ve olmaması gerekir. "Güzelin hatırına güzellik" ve "gerçeğin hatırına gerçek" gibi, "iyinin hatırına iyilik" de "gerçek için kötü nazar biçimi"dir (15, 362-363), "zira ahlakın huzurunda (özellikle de Hıristiyan ahlakında, ki bu kayıtsız şartsız ahlak anlamına gelir) hayat sürekli ve kaçınılmaz olarak haksızlığa uğramak *zorundadır, çünkü* hayat özünde ahlaka aykırı bir şeydir" (1, 10).

Gerçi ahlaki değer ayrımları ve rütbe sıralamaları Nietzsche'ye göre haklı olarak yapılmaktadır, ama sadece gerçekten canlı olanın rütbe sıralaması olarak yapılmalıdır; bu şekilde özel bir yaşamın varoluş ve yükselme koşullarını göstermektedir. Ancak daha yüce bir dünyanın ifşaatları olarak, ki ancak o zaman kayıtsız şartsız hale gelebilirler, yaşamın karşıtı olurlar (15, 362/363), *yaşamı tahrip eden* bir özellik kazanırlar. Her şeyin ahlaklı olmasını talep etmek, "varoluşu *yüce* karakterinden yoksun bırakmak, insanlığı hadım etmek ve zavallı bir Çinliliğe indirgemek" anlamına gelir (15, 120).

Ahlaka, ahlakın "doğanın karşıtı" (8, 84) olduğu şeklinde saldırı, Nietzsche'de buna tamamen aykırı olarak ahlakı *"bir parça doğa"* (14, 70) şeklinde nitelemesiyle savuşturulmaktadır yine... Doğaya aykırı olarak görünse de her şey doğadır. Doğa, varoluş türlerinin çeşitliliğidir. Her ahlak için geçerli olan şudur: "Üzerinde yetiştiği zemini görebileceğim bir meyvedir" (15, 334). Ahlak insanların bu türü tarafından salt görüşe dö-

nüştürülmüştür; kaynak değildir, sonuçtur (15, 382-383), dolayısıyla bizzat doğanın bir ürünüdür. Bu nedenle insan türünün bir sonucu olarak ahlak, biçimlerinden her birinde bir doğa fenomeni gibi görünmelidir. Ahlakı önce doğanın karşıtı ve daha sonra bizzat doğa olarak görme yaklaşımı böylece kendi kendini geçersiz kılmaktadır.

Nietzsche, her türlü *"kayıtsız şartsızlığı"* reddetmek istiyorsa, bunu ancak yeni bir kayıtsız şartsızlıkla yapabilir. Bunun kaçınılmaz olduğunu kendisi de bilir. Bir şeye ahlaki bir değer takdiriyle başladığımızda, kendimizi ahlaklı hissederiz ve tersine ahlaklı hissettiğimiz zaman, bu kayıtsız şartsız bir şeydir; ne var ki "ahlaki bir hissi göreceli kabul etmek mümkün değildir; temelde kayıtsız şartsızdır" (12, 82). Öyleyse Nietzsche ahlakın kayıtsız şartsızlığının karşısına bizzat "doğanın" değer takdirini getirdiğinde, aslında reddettiği bir şeyi, mutlak değer takdirini yerine getirmektedir. "Mutlak ahlakın" önkoşulu olan "benim değer takdirim kesin olandır," Nietzsche'ninki de dahil, istenmeyerek kalır, ama Nietzsche tarafından daha sonra bizzat anlaşılır.

Çift yönlü döngü — Ahlaka yorum götürmez argümanlı saldırılar, Nietzsche'nin diğer pozisyonlarının tamamı göz önünde bulundurulduğunda kesin etkilerinden yoksun bırakılabilir. Bu yorum götürmezliklerin yeni ve başka anlamları, Nietzsche'nin gerekli döngüleri biraraya getirmesiyle sorgulanmaktadır. Öncelikle ahlaklılığın ahlaka aykırılıktan geldiğini ve ikinci olarak ahlaka karşı yapılan eleştirinin en yüksek seviyedeki ahlaklılıktan kaynaklandığını iddia etmektedir.

1. Ahlakın kaynağı ahlaka aykırılıktır: Nietzsche, ahlakın başlangıçtan itibaren ahlaka aykırı bir şeyden, yani güç istencinden oluştuğunu iddia eder. Ahlak, "gerçek ahlaka aykırılığın özel bir durumudur" (15, 486). Bu psikolojik açıdan her insanda görülebilmektedir: "Ahlaklı oluruz, ahlaklı olduğumuz için değil! Ahlaka teslim oluş kölemsi veya kibirli ya da özgeci veya düşüncesiz olabilir; temelde ahlaklı bir şey değildir" (4, 95), aksine "Ahlaklılığımız, kötü olan ve bencil olan yönlerimizle aynı

yalan ve hile zeminine dayanmaktadır" (11, 263). Aynı husus, bir bütün olarak bakıldığında tarihsel açıdan da görülebilmektedir: "İnsanlığı bugüne kadar ahlaklı yapmaya çalıştığımız her şey temelde ahlaka aykırıydı." Bunun göstergesi, "pia fraus, insanlığı 'iyileştiren' tüm filozofların ve rahiplerin kalıtı"dır. Ne Mani ne Platon ne Konfüçyüs ne de Yahudi ve Hıristiyan öğreticiler yalan söyleme hakları olduğuna dair şüpheye düşmüşlerdir." Dolayısıyla "Ahlak yapabilmek için, tam karşıtına dair kayıtsız şartsız bir istence sahip olmalıyız" (8,106-107). "Ahlaklılık ancak ahlaka aykırılık sayesinde bu kadar itibar görmüştür" (12, 85).

Bu argümantasyonun içeriğindeki iddialar sadece geniş kapsamda değil, tamamen doğru olsalardı da etkili olamazlardı, zira burada da oluşum ve gerçekleştirme biçimi, olan şeyin anlamı ve değeri üzerinde belirleyici değildir. Halbuki oluşumun bireysel bağlamları söz konusu olmayıp bütün olarak ahlaklı olan her şeyin oluştuğu iddia edildiğinde, varoluşun tamamının tek bir biçime (doğa, gerçeklik) indirgenmesiyle ahlaklı olanın spesifik ve kendi kaynağı olan bir şey olarak anlamı yok edilir. Ahlakın kayıtsız şartsızlığının yerine doğa kayıtsız şartsız hale gelir.

2. Ahlak eleştirisinin kaynağı en yüce ahlaklılıktır: Nietzsche, ahlakı radikal bir şekilde reddedişinin bizzat ahlaka bağlılığından kaynaklandığını bilinçli olarak şu döngüyle dile getirmektedir: Ahlaki açıdan istenen gerçekliğin nihayetinde köklerinin bulunduğu ahlaklılığı sorgulaması, sadece ahlaki gelişimin sonucudur; ahlak, "ahlaklılık nedeniyle" güven kaybeder. Ahlak, kendisi üzerinden istenen gerçeklilik için bir görüntüye indirgenir ve böylece görünüşü yargılama hakkını kaybeder (16, 79). Dolayısıyla bu "ahlakın kendini aşması" (7, 53) sadece ahlaklı insanda gerçekleşir: "Ahlaklılığın eleştirisi, ahlaklılığın yüksek bir basamağıdır" (11, 35). "İçimizde ahlak kendi kendini geçersiz kılar" (4, 9). "Gerçeklik hissi, bizzat ahlaki hissin en yüce ve en güçlü ışıklarından biri olduğundan" (11, 35), ahlak "boğazlanabileceği ipi

bizzat boynuna geçirmiştir; ahlakın intiharı, kendi son ahlaki talebidir" (12, 84).

Ne var ki bu döngülerde ahlakın intiharı yerine ahlak kendini kanıtlayabilir de. Zira nasıl ki ahlaklı olanı bir ahlaka aykırılık olarak ahlaka dayandıran döngüde geriye kendini kanıtlamış olan ahlaka aykırılık kaldıysa, ahlakın bozulmasını *ahlaklılığa dayandıran döngü* de bu *ahlaklılıkta* kendine zemin bulabilir. Her iki durumda, "hayır" cevabıyla, kaynağı hakkında somut bir görüş ortaya çıkmamışsa, çekirdeğe ulaşılmaz. Ne var ki bu görüşler olmadan döngüler, sonuçları mantıklı olmayıp aksine varoluşsal nedenlerden dolayı kendini kanıtlama çerçevesinde kendini taşıma olabileceği gibi, ahlakın intiharında kendini yalanlayan resmi döngüler de olabilir.

Nietzsche'nin ahlakı eleştirisi detayların ötesine geçerek en son sınırlara kadar dayandığından doğal olarak ya ifadelerini belirli *döngülerde* geçersiz kılma ya da onları bilinçsiz olarak birbirine aykırı *çelişkilerde* bırakma sonucuyla karşı karşıya gelir.

Bu iki *döngünün* önceleri Nietzsche'nin en önemli saldırıları olduğu düşünülmüştü: Birinci döngü, ahlakı ahlaka aykırılığa dayandırdığı için, ikinci döngü de en yüce ahlaklılıktan yola çıkarak ahlakın reddedilmesini istediği için. Halbuki Nietzsche gerçekliği (doğa) ne ahlaklı ne de ahlaka aykırı olarak değil, her şeyi kapsayan varlık olarak kabul ettiği anda, ahlakı yargılamasında yine her şeyi reddeden sonuca itilmektedir: "Ahlaki yargı, doğada görülen bir olaydır; doğada herhangi bir şeyi yargıladığımda, doğanın tamamını yargılamış olurum, çünkü her şey her şeyle bağlantılıdır. Dolayısıyla gerçekten de meydana gelen bu yargılamayı yargıladığımda, ahlak yargıcını oynayanlarda reddettiğim şeyi yapmış olurum: Bütünü yargılarım. Doğayı, ancak az önce mücadele ettiğim şeyi de kabul ederek kabul edebilirim" (15, 380-381). Bir pozisyonun diğerini geçersiz kıldığı bu döngüden kurtuluş yoktur.

Halbuki her şey yine kendi konumuna geçtiğinde, yine sonsuz *çelişkiler* içine düşmektedir, zira her biri, dile getirildiklerin-

de bir diğerini göz ardı etmektedir: "Ahlakın dışında yaşamak mümkün değildir" (11, 200) ya da tam karşıtı "Sadece mutlak ahlaka aykırı bir düşünce tarzıyla yaşayabiliriz" (13, 102). Ya da ahlak, "İnsanın kendine dayanabildiği tek yorumlama semasıdır" (15, 343) ve bunun karşıtı olarak, "Ahlaki yorumla dünya çekilmezdir" (16, 262) denir.

Nietzsche'nin talebi — Nietzsche'nin ahlaka saldırısının tamamını tek bir argümantasyonla sınırlandırılamayan *temel anlamında* ele aldığımızda, bu argümantasyon Hıristiyan dininin kurallarına ve eylemleri günah olarak anlamasına veya felsefi açıdan geçerli bir şekilde kodlanmış gelenek öğretisine ya da toplum içerisinde ahlaklı olan şeylerin anlaşmasına bir saldırıyla tükenmemektedir. Yaygın ahlaklılığın sabitleştirilmiş ve türetilmiş tüm görüngülerine karşı muzaffer bu saldırı, bunun ötesinde genel olarak geçerli bir yükümlülüğü olarak ahlakın kaynağına inmektedir. Nietzsche'yi ancak bu durumda anlarız; pozisyonunun ne kadar önemli olduğunun –ki, ondan dolayı "insanlık tarihi iki parçaya ayrılır"– nasıl bilincinde olduğunu anlarız: "Gerçeğin şimşeği tam da bugüne kadar en yüksekte olana çarpmıştır: Burada neyin yok edildiğini anlayanlar, elinde bir şeyin kalıp kalmadığına bakmalıdır... Ahlakı fark eden, inandığı veya inanmış olduğu bütün değerlerin değersizliğinin de farkına varmıştır" (15, 125). Nietzsche'nin sorgulaması olağandışıdır. Ama düşünceleri ve deneyimleri bununla sona ermez. İçinde kendini göstermeye çalışan *gerçek pozitif talep* hissedilmeden anlaşılması mümkün değildir. Nietzsche'nin ahlak düşüncesi, saldırı niteliğindeki ifadelerin kendilerini çürütmeleriyle o kadar az tüketilmiştir ki bu formalizmlerde daha ziyade varoluşçu anlamını ortaya çıkarmamız gereken niyetin derinliğine dair ipuçları verilmektedir.

Nietzsche'nin talebi, amacı belirleyen istencin kendini yönlendirebileceği belirli kuralları veya emirleri öngörecek bir karaktere sahip olamaz. Nietzsche aksine farkında olduğu *varoluşsal gerçekleştirmelerin biçimlerini* dolaylı olarak aydınlatıp insanın muhtemel varoluşuna ulaşmaya çalışarak çok daha de-

rinden saldırmaktadır. Nietzsche'nin sanki özünü dile getiren bu çağrısını dört yönden ele almaktayız:

1. Birey için genel olana karşı olmak: Burada mücadele ettiği ahlak, tüm insanlarda var olan bir maddeye, Tanrı'ya veya mantığa dayanmaktaydı. Nietzsche'nin buna karşı iddiası şöyledir: "Benim ahlakım, insanın gitgide genel karakterini alıp onu uzmanlaştırmak olurdu... diğerleri için anlaşılmaz hale getirmek olurdu" (11, 238). Nietzsche için "tek başına ahlaklı yapan bir ahlaklılığın olmayışı" (4, 161) bu kadar önemli ise ahlaki ve mantıklı olan her genelleme karşısında bireyin önceliğe sahip olmasını istemektedir. Ama bireysel bireye herhangi bir öz istenci için geniş bir alan vermek istemez. Nietzsche aksine kanunu, varoluşun somut bir durumunda duyulabilir olduğu şekliyle biçim olarak hissedilebilir hale getirmek için varoluşçu tarihselliğin derinliklerine inmektedir. Nietzsche, "birey" sözcüğünü izole edilmiş bir kişi olarak değil, aynı anda bilinçli de olan bir kişi olarak algılamaktadır: "Bireyden fazlasıyız: Zincirin tamamıyız, zincirin tüm geleceklerindeki görevleriyle birlikte" (16, 151). Muhtemel varoluştaki bu tek kişi hakkında şöyle denebilir: "Her birey, insandan daha yüce bir türe ulaşma denemesi"dir (11, 238).

Nietzsche'nin ifadeleri yine de izole edilmiş halleriyle, varoluşçu anlamın kaybolacağı bireysel deyimler açısından zengindir.

2. Oluşun masumiyeti: Nietzsche, ahlaka yaptığı saldırılardan şöyle bir sonuç çıkarmaktadır: Ahlaka inandığımız takdirde, hayatı yargıladığımız (15, 147) doğruysa, bunun sonucu şudur "Hayatı kurtarmak için ahlakı yok etmemiz gerekir" (15, 392), "Doğa gibi ahlaka aykırı olmaya cesaret göstermeli" (15, 228). İnsan en yüce ve en asil güçlerinde tamamen doğa ise (9, 273) önemli olan, insanı doğaya ve gerçekliğine *geri çevirmektir* (11, 73). Nietzsche, bu talebinden "iki yüzyıl doğa karşıtlığına ve insanın kirletilmesine dair bir suikast" olarak bahsetmektedir (15, 65).

Halbuki her şey, doğa ve ahlaklar da doğanın bir türünün ürünleri ise bütün talepler anlamsızdır. Zira doğa olan ve daima doğa olarak ortaya çıkan şey, doğadan başka bir şey olamayacağına göre asla onu doğadan başka bir şey haline getirmek isteyen ve onu doğaya geri götürmek için bir şeyi doğanın karşıtı olarak inkâr eden herhangi bir talebe tabi olamaz.

Nietzsche, gerçekten de *talep etmemeyi talep ederek* ve tüm talepleri geçersiz kılarak bu sonuncu sonuca varır. Önyargısızlığın tamamen geri kazanılması, insan davranışlarının tamamı için büyük kurtuluş ancak burada gerçekleşir: "Nesnelerden karşıtlığı çıkardık, tüm olayların özgünlüğü kurtarıldı" (15, 368). Nietzsche'nin artık hiçbir şeyi hariç tutması gerekmemektedir, karşıtlığı da kabul edecektir. Bu kurtuluş saldırdığı şeyi aslında yok etmek istememesini de sağlar. Tek bir ahlak istenci bu ahlakın ait olduğu insan türünün tüm diğer türler üzerinde zorbalığı haline gelebilirken (15, 371) Nietzsche: "Beyazlatma bağımlısı Hıristiyan ideallerine onları yok etme niyetiyle savaş açmış değilim... Hıristiyan idealinin sürdürülmesi en fazla istenebilecek şeylerden biridir... Böylece biz ahlaka aykırılar, ahlakın gücüne ihtiyaç duymamaktayız: Kendimizi koruma dürtümüz, rakiplerimizin gücü ellerinde tutmasını istemektedir" (15, 403-404).

Nietzsche bu şekilde *"oluşun masumiyeti"* diye adlandırdığı ve ahlakın tamamını iyi veya hain ya da iyi veya kötüye bölerek aşan bakışı kazanmaktadır.

Ne zaman bir yerde kızgınlık ve suçlu bulma dürtüsü varsa, ne zaman bir yerde sorumlular aranıyorsa, "varoluş masumiyetinden yoksun bırakılmıştır" (16, 198-201). Başkalarına suçu atmak zorunda değiliz –ne Tanrı'ya ne topluma ne ebeveynlerimize ne de atalarımıza–intikam dürtümüze, istemediğimiz her şey için bir şamar oğlanı bulma ihtiyacımıza ve bizi daraltan başka isteklerimize boyun eğmek zorunda değiliz, aksine her şeyi, hatta bir an için reddettiğimiz şeyi bile varoluşun bağlamındaki bütünlüğe dahil eden mutlak müspet bakışa sahip olabiliriz.

Ne zaman kendimizi suçluyorsak, yine bizi daraltan ahlaka teslim oluyoruz. Nietzsche suçsuzluğun bilincini istemektedir. Bütün yollarda oluşun mükemmel masumiyetini kanıtlama çabaları niye? "Kendim için kesin sorumsuzluk duygusunu yaratmak için değil miydi? Kendimi övgünün ve kınamanın dışında, bütün öncekilerden ve bugünden bağımsız olarak göstererek. kendi tarzımda kendi hedefimin arkasından koşmak için değil miydi?" (14, 309) Ulaşılan özgürlüğün mührü "kendinden utanmamak"tır (5, 205). Halbuki oluşun masum olduğunu öğrendiğimizde en büyük fırsatlar ortaya çıkmaktadır: "Ancak oluşun masumiyeti bize en yüksek cesareti ve en büyük özgürlüğü sağlamaktadır" (16, 222).

Nietzsche yine de bütün karşıtlıkları geçersiz kılmak, doğayı doğa olarak ve her şeyi doğanın bir biçimi olarak görmek, oluşun masumiyetini kavramak istediğinde, salt gözlemden hiçbir sonucun, hiçbir talebin ve aynı şekilde hiçbir dürtünün de oluşmadığını tecrübe etmek zorunda kalır. Diğer taraftan bunu kendisi de bilmektedir: "Farkında olduğumuz doğadan hiçbir dürtü elde edemeyiz" (11, 200). İyinin ve kötünün ötesi şayet bu şekilde tespit edilmiş olsa, gerçekten de herhangi bir metafiziksel öteki dünya kadar boş bir öteki dünya olurdu. İnsan için önemli olan, yönetimin (iktidarın) buyruğu altındaki bir şeyi istemek, yönetime (iktidara) bağlı bir gerçekleştirme yönüne sapmaktır. Bu yön, oluş olarak oluş olamayacağı gibi, bir insanın ne olduğunu ve ne istediğini, dolayısıyla anında tekrarlanan taleplerin karşıtlıkları arasında durduğu ve kanunun duyabildiği ya da kanunun kendini sakladığı gerçek bir eylemin biçimi olarak daima bu istikamet *içinde* vardır.

Nietzsche'nin felsefi usavurmaları, düşünen insanın oluşun karşıtsız masumiyetinde batmasını istemez. İnsan aksine mümkün olanın kaynağında bu durumunun tarihsel açıdan önemli olan noktalarını duyabilmelidir. Nietzsche'nin düşünceleri birbirini geçersiz kılan antitezler aracılığıyla bizi somut ve belirli kanunun her şeyi kapsayan ve sadece tarihsel açıdan görünen kanun karşısında sona erdiği yerde duyulabilen şeylerin aydın-

lığına götürmek istedikçe, her türlü kesinliğini kaybeder. Bu nedenle Nietzsche "Oluşun masumiyeti geri getirildi," (8,101) veya "Her şey zorunluluktur; her şey masumiyettir," (2, 109) gibi son önermelerle yetinmez, aksine bu en sınırdaki özgürlükte yaratıcı olanı görmek ister. Nietzsche buna "yaratmak" der.

3. Yaratmak: En büyük talep, fiili varoluş, en önemli çalışmaların temeli yaratmaktır:

> Yaratmak, *tahmindir:* "Tahmin olmasaydı, varoluşun kabuğu boş olurdu!" (6, 86). "Değerlerin değişmesi yaratıcı olanların değişmesidir" (6, 86). "Neyin iyi, neyin kötü olduğunu henüz kimse bilmiyor – yaratıcı olan dışında! Bu ise insanın hedefini yaratan ve dünyaya anlamını ve geleceğini kazandıran kişidir. Ancak bu bir şeyi iyi ve kötü *yaratmaktadır*" (6, 288).
>
> Yaratmak, *inançtır.* Verimli olmayanlar inançtan yoksundur. "Yaratmak zorunda olan, daima gerçek rüyalara ve yıldızlara da sahipti ve inanca inanıyordu!" (6, 176).
>
> Yaratmak *sevgidir:* "Tüm büyük sevgiler... sevileni henüz yaratmak ister!" (6, 130).
>
> Yaratmakta *yok etmek vardır:* "Sadece yaratanlar olarak yok edebiliriz" (5, 94). "Tüm yaratanlar serttir" (6,130). "Kendimi sevgime feda ediyorum ve en yakınlarımı da; tüm yaratanlar böyle konuşur" (6, 130). Yaratma istenci, "oluş, büyüme, biçimlendirme istencidir... ama yaratmakta yok etmek de vardır" (16, 273). En büyük merhamet olan yaratıcı olmaya "en yüksek kötülük" de dahildir (6, 169).
>
> "Tüm yaratım, *bildirmektir*" (12, 250). En yüce yaratımlar ânı, artan bildirim becerisi ve anlama becerisi anlarıdır. "Yaratmak: Kendi içimizden bir şeyi dışarı taşımak, kendimizi daha boş, daha fakir ve daha sevilen yapmaktır" (12, 252).
>
> Ne var ki yaratımın tüm anları bir *bütünde* biraraya gelmektedir: "Farkında olan, yaratan ve seven tektir" (12, 250). Bütünlük, "yaratan, seven ve yok edenin büyük sen-

tezidir" (12, 412) ya da "güçte yaratanın, sevenin ve farkında olanın birliği" (14, 276) olarak adlandırılmaktadır.

Yaratmanın *koşulu*, büyük acı ve bilgisizliktir. "Yaratmak, acılardan kurtuluştur... Ama yaratıcı olmak için ıstırap gerekir" (6,125). "Fani ağ ve son örtünün içine bakmak, büyük yorgunluk ve tüm yaratanların sonu olurdu" (12. 251).

Yaratmakla *asıl olmaya ulaşılır*. "Sadece yaratmakta *özgürlük* vardır" (12, 251). "Tek mutluluk yaratmaktır" (12, 361). "Yaratıcı olarak kendinden ötede yaşarsın, çağdaşın olmayı bırakırsın" (12, 252).

Yaratanın büyük değeri Nietzsche için kayıtsız şartsız hale gelmektedir: "En küçük yaratım bile yaratılan hakkında konuşmaktan daha yücedir" (10, 370). "Kurtuluşumuz farkında olmak değil, yaratmaktır" (10, 146). "Sadece yaratmak için öğrenmelisiniz" (6, 301). "Hatta bir konu hakkında yaratabileceğimizden fazlasını *bilmemeliyiz*. Bunun dışında bir şeyin gerçekten *farkında olmanın* tek aracı onu yapmayı denemektir" (10, 410).

Ama yaratan sanki görünmez gibidir. "Halk, büyük olan şeyi, yani yaratıcı olanı çok az anlıyor. Ne var ki büyük şeyleri sergileyenler ve oyuncular için bunun bir anlamı vardır" (6, 73).

Yaratmanın ne olduğu ister istemez belirsiz kalmaktadır. Bu da tıpkı yaşam, güç istenci, ebedi tekerrür gibi, ister negatif bir şekilde boşlukta kalsın, ister bir basitleştirmede yanlış anlaşılsın, isterse pozitif olarak gerçek bir dürtüye dönüşsün, düşüncelerimizin takılıp kaldığı ve Nietzsche'nin felsefesi için bir gösterge haline gelen anlayışlardan biridir. Her felsefi usavurmada tek bir sözcükle anlatılan ama fethedilemeyen bu kavranamazlıklar ortaya çıkmaktadır. Nietzsche, yaratmayı daima doğal bir şey olarak ele almakta, neredeyse hiçbir zaman doğrudan söz konusu etmemektedir. Ne olduğu açıklanmamaktadır. Her halükârda istencin muhtemel bir hedefi olamaz. Yine de formüller henüz belirsiz olup hatırlama ve gerçekte neler olduğunu kavrama çağrısının gücüne sahiptir.

Yaratmak en başta olan bir şeydir, ama sanki önceden hiçbir şey yokmuş gibi yeni başlamak değildir. Ahlakı yok ettikten sonra, yaratmak eğer yeni ahlak ise özellikle yaratan *yok etme sırasında* kollayan kişidir. Bu nedenle Nietzsche'nin düşüncelerinde ahlakı reddederek ahlaklılığı asla geçersiz kılmak istemediğine dair bir tutum görülmektedir.

Nietzsche sadece tereddüt etmez: "Ahlakın alışık olduğumuz durumunu nesnelerin yeniden değerini takdir ederek aniden ve şiddetle değiştirmekten çekinmeliyiz" (4, 342); aksine üstesinden gelinen ahlaklılığın adeta korunmasını istemektedir: "Ahlakı yok ettikten sonra ahlaklılığın mirasçıları olalım" (12, 85). Elimizde "bugüne kadarki insanlığın yüce sonucu olarak ahlaki düşünce" vardır (11, 35). "Birkaç yüzyıl ahlakın beyinlerimize yerleştirdiklerini hor görmeyelim!" (15, 340). "Önkoşulu bir nevi ahlaklılık mirası zenginliğidir," (15, 451) özellikle de yenilikleri yaratan yola sapanlarda. "Bugüne kadar gelen ahlaklılığın mirasçıları olmak istiyoruz: Yeniden başlamak *istemiyoruz*. Bütün eylemlerimiz sadece bugüne kadarki biçimine karşı çıkan ahlaklılıktır" (13, 125).

Nietzsche, yaratma olabilirliğini özellikle yüzyıllar boyunca süren Hıristiyan baskısına karşı *mücadeleden gelen* mirasçı için gerekçelendirmektedir. Bu mirasçı, tamamlanan Hıristiyan ahlakından "Avrupa'da tinin muhteşem bir gerilimini yaratmıştır... Bu şekilde gerilen bir yayla artık en uzak hedeflere bile nişan alınabilir." Gerçi iki kez büyük bir çabayla "yayın gerginliği yok edilmeye çalışılmıştır, birincisinde Cizvitlikle, ikincisinde de demokratik aydınlanmayla." Ama Nietzsche, kendi adına yayın gerginliğine hâlâ sahip olduğundan emin bir şekilde, bu gerilimi bugüne kadar olan her şeyi aşan şeylerin kaynağı olarak korumak ve dünyada artırmak ister (Karşılaştırma için *bkz.* 7, 5). Ahlakın eleştirisinde yaratıcı bir şekilde yok eden şey, henüz her şey sona ermediği için yeni bir biçimde yaratıcı ahlak olarak kendini kanıtlamak zorundadır.

Nietzsche, *kendi adına* "ahlakın kalıtsal zenginliğinden" dolayı yaşadığını ve ahlak kendisi için "bizzat içgüdü ve kaçınılmazlık haline geldikten" (Fuchs'a mektup, 29 Temmuz 1888) sonra ahlakı bir illüzyon olarak ele alabileceğini bilmektedir. Reddettiği egemen ahlakı, zamansız bir vicdanda değil, onaylanan, esas ve tarihsel olarak kendisine verilen bir tutumda bulmaktadır. Kendisini ahlaksızlığında, "binlerce yılın Alman dürüstlüğüne ve dindarlığına hâlâ ..." yakın bulmaktadır (4, 9). Olduğu varlık olarak öğretisinin muhtemelen düşünülebilir sonuçlarını kendisi de takip edemeyebilirdi: "Ahlaksızlığın her türünden kolayca bahsedilmektedir: Ama buna dayanmak! Örneğin ben kırık bir sözcüğe veya cinayete tahammül edemezdim: Kaderim uzun veya kısa bir çöküş ve yok olma olurdu!" (12, 224).

4. Kendi kendini oluşturan insan: Nietzsche insanın sadece değişken değil, aksine kendi kendini oluşturan bir varlık olduğuna, özgür olduğuna kesinlikle inanmaktadır. Ahlakı eleştirmesiyle özellikle bu temelde özgür oluşu tekrar mümkün kılmak ister. Ne var ki bunun da kendi anlamı vardır. Kendini oluşturma özgürlüğü, yaratmaktan başka bir şey değildir. İnsanın yaratıcı olarak nasıl kendini oluşturan kişi olduğu, Nietzsche'de dört ifade biçimiyle ortaya çıkmaktadır:

İnsan *değer biçen, ölçen, değerlendiren* ve böylece yaratan bir varlık olduğundan, varoluş gibi var olan ve sadece keşfedilmesi gereken mutlak değerler yoktur; aksine değerler insanın tarihsel gerçeklikte sadece varlığının koşulları değil, bu tarihsel açıdan tuhaf anda, kendi öz varlığının da koşullarını, ne olduğunu anladığı biçimdir. Asla kesin değildirler, aksine her seferinde yaratılmak zorundadırlar. Nietzsche için burada içinde bulunduğu dünya tarihi ânında "tüm değerleri yeniden değerlendirme" görevi ortaya çıkmaktadır.

İkinci olarak değişim, insanın kendini görmesi, değerlendirmesi, kendini kendisi hakkında aldatması, kendini şekillendirmesiyle *kendine karşı davranışına* dair temel orantı ortamında

gerçekleşmektedir. Burada sadece psikolojik açıdan araştırılabilen şeyler ortaya çıkmaz, psikolojik gözlem için dokunulmaz bir sır olan ancak kendin olma için varlığının fiili kanıtı olan şey gerçekleşir, ama öyle ki olduğum şey, aynı zamanda sanki ben bana hediye ediliyormuşum gibi karşıma çıkar. Böylece Nietzsche insanın kendi üzerindeki psikolojik olarak analiz edilebilir etkisinin nasıl hiçbir baskı olmadan içsel bir düzeni, kendine tecavüz etmeden kendine hâkim olmayı mümkün kılan asıl derinliğinin ötesinde kavranılamaz bir şey olduğunu söze döker. Baştan beri var olan dürtülerin açığa çıkmasıyla sadece psikolojik olan gerçeklikleri aşıp bu gerçekliğe anlam ve biçim kazandırmış olurum. Bu, psikolojik açıdan tespit edilebilir bir ölçü değildir, aşırılar arasında görülebilen bir orta yol değildir, aksine –Nietzsche tarafından ölçü ve orta yol olarak adlandırılan– psikolojik olana aşkındır. Yine de kendisi olmaya tüm psikolojik gerçekliklerin ötesinde aşinadır: "İki yüce şeyden, *ölçüden ve orta yoldan*, hiç konuşulmaz. Çok azı bunların güçlerini ve işaretlerini *içsel deneyimlerin* ve *dönüşümlerin gizemli yollarından* dolayı bilir: Onlara tanrısal bir şey olarak taparlar, ama bunu yüksek sesle dile getirmekten çekinirler" (3, 129).

Üçüncü olarak dönüşüm, insanın kendine karşı davranışları ortamındaki değerlendirici dürtüler nedeniyle sadece varoluş olarak mevcut olmayıp varoluşunu sadece kendine geldiği oluştan alan *kendi varlığının hareketleri*yle gerçekleşmektedir. Bu, Nietzsche için psikolojik açıdan görülebilir dönüşümlerin ve biyolojik açıdan fark edilebilir tüm büyüme ve gelişim süreçlerinin ötesinde, varoluşçu olabilirlik anlamında aslında zaten olduğu şeyin oluşumunun görüngüsüdür. İnsan, yaratıcı olarak yeni değer takdirlerine ve bizzat fiilen olduğu şeye dönüşür. Nietzsche, Pindar'ın° isteğini kendi talebi haline getirir: *Kimsen o ol!*

Nietzsche'nin felsefi usavurmalarının katı ciddiyeti her türlü ahlaki dokunaklılığı felç etmektedir. Bu düşünce hiçbir öner-

° Yunanlı lirik şair. Marx'ın *Kapital*'inde de (15. Bölüm) adı geçer –çn.

me, hiçbir talep, hiçbir kanun, hiçbir içerikle tatmin olmamalı, hatta bunlar üzerine kurulmamalıdır. Hareketi, talebin kendini her türlü türevsel düşünce ve sabitlikten *dolayı* tıkanan bir derinlikte ciddiye alma dolaylılığıdır.

Halbuki ahlak bir kez genel olarak geçerli olan ve kendini rasyonel olarak sabitleyen bir çevrede kayıtsız şartsızlık talep eden bir ahlak olarak beyan edilmişse geri dönüşü yoktur. Olabilirliklerin zeminsizliğinde batma tehlikesiyle karşı karşıya kalırız; mevcut ahlak kanunlarına karşı direncimizi kaybetmemiz, nedensiz seçimlerin ve rastlantıların serbest bırakılmasına neden olabileceği gibi tarihsel eşsizlikte başlangıçta gerçek olan olabilirliğe de götürebilir.

Nietzsche'nin düşünce hareketlerinin çelişkileri ve döngüleri sonuçta sadece biçimin, kanunun ve söylenebilirliğin ötesinde bulunan şeylere *dolaylı* olarak temas etme aracıdır. Sınırda hiçbir şey olamayacağı gibi her şey olmak zorundadır. Bu düşünceler her yerde varoluşumun beni karşılayacağı bir nedene belirsiz bir *işaretle* sona ermek zorundadır: "İçsel dönüşümlerin gizemli yolları" olabilir, "kendimize duyduğumuz inanç" olabilir, "yaratmak" olabilir, "dans etmenin" hafifliği olarak fiili hayat olabilir. Ama yine de tüm formüller, kolayca olmadığı şeyden dolayı olan bir varoluşa duyulan bir inanca bağlı olarak iki anlamlı ve çelişkili kalmaktadır. Temelde kendi başımıza bırakılarak şöyle denmektedir: "Kendimize duyduğumuz inanç, en büyük zincirimiz ve en yüce kırbaç darbemizdir ve en güçlü kanadımız" (15, 255).

Aşkınlık olmaksızın özgürlük yaratmak — Nietzsche'de yaratmanın nasıl özgürlüğün yerine geçtiği, hatta özgürlüğün nasıl yaratmak olduğunu biraz daha açıklamamız gerekir. İster Hıristiyan düşüncede, ister Kant düşüncesinde olsun, varoluşçu felsefede özgürlük aşkına bağlıdır; sonlu bir varlığın olasılığıdır, doğa ötesinde sınırları vardır (ve adı ister merhamet, ister kendine hediye edilmek olsun, sınırdaki kavranılamaz kökene ihtiyaç duyar); ebedi anlama neyin sahip olacağına karar verir, yani za-

mansallık ve ebediyetin birleşimi olarak, kendi de ancak ebedi varoluşun bir görüngüsü olabilen bir karar olarak tarihseldir.

Nietzsche, bu özgürlüğü reddetmektedir. İstenç özgürlüğünü, ahlaklı dünya düzenini ve kötülüğü inkâr ettiği için *Spinoza*'yı onaylamaktadır (Overbeck'e mektup, 30 Temmuz 1880). Nietzsche'nin kabul ettiği ve iddia ettiği özgürlük, aşkınsız bir kendi içinde oluş ve kendi dışında yaşayıştır. Bu özgürlük hem *negatif* hem *pozitiftir*. Özgürlüğün yolu, olmuş olanı ve geçerli olanı sırtından attığı, kırıp geçtiği, inkâr ettiği takdirde *negatiftir:* "Geçmişi kesmek (anavatana, inanca, ebeveynlere, arkadaşlara karşı), *–toplum dışına itilmişlerle* görüşmek (tarihte ve toplumda)– en çok hayranlık duyduğumuz şeyi yere atmak, en yasak olan şeyi onaylamak..." (13, 41). *"Yaratmanın"* özelliğine sahip özgürlük meydana getirmek *pozitiftir.* Pozitif, *negatif olmadan* meydana gelemez, çünkü pozitif olan şeyler yolda ancak negatif olan şeyler üzerinden kazanılmaktadır. Zerdüşt'ün ilk konuşmasının diyalektiği bu yolu göstermektedir: Hizmetten, hizmeti üzerinden atarak yaratmaya geçmek" (6, 33-36). Buna karşın *kendini pozitif olandan ayıran,* dolayısıyla geride kalacak olan negatif, boş olduğu için sahte bir özgürlük olurdu. Tüm inkârlar sadece bunların sonucu veya koşulu ve aşaması olan yaratıcı pozisyondan yola çıkarak kendilerini haklı çıkartabilir. Aslında üstesinden gelinen de itaatkâr hizmetten daha kötüdür. Bu nedenle Zerdüşt, özgürlük hatırına özgürlük olarak insanları bağlarından kurtarmak isteyen bütün kurtarıcılara sormaktadır: "Ne için özgür?" diye; "Neden kurtulmak?" sorusu onun için önemli değildir ve şöyle yargılar: "Hizmete uygunluğunu üzerinden attığında son değerini de üstünden atmış olan birçok insan vardır" (6, 192).

Negatif özgürlük tamamen yetersiz olduğundan burada önemli olan, inkârın pozitif olan, yaratıcı olan özgürlük üzerinden gerçekleştirilmesidir. Mevcut bağların inkârına dair asıl neden, hem de argümantatif neden değil, aksine varoluşsal neden, pozitif yaratıcılık olmasaydı korkmamız gerekirdi: "Vahşi köpeklerin özgürlüklerini istiyorlar," diye (6, 61). Ama salt ken-

di dizginsiz dürtülerimizin evcilleştirilmesi bile bu evcilleştirme eğer yaratmanın insanı pozitif olarak dolduran içeriğinden değil, dürtüsel var olanın aslında henüz boş inkârından oluşuyorsa yine yeterli değildir: "Kendini aştın: Ama neden kendini aşılmış biri olarak gösteriyorsun? Ben muzaffer olanı görmek istiyorum..." (12, 283). Yaratıcı olan odur.

Öyleyse Nietzsche aşkın özgürlüğün hiçbir şekilde salt yaşama değil, yaratıcı yaşama geri dönmesini istiyor. Nasıl ki ahlakın inkârı, tüm ahlaklılıkların geçersiz kılınması anlamına değil de *ahlaktan fazlası* anlamına geliyorsa, insanı yükseltmek de tek amaçtır. Nietzsche'nin tanrısızlık fikri gerçi burada bizi radikal bir bağımsızlığa götürüyormuş gibi görünüyor: Hayatı hayat olarak akışına bırakmak... Nietzsche'nin fikri böyle bakıldığında ters anlaşılmaktadır. Görevi çok büyüktür: Yükün tamamı tek bir kişinin omuzlarına yüklenmektedir. Talep edilen ise hiyerarşik bir toplumda, tutulmayan bireyin yeni ve belirsiz olduğu, bu yüzden de tehlikeli olan yoludur. Bu birey, *kendini kendi kaynağından* yola çıkarak *bağlamak zorundadır.* Nietzsche ahlakı ortaya çıkartan insandan kendi üzerinde uygulayacağı daha yüce ve daha acımasız bağlar ister. Ahlak zaten gerçekdışı oluştur, sadece aldatıcı bir görünüştür. Nietzsche tehdit eder biçimde şöyle seslenir: "Kendi kanunlarınızı yapamayacak kadar zayıfsanız, bir zorba gelip sizi boyunduruğu altına alsın ve 'İtaat edin!' desin. 'Dişlerinizi gıcırdatın ve itaat edin!' Ve iyi ve kötü olan her şey ona itaat karşısında boğulsun" (12, 274).

Öğretisinin bu anlamı için kesin bir onay bulunmaktadır: Daha sonraki yalnız yaşamını kesin olarak haklı çıkaran bir anda, ahlakın ötesindeki yaratıcılığında yaşayan felsefesindeki düşüncelerini paylaştığını sandığı bir insan açısından, "ahlaka aykırılığın" "daha az ahlaklı" olanla karıştırılmış olmasını hazmedememiştir: "Sizde," diye yazmıştır, "en yüce olana karşı itaat dürtüsü olan kutsal bir bencilliğe duyulan bir dürtü var. Bu dürtüyü herhalde önce herhangi bir lanetten dolayı tam karşıtıyla karıştırdınız; bir kedinin *yaşamdan başka bir şey istemeyen* bencilliği ve istismarıyla..." Halbuki bu salt yaşamın anlamı

"... bir hiç içindeki yaşam duygusudur... insanda en fazla tiksindiğim şey" (Lou'ya mektup taslağı, Kasım 1882). Nietzsche, karşıtını daha da kısa anlatmaktadır: "Ahlakı olmadığını bana bizzat kendisi söyledi; ben de benim gibi herhangi birinden daha güçlü bir ahlaka sahip olduğunu söyledim" (Ree'ye mektup taslağı, 1882). Nietzsche'nin hiç kimsenin yeterli olamayacağı yüksek beklentisi, ahlak gibi gösterilebilen bir yükümlülük şeklinde mevcut değildir, eylemle belirli bir kanuna göre yerine getirilemez ama bu yeni ahlaklılığın ifadesi muhtemelen ahlaka aykırı salt yaşamın tam tersini istemektir.

Halbuki yeni, daha yüce ve henüz tamamen belirsiz ahlakın –yani "yaratmanın ahlakının" (12, 140)– ne olduğu Nietzsche tarafından biçim açısından verilse de içerik açısından verilmemektedir. Tüm değerlerin yaratıcı yeniden değerlendirmesidir bu yeni "ahlakı" meydana getirecek olan: "İnsanlığın üzerinde ve bireyin üzerinde asılı kalan bir *hedefe* kim ulaşabilir?" Yol artık sadece "muhafaza etmek" isteyen ahlakın yolu olamaz; şimdi, artık kimse için bir hedef yokken "*zehirleyici* bir ahlak vardır: Kendine bir hedef edinmek" (15, 337). Bunun anlamı, "ahlakın yerini hedefimize, dolayısıyla araçlarına götüren istencin alması"dır (16, 295). Özgür bırakılması istenen, geleceğin maddesidir: "Size ahlakın yok edicileri diyecekler, ama siz sadece kendinizin yaratıcılarısınız" (12, 266). Herkes kendine yönlendirilmektedir. Bağımsız yeni bir şeyin gelişmesi istenmektedir: "Ahlaklı yaşayabilmek için ahlaktan kurtulmak zorundayız" (13, 124) veya "Ahlaki istencimi kabul ettirebilmek için ahlakı geçersiz kılmak zorunda kaldım" (13, 176).

Daha derin ve ulaşılamayan bir kaynaktan olağanüstü beklentisi, Nietzsche tarafından *sadece Tanrı olmadan* ulaşılabileceği yönünde ortaya atılmaktadır. "Hükmetmek –artık bir Tanrı'nın hizmetkârı olmamak–: İnsanı asilleştirmek için bir tek bu araç kaldı" (12, 282).

Nietzsche, yaratıcı kaynağı aşkın olmadan *adlandırmak*, etrafını sarmak, yorumlamak isterken sürekli olarak hayattan fazlasına duyduğu istence rağmen elinde aniden biyolojik ola-

rak kavranabilir şekilde *salt doğanın* kaldığı veya buna uygun salt psikolojik veya sosyolojik gerçekliklerin kaldığı görülür. Yeni ahlak, "doğal" ahlaktır ve tüm bunları geçersiz kılan düşüncelere rağmen bunlar da onaylanmaktadır: "Ahlaktaki her natüralizm, yani her *sağlıklı* ahlak, yaşamın bir içgüdüsünün hâkimiyetindedir" (8, 88).

Nietzsche'nin bu şekilde *varoluşsal kaynağa çağrısından* nasıl *doğal bir olgusallığın salt iddiasına* –yani dünya tikel (kısmı) olarak araştırılabilir bir varoluşa– geçebildiği örneğin *"Olduğun şey ol!"* talebiyle açıklanabilir. Ne var ki Nietzsche görünüşte buna benzer bir önermeyle de söz konusu oluşun özünü, bu sefer talep etmek yerine, şu şekilde saptayarak açımlar: "İnsan, dürüst bir insan *olduğu* için, yani iyi içgüdülerin ve iyi durumların kapitalisti olarak dünyaya geldiği için dürüst bir insan olur... Biz bugün artık ahlaki dejenerasyonu fizyolojik dejenerasyondan ayıramıyoruz" (15, 383). "Fizyolojik" (nedensel) olanın artık tıpkı psikolojik ve sosyolojik olan gibi, var olmadaki varoluştan ayrılamazlığı inkâr edilemez; kendimizde araştırarak farkında olduğumuz şeyler, bizimle öylesine bağlantılıdır ki o olmayınca biz de olamayız. Ne var ki olduğumuz ve kendimizin farkına vardığımız bu araştırılabilir varoluştan ayrılmaz olan başka şeyler de vardır: İnsanın tüm araştırılabilirliği aşan kaynağı. Sadece ussal ayrımın açıklığı, varoluşsal olabilirliği ve fizyolojik ve psikolojik açıdan araştırılabilir bir gerçekliği sadece birbirine aitmiş gibi değil, özdeş gibi de gösteren bir olmanın çift anlamlılığını ortadan kaldırabilmektedir: "Olmam gerektiği gibi" olmak ilk olarak *işte öyle olmak* anlamına gelebilir (gizlice çaresiz olan: Ben böyleyim önermesiyle kendini esirgeme sonucuyla); böyle bir durumda olmam gerektiği gibinin aslında bir anlamı kalmamakta, aksine kaçınılmaz bir zorunluluk haline gelmektedir. İkinci olarak olmam gerektiği gibi olmak, asla sabit ve belirli bir şey gibi bilmediğim ve başkasının da bilemeyeceği *olabilirliğin her şeyi kapsayan yönüdür.*

Her zaman açıktır ve her seferinde yeniden ne olduğumu göstermektedir (ki kendini esirgemek bu durumda sadece aynı düşük değerli olmanın veya sözde yüksek değerli olmanın daima tekrarlanan onayına dönüşür). Nietzsche'nin kendisi psikolojik olgusallık düzeyinde "karakterin değişmezliğini" inkâr etmekte ve "çoğunun tıpkı mükemmelleşmiş birer olguya duyduğu gibi, kendilerine duydukları inancı" yargılamaktadır. Burada olabilirlikler arasında seçim yapmakta "özgürüz" (4, 366). Ancak yapmakta "özgür" olduğumuz şeylerin kaynağı, karakterolojik olarak nesnel bir biçimde saptanamayan ama aslında bizzat olduğumuz bu olmak: Olduğun şey ol! talebiyle bariz bir şekilde ortaya konmaktadır. Psikolojik olgu bağlamında sadece böylesi bir oluşa sahip olunsaydı, anlamsız hale gelmiş olacak olan bu talebin, ciddi bir talep olarak "tehlikesi," özümün hâlâ belirlenememiş kaynağına inmesi ve her türlü yanlış anlamaya açık olmasıdır. Zira bu durumda, belirli bir kanun ve nesnel olarak dayandırılabilecek bir bağ değil, içimdeki "yaratıcı" kaynağa bağımlılık belirleyici olur ve bu kaynak zaman zaman ortaya çıkmayabilir. Bu nedenle Nietzsche, "Olduğun şey ol: Bu sadece çok az insanda izin verilen ama bu az insanların en azında da gereksiz olan bir çağrıdır" (11, 62) diyorsa, bu çağrıda insanın nesnel olarak saptanabilir türüne dair görüşe geri gidildiğinde, anlamsız olsa da bariz bir biçimde Nietzsche'nin olağanüstü bir acımasızlıkla bilincinde olduğu o gerçek ve istenen, yaratıcılığın ortaya çıkmamasına dair varoluşsal tehlikenin anlamını dile getirmektedir.

Kendi ötesine geçen içkinlik — İnsan, nerede Nietzsche tarafından inkâr edilen özgürlüğün kesin farkına varmışsa, özellikle kendini aşkınlığı nezdinde özgürlük olarak özgürlüğüyle eş tutarak, aynı zamanda hem yok edilmiş gibi hem de emniyetteymiş gibi hissederdi. Nietzsche'nin, özgürlük içkinliğinin tek gerçekliği olarak varoluşsal özgürlüğün yerine koyduğu yaratıcılık, aksine tek başına kalarak kendi içinde kararlaştırılmış

veya kaybedilmiştir. Ancak yoluna engeller çıkan ya da yolunu başaran yaratıcı kişi, Nietzsche'nin felsefi usavurmalarında aşkınlığa *ilişiklik yerine alınyazısı bilincine* sahiptir. Nietzsche, aşkınlığın yerine "zorunluluğu" getirmektedir. Metafizik açıdan, karşılaştığım her rastlantının, içimde uyanmaya başlayan her duygunun, *yaratıcı* oluşumun bütünlüğü içerisinde anlamlı görülen noktaya kadar düşünülen bu zorunluluk –inkâr edilen özgürlükle aynı şekilde– ruhsal ve biyolojik bir olayın nedensel olarak düşünülmüş zorunluluğundan yine tamamen farklıdır. Burada her şeye rağmen Nietzsche için bütün içerisinde varoluşun aşkın bir bilinci aydınlanmaktadır; burada dünyada bireysel bağlantıları olan göreceli bir bilgi mevcuttur.

Aşkın olmayan yaratıcılık — Tanrı olmadan kendin olmak– iki sonuca götürmekte, Nietzsche de bu iki sonucu yakalamaktadır. İnsan varlığının faniliği, artık etrafı sonsuzlukla sarılı olmadığından, fanilik olarak görünmez hale getirildiğinde, yani yaratma özgürlüğü aşkının değil, hiçliğin karşısına getirildiğinde –zira kendi dışında hiçlikten başka hiçbir şeyi olmayan şey, her şeydir ve sonsuzluğu ciddi değildir– yaratıcılık ya geçerli bir ölçüsü olmayan *zamansal bir gerçeklik* olarak *mutlaklaştırılır* ya da *Tanrılaştırılır.* Doğallaştırmalar birinci sonucun, Hibrisler ise ikincisinin ifadesidir. Her ikisi de aşkınlığa ilişiklik *yerine,* artık başka bir şeyin sınırı değil, *gerçekleşme* olan sınırdaki *güven* gerçekliğinin biçimidir. Her iki sonuç Nietzsche'de her türlü mantıklı usavurmanın ötesine geçen, olağanüstü cüretkâr bir dil bulmuştur:

1. Nietzsche kendini her türlü ahlaktan arındırılmış tutumuyla *İsa'*yla *bir* tutuyordu. "İsa... yargılayanlara karşı cephe almıştı: Ahlakın yok edicisi olmak istedi" (12, 266). "İsa dedi ki: ... Ahlaktan biz Tanrı'nın çocuklarına ne!" (7,108). Nietzsche, İsa'yı ahlaktan fazlası olarak, yani kendisinin de istediği ve kendine özgü, kendi tanrısallığında bulanıklaşan fikrin gerçekleşen gerçekliği olarak görmektedir. "Ahlaktan kurtuluş; içinde yaşamın tüm karşıtlıklarını toplamış ve onları tanrısal

işkenceden kurtaran, haklı çıkartan şeklinde düşünülen Tanrı: ... İyinin ve Kötünün ötesi olarak Tanrı" (16, 379). Bu bağlamda Nietzsche'nin ruh hastalığının başlangıcında eserlerine hem Dionysos hem de "Çarmıha Gerilen" olarak imza atması da uymaktadır.

2. Belirli tüm ahlakları aşmadaki aynı kendine güven, kaynağa değil, aksine –doğadan ve gerçeklikten başka bir şey olmayarak– dünyadaki *muzaffer etkiye* dayandığında adeta tersine çevrilmiş oluyor: "Biz ahlaka aykırılar bugün en büyük gücüz. Diğer büyük güçler bize ihtiyaç duymaktadır. Dünyayı kendi resmimize göre inşa ediyoruz" (15, 225). Bu kendine güvenin, kendisi için zaferden başka bir şey istemediği acımasız gerçeklik tüm dolaysızlığıyla mevcut olduğunda, geçerlilik biçimine sahip olan her şey adeta ortaya çıkartılmış oluyor. Böyle bir durumda ahlaktan fazlasının yerine acaba ahlaktan azı, yani doğa güçlerinin salt varlığı mı kaldığı sorusu ortaya çıkıyor. Bu kendine güven gerçekten de şu gizemli önermelerde şeytani bir zafer duygusunun ayrılmaz bir parçası haline gelir: "Biz ahlaka aykırılar bugün zafere ulaşmak için müttefike ihtiyaç duymayan tek gücüz... Yalana bile ihtiyaç duymuyoruz... Gerçek olmadan da güce sahip olurduk... Bizim için savaşan sihir, aşırılığın büyüsüdür" (16, 193-194).

Her iki durumda artık aşkın karşısında gerilimle, tarihselliğin bağlarıyla yollarını çizen fani varlıkların özellikleri konuşmamaktadır. Faniliğin bilincinde olarak kendini bağlayan tin, Nietzsche'nin son taleplerinde söndüğünden gerek tanrısallaştırma gerekse aşırılıklara (üstün bir güce sahip etki olarak) batmak mümkündür. Bu şekilde faniliğin, fani olanın bağlanması ve muhtemel varoluş sanki ortadan kayboluyormuş gibi göründüğü yerde, biz fani varlıklara kapılar kapanmıştır. Sanki Nietzsche'de özgürlük yaratıcılıkta –iki anlamlı belirsizliklerde bize artık bir zemin sunmayan yaratıcılıkta– kendini geçersiz kılmış gibidir ve yaratıcılık, sonunda geriye sadece bir Tanrı hayali veya hiçliğin kaldığı bir patlamada kendini geçersiz kılmış gibidir.

Nihayet Nietzsche'nin düşüncesini kesinliğinde ve somut yayılmasında gözlemlediğimizde sanki her yerde tanrısallıktan ve şeytanlaştırmadan bir geri dönüş gibidir. Tanrısallık ve aşırının ölçüsüzlüğü karşısında sanki gitgide şu önerme onun için daha çok geçerlik kazanıyordu: "*İnsani* konumumuz hakkında kendimizi aldatmamamız..." erkekliğin bir parçasıdır, "... *aksine kendi* ölçümüzü ciddi bir biçimde uygulamalıyız" (14, 320). İnsan ise dünyadaki kendi sınırını, bir *yolda* giderek bulmak *zorundadır*. Nietzsche bu yolu sorgulayarak kendi insani sınırlarını belirlemektedir.

Gerçi bu yolu geçici olarak umutsuz görmektedir. Ne ahlakla ne de ahlaka aykırılıkla yaşama durumunu şu önermesi tanımlar: "Belki de bir şeytan, insanlara kibri kullanarak işkence etmek için ahlakı icat etmiştir: Ve ikinci bir şeytan, insanlara kendilerini hor görmelerini sağlayarak işkence etmek için ahlakı herhangi bir zamanda tekrar geri çekmektedir" (12, 263). Bu çaresizlikten dolayı, "insanlık belki de ahlaktan dolayı yok olmak zorundadır" (11, 240) olgusunu mümkünmüş gibi göstermektedir.

Ama yol Nietzsche için gerçekten açık kalır: "Ahlaka aykırılaşmış bir dünyada tekrar yaşamaya cesaret eden bizler, biz kâfirler... kâfir bir inancın ne olduğunu anlıyoruz: İnsandan daha yüce varlıklar hayal etmek zorunda kalmak" (16, 379). İnsanın üstü bu daha yüce varlıklar, Nietzsche için sadece dünyada kendini değiştiren insanlardan çıkabilir. İnsan tasviri, tanrısallığın yerine ve tüm ahlakların yerine, yukarı doğru yükselme anlamına sahip olur.

Nietzsche'nin İnsanı İlerleten İnsan Tasviri

İnsan tasvirleri ya insanın *gerçekliklerinin* türlerini tarif eden resimlerdir ya da *olabilirliklerinin* taslaklarıdır. Nietzsche'nin tasvirleri her iki düzeydedir. Birincisi *varoluşun biçimlerinin*° büyük çeşitliliğini gösterir: Tüccar, polis, rahip, bilgin gibi

° Gestalten des Daseins –çn.

sosyolojik tipler, ayrıca karakteristik tipler. Bu psikolojik gözlemler, zenginlikleri açısından herhangi bir tasvire ve düzene ihtiyaç duymamaktadır. Asıl önemli olan, psikolojik tasvir sırasında bile her seferinde bir tatminsizliğin dile getirilmesidir: Bakışlar, *"yüce insan"*a çevrilmektedir. Bu nedenle ikinci düzey insanların salt varoluşlarını *aşan* biçimlerini göstermektedir. İnsanlar ya tamamen gerçeklikte başarısız olacak şekilde tehdit altında olan bir güzellikte görünmekte ya da kendileriyle ilgili gerçekte yolunu kaybeden ve aşılması gereken bir tatminsizlik içinde kendi kendilerini yemektedirler. Bu nedenle Nietzsche bakışlarını daha yüce olan tüm insanların da ötesinde, insanın gerçek hedefi olması gereken son olabilirlik olan üçüncü düzeye bakar: *Üstinsana*.

Sadece insan gerçekliğinin salt tasviri olmayıp geliştirdiği olabilirliklerin kendi içinde kendilerini kanıtlamış biçimleri olan *insan tasvirleri*, ya yönümü tayin etmek için başvurduğum idoller ya kaçındığım *karşıt tasvirler* ya da yönümü tayin eden *yönlendirici tasvirler anlamına gelir*.

Bu tasvirler, örneklere bakarak karşıt tasvirlerle tezatlığı sağlayarak ya da yönlendirici tasvirleri biçimsiz belirsizliklerinde itici güç olarak tecrübe ederek, kendimi oluşturmak için ihtiyaç duyduğum hayal gücünün fonksiyonlarıdırlar. Nietzsche'nin "yüce insanları" aynı zamanda hem idol hem de karşıt tasvirlerdir. Tamamlanmış olarak düşünüldüğünde tam tersine döndüğü için insanın belirli her idealinin parçalanması gerekiyormuş gibidir. Üstün insanın biçimsiz belirsizliği ise aksine hiçbir belirli idealde batmamamı ve güçsüzleşmemi sağlayacak yönlendirici tasvir etkisini göstermektedir.

İnsan tasvirlerinin yaratılmasının bir diğer anlamı, fiili insan için verilecek *mücadelenin bir türü* olmasıdır. İnsanların *eşit olmamasının* sonucu, insanın sadece *gerçek bulgulara dayanan* varoluşunun tasvirlerindeki çeşitlilikle yetinmeyip insani *olabilirliklere* dair tasvirlerin de *tek bir* genel geçerliğe sahip ideal altında *toplanamamasıdır*. Ne var ki üzerimde sadece hayali değil, etkili ve beni az bırakacak şekilde etkileyen

bir insan tasviri dolanıyorsa, tüm konuşmalarım, taleplerim ve isteklerim, bu *tasvir için yaptığım* gizli bir *mücadelelerdir*. Sanki genel olarak geçerli olan şeyler tek doğru şeymiş gibi ortaya çıkan sahtekâr "iyiler ve adiller"e Nietzsche bu nedenle şöyle seslenmektedir: "Siz adiller hak için değil, sizin insan tasvirinizin kazanması için mücadele veriyorsunuz. Ve onun üstinsan tasvirinde sizin tüm insan tasvirlerinizin kırılması söz konusu: Bakınız, Zerdüşt'ün hak istenci budur" (12, 363).

Nietzsche, insan tasviri için mücadele vermiştir. Bu tasviri gerçek bir biçimde görme ve etkili hale getirme görevi, "İnsanlığa, çeşitli cinsiyetlerin yavaş yavaş topladığı dokunulmaz kutsal tapınak hazinesine bekçilik ve şövalyelik hizmetlerini artık kim verecektir? *İnsan tasvirini* kim yapacaktır?" (1, 424) sorusunda, yani Nietzsche henüz çok gençken belliydi. Nietzsche, tüm ahlaklarda gördüğü şeyi bizzat yapmıştır: "Ahlak, insan tasvirleri oluşturmaktan başka bir şey yapamaz... belki şunun veya bunun üzerinde etkili olurlar diye" (11, 216).

Nietzsche'nin insan tasvirini karakterize edecek nitelikte gösterebilmek için gerçeklik tasvirlerinin bulunduğu, çok geniş kapsamlı ilk düzeyi, her ne kadar olağanüstü olsa da geçebiliriz. İnsan tasvirinin fiili *hareketi* "yüce insan"ın bulunduğu ikinci düzeydedir. Üçüncü düzey ise üstün insanın neredeyse boşluğa kayan soyutluğunu gösterecektir.

Yüce insan — Nietzsche için yüce insan, başlangıçta inandığı bir tasvirdir. Üstinsan, tüm ideallerin yok edicisi olarak içinde hüküm sürmeye başlamadığı sürece, Nietzsche yüce insanda yeterli bir mükemmeliyet görmektedir. Zincirleri, yani "ahlaki, dini ve metafiziksel hayallerin ağır ve anlamlı yanılgılarını" üstünden atmasına izin verilen, nihayet ilk büyük hedefe, "İnsanın hayvanlardan ayrılması"na ulaşan insanı bu mükemmeliyet olarak tasarımlamaktadır. Halbuki bu yaratıcı özgürlük insana insan olarak özgü değildir; "sadece asilleştirilmiş insana" bu tin özgürlüğü tanınmalıdır ki "sevinç hatırına yaşadığını ilk o

söyleyebilsin" ve sadece bireyler oraya ulaşabilir: "Zaman, hâlâ bireylerin zamanıdır" (3, 371).

Nietzsche'nin bu bakışında yüce insan, sürekli tehdit altında olsa ve başarısızlığa uğrasa da gerçeklik olarak görünmektedir. Yüce insanlar, gerek *dıştan* gerekse *içten*, sürekli artan bir *tehlike* altındadır. Aleladeliğe alışık bir toplumda, alışılmışın dışında oluşları nedeniyle bozulmaktadırlar; kamburları çıkar, melankolik ve hasta olurlar. "Maden cevherinden yapılmış özler, *Beethoven* gibi, *Goethe* gibi" dayanmayı bildiler. Ama "onlarda da en yorucu mücadelenin ve kasılmanın etkisi kendini göstermektedir: Nefesleri ağırlaşıyor ve sesleri kolayca şiddetlenebiliyor" (1, 405). Toplum, bu büyüklere acımasızca düşmandır. "Yüce bir insan türü düşüncesinden nefret ediyorlar" (16,196). Yalnızlaşmaları suç olarak görülüyor (1, 405). Gerçi "dünyanın değişik yerlerinde... gerçekten de yüce bir türün kendini gösterdiği bireylerin sürekli başarılı olduğu durumlar da var" (8, 219) ama "kural, yüce insanların yok oluşudur" (7, 255). Yüce bir insanın "zamanında harekete geçebilmesi" şansı istisnadır. Yüce insanların genel varoluş biçimi şöyledir: "Dünyanın her köşesinde neden beklediklerini bilmeyen, hatta daha ziyade boşuna beklediklerini bilmeyen bekleyenler oturur" (7, 261).

Nietzsche'nin insana dair şüpheleri, ortaya çıkan ve itibar gören yüce insanlara da dokunmadan geçmeyince, fiilen yüce insanlığın hiçbir şekilde *biçim ve tasarım* kazanamadığını düşünmeye başlar. Yüce insan herkese açık değildir, bir sır gibidir. Nietzsche'nin, görünebilirlikten dolayı hayal kırıklığına uğramış inancı, bu olasılığa yönelir: "Öyleyse belki de en güzeli hâlâ karanlıkta yürüyor ve doğar doğmaz ebedi geceye batıyordur... Büyük insan hâlâ hayranlık uyandıran en büyük şey de çok uzak bir yıldız gibi görünmezdir: Güç üzerindeki zaferi gözsüz, dolayısıyla şarkısız ve şarkıcısız kalır" (4, 357). Şu önerme de muhtemelen aynı yere aittir: "En yüce insanı, yani en sade ve aynı zamanda en dolu insanı tasarımlamayı bugüne kadar hiçbir sanatçı başaramamıştır, ama belki Yunanlılar, Athena idealiyle bakışlarını

bugüne kadarki insanlardan çok daha uzaklara çevirmişlerdir" (3, 98).

Yüce insanlar, gerek gerçeklikte gerekse biçim haline gelen olasılıkta Nietzsche için batar. Gitgide görünür biçimindeki yüce insana karşı duyduğu *tatminsizlik* hüküm sürmeye başlar.

Nietzsche için özellikle *yükselmelerinin* asıl *nedeninden* dolayı büyük insanların her biçimi şüphelidir: "Yükseliyor musunuz? En aşağı yönleriniz tarafından... yükseklere *itilmiyor* musunuz?.. Siz yükselenler, kendinizden *kaçmıyor* musunuz?" diye sorar ve onların karşısına *kendi varlığı* başlangıçta yüksek bir rütbeye sahip olan varlığı çıkarır: "O *yukarıdandır!*" (5, 29). Yine de bu gibi bir "varoluş" nerede karşılaşılırsa karşılaşırsın Nietzsche'nin şüphesini uyandırmaktadır.

Nietzsche'nin içindeki "psikolog," büyük insanlara gösterilen hayranlıkta sürekli olarak meydana gelen sahteciliği yakalamaktadır: "Onları bir kez keşfeden için yüce insanlar ne büyük bir işkencedir!" Bu nedenle *şairleri* "anlık insanlar, coşkun, şehvetli, çocuksu, güvensizlikte ve güvende dikkatsiz ve aceleci; genelde herhangi bir bozukluğun gizlenmeye çalışıldığı tinlere sahip, birçok kez eserleriyle içsel bir kirlenme için intikam almaya çalışan, birçok kez açıklamalarıyla fazlaca sadık bir bellek karşısında unutmuşluğu arayan insanlar..." (7, 257) olarak görmektedir.

Ama Nietzsche insanların özlerindeki yetersizlikleri sadece bariz tersine dönüşlerinin çeşitliliğinde değil, insanın en yüce biçimlerinde de görüyordu. Örneğin *kahramanca* varoluşu en yüce varoluş olarak kabul ettiğinde bunun ötesinde yine daha yüce bir olasılık görünmektedir: Nietzsche, kahramanda sadece "boğanın ensesi"ni sevmek istemez, aksine "meleğin gözünü de görmek" ister. Bu nedenle kahramandan şöyle bir beklenti içerisindedir: "Kahramanlık istencini de unutmak zorundadır... seller gibi akan tutkusu henüz güzelliklerde durulmamıştır... Güzellikler bütün şiddetli istençler için ulaşılmazdır..." (6, 172). Gerçek kahramanlıklarda da yine insanın yetersizliğinin ipuçları vardır. Kahraman, mükemmel olan değildir; onun içinde de insana özgü bir şeyler vardır: Bir şeyi aşmalar, kurban etmeler,

geçişler• "Ruhun sırrı budur: kahraman ne zaman bu ruhtan ayrılırsa ancak o zaman rüyasında üstün kahraman gelecektir" (6, 173).

İnsanlar nerede yüce insanı *tasarlamış* ve *tasvirini* yapmışsa, Nietzsche orada bunun sonucu olarak hep *rol yapma* görmüştür: idol olarak ideal, gerçek olmayan bir yaşamın parçasıdır. Antik felsefede de durum böyleydi: "Soyut olarak en mükemmel insanı icat etmek gerekiyordu; iyi, adil, bilge, diyalektikçi. Kısacası antik filozofların bostan korkuluğu, her türlü topraktan kopartılmış bir bitki; belirli düzenleyici içgüdüleri olmayan bir insanlık; nedenlerle kendini kanıtlayan bir erdem" (15, 459).

Nietzsche'nin yüce insana dair tüm sorgulamaları aynı şeyi gösterir; sürekli daha yüce olana ulaşmaya çalışan Nietzsche, gerçek veya tasarlanmış bir biçimde sona eremez. Özellikle en büyük sevgisinin gittiği yerde, en büyük acıyla karşılaşır: "İnsanlar yüzünden en çok acıyı çektiğim zamanlar günahları ve büyük aptallıkları yüzünden çekmedim acıyı; mükemmelliğinden dolayı acı çektim" (8, 385).

Zerdüşt'ün dördüncü bölümünde Nietzsche'nin yüce insana duyduğu bu sevgi ve bu insan karşısında duyduğu tatminsizlik derin ve sarsıcı ifadesini bulmuştur. Yüce insanlar sanki Zerdüşt'ü anlıyorlardı, onu arıyorlardı, dünyaya ve insana ve kendilerine karşı duydukları tatminsizlikten onları kurtarmasını bekliyorlardı. Hepsi kendi büyüklüklerinde bir eksiklik gösteriyorlardı: Krallar, avama hükmetme isteksizliğini; "tinin vicdanlısı," herhangi bir konunun araştırılmasında fedakâr titizliği; "büyücü," oyununun zenginliğinde yine de büyük olmadığına dair bilinci; "son Papa," Tanrı konularındaki üstün aydınlanmayı; "en çirkin insan," kendisine acınmasını kaldıramayışını ve kendini küçük görmesini; "gönüllü dilenci," vazgeçmenin radikalliğini; "özgür tinin" gölgesi, bütün sözcüklere, değerlere ve büyük isimlere karşı duyduğu şüpheyi... Hepsi

• Bu "geçiş"i farklı okumak mümkün: Oyuna başlama da, akış da, esinti de aynı havuzun anlam alanlarıdır. –çn.

gerçeği söyler ve doğruyu yapar. Zerdüşt bunlardan her birine sanki kendi türünden bir şeyle karşılaşmış gibi bir anlığına sevgisini verebilir. Ama herkesin sadece bir eksikliği yoktur, aksine birden Zerdüşt'ün fikrini anlamakta önemli bir körlük gösterirler. Zerdüşt içten içe hayal kırıklığına uğramıştır. Bu nedenle tüm yüce insanlara seslenir: "Hepiniz topluca yüce insanlar olabilirsiniz, ama benim için yeterince yüce ve güçlü değilsiniz. Benim için, yani içimde sessiz kalan amansızlık için" (6, 410). Reddedişi birçok biçime girer. "Büyük özlemlerin, büyük iğrençliğin, büyük bıkmışlığın insanları"nı istemez (6, 426). Bu insanlar temelde bir hiçlikte yaşarlar. Bu nedenle bütün sefilliklerinde, cüretkâr hareketlerden ve başarısızlığın tehlikesinden kaçınmak isteyen bir korku vardır: "Kim ki sizin gibi bizzat hasta ve zarif bacaklar üzerinde duruyorsa, bilsin ya da saklansın, tek bir şey ister: Esirgenmek" (6, 410). Bu nedenle özlerinin daha köklerinde şüphesini çekerler: "Buradaki siz yüce insanlar, siz yoksa yanlış mı yaratıldınız?" (6, 426). Yine de yanlış yaratılanlar, fedakârlıklarında bir değere sahip olabilirler, ama bunu yapmazlar: "Siz yüce insanlar, hiçbiriniz kendinizi aşarak dans etmeyi öğrenemediniz! Yanlış yaratılmışsanız ne olmuş ki!" (6, 430). Halbuki ne şekilde yanlış yaratıldıkları ve yanlış yaratılmış olmalarını yanlış anlamalarda nasıl gösterdikleri, şiirde acımasızca Zerdüşt'ün yakınlarında neşelenme, sıkıntılarını unutma ve bağırıp gülme şekilleriyle sembolize edilmektedir: "Benim yanımda sıkıntıdan dolayı bağırmayı unuttular! Ama ne yazık ki bağırmayı henüz unutmadılar" (6, 450). Zerdüşt "henüz büyük bir insan" görmemiştir (6, 374).

Kahramanlık kültüne karşı — Hiçbir insan, mükemmel kabul edilecekse, son sorgulamada dayanamaz. Kim ki insanın kültünü, sanki insan mükemmelmiş gibi gerçekleştirirse, insan oluş olasılığında kendini alçaltmaktadır. Nietzsche, her iki nedene dayanarak insanların ruhen tek bir insana tabi olmalarını reddeder. Tarih korkutucu örneklerle doludur: "Bu tip insanlar... kahramanın önünde romantik eğilmeyi bizim yüzyılımı-

zın ruhuna sokan Napoleon'un etrafında yaşıyorlardı..." "Etten ve kandan bu idealin fanatikleri," gerçi inkâr ettikleri sürece Nietzsche'ye göre genelde haklılar, çünkü kendileri de oradan geldikleri için inkâr edilen şeyi biliyorlar. Ama ideallerini bu canlı insan olarak mutlak şüphesizlikte onayladıklarında yalancı olurlar. Kahramanlaştırılmış kişi öyle uzağa koymak zorunda kalır ki, keskin bir şekilde görünmesin. Ancak gizliden gizliye anlakçı vicdanları bunun nasıl olduğunu biliyor. Bunun üzerine bir de tanrısallaştırılmış olan kişi "iğrenç bir şekilde ve açıkça tanrılıktan uzak ve fazla insan olduğunu gösterirse," kahramanlık kültünün bu fanatikleri kendilerini aldatmak için yeni bir şey bulurlar: Kendilerine muhalefet ederler ve yorumcu olarak şehitlik gibi bir şey hissederler (4, 248 vd).

Üstinsan — Nietzsche'nin "yüce insan"ın her biçimini batırması ve canlı bir bireyin her türlü tanrılaştırılma biçimini reddetmesi, fanilikte hiçbir yere tutunmasına izin vermeyen bir dürtüden kaynaklanmaktadır. Yüce olan insanı yarı yolda bırakıyorsa, daha yücesi olmalıdır. "Yüce insan"da insan bariz bir şekilde yanlış yaratılmışsa "İnsanın kendisi nasıl aşılabilir?" sorusu geçerlidir. Üstinsan fikri işte buna cevap vermeyi amaçlamaktadır. Zerdüşt, insan oluşun tüm biçimlerinin genel olarak başarısızlığı karşısında şöyle der: "İnsan yanlış mı yaratıldı: Bırakın öyle olsun! Öyle olsun!" (6, 426). Zerdüşt'ün vizyonu uzaklara gider ve burada neye önem verdiği ortaya çıkar: "Önemli olan üstinsandır; benim ilkim ve tekim *odur;* insan *değil,* en yakınım, en fakir, en acı çeken, en iyi olan değil... insanda sevebileceğim şey, bir geçiş olması ve bir çöküş olmasıdır" (6,418). Nietzsche insanda ne görünürdekine ne de gizlenene tutunur, aksine insan aracılığıyla insanın ötesinde yatan gelecektekilere tutunur.

Görevi, üstinsanı oluşturmaktır: "Bizden daha yüce bir yaratık yaratmak, *bizim* özümüzdür. *Kendimizi aşarak yaratmak*! Üremenin dürtüsü budur, eylemin ve eserin dürtüsü budur. Nasıl ki tüm istekler için bir amaç şartsa, *insan için* de orada

olmayan ama varoluşunun amacını belirleyen bir *varlık şarttır*" (14, 262 vd). "İnsan türünün tamamının üzerinde asılı bir şekilde duran" (14, 261) bir varlığın oluşturulması gerek. Üstinsan fikrini yaratan, Nietzsche'nin *inancıdır*. Beklentisi şudur: "Bir gün mutlaka gelecektir, bizi *kurtaracak* insan... dünyaya hedefini veren... Tanrı'yı ve hiçliği yenen..." (7, 395 vd). Gerçekten de tıpkı daha sonraki ebedi tekerrür öğretisi gibi, burada bahsedilen şey, Tanrı'nın yerine geçecek bir şeydir: "Tanrı öldü: Artık biz üstinsanın yaşamasını istiyoruz" (6, 418).

Nietzsche'nin üstinsanda gördüğü –tasvir olarak– belirsiz kalır. Düşüncelerin ağırlığı görevin tanımındadır. Ama bu da sadece belirsiz bir şekilde anlatılabilir.

Nietzsche, insanın bakışını bu yüksekliğe çevirmesini ister. Büyük insanı anlamaktan başka bir şey yapmayanlardan "Gücünüz, *bunların üzerinde* yüz mil daha yüksek varlıklar görmek olmalıydı!" (13,167) talebinde bulunur.

Ama bu bakış ancak derin düşünceli olurdu. Asıl önemli olan, bu olayın gerçekleştirilmesini sağlayan faaliyettir. Nietzsche, üstinsanın oluşumunu destekleme düşüncesinden yarattığı hareketle, özellikle de "Bütün karşıtlıkların ve uçurumların keskinleştirilmesi, eşitliğin kaldırılması, üstün güçlülerin yaratılması"yla (14, 262) hizmet etmek ister. Üstinsan olasılığıyla tehlike de kaçınılmaz bir şekilde büyüyecektir; en aşırı biçimiyle düşünüldüğünde: "İnsandan daha üstün bir türün var olmasını sağlamak için insanlığın gelişimini nasıl feda edebiliriz?" (16, 278). Herkes için en doğru temel tutum, daha fazla olanın olmasına teslim olmaktır: İnsan oluşumuz, sadece geçiş sürecindeki çökkünlük değerine sahiptir; "kendini aşarak dans etmek" gerekir (6, 430).

Ne var ki Nietzsche bunun gerçekte nasıl olacağını söyleyemiyor. Bu fedakâr, seller gibi akan, her şeyi aşan tutumu geliştiriyor. Ama insanca tüm eylemlerin yukarı doğru iten etkisine dair sınırsız enginlikteki fikir, Nietzsche'de aniden insan türünün o anda bulunduğu sınırda daha yüce bir türde yeni

bir varlığın oluşacağına dair bir beklenti tarafından yönetilen biyolojik bir yetiştirme fikrine dönüşmektedir.

Nietzsche'nin tüm pozisyonları sürekli olarak dürüst bir şekilde sorgulamasında, üstinsan fikrindeki bu soyut daha yüce ve daha yüce olgusunu bizzat geçersiz kılması anlaşılır bir şeydir (tıpkı Tanrı fikrinde olduğu gibi): "Bizi sürekli çeker, hem de bulutlar âlemine: Renkli afacanlarımızı bunların üzerine oturtur ve onlara daha sonra Tanrı ve üstinsan deriz: Bu sandalyeler için yeterince hafifler! Tüm bu tanrılar ve üstinsanlar. Ulaşılamayan şeylerden ne kadar da bıktım..." (6, 188).

İkinci Bölüm

Hakikat

İnsanın ne olduğuna dair düşünceler, insanın çözümlenmesine neden olmuştur. Nietzsche'nin hırslı hakikat istenci, düşüncelerde en sınırdaki sonuçları çıkartmaya cesaret etmiştir. İnsan adeta kaybolurken ve özel değer takdirleri topluca sorgulanırken Nietzsche hakikatin anlamını bizzat öğrenmek ister. Halbuki bununla birlikte hakikat de şüpheli hale gelir ve doğrulukla mantık olasılığı yok olur. Nasıl ki Nietzsche için insanlar açısından tarihsel içeriğinde parçalanan *ahlaksa,* hakikat açısından parçalanan geleneksel *felsefedir.*

Ne var ki, Nietzsche'nin düşüncelerinde yine de sanki inkârda sürekli olarak inkârı mümkün kılan bir varlık varmış gibi görünmektedir. İnkâr edilen şey, inkâr edilebilmek için sadece bilinmek zorunda olmakla kalmayıp başka bir anlamda sürekli olarak yine Nietzsche'nin onayıyla karşılaşmaktadır. Bu nedenle Nietzsche'nin negatif felsefesinin her türlü ısrarlı tasviri, aynı zamanda pozitif olan şeylerden etkilenmektedir. Nietzsche'nin tarihsel maddeden feragati aynı zamanda gerçekleştirme sürecinde değiştiren tekrar fethinin bir biçimidir.

Nietzsche'nin *gerçek oluşun anlamını* kavramaya çalışan düşünceleri, neredeyse hiçbir sistematik bağlamda biraraya getirilememektedir. Onları –karşılıklı olarak birbirlerinin içine geçen düşünceleri– Nietzsche tarafından verilen üç bağımsız kaynağa, birincisinde *metodik bilime,* ikincisinde canlı bir

varoluşu tarafından yapılan bir yorum olarak *gerçeğin varoluş kuramına*, üçüncüsünde *hakikate* duyulan sınırsız bir *tutkuya* dayanarak geliştiriyoruz. Her seferinde sonunda başarısız olan bir yolda kesin pozisyonlar ortaya çıkmaktadır: Nietzsche *mantığın çözülmesini* istemektedir. Neticede Nietzsche'nin gerçek hakkındaki tüm düşünceleri *aşkın* bir hücuma dönüşmektedir.

Bilimsel ve Felsefi Hakikat

Nietzsche, bilimde hakikati (doğruluğu) doğrudan bir kaynak olarak ele almıştır. Bu kaynağı daha sonra türetse de, yani sorgulasa da Nietzsche için gerçekte kendi düzeyinde henüz şüpheli olmayan özgünlüğünü kaybetmemektedir. Nietzsche, bilimin zeminine kararlı bir şekilde ayak basmıştır. Sanki hakikate (doğruluğa) duyduğu tutku, burada sağlam bir zemin bulmuş gibi görünebilir.

Yöntemsel tutum — Bilimin en önemli göstergesi Nietzsche için *yöntemdir:* Yöntemler sadece "en değerli anlayışlar" (16, 3) olmakla kalmayıp "bilimsel ruh yöntemin kavranmasına dayanır" (2, 410). Bilimin içerik açısından sonuçları, tuhaf bir şey olmayıp "bu yöntemler kaybolacak olsaydı, batıl inançların ve saçmalıkların tekrar üstün gelmelerini engelleyemezdi" (2, 410). Hakiki bilgi sadece yöntemle mümkündür.

Nietzsche gerçi ne yeni bir bilimsel yöntem bulmuş ne de bu yöntemlerin mantıklı bir şekilde açıklanması yönünde bir adım atmıştır. Daha ziyade –bilimsel anlayışın şüphe götürmez geçerliliği koşuluyla– onların değeri hakkında düşünmektedir. Konusu yöntem değil, *yöntemsel tutumdur:*

Bu tutumla dünyada eşsiz bir *emniyet* sağlanmaktadır: "Bilimin *dayanan* ve sürekli olarak yeni araştırmaların yapılmasına neden olan konuları araştırması derin ve iyi bir şanstır; bu, farklı da olabilirdi! Evet, tüm insani kanunların ve anlayışların değişeceğinden öylesine eminiz ki bilimin elde ettiği sonuçların bu kadar dayanması bizi şaşırtıyor!" (5, 81). Yöntem, hakikatlerden oluşan bir zemine götürmekte, bu zemine ayak basmak

tikel (kısmî) ve yeri doldurulamaz bir varoluş biçimi tecrübesi sağlamaktadır: "Harika bir keşif: Her şey tahmin edilemez ve belirsiz değildir! Bireyin ölçüsünün ötesinde gerçek olarak kalan kanunlar da var!" (12, 47).

Yöntemsel tutum, kanaat değil, *kesinlik* ister; bildiği şeyin içeriğini değil, zorunlu olarak kanıtlanmış hakikatin biçimini ister; bu nedenle "görünmeyen gerçekler" de geçerlidir (2, 248) ve bu yüzden "zorlu, belirli, sürekli olan, dolayısıyla elde edilecek diğer bulgular için sonuç çıkartıcı olan daha yüce olan"dır (2, 20).

Halbuki yöntemsel tutumda, bunun yerine dokunulmaz bir şekilde belirli ve *tikel* bir bulguya sahip olmak ve dünyada bu bulguyla bir şeyler yapabilmek için her *mutlak* bulgu yok edilmektedir: "Bilginin değeri, 'mutlak bilgiyi' çürütmektir" (12, 4); "'son kesin gerçeklere' duyulan inanç soğutulur" (2, 230). Bilimle birlikte aynı zamanda nedenin ve etkinin fiili son anlayışına gerek kalmadan "doğa üzerinde güç kazanılır" (12, 4). Bu tutum, bilinebilir olana göreceliliğinde yöntemsel ve belirli bir şekilde hâkim olduğunda ne mutlak bilgide ne de her şeyden şüphe duyan bilgisizliğin negatifliğinde kendini kaybeder.

Nietzsche, temelde bilginin sadece yöntem olarak mümkün olduğunu kavradıktan sonra, yöntemsel tutumun yaşama uzak bir alan biliminin kaprisi değil, *insanın* düşüncelerinde ve karşılaştığı olguları kavrayışında bir *olabilirlik* olduğunu gördü. Nietzsche, bilimsel ruhu –yöntemin ruhunu– insanın mantıklılığına ait olarak düşünmüş ve bunun karşıt oyununu karakterize etmiştir: "Zeki insanlar, bilimin sonuçlarından istedikleri kadar öğrensinler, bilimsel ruha sahip olmadıkları... konuşmalarından belli: Düşüncenin sapkınlıklarına karşı o içgüdüsel şüpheye sahip değiller... bir konu hakkında herhangi bir hipotez bulmak onlara yetiyor, ânında heyecanlanıyorlar... Bir görüşe sahip olmak bile onlar için hayallere dalmak anlamına geliyor..." (2, 410). Yöntemsel usavurmanın öz hâkimiyeti ise bu görüş ve iddia kalabalığına rağmen sürekli sessiz bir *çabadır;* özellikle "bilimsel özler, birçok fikre sahip olma yeteneğini bi-

limin ruhuyla en ciddi biçimde dizginlenmek zorunda olduğunu bilirler" (2, 247). Yaşamın her alanında yöntemsizliğin kötü sonuçlarından dolayı Nietzsche, "herkes en azından temelden itibaren bir bilimi öğrenmiş olmalıdır. O zaman yöntemin ne demek olduğunu ve en ciddi temkinliliğin ne kadar gerekli olduğunu bilecektir" (4, 410). Zaman zaman ciddi bir şekilde ciddi bir bilimin işletilmesi, "enerjiyi, sonuç çıkarma kabiliyetini ve dayanıklılığı arttırmıştır; bir amaca amacına uygun olarak ulaşmayı öğrendik. Bu nedenle daha sonra yapılacak her şey açısından bir kez olsun bilimsel bir insan olmak takdire değer" (2, 239).

Sadece saf yöntemlerle mümkün olan kesinliğin *yeri doldurulamaz* değerini, insanlık tarihinin gelişim sürecine dair olağanüstü tehlike gibi algıladığından Nietzsche'nin bilimsel yöntemde eğitim talebi daha da önem kazanıyor: Nietzsche daha son yılında, eski bilimsel çalışmaların boşuna yapıldığının farkına vardığında bunu söylemiştir: "Eğitimli bir kültürün bütün önkoşulları, bütün bilimsel yöntemler zaten vardı; kıyas kabul etmez bir sanat olan iyi okuma sanatı zaten tespit edilmişti –kültürün geleneği, bilimin bütünlüğü için bu önkoşul; matematik ve mekanikle birleşen fen en iyi yoldaydı– duyuların en sonuncusu ve en değerlisi olan hakikat duyusunun okulları vardı... Çalışmaya başlamak için gerekli en önemli temel öğeler bulunmuştu: yöntemler, ki on kez söylemek gerekir, en önemlisidir, ayrıca en zorudur ve aynı zamanda en uzun süre alışkanlıklar ve tembelliklerle uğraşmak zorunda kalan şeydir. Bugün kendimize zor hâkim olarak... yeniden fethettiklerimiz, hakikat karşısındaki özgür bakış, ihtiyatlı el, sabır ve en küçük detaydaki ciddiyet, bilginin doğruluğu – zaten vardı! Hem de iki yüzyıldan fazla bir zamandır!" (8, 307 vd).

Yöntemlerin kaynağı ve yaşamı — Yöntemler, mekanik olarak kullanılabilen süreçler değildir; bilimsel gerçek, herhangi bir gerçekte olduğu gibi soğukkanlı kayıtsızlıkla kazanılmaz. İlginç olmayan otomatik gerçek tespitleri meydana gelmez. Nietzsche bilimsel yöntemlerin kaynaklarını ve gelişimini psi-

kolojik biçimde sunarak yöntemlerin başka bir şey, gerçeğe yabancı veya gerçeğe aykırı bir şeyle canlandırılmasının sürekli zemini olduğunu gösterir. Yöntemler, sonlu bir amacın hizmetinde sadece harici bir güvenilirliğe sahip olabilen anlakçı bir makine aracılığıyla cansız bir hesaplamaya dönüştükleri takdirde, artık ciddi ve güvenilir değildirler.

Tüm bilgileri taşıyan ve ancak bununla önemli hale gelmiş hakikate uzak, dolayısıyla mantıksız ve mantığa aykırı olan şey çok çeşitlidir. Sevgiden, can sıkıntısından, alışkanlıktan dolayı muhtemelen dürtüler vardır, ama ulaşılamaz bilgiye giden dürtüler. Fiili anlayışın verimli bir kaynağı, her ne kadar ıstırabın baskıcı bilincinden dolayı bulanıklaşmış olsa da, daha ziyade ıstıraptır. "Tehlikeli saatlerimizi kullanmalıyız. Ne zaman ki bize bil veya yok ol! diyecekler, bilgi o zaman amansız olacaktır. Hakikatler kendilerini bıçaklarla etimize kazımadıkları sürece, içimizde onlara karşı gizli bir hor görme önyargısına sahip oluruz" (4, 311).

Yöntemler, ayrıca her yerde tecrübeler ve bilimsel işlemlerin karşıtının kullanımı altında, yani nesnelerin herhangi bir *davranış olasılıklarından* dolayı ortaya çıkan tüm açılarına *teslimiyetle* büyür: "Nesnelere deneysel olarak davranmalıyız, onlara karşı kimi zaman kötü, kimi zaman iyi davranmalı ve sırasıyla onlara adalet, tutku ve soğukluk göstermeliyiz. Biri nesnelerle polis olarak, bir diğeri rahip olarak, bir üçüncüsü gezgin ve meraklı biri olarak konuşur. Onlardan kimi zaman sempatiyle, kimi zaman tecavüzle bir şeyler alabiliriz" (4, 298). Yine de ancak içimizdeki çok çeşitli güçlerin "daha yüce organik bir sistem" halinde *biraraya gelmesi* doğru bilgiye götürebilir. Bu güçler tek başına bilimsel usavurma içerisinde farkında oluş için zehirdir; bütün olarak ise birbirlerini karşılıklı olarak sınırlandırır ve dizginlerler: "Şüpheci dürtü, inkâr eden dürtü, bekleyen dürtü, toplayan dürtü, çözücü dürtü" (5, 155). "Bilgi araçları, insanda farkında oluştan önce gelen durumlar ve operasyonlar... Hayal gücü, canlanma, soyutlaştırma, şehvetsizleştirme, tasarımlama, önsezi, tümevarım, diyalektik, tümdengelim, eleştiri, malzeme

toplama, nesnel usavurma biçimi, görsellik... tüm bu araçlar tek başına... bir kez son amaçlar olarak hizmet vermişlerdir... bir kez farkında olmaya değer olanın içeriği, hedefi ve toplamı olarak" (4, 49). Ne var ki ancak birbirlerini karşılıklı olarak desteklemelerinden ve sınırlamalarından sonra bilimsel yöntemlerin dürtüleri haline gelirler.

Çok çeşitli güçlerin işbirliğinden dolayı mümkün olan bilimsel anlayışın doğası *"nesnelliktir."* Ama bu nesnellik aslında farkında oluşu harekete geçiren ve şartlandıran dürtülere göre, "karşıt bir görüş olan meraksız bir görüş olarak değil, *lehteki ve aleyhteki noktalara hâkim olma* ve bunları *asıp tekrar kaldırma* kabiliyeti olarak anlaşılmıştır." Nesnellik sadece "bakış açılarının ve ani heyecan yorumlarının çeşitliliğini bilgi için kullanılabilmeyi" bilirsek desteklenir. Bu nedenle nankör olmamalıyız: "Alışık olduğumuz ve ruhumuzun... kendine karşı öfkeli davranmak için başvurduğu değerlendirmelerin kesin dönüş yapmalarına karşı... Bir konu hakkında ne kadar çok ani heyecanların dile getirilmesine izin verirsek, aynı konu için ne kadar çok göz kullanırsak, bu konuyu eksiksiz anlayışımız, nesnelliğimiz olacaktır" (7, 428 vd). "Ara sıra gerçeği çifte adaletsizlikle destekliyoruz... bir konunun yönlerini... arka arkaya gördüğümüzde ama öyle ki gördüğümüz şeyin gerçeğin tamamı olduğu saplantısıyla her seferinde diğer yönünü yanlış anlayarak" (3, 46).

Öyleyse her yerde kavramanın kaynağı bir *mücadeledir:* Yöntemsel araştırma, nesnelliğini güçlerin mücadele ederek birbirlerini karşılıklı olarak sınırlamasıyla hayatın kendisinden türemekte olup sadece bu hayatla gerçektir. Araştırmacılar arasında da mücadele, dayanıklı ve geçerli bir bilinebilirlik fikrinin yönetimi altında olan eleştirel bir çalışmayı güvenceye almaktadır: "Birey *kendi* gerçeğini, yani haklı çıkmayı önemsememiş olsaydı, araştırma yöntemi de olmazdı... düşünürlerin kişisel mücadeleleri sonunda yöntemleri öyle bir keskinleştirmiştir ki gerçekten gerçekler keşfedilebildi" (2, 409). Mücadelenin şiddetinden dolayı bilimin ilerlemesini destekleyen durum mümkün

kılınmıştır: Birey, kendisinden uzak alanlarda başkalarının iddialarını araştırmak zorunda değildir; zira bireyin kendisi tarafından yapılamayan bu geniş kapsamlı araştırma, "herkesin kendi alanında oldukça şüpheci olan ve yaptığı her harekete dikkat eden rakipleri" sayesinde gerçekleşmektedir (3, 113).

Bilimin sınırları — Nietzsche yöntemleri bilimsel bilginin zorunlu geçerliliğinin asıl nedeni olarak görüyorsa ve daha sonra yaşamda mümkün kılındıkları koşulları (başarılı bir şekilde gerçekleşmelerinin nadirliğini, çöküşlerinin hızını) keşfediyorsa, bu onun için yöntemsel bilimde mutlak bir değere ulaşılıyormuş gibi görünmektedir. Nietzsche kendi deneyimlerinden tutkulu bir çalışmayla, sanki bilim kişisel çıkarmış gibi, bir nesne tarafından yenilenebilen bilmek isteğini tanımaktadır. Buna karşın bilimle gurur duyduğu çağda yanlışlıkla tüm gerçeklerin bilimsel bilinebilirlik biçimlerinde nasıl yakalanmaya çalıştığını gören yine Nietzsche oldu. Kendi bilimsel çalışmalarında, bilimin aşağıdaki prensiplerle dile getirdiği sınırlarının farkına varmıştır:

1. Bilimsel *nesnel bilgi*, *varoluş bilgisi değildir*. Nietzsche, sadece sınırlı bir şekilde bir seferinde insanın bilim aracılığıyla "dünyanın gerçek doğasına" yaklaştığını (2, 47) söyleyebilir. Bunu yazmadan önce, "usavurmanın, nedensellik çizgisi üzerinde varoluşun derin uçurumlarına kadar uzanmasının" "derin anlamlı bir saplantı" olduğunu fark etmiştir. Bu saplantı bilimi sürekli olarak sınırına götürmektedir (1, 105). Bu nedenle bilim adamları "asıl büyük problemleri ve soru işaretlerini görmezler bile" (5, 330). "Birbirinden ayrı en küçük bilim alanlarını tamamen nesnel" ele alırken bütün onlar için kapalı bir kutudur. Halbuki bilimin bilgisi doğru anlaşıldığında, asla fiilen var olan şeye temas etmiyorsa, aslında bu şekilde onun hissedilmesini sağlamaktadır. "Bilim, toplam olarak, egemen bir *bilgisizliği* hazırlamaktadır; 'farkında oluşun' aslında gerçekleşmediğine dair bir his... farkında oluşun bizzat çelişkili bir imgelem olduğu" (16, 98). Bütün bilimlere açık olan şeylerin derinliğinden, bilime yabancı olan şeyler var olmaktadır: "Bilimsel bilimin' kar-

şısına tamamen farklı gerçekleri getiren korkunç güçler vardır" (10, 203).

2. Yöntemsel kesinlik, gerçeğe sahip olma duygusunun değil, sadece *aranmasının* tatmin edildiği anlamına gelir. Sahip olduğu için sevinen kişi, herhangi bir küçük nesneyle ilgili olarak "usta ve bilen" olmak gibi aptalca bir guruya kapılırdı, diğer tüm şeyleri kenara atardı ve bilgisinin yanında kara bir bilgisizliğin yattığını önemsemezdi (6, 364). "Bu nedenle en dürüst kuramsal insan olan Lessing, gerçeğin kendisinden çok gerçeği aramayı önemsediğini dile getirmeye cesaret etmiştir ki böylece bilim insanlarını şaşırtacak, hatta öfkelendirecek şekilde bilimin temel sırrı açıklanmış oldu" (1, 105).

3. Bilimsel *kesinlik, asıl konu* hakkındaki güvence değildir. Belirlilik, yöntemsel bilgiyle kesinliği ve göreceliği açısından ilgilidir; kesinlik dürtüsü ise bütün olarak tehlikesizliği istemektedir. Nietzsche, bilimsel ve yöntemsel kesinlik için değil, aksine bütüne dayanan bu güvenlik istenci için "belirliliğin, belirsizlikten ve açık denizlerden daha iyi olduğu bir önyargıdır" demektedir. Bu nedenle Zerdüşt, "daha fazla güvenlik" arayan "tinsel açıdan bilinçli olan"ın karşısına "cesaret ve macera ve belirsiz olana, cesaret edilmemiş olana karşı duyulan zevki" çıkartmaktadır (6, 440).

4. Bilimsel bilgi, yaşam için hiçbir hedef belirlememektedir. "Bilimsel bilgi... yönlendiremez, ancak 'nereye' olduğunu bilirsek yararlı *olabilir*" (11,170). Ama sadece *olabilir,* olmak zorunda değildir. Hatta bilim aracılığıyla kurtuluş bile bilim aracılığıyla kesin değildir. "Gerçeğin desteklenmesiyle insanlığın refahı arasında önceden stabilize edilmiş bir uyum yoktur" (2, 369).

5. Bilim *kendi anlamına dair soruya* cevap verememektedir. Hakkında ve değerinde bile bilimsel olarak keşfedilemeyen bir neden olmadan bilim olamaz. "Bir ölçüde *bilimsellikten uzak* insanlar olarak kalmış olmasak, bilimi neden önemseyelim ki! Salt farkında olan bir varlık için bilgi önemsiz olurdu" (3, 56). Bilimsel istenç, pratik amaçlar (yararlılık), gerçekliğin ahlakı, salt gözlemden alınan zevk, felsefenin hedefleriyle teşvik edile-

bilir mi? Her seferinde bilimin gerçekten olduğu ve anlam kazandığı şey, bilimden başka bir şeydir.

Nietzsche bu sınırları açıklayarak *kişisel çıkar olarak bilim* tezinin zeminsizliğinin farkına varmaktadır. Bu tezin modern dünyaya ait olduğunu iddia eder; bilim gerçi daima uygulanmıştır, ama araç olarak. Örneğin "Bilim, ikincil derecede bir şeydir, son değildir, kayıtsız şartsız bir şey değildir, tutkunun konusu değildir" Hıristiyan yargısı altında bilim, farkında oluşun tutkusuna dayanarak değil, "durum ve toplumsal özellik" olarak, talihte ve talihsizlikte *asil bir uğraş* olarak muhafaza edilmektedir (5, 161 vd). Bu uğraşı bir nevi kişisel çıkar haline gelse bile "zararsız, kendi kendine yeten, gerçekten masum" şeklinde bir şey olurdu (5, 75). Böyle bir durumda gerçeği efsane ve sessizce gözlenen araştırma biçiminde ele almaktadır, hem de inancın koşulları altında; gerçeği aramanın bu türü için taşıyıcı olan Hıristiyan inancı değil, temelde sorgulanmamış bir yaşam biçimiyse, genel olarak belki de "gerçeğin bir bütün ve birbirine bağlı bir şey olarak sadece güçlü ve zararsız olanlar, neşe ve barış dolu ruhlar (tıpkı Aristo'nun ruhu gibi) mevcut olduğudur ki bunlar da sadece onu arayabilirler" olgusu geçerlidir (4, 293).

Bilimin kişisel çıkar olduğuna dair modern tezin kaynağı başkadır. Bu barışçıl bilimsel uğraşta temelde bilme ve farkında olma isteğinin radikalliği inkâr edilmiştir. Şimdi ise buyruğuna girdiği sorgulanmamış koşullara, orijinal ve sınırsız bir gerçek tutkusuyla saldırıya tutulmaktadır. Bilime "bugün içinde nadiren görünen" bir "kayıtsız şartsız" bilgiye "bağlılık ve baskı" hâkim olmuştur (5,161). Bu tutku kendisine karşı aydınlık kaldığı takdirde bilimin içinden geçer; yöntemlerinin ve sürekli partiküler ve her yöne doğru sınırsız bilgisinin amansız gerçeklik kriterlerini muhafaza eder; onu her türlü bulanıklaşmaya karşı savunur, ama artık salt bilimsel olarak, kavrayamadığı gerçeğe doğru yükselir; gerçekte kayıtsız şartsız kalır ve bilimin sınırlarının farkında olarak, hâkim olduğu bilimsel yöntemleri aşarak felsefi usavurmada yeni deneyimlere doğru yol alır. Ne

var ki bu tutku kendini yöntemsel bilimsel araştırmayla eş tuttuğu takdirde Nietzsche'nin bilimi kişisel çıkar olarak şüpheli bulduğu anlarda önkoşulları açısından karakterize ettiği *yanılgılara* götürecektir:

1. Bilimin "hâlâ tutku, sevgi, kör ve ıstırap olduğu" (7, 466) yerde, *"çileci idealin"* en genç ve en soylu biçimidir. Bu bilim ahlak üzerine kurulmuştur; "her ne pahasına olursa olsun" (5, 274) doğruluk istencidir. Ama çalışmada bu istenç "idealsizliğin huzursuzluğuna" ve yeni bir kendini aldatmaya dönüşmektedir: "En iyi bilginlerimizin çalışkanlığı, koşulsuz emekleri, gece gündüz dumanlar çıkan kafaları, zanaatkârlıkları; kendimize herhangi bir şeyi görünür hale getirmemenin ne kadar anlamı vardır ki!" (7, 466). Nietzsche, gerçi bilimin dürüst çalışanlarının heveslerini kırmak istemez, onların çalışmalarına sevinmektedir, ama "bilimde artık ciddi bir biçimde çalışılıyor diye, bilimin bütün olarak bugün bir hedefe, bir istence, bir ideale, büyük inancın tutkusuna sahip olduğu kanıtlanmamaktadır" (7, 465-467). Çileci ideal ne kadar azalırsa, böyle bir bilim o denli anlamını kaybetmektedir. Bu nedenle bugün bile gizlice "bilim kendine inanmamaktadır." Hâlâ bilimin özünün "en yakını ve en sıradan olanı kendisinden dolayı seyretmek" (9, 29) ve "olgusal olanın önünde durmak istemek" olmasını sağlayan, kendine hem 'hayır'ı hem 'evet'i yasaklayan ve "yorumdan vazgeçmek"le (7,469) sonuçlanan çileci idealin boş gücü sayesinde ayakta durmaktadır.

2. Nietzsche'ye göre dine duyulan güven azalmış gibidir. Bilim artık bireysel olarak yarar getirdiğinden *ona* güven duymaya başlarız ve tıpkı eskiden dinde olduğu gibi, bu sefer de bilime teslim olmak istiyormuşuz. Burada bizi iten *güven içtepisidir:* İçinde "temelde güven anlayışı olan doğruluk anlayışı vardır" (4, 33). Bu "doğruluk ve kesinlik istenci, belirsizlikteki *korkudan* kaynaklanır" (14, 17). Doğruluk istenci, burada "salt kalıcı olanların dünyasında olma arzusudur" (16, 83). *Zayıflık,* ikna ol-

mak ister ve bunları artık bilimsel kesinliğin biçiminde ister (ki bu şekilde radikal olarak farklı, sürekli sorgulanan ve asla bütünü hedefleyemeyen bir öze sahiptir); bilimsel bilgide nesnel bir ilginin veya sınırsız bir doğruluk tutkusunun tatmin edilmesini değil, gücünün büyümesini istemektedir. Bu, bilimsel kesinliğin herhangi bir yaşam doğruluğunun korkuyla sıkı tutulan güvenli bir biçimine saptırılmasıdır.

Bilimin bu saptırmayla dinin yerini tutmasını ama daha sonra sadece salt varoluş ihtiyaçlarının tatmin edilmesine hizmet etmesini Nietzsche ağır bir alayla ifade etmektedir: "Modern bilimin hedefi, mümkün olduğunca az ağrı, mümkün olduğunca uzun yaşamaktır; yani bir nevi ebedi mutluluk ama dinin vaat ettikleriyle kıyaslandığından çok mütevazı bir mutluluk" (2, 133).

3. Bilim, sınırları dahilinde yöntemsel ciddiyetle kavranmak yerine, bilmeyerek yapabileceğinden fazlası için kullanıldığında, sözde *olmak bilgisinin,* bilimsel açıdan olabilir kesinliğin ve gerçek kaynaklara dayanarak olabilir olan felsefi doğruluğun aynı anda kayboldukları tipik yanılmaları ortaya çıkmaktadır: Bilimsel insana, davasının boşluğuna artık tahammül edemediği zaman, çileci araştırmalarının çölünde görünen "felsefi sistem, diye adlandırılan o parlak hava seraplarıdır: Aldatmanın büyüleyici gücüyle tüm bilmecelerin çözümünü göstermektedir" (3, 28); kendini onlara kaptıranlar, bilim için kaybolmuştur. Ya da bilim "güzelleştirilir:" Eğlendirmek isteriz ve "bilimi bir suret olarak ve birçok muhteşem ve ani aydınlatmalarla" sergileriz (4, 295). Ya da bilimler, "bilimin var olmasını sağlayan" nadir "doğalarda" kişisel bir bütünlük kazanırlar "–en azından öyle sanırlar– Bu gibi doğalar... bir bilimin tamamlandığına ve hedefine ulaştığına dair aldatmaları ortaya çıkartmaktadır" ve onların büyüsü, "bilim için felaket getirici ve... tinin gerçekten çalışkan işçileri için yanıltıcı olmuştur... Bu gibi insanlara genelde filozof denir" (3, 285-287).

Bilimin sözde öz amacı bu gibi yanılgılara neden oluyorsa, bunun nedeni, eskiden dokunaklılığı veren tutkulu farkında olma isteğinin asıl kaynağının kaybolmuş olmasıdır. Modern bilim ortaya çıkarmıştır ki bu modern bilim için geçerli olan şudur: "Farkında oluşun bir araçtan fazlası olmayı istemesi tarihte bir yeniliktir" (5, 162). Nietzsche'nin sorgulamaları ise bütün yanılgıların ötesine kaynağın kendisine kadar uzanmaktadır. Sınırsız, hiçbir koşulu kabul etmeyen bilme isteğinin kaynağının yattığı bu yerde, bu bilme isteğinin de bilinmeyen, her türlü bilme isteğinin gerekçelendiren bir şey, bilginin değerine bir inanç olmak zorundadır: "Bilim de bir inanca dayanmaktadır; hiçbir önkoşulu olmayan bilim yoktur." Modern kaynaktaki önkoşul şöyleydi: *"Hakikatten daha önemli bir şey yoktur* ve hakikatle karşılaştırıldığında kalan her şey sadece ikinci derecede öneme sahiptir" (5, 273). Bu inancın Nietzsche için hangi anlamda şüpheli olduğu, bu bölümün ilerleyen kısımlarında gösterilecektir. Öncelikle bilimi, sınırları içinde görülmekte olsa da felsefenin anlamı ve göreviyle bağlantılı olarak ele alan düşünce sürecini takip edeceğiz.

Bilim ve felsefe — Nietzsche'nin bilimsel yöntemde bir gerçek türünü kavramış olduğu ve bu gerçeğin sınırlarını, dolayısıyla gerçeğin kendisini sadece gerçek olarak görmemesi önemlidir. Bilimin sınırlarına dair soru, bilimi yok etmek yerine, ısrarla öncelikle bilimin doğasına yönelmektedir. "Konu, bilimin yok edilmesi değil, aksine *hâkim olmaktır*" (10, 114). Bilimin aydınlanması bizi daha sonra kaynağına, yani felsefeye götürür: Bilimin asli önkoşulu, farkında olma tutkusudur; bu ise felsefi usavurmadır ve araçları bilimsel yöntemlerdir. *Bilimin ve felsefenin* hakikat olduğu yerde *birdirler:* "Bilimden ayrılmış ayrı bir felsefe yoktur: Orada da burada da aynı şekilde düşünülür" (10, 133). "Bütün bilimler sadece felsefenin genel temeline dayanıyor"sa *"tek bir* filozof, bütün bilim çabalarına eşittir... Tüm farkında oluş dürtülerindeki olağanüstü *bütünlüğün* kanıtlanması gerekir" fikri ortaya çıkar. "Boynu bükük bilim insanı"na bu birlikte yer yoktur (10, 158).

Halbuki bilimi ve felsefeyi birleştiren hakikatse ve ne filozof olarak kalmayan bilim insanı ne de bilimi ifşa eden filozof hakikatle asıl bağlantı halinde değilse, bilimsel yöntemlerin ve felsefi usavurmaların bu bütünlük içerisinde iki kutup olarak görülmesi gerekir ki Nietzsche bunlar hakkında da sürekli olarak *izole edici* bir biçimde konuşmaktadır:

> *Bilimi* kesin bir çizgiyle sınırlamaktadır. Bu sınırlama ilk olarak pozitivist formüllerle dile getirilmiştir: "*Duyuların* şahitliğini kabul etmek istediğimiz oranda bilime sahibiz... Kalanı birer ucube ve henüz bilim olmayan bilimdir: Yani metafizik, teoloji, psikoloji, bilgi kuramı" *ya da* bilim, "*biçimsel* bilimdir, işaret öğretisidir, tıpkı mantık gibi ve uygulamalı mantık, yani matematik gibi" (8, 78).
>
> Sınırlama ayrıca bilimsel insanın ilgi gösterdiği doğruluğun bilinci için kendisi tarafından yaratılan bir bilim olmadığına dair bir sınırlamadır. "*İfşası*" (1, 104), doğruluğun bulunması anlamına gelen varoluşun mevcut olduğunu varsaymaktadır. Varoluşun bu anlamda kavranabilir olduğu, içten içe zaten varoluşun doğrulanmasıdır (1, 106).
>
> Sınırlama ayrıca tüm bilimsel çalışmaların daima *bireysel* kalması ve kendisi için uygulandığında, yaşamın toplam tutumunda bunun için bir önkoşulun mevcut olduğudur: "Her bireyin en küçük *yerde* bile boşuna çalışmış olmamaya güvenerek çalışmasını sağlayacak şekilde cemiyete ve bilimsel çalışmanın *devamına*" duyulan inanç. (16, 94).
>
> Nietzsche, bilimin kendini felsefeden ayırabileceğini ve bu ayrılıkta, her biri birer uzman olmak zorunda olan, eylemlerinin anlamı hakkında artık düşünmeyen, aksine belki de mükemmel bir ustalıkta kendi özel görevlerini yerine getiren *bilginlerin ve araştırmacıların hayatı* haline gelebileceğini insanın özelliklerine, dürtülerin ve varoluşuna dair soru haline getirmiştir. Kişisel bilgisine dayanarak –akademik hayatının dünyasıydı bu– kendi

aralarında birbirinden farklı bu bilginlerin ve araştırmacıların kimi zaman hayranlıkla, kimi zaman hor görerek bir dizi karakteristiklerini çıkartmıştır:

Nasıl olursa olsun, "ideal bilgin... muhtemelen var olan en değerli aletlerden biridir" (7, 150). Nietzsche, "bilginin neden sanatçılardan daha soylu olduğunu" gerekçelendirmektedir: "Daha sade, daha az hırslı, daha azla yetinen ve daha sessiz... olmak zorundadırlar ve nadiren kişiliğin böyle bir fedakârlığına layık görülen davalar üzerinde kendilerini unutmak zorundadırlar" (3, 110). Bu varoluşun büyüklüğü ve fakirliği, Zerdüşt'te sülüğün beynini çok iyi bilen birinden başka bir şey olmayan "tinin vicdanlısı"yla gösterilmektedir. Kendini araştırmacı olarak tanıtmaktadır: "Yarım bilmek yerine hiç bilmemeyi yeğlerim!.. Ben temeline iniyorum. Büyük olmuş, küçük olmuş, ne fark eder? Bataklık olmuş, gökyüzü olmuş, ne fark eder?.. Dürüstlüğümün bittiği yerde körüm ve kör olmak isterim. Ama bilmek istediğim yerde dürüst de olmak isterim, yani sert, ciddi, acımasız ve amansız" (6, 363 vd).

Felsefe aynı kararlılıkla bilimin diğer kutbu olarak adlandırılmaktadır. Bilimden dolayı olmayan ve yine de bilinebilirlik ve bildirilebilirlik haline gelen ve diğer taraftan bilimi hareketlendirendir önemli olan. Ancak bu felsefe daha sonra Nietzsche için bilginin bütünü içindeki bir kutuptan çok daha fazlası haline gelmiştir. Felsefenin ne olduğunu açıklamak için Nietzsche filozoflardan öyle bir şekilde bahsetmektedir ki Nietzsche'nin kendi özünün ve kendi görevinin resmi, ayrılmaz bir şekilde felsefenin olabileceği şeylerle biraraya gelmektedir:

Filozof görevini yöntemsel kesinlikten farklı olarak bilimdeki ilgili detay üzerinden, *olmayı tüm bütünüyle* kavradığı yerde kazanmaktadır. "Tüm dünyanın sureti ve kısaltması olarak" hizmet görmektedir (1, 473). Filozofun bir kez olsun tüm basamaklarda bulunmuş, her tutumu ve deneyimi denemeye cesaret etmiş, her görüşü savunmuş ve her ifadeyi yakalamış olması gerekir: "Ama tüm

bunlar görevinin sadece hazırlıklarıdır. Görevi, değerler yaratmasını talep etmektedir" (7, 161); böylece aynı zamanda "insanın toplam gelişiminin vicdanına sahip *en geniş kapsamlı sorumluluğun* insanıdır" (7, 85).

Filozoflar kendileri için *denevenlerdir*. "Yaşamın yüzlerce denemelerinin ve baştan çıkarmalarının yükünü ve yükümlülüğünü hissetmektedirler" (7, 148); deneme hazları, "deneyleri tehlikeli bir anlamda" kullanmaktadır (7, 159); onlar kendilerini "hoş olmayan soytarılar ve tehlikeli soru işaretleri olarak" (7, 62) hissetmektedirler. Düşündükleri her şey aynı zamanda sorudur. Cevapları nihai değildir. Onlar "her akılda tehlikeli olan belki filozoflarıdırlar" (7,11).

Bugünler, *mevcut dünyaları*yla her zaman *çelişki içindedir*. Filozof, bütüne attığı bakıştan dolayı bilir ki "Ah, daha iki nesil öteye giden ve hiç kimse şu anda hüküm süren ve sizi köle haline getirmek isteyen görüşleri tanımayacaktır bile" (10, 297). Ne var ki bunu sadece negatif olarak bilmekle kalmayıp zamana karşı direnci, "insanın yeni bir büyüklüğünü tanımaya, büyümesi için yeni ve henüz gidilmemiş bir yolu bilmeye" (7, 162) dair kendine özgü sırrına da dayanmaktadır.

Filozoflar kendi kendilerine yetmektedirler, başkalarına dayanma ihtiyacı hissetmezler. Bir inanç içeriğinin sağlamlığına gereksinim duymazlar. *Şüpheleri,* "cüretkâr erkekliktendir... Bu şüphe hor görmekte, ama yine de zorla sahip olmamaktadır; sinsice yaklaşarak sahip çıkmaktadır; inanmamaktadır, ama kendini de kaybetmemektedir; tine tehlikeli bir özgürlük vermekte, ama kalbi ciddi tutmaktadır" (7, 157). Filozoflar şüphede şüpheden fazlasına sahiptir: "Değer ölçülerinin güvenliği, yöntem birliğinin bilinçli kullanımı, esprili cesaret, yalnız durmak ve sorumluluk taşıyabilmek... 'Doğrulukla' onların 'hoşuna gitsin' veya onları 'yükseltsin' ve 'hayran bıraksın' diye ilgilenmezler" (7, 159-160).

Ancak tüm varlığını ortaya koyarak her şeyi kapsayan deneyiminin alanında, mevcut bir dünyaya karşı

yalnızlaşan direncine ve doğrunun en derinlerine inen şüpheciliğine dayanarak filozof, *"emir veren"*dir (7,161); *değerleri yaratır*, tabloları belirler, *rütbe düzenlerini saptar* diyebileceğimiz insan ortaya çıkar. Genç Nietzsche şöyle demektedir: "Tüm büyük düşünürler ölçü, sikke ve şeylerin ağırlığı için yasa koyucudur" (1, 141).

Felsefe ve bilim kutuplaşmasında felsefenin *yönetimi* üstlenmesi beklenir. Ne de olsa bilim, felsefi görüşlere bağlıdır (hedefleri ve anlamı), hatta yollarının (yöntemleri) kaynağı felsefedir (10, 114): "Felsefi usavurmalar, bütün bilimsel düşüncelerde hissedilmektedir" (10, 132).

Felsefe her anlamda *önceliklidir*. "Yüzyıllar boyunca tinsel yükselmeyi tutması, dolayısıyla büyük olan her şeyin ebedi verimliliği"ne sıkıca sarılması beklenir; salt bilim için "büyük ve küçük yoktur" (10, 117). Bu nedenle felsefe "alışılmamış, şaşırtıcı, zor ve tanrısal olanı seçmesi ve ayırması" ve "gereksiz olanı ortaya çıkarması"yla kendini bilimden ayırmaktadır. Bilim hiçbir ayrım yapmadan bilmeye değer ve yararlı olan her şeyin üzerine atlarken, felsefe "bilinmesi gereken şeylerin izini sürmektedir." Ne var ki büyüklük anlayışı değişken olduğundan "felsefe büyüklüğe bir kanun vererek" işe başlamaktadır (10, 23 vd).

Gerek felsefe aracılığıyla yönetim, gerekse bilimin anlamı olarak –dolayısıyla hakikat (Wahrheit) ve samimiyeti[e] (Wahrhaftigkeit)– bu ayrımda kendini nihai olarak ayırdığında anlamsız kalmaktadır. Bu, birçok biçimde gerçekleşmektedir:

Felsefe edimsel manada bilime direndi, her ne kadar bizzat kendi coşkun (patetik) bir halde bilimi ifade etse de.

Neredeyse Sokrates'ten bu yana süren felsefe tarihinin tamamı, "bilime karşı yürütülmüş bir mücadele," "ki-

[e] "Doğruluk" olarak okumak da mümkün –çn.

liseye karşı yürütülen mücadelenin bir benzeri"dir: "Kişi, özgür iradesiyle kendi yolunu çizmek ister... Bilimin temposundan, ayak izlerini takip etmekten nefret ettiler, nefret ettiler mensubu olmaktan, uzun soluklu, ilmi niteliğe sahip kişilerin ayrıcalıklarından" (15, 471-472)

Felsefi usavurma, Nietzsche tarafından tarif edildiği şekliyle, "emirlere" rağmen sonunda yine de bir aramadır. Felsefe, gerçeğin "ta kendisi" değilse, bilimi nasıl yönetebileceği sorgulanmalıdır. Bu yönetimin detaylarda nasıl olacağı Nietzsche tarafından neredeyse hiç belirtilmemiştir. Ayrıca felsefi usavurmanın ne olduğunu da her zaman daha önce tanıştığımız güvenilir formüllerle cevaplamamıştır. Aksine kavranabilir bir yapı, verilen bir eser, kendi içinde mantıklı bağlantıları olan bir usavurma olarak felsefe –felsefenin neredeyse tüm tarihi– Nietzsche'ye şüpheli görünmektedir. Nietzsche için gerçek, nihai sağlam zeminini bulmamıştır.

Yorumlayıcı Kuram: Hakikat ve Hayat

Hakikatin ne olduğu, farkında olmak için dahil olduğumuz ve zamansız var olan bir şey olarak görülmüştür: Sadece keşfedilmesi gereken hareketsiz ve dokunulmaz bir varlık olarak gerçek.

Nietzsche'nin sözde önkoşulsuz oluşu zararı indirgeyen bir yanılgı olan bilimin sınırlarını kavrayışı ve yaratıcı felsefenin sınırsız olarak harekete geçirici dürtüsünü keşfetmesi, var olan gerçeğe şüphe duymasına neden olmuştur. Bu araştırmacı şüphenin hareketinde bir *gerçek oluş kuramı* geliştirmektedir: Bilginin tamamı, farkında olan bir yaşamın varoluşu yorumlamasıdır; gerçek sadece düşünüldüğü ve inanıldığı yerde, olduğumuz varlığın kapsamı olan ve belki de varoluşun tamamı olan yaşamda vardır. Ne var ki Nietzsche için gerçek burada kendi başına olan, kayıtsız şartsız ve genel bir şey değildir; gerçek, daha ziyade canlı olanın varoluşu ile canlı olan tarafından

yorumlanan bir dünyayla ayrılmaz bir biçimde bağlantılıdır. Halbuki bu dünya, olduğu haliyle sürekli olarak oluşun zamansal sürecinde bizimle birliktedir.

Bu kuramın geliştirilmesi, hiçbir sorgulanmamış tabilikle aldanmama, istencin ifadesi olan şüpheden kaynaklanmaktadır, ama çok erken mevcut sayılan gerçeğin parçalanmasının bizi aynı zamanda canlı varoluşun kaynağında ve yolunda yatan asıl gerçeğe götürmesi beklenmektedir. Bu gerçeklik kuramının düşünceleri bu nedenle sürekli olarak her türlü muhtemel mevcut gerçek oluşun inkâr edilmesiyle henüz tespit edilmemiş gerçekten dolayı etkilenmiş olmanın arasında durmaktadır: Doğrudan ifadesi ancak aynı zamanda bir *varoluş* kuramının, yorum olarak bütün varoluşların kuramının geliştirilmesiyle mümkündür. Gerçeklik kuramı ise diğer taraftan, kaçınılmaz olarak kendi gerçekliğine ya da en azından kendisi tarafından öngörülen ölçülere göre geçerli olabileceği gerçekliğin anlamına dair soruyu ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle aşağıda bu gerçek oluş kuramı eleştirel olarak gösterilmektedir.

Hakikatin görünümü — İnsani varlığımız, bildiğimiz tek *farkında olan* yaşamımız, Nietzsche için tüm oluş sürecinde varoluşun tuhaf bir yorum biçimi olarak ortaya çıkmıştır: "Zekânın genel fenomenini bilmemekteyiz; elimizde sadece özel bir durumu vardır." Dünyayı gördüğümüz, düşündüğümüz, kavradığımız biçim, zekâ türümüzün bir ürünüdür. Ama "her tür zekâya dayanan bir dünya anlayışı olmalıdır" (12, 21).

İnsanı dünya yorumumuz çerçevesinde –zamansal farkında olan varoluşun her türlü diğer biçimlerinde olması gerektiği gibi– gerçek kabul edilen, dolayısıyla bizim için gerçek olan şey *değişmektedir*. Dünya ancak "yüzyıllardan beri ahlaki, estetik ve dini beklentilerle, kör bir eğilimle, tutkuyla ya da korkuyla dünyaya baktığımız için yavaş yavaş renkli, korkunç, derin anlamlı ve tinsel açıdan dolu *olmuştur*... İnsanın anlağı görünüşü görünür yapmıştır ve yanlış temel görüşlerini konulara taşımıştır... Şu anda dünya dediğimiz şey, organik varlığın gelişiminde yavaş yavaş oluşmuş bir sürü yanılgının ve hayalin sonucudur..." (2, 31 vd).

Farkında olan bir yaşamın dünyayı usavurma biçimi, bu yaşama gerçeklik kazandırır. Halbuki yaşama bağlı gerçekliği Nietzsche *"yanılgı"* olarak adlandırmaktadır: "Gerçek, belirli bir canlı varlık türünün olmadan yaşayamayacağı bir yanılgı türüdür" (16, 19). Ne var ki bu yaşam tüm diğer şeylerin varoluşunun koşulu olup tek varoluş olarak aynı zamanda fiili değer ise bu yanılgı göz ardı edilemez: "Bir yargının yanlışlığı, bu yargıya karşı kullanabileceğimiz bir itiraz değildir," zira yanlış yargılardan vazgeçmek, yaşamdan vazgeçmek olurdu; "gerçekdışılığı yaşamın bir koşulu olarak kabul etmeliyiz" (7, 12 vd). Yaşamı destekleyen yanılgı böylece "gerçektir."

Yaşamda inanılan gerçek, sadece oluştuğu ve değişken olduğu için değil, insan yaşamının türlerine göre *çeşitli* olduğu için yanılgı olarak adlandırılmaktadır: "Birçok göz vardır... dolayısıyla birçok 'hakikat' vardır ve sonuç olarak hakikat yoktur" (16, 47).

Nietzsche'nin bu gibi ifadeleri, yaşam için ulaşılmaz olsa da bir *gerçeğe* dayanarak yaşamı destekleyen farkında oluş, bir yanılgı olarak fark edildiği takdirde bir anlam ifade edebilir. Bu ifadelerde iki *gerçeklik anlayışı* vardır: Birincisinde gerçek yaşamın koşulu olan yanılgıdır; ikincisinde yaşamdan uzak, adeta yaşamı terk ederek bu yanılgının yanılgı olarak anlaşılacağı ve kazanılması gereken bir ölçüdür.

Nietzsche'nin düşünce hareketi bu *çifte standardı geçersiz kılmak* ister: Yaşamın yanılgısı diye adlandırılan şey, bu durumda aslında ne yanılgı ne de gerçek olarak adlandırılamayan tek ve tüm gerçektir: "Gerçek sözcüğü çelişkilidir. 'Gerçek-yanlış' âleminin tamamı, sadece varlıklar arasındaki ilişkilere dayanmaktadır, kendi içindeliğe değil... Kendi içinde bir varlık yoktur" (16, 106). Öyleyse Nietzsche'nin düşünce tarzı "ille de yanılgının karşıtlığını değil, aksine temel durumlarda sadece farklı yanılgıların birbirleriyle konumunu" ifade etmektedir (16, 46). Nietzsche bu nedenle "Bizi yanlış ve doğru diye önemli bir karşıtlığın var olduğunu kabul etmeye zorlayan nedir? Görünüşün basamakları olduğunu kabul etmemiz ve adeta daha

aydınlık ve daha koyu gölgelerini ve görünüşün toplam tonlarını kabul etmek yetmez mi?" (7, 55 vd) diye sormuştur.

Hakikat ve yanılgı arasındaki ayrım kaçınılmazdır. Zira sadece bu ayrımla hakikat hakkında anlamlı bir şekilde konuşmak mümkün değildir. Ancak bu temel pozisyonun, hakikatin ve yanılgının içinde bulundukları iddia edilen karşıtlığı, görünüşün basamakları olarak geçersiz kılmaya dair paradoks deneme mümkündür. Nietzsche, gerçekten de bu konuma gelerek kendi içinde geçerli olan her şey, oluşan ve sürekli olarak değişen ama aslında dayanıksızlığında ve sürekli olarak kaybolarak varoluşun kendisi olan farklı görünüşlerde kaybolur. "Hakikat" artık onun için "olan ve bulunması gereken bir şey değil, aksine yaratılması gereken ve adını... aslında sonu olmayan bir sürece veren bir şeydir. Hakikati içine ilave etmek, aktif bir belirleme, yani kendi içinde sağlam ve belirli olan bir şeyin bilincine varmak değildir" (16, 56).

Temel özellikleri bu şekilde verilen hakikatin görünüşü düşüncesi, uygulamada çift anlama sahiptir. Birincisinde gerçek kabul etme biçimlerinin psikolojik sosyolojik açıklaması için bir kuram haline gelmektedir; böyle bir durumda sadece insanca davranışın bireysel bağlantılarının ampirik gerçeği kalsın diye, bu kuramın kendisi için ne gibi bir gerçeklik anlamı olduğu unutulur. İkincisinde kuramın kendisi, içinde *varoluşsal bir beklenti* ve ayrıca *varoluş bilincinin* temel bir özelliğinin kendisini gösterdiği felsefi sınırlar bilincinin ifade aracıdır.

Kuramın uygulaması — Bu yanılgı aracılığıyla evrensel yanılma, Nietzsche'nin psikolojik sosyolojik gerçeği açıklığa kavuşturmak istediği kuramdır. Kuramın uygulaması için en uygun bir örnek, bütün bilgilerin, hakikatın tahmini olarak yaşam içinde, elde olmaksızın bulunduğu koşullar altında çekilebilen şeylerle sınırlandıran şu düşünce süreçleridir:

> Yaşam bağlayıcı doğruluk *bildirilebilir* olmalıdır, "birçok göz vardır... dolayısıyla birçok doğruluk" (16, 47) önermesi, *topluluğun olabilir* kıldığı şeylerde sınırını bu-

lur. Bu sınır, dolayısıyla içinde yaşayan insan için sadece herkese bildirilebilenler doğrudur; genel bildirilebilirlik bu nedenle bilinçsiz olarak topluluk aracılığıyla yaşamı destekleyen doğruluğun kaynağı ve kriteridir. Doğruluk, geleneksel zımparalanmışlıkla topluluk için amaca uygun görülen şeydir. Doğruluk, dilde "mecazlardan oluşan hareketli bir ordu" olup bir topluluğun insanlarına uzun süre kullanıldıktan sonra sabit gibi gelir. Bu topluluk tarafından "yalancı" diye suçlanan kişi, mecazlarda bu topluluk için gerçek olmayan bir şeyi gerçek olarak göstererek bilinçsiz olarak genel kabul görmüş ve bu anlamda geçerli olan mecazları suiistimal etmektedir. Topluluğun bir üyesi olarak sabit anlaşmaya göre "yalan söylemek" zorundadır ki bu, topluluğun anlayışına göre zar oyununda her zarı belirtildiği şekilde oynadığında doğru görünmektedir (10, 192-197). Bu nedenle *yasaklanmış yalan* sikkeyle ödeme yapmak değildir, zira sabit bir anlaşmayla geçerli kılınmış doğruluğun dışına çıkan, bu doğruluk açısından yalandır; bu şekilde yalan söyleyen, toplumsal sürekliliğe kefil olan dünyayı feda etmektedir. Diğer taraftan burada *yasaklanmış doğruluklar* da vardır. Topluluğun sürdürülmesine dair aynı tehlikeden dolayı asıl doğruluğun anlaşmalar dışında düşünülmesi ve dile getirilmesi kesinlikle yasaktır (10, 209).

Nietzsche'nin bu şekilde kavramak istediği şey, açıkçası psikolojik ve sosyolojik bir gerçekliktir; bu gerçeklik doğruluğun asıl problemi ortaya çıkmadan mevcut olabilir; burada *bilinçsiz* bir öz sınırlama meydana gelmektedir. Nietzsche, doğruluğun varoluşu destekleyici yanılma olan ve gücünü sorgusuzluktan dolayı kazanan bu alanını öyle geniş bir alana yaymaktadır ki en genel bildirilebilir olana rasyonel olanı da dahil etmektedir. Rasyonel olan Nietzsche'ye göre özellikle bildirimin genelliğinden dolayı şüpheli görünmektedir: "Kanıtlanabilen şey doğrudur: Bu, 'doğru' sözcüğünün keyfi bir saptamasıdır. Arkaplanda 'doğru' kavramının bu gibi bir geçerliliğinin yararı durmaktadır... Zira kanıtlanabilir olan şey, kafalardaki en

ortak noktalara çağrıda bulunmaktadır (yani mantığa); bu yüzden çoğunluğun menfaatinde bir yararcılık ölçüsünden başka bir şey değildir" (13, 54). Rasyonel olanın bu genel bildirilebilirliğinin doğal kabul edilen geçerliliği bu nedenle doğruluğun topluluk oluşumu amacıyla bilinçsiz bir öz sınırlamasına aittir.

Böyle bir kuramın uygulaması olarak öncelikle bilgilerinin hangi kapsamda geçerli olduğu önemlidir; zira insan varoluşunun tamamı için geçerli olduğu olgusu öngörülmüş bir iddia olurdu, ancak tamamen ampirik olarak bu bilgilerin nerede ve hangi sınırlar içinde geçerli oldukları gösterilebilirse, bilgi olarak bir anlam ifade ederler. İkinci olarak, böyle bir farkında oluş kuramı için tarafsız bir farkında oluş kabiliyetinin tarafsız gözleminde var olan bilgiler sunmaması karakteristiktir. Bu gibi görünüşte sadece bir kuramı kullanan açıklamalar ve tarif edilen açıklamalar daha ziyade bir beklentidir. İster gönülsüz olarak, ister aydınlanma sürecinde olsun, onları içimizde bir şeyleri değiştirme dürtüsüyle düşünüyoruz.

Genel olarak söylemek gerekirse, bu usavurmada birbirinden tamamen iki farklı yön (taraf) bir noktada buluşmaktadır. Nietzsche önce sadece meydana getirilmesi gereken ve asla kendi içinde var olan bir içerik olmayan oluşmuş hakikate sahip yorumlayıcı bir varoluş olarak, yaşamın deneysel kuramsal düşüncesiyle gerçek varoluşta varlık bilincimizin sınırlarını çizmektedir. Daha sonra aynı anlayışları kullanarak psikoloji ve sosyolojik düşüncelerle muhtemel bir varoluşa çağrıda bulunmaktadır (yükselen yüksek mevkili yaşam). Her iki durumda felsefe vardır ama bu esnada ortaya çıkan anlayışlar, sadece kuramsal açıdan araştıran düşüncelere sapmaya uygundur. Gerçeği kavrama biçimleri bu şekilde farklı yaşamların semptomları olarak tıpkı bir araştırma konusu gibi görev haline gelmekte ve böylece bu durumda felsefi karakterini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalan kuramın "uygulanmasına" neden olmaktadır.

Düşüncenin bu felsefi karakteri ancak *döngüyü* temelinde bariz bir şekilde gerçekleştirdiğimiz takdirde ortaya çıkmaktadır; zira mantıklı bir biçimde felsefi kaynağını hissedilir hale getirmektedir.

Döngü — Yaşamın oluşum sürecinde bu gerçek hakkındaki gerçek de oluşumcu bir karaktere sahip olmalıdır, yani yanılgının bir biçimi olmalıdır. Ama gerçek hakkındaki bu ifadeler de yine gerçek olmazdı. Böylece Nietzsche'nin düşüncesi öyle bir duruma gelmiştir ki sınırdaki usavurmanın genel olarak gerekliliğini göstermektedir:

Farkında oluş eğer farkında oluşun farkında olmak istiyorsa; gerçek hakkında gerçekler söylenecekse, o zaman düşüncelerin temel biçimi bir *döngüdür*. Bu döngü ya kendini aydınlatan gerçeğin sadece öz direnişidir ki bu durumda sorun çıkmaz ya da gerçeğin kendini bizzat geçersiz kılmasıdır ki bu durumda ya tüm gerçekler nihai bir geçersiz kılma olarak battığında, ya da döngü aracılığıyla gerçeğin yeni bir kaynağı ortaya çıktığından, yeni bir öz direniş ortaya çıkar. Gerçeğin bu şekilde gerçek aracılığıyla düşünülmesi, hariçten hiçbir yardım veya tehdit görmez. Kendi içinde döngünün işaret ettiği nedenden başka bir nedenden dolayı kaybolması için bu çifte olasılık ortaya çıkar. Öyleyse bu iki olasılık arasında nasıl ayrım yapabiliriz?

Birincisinde diyelim ki genel olarak geçerli bir gerçek aracılığıyla, yani sürekli sadece görünüşte kalan gerçeğin yaşam süreci hakkındaki bilgi aracılığıyla gerçek kendini geçersiz kılmaya zorlanmıştır. O zaman bu gerçek hakkındaki geçerli gerçekte şüpheye izin vermeyen bir *kesin noktaya ulaşılmış olur* ("kendine yönelim"in mantıklı kaçınılmazlıkları ortaya çıkar) ve gerçeğin ulaştığı kesin (mutlaklık) noktasından –negatif karakteri de olsa– nasıl daha fazla gerçek kazanılabileceği sorusu baş gösterir. Ya da hakikatin, kavrayıştan kaynaklanan bu kendini geçersiz kılışının sonucu, hakikati aramanın sonu mu olduğu, yani insanın gerçek için boşuna uğraştığı uzun ve tarihsel bir yolun, sanki hiç yokmuş gibi unutulacak mı diye de sorulabilir.

Nietzsche'nin bu iki olasılığı (kazanılan ve şüphe götürmez şekilde kesin bir noktaya dayanarak yeni bir gerçeklik sistemi

yaklaşımı –örneğin Descartes'e analog olarak– ya da gerçeğe gösterilen tüm ilginin sonu) onaylamayacağı şüphe götürmez. Onun anlatmak istediği bu değildi.

İkinci olarak, gerçek oluş düşüncesinin düşünen bir nedenden, varoluştan ayrı olmadığını ve bu düşüncede yaşam olarak ortaya çıkan gerçeğin yaşamı olduğunu düşünelim. Böyle bir durumda "gerçeğin yaşamına" dayanarak karar iki döngü arasında gerçeğin öz direnci lehine verilir. Böyle bir durumda gerçek, kendini varoluş kaynaklarının gerçeği yok etmeyip aksine onaylayan ve tutunamayıp aksine asıl gerçek konusunda körlük ve adeta kendi doğruluğunda henüz var olan gerçekliğin intiharı olan ilk olasılıkların cansız, rasyonel formalizmine yönelen varoluş hakkındaki öz düşünce hareketi aracılığıyla aydınlanmasında bulur.

Bu ikinci anlam, Nietzsche'nin düşüncesidir. Gerçek hakkındaki düşünceleri, formüle edilmek için ihtiyaç duydukları şeyleri inkâr ederek sürekli olarak çelişki içinde kalmak zorundadır. Bu düşünceler, şayet bunları kullanarak sadece dolaylı olarak ortaya çıkan sınırları tecrübe edemeseydik, sadece anlamsız karışıklıklar olurdu. Bu sınırlara, gerçek oluş kuramıyla kazanılan anlayışlarla temas edilmekte, böylece çelişkileri dolaylı göstergeler olarak kaçınılmaz bir şekilde kullanan düşüncenin doluluğu oluşmaktadır. Bu kuram, bu şekilde var olan bir konunun kuramı olmayıp aksine felsefi bir ifade aracıdır, hem de ilk olarak temel yaşam tarafından taşınan temel gerçeğe *varoluşsal bir çağrı* için ve ikinci olarak, varoluşun yaşamı *aşkın olarak dahil eden* bir olabilirlik için.

Gerçek oluş ve varoluş — Nietzsche örneğin idealistleri (ki onlara çoğunlukla "iyiler ve adiller" olarak seslenir) yalancılığını "her ne pahasına olursan olsun, gerçekliğin temelde nasıl olduğunu görmek istememek..." (15, 119) olarak karakterize ettiğinde, onları kullanarak tüm yaşam biçimlerini göstermektedir, yani varoluşun koşulu olarak yalana ihtiyaç duyduğunu, ama bunun dışında canlı olanın yorumu burada saldırı haline gelir. Bu nedenle bu yalan, yaşamın gerçeği olan görünüşün yanıl-

gısıyla aynı değildir. Kaçınılmaz bir zorunluluk olarak *yaşamı şartlandıran evrensel aldanma* ve *spesifik bir tür için yaşamı şartlandıran* –ama sadece görünüşte bir varoluş durumunu kolaylaştıran – aldanma arasında bir fark olurdu ki bunu düşünmenin anlamı, psikolojik açıdan anladığım, ifşa ettiğim, geçersiz kıldığım ve bu konuda varoluşsal olarak karar verdiğimdir (meğerki düşüncelerim, sadece salt gözlemci bir yargılama değil, içsel bir eylem olsun).

Gerçekten de burada belirleyici olan Nietzsche'nin ayrım yapma istencidir. Ona göre gerçeğin görünüşü tek bir türde değil, yaşamın kendisi kadar çeşitlidir. Bu yaşam aynı türde değildir, aksine rütbe açısından tamamen farklıdır. Nietzsche'nin, aynı düşünce biçiminde (yaşam koşulu olarak yalan) hem tespit etmesi hem onaylaması hem de aynı zamanda saldırıda bulunmasının anlamı, daha yüksek yaşam rütbesine çağrıda bulunup daha alçak rütbeyi reddetmesidir. Görünüşle görünüş arasındaki orantı bu nedenle kıyaslandığında Nietzsche'ye göre yalan haline gelmektedir. "İyiler ve adiller" örneğinde onların yalanlarını, yani gerçekliği görmek istemeyen şey, evrensel görünüşten başka bir şey değildir. Yalan ve gerçek burada, yalan ve gerçek görünüş olarak karşı karşıya gelmektedir.

Bu yüksek rütbeli yaşama (ki bu muhtemel varoluştan başka bir şey değildir) çağrıda bulunan düşünce tarzında yine şekil olarak aynı olan fenomenin, içinde taşıdığı içeriğe göre karşıtlık içinde değerlendirildiği gerekli çelişkiler ortaya çıkmaktadır. Böylece *mevcut,* sabit ve bulunması gereken bir gerçeğe duyulan istenci bir seferinde *yaşam koşulu* olarak onaylayan ve başka bir sefer *yaşamı felç ettikleri* gerekçesiyle reddeden bu çelişkiler görünür hale gelir:

Yaşamın bir koşulu, Nietzsche'ye göre bilinen bir dünyadır. Bu dünyanın içinde "hakikat istenci, bir bayram *yapmaktır,* bir gerçek *yapmak,* dayanıklı *yapmaktır*... Olan şeye dönüştürerek yorumlamaktır" (18, 56); Zerdüşt, bu anlamda şöyle demektedir: "hakikat istenci... olan her şeyin düşünülebilirlik istencidir... Olan her şeyi düşünülebilir *hale getirmek* istiyorsunuz" (6,

165). Yaşam, kesin ve mevcut gerçeği istemekte ve buna ihtiyaç duymaktadır. Ama kesin gerçek olarak yaşamı sürdürülebilmenin koşulu olan şey, buna çelişki olarak aynı zamanda yaşamı felç eden şey haline gelmektedir: "Gerçeğin mevcut olduğu iddiası, en büyük baştan çıkarmalardan biridir. Diyelim ki bu iddiaya inandılar, böyle bir durumda kontrol, araştırma, dikkat ve deneme istenci felç olur... Tembellik heyecanı gerçeğin tarafını tutmaya başlar... itaat etmek, kontrol etmekten daha rahattır" (15, 476).[1]

Görünürde aynı ifade çelişkisi, *olması gerektiği gibi olan* bir dünyaya duyulan inanç bir seferinde çaresiz bir yaşamın işareti olarak *reddedilip* bir başka seferde yaratıcı yaşamın gerekliliği olarak *istendiğinde* ortaya çıkmaktadır. Reddedici biçimde şöyle denmektedir: "Olması gereken dünyanın *olduğuna*, gerçekten var olduğuna duyulan inanç, olması gerektiği gibi bir dünya *yaratmak* istemeyen verimsizlerin inancıdır. Mevcut olduğunu öngörürler... **'Hakikat istenci,' — yaratma istencinin çaresizliği olarak**" (16, 84). Yine de bu şekilde psikolojik aydınlanmada varoluşsal açıdan reddedilen, verimsiz yaşamdan kaynaklanan mevcut bir varoluşa duyulan inanç ile yaşama ait olan varoluş ile felsefi açıdan aydınlatılması gereken inanç arasında bir fark olmak zorundadır; özellikle de Nietzsche, yaratandan görünüşe göre çaresizden aynı şeyi, sadece bu şeyi bilhassa söylüyorsa: onaylayarak ve talep ederek bekler: "İnsan gerçeklik dürtüsünü... kendi dışında... mevcut dünya olarak planlar. *Yaratıcı olarak* ihtiyacı, üzerinde çalıştığı dünyayı tasarlar, öngörür; bu öngörme (gerçeğe duyduğu bu 'inanç') onun dayanağıdır" (16, 57).

---

[1] Nietzsche, buraya "öyleyse doğruluk, yanılgıdan daha felaket getiricidir" diye ekliyorsa, "doğruluk" ve "yanılgı" sözcüklerinin yer değiştirebileceği unutulmamalıdır. Sürdürülebilirlik olarak doğruluk Nietzsche için her halükârda bir yanılgıdır. Yüksek rütbeli yaşam anlamında yaşamın bir koşuludur. Öyleyse yaşamı destekleyen bir yanılgı, doğruluk olarak adlandırılabilir. Eğer yaşamı felç ediyorsa onu bu şekilde kabul eden tembelliğin aşağıda duran ve alçalan biçimi doğruluk olarak adlandırılabilir.

Sürekli değişen görünüş içindeki gerçeğin varoluşu olarak yaşam süreci, Nietzsche tarafından gerçi her zaman mevcut bir gerçeğe inanan ve onu her seferinde tekrar eriten sonsuz bir hareket gibi görülmektedir, ama felsefi anlamı açısından *insanı ne hale getirdiği* önemlidir. Varoluşa özgü tüm gerçekler böylece yaşama dahil edilebiliyorsa, oluşan gerçek hiçbir yerde kendiliğinden değildir veya dinlenmek için değildir: "Hakikat, yani insan türünü yükselten" (15,178).

Gerçeği yok eden, ama aynı zamanda şartlandıran yaşam güçleriyle bağlantılı olarak hakikat — Nietzsche'ye göre ne hakikat ne de hakikatın diğer yarısı hayatın içinde kendi başına dirençlidir; hayatım çözülemeyen döngülerinin izahı, hakiki bulgulara dayanan, psikolojik açıdan aydınlatılması gereken ve samimi bir oluş'un canlanmasına dair varoluşsal beklentilerle mümkündür. Nietzsche, özellikle üç yönde hakikatin tahrip edici, ama aynı zamana bunları şartlandıran yaşam güçleri açısından nasıl ortaya çıktığını göstermektedir.

Hakikatin konuşabilir hale gelmesi isteniyorsa, önce dünyada *etkili* olmak zorundadır; burada etkili değilse, sanki hiç yokmuş gibidir; kendini ifade etme, dolayısıyla etkili olma istenci olmadan kalıcı bir hakikat istenci mümkün değildir. İkinci olarak, hakikatin gücü düşünen insanın varoluşunun koşulu olan gücün bağlantılarıyla ilişkilidir. Üçüncü olarak, farkında oluşta, itici güç onsuz gerçeği aramanın hakikat olmayacağı bir inançtır. Ne var ki tüm bu koşullar da yine yok edici olur. Gerçek, etkisinin bağımsızlaşması, güç ve itici inancının mutlaklaştırması nedeniyle sönebilir. Nietzsche'nin bu üç düşünce yönünü birkaç açıklamayla gösterelim:

1. Doğruluğun –sadece dile getirerek bile– etkili olmasını sağlamaya çalışmak bir kaçınılmazlıktır. Nietzsche, bunun kötü sonunu kavramaktadır: "Etki" çift anlamlıdır, ancak anlaşıldığı ve ikna edebildiği takdirde doğruluk olarak kalır, ama sadece ikna ettiği zaman düşüncesizliğe neden olacağı ve sadece bir iz bırakacağı için kendi sapması haline gelecektir.

Sadece doğruyu söyleme istencinde ve sadece doğru olma hatırına etkiye karşı kayıtsızlık tutumunda etkinin anlamına karşı körlük olduğundan yalan da vardır: "Sadece 'doğrunun' söylenmesini istemek, kendi içinde doğruluğa *sahip olmayı* gerektirir, ama sadece doğru kabul ettiklerimizi söylediğimizde, bunu *öteki* için de *doğru* olacak şekilde, üzerinde *etki* bırakacak şekilde söylemenin *önemli* olduğu durumlar vardır" (14, 205). Ancak etkinin kendisini istediğimde, bir süre sonra artık doğruluğu değil, beni etkiye götürecek aracı isterim; etki yaratsın diye söylenenin doğru olup olmadığı da beni sadece ilgilendirmemekle kalmaz, daha ziyade "doğru olarak etki yapması beklenen şey, doğru olmamalıdır" (8, 27), hem de etkiyi düşünen için. Nietzsche, aslında doğru olabilecek şeyin, etkili bir dağılım sonucu doğruluğunu nasıl kaybetmek zorunda kaldığını, yöntemlerine bakarak "tam anlamıyla bir baştan çıkartma araçları okulu"nu (örneğin 15, 268-269) sunduğu tarihsel fenomenlerle göstermektedir.

Nietzsche etki etmek zorunda olmanın kaçınılmazlığını görmektedir. Ama bunları kabul ederken sesinde her seferinde ince bir alay, aynı zamanda bir "hayır" olabilecek bir "evet" duyulmaktadır. Şöyle der: "Propaganda yapmak yakışıksız, ama akıllıcadır" (14, 290). Özellikle de bugün en azından "ara sıra kaba konuşmak" gerekmektedir: "İnce ve gizli bir şey artık anlaşılmamaktadır, bize yakın olanlar tarafından bile. *Sesli* ve bağırarak *söylenmeyen* şey sanki *yoktur*" (14, 93).

Nietzsche'nin gerçekçi gözlemleri bağlamında geniş alana bildirimin bir parçası da olsalar, etkinin tüm biçimleri artık fiilen doğruluk değildir. Nietzsche, bildirim zorunluluğuna karşı aynı zamanda doğruluğun kendi kendine yetmesini de itiraf etmektedir: "'Bu düşünce doğru olmayabilir' düşüncesi beni sarsıyor. 'Doğru *kabul* edilmeyebilir!' Bu beni ilgilisiz bırakıyor, zaten bunu göze alıyorum" (11, 385).

2. Doğruluk kavrandığı her yerde *güce* bağlıdır; nesnel dünyada bildirimine izin veren veya engelleyen gücün

gerçekçiliğinden dolayı, bireyin öznelliğinde ise düşünenin itici güç istencinden dolayı.

Doğruluk, kendi içinde bir güç değildir. "Daha ziyade gücü kendi tarafına çekmek veya kendisi gücün tarafına geçmek zorundadır, aksi takdirde daima yok olacaktır!" (4, 343). Bu tehlike, örneğin insanların sıradanlığından yola çıkan düşüncesizlik belirleyici hale geldiğinde ortaya çıkar: "İnsanlar alışkanlıklarından dolayı güç isteyen her şeye teslim olurlar" (2, 242) ve böylece doğruluğun düşmanları haline gelirler; düşünmek istemezler, bilgi sahibi olmak istemezler: "Aydınlanma isyan ettirir: Köle kayıtsız şartsız bir şey ister, sadece zorba olanı anlar" (7, 71).

Bireysel olarak yaratan düşünürün, usavurmasını mümkün kılan güç istenci, eleştiriyi kaldırmaktadır. Zira o zaman yükselen gücünün duygusuyla birlikte doğruluk kendini kanıtlamış olur (15, 479).

3. Doğruluk, özünde sadece bilimde kazandığı ve geçerli olan nesnelliğinden dolayı değil, bir *inançtan* dolayı aranmaktadır: "Gerçek tüm doğruluk çabaları, kutsal bir kanaat için verilen bir mücadele: Mücadele vermenin pathos'u duygulanım sayesinde dünyaya gelmiştir. Aksi takdirde hiçbir insan mantıklı kaynağına ilgi duymazdı" (10, 125). "Doğruluk dürtüsü, yani tamamen sonuçsuz, saf, afektsiz[◎] doğruluğun dürtüsü mevcut olamaz" (10, 212). En azından, kendisi bizzat doğruluk olmadan, doğruluğu bizim için çaba gösterilecek bir şey haline getiren bir doğruluk inancının olması gerekmektedir: "Şüphe bile bir inanca dayanır; mantığa duyulan inanca" (10, 210). Bu nedenle aslında "bilgi ve doğruluk dürtüsü yoktur, aksine sadece doğruluk inancı dürtüsü vardır; salt farkında oluş dürtüsüzdür" (10, 212).

İnanç, doğruluğa inanç ve doğruluğa inanç dürtüsü, doğruluğun aranmasını sağlayan ezeli koşullar ise aynı

◎ Kişinin duygu durumunu tanımlamak üzere kullanılan bir terim... Kişinin uyaranlara, olaylara, anılara, düşüncelere duygusal tepki ile katılabilme yetisi... –çn.

zamanda bu koşullar doğruluğun kendisinin tehdidi haline de gelebilir. Bu inanç veya bu inancın inanmama arzusuna dönüşümü, yani *itici güçlerin* kendisi, doğruluğun *kriterleri* haline geldiklerinde gerçekleşir (15, 478). İnancın her biçimi kendini doğru kabul eder, ama bu doğruluk özünde nesnel, yöntemsel ve genel olarak doğrulanabilir doğruluğun kriterlerinden farklıdır. Zira inanç doğruluğunun kriteri, kendisine dayanana verdiği *"gücün kanıtıdır."* Yöntemsel ve nesnel doğruluk ise "oldukça utanç verici, zararlı ve felaket getirici olabilir" (15, 479). Genel olarak geçerli olan şudur: "İnanç, birbirine karşıt araçlar aracılığıyla araştırmanın yöntemler sistemi olarak yaratılmaktadır; sonuncusunu bizzat dışlar" (15, 479). Doğruluğun, eğer bunlar kullanılarak kanıtlanacaksa, doğruluğu daha ziyade yok eden *yanlış kriterleri* bu nedenle –"gücün kanıtı" olarak– Nietzsche'ye göre *mutluluk istenci, şehitlik, erdemli yaşamdır:*

Bir doğruluktan alınan *hazzın* tecrübe edilmesi, bu haz aracılığıyla ulaşılan *mutluluk*, asla doğruluğun *kanıtı* değildir. Aksine doğruluk fethi tarihi, "doğruluğun her adımdan önce kazanılması gerektiğini" öğretmektedir: "Bunun için kalbin ve yaşama duyduğumuz sevgimizin ve güvenin bağlı olduğu neredeyse her şeyi ifşa etmek zorunda kaldık. Bunun için ruh büyüklüğü gerekmektedir: Doğruluk hizmeti, en ağır hizmettir;" Nietzsche'ye göre bu nedenle "inanç mutlu yapar, öyleyse doğrudur" (8, 286) diye bir sonuç çıkartırken nesnel doğruluğun bilimsel arayışı kendi deneyimlerine dayanarak daha ziyade, "inanç mutlu yapar: *Öyleyse* yalan söylüyor" (8, 286 vd) demektedir. Mutluluk istenci egemen olduğunda, doğruluk her zaman kaybedilir. Böylece felsefe, yani inancın bir biçimi, "İnsanın en mutlu yaşadığı dünya bilgisi ve yaşam bilgisi hangisidir?" (2, 23) diye sorduğunda, kendini aldatıcı bir şekilde doğruluğu arayan bilimden ayırmıştır. Sadece mutluluğunu isteyen insan, zorunlu olarak "salt sonuçsuz farkında oluşa karşı kayıtsız, hatta birçok yönden zararlı ve yıkıcı doğruluklara karşı düşmanca bir tutum içerisindedir" (10, 193).

Ne var ki doğruluk amansız bir şekilde kendini talep ettiğinde, kendi açısından mutluluğa karşı kayıtsızdır: "Doğruluğun desteklenmesi ve insanlığın refahı arasında önceden sağlamlaştırılmış bir uyum yoktur" (2, 369).

İnanç *ikinci olarak* tarihte sürekli *şehitliklerle* kanıtlanmıştır. Nietzsche kendi içinde bir doğrulukla ilişkili olarak sanki bu doğruluk hareketsiz bir şekilde mevcutmuş ve doğruluk olarak zamansız bir usavurmanın saflığına dayanarak kavranabilir ve anlaşılabilirmiş gibi konuştuğunda, şehitlerin kurban ettikleri kanı bir kanıt olarak reddetmektedir: "Kan, doğruluğun en kötü şahididir; kan, en saf öğretiyi bir deliliğe ve kalplerin nefretine dönüştürecek şekilde zehirlemektedir" (6, 134). Özellikle *bilimsel* doğruluk, şehitlikle kanıtlanamaz ve çürütülemez. *Araştırmacı* böyle bir düzeye indiği takdirde, Nietzsche için şüpheli hale gelir: "Doğruluk, yani bilimsel yöntem, doğruluğu bir savaş aleti olarak tahmin eden kişiler tarafından kavranılıp desteklendiyse," özellikle bu savaş aracılığıyla "doğruluk kavramını rakipleri kadar kayıtsız şartsız" afişe etmiş oldular; "fanatik haline geldiler, en azından tutumlarında." Şehitliğin gururu olan "kanaat," "inanç" sözcükleri, bilimsel bilgi için uygun olmayan durumları dile getirmektedir. Gerçek araştırmacılar, rakip olarak ötekilerin, yani inananların "fedakârlıklarla, kahramanca kararlarla" doğruluk hakkında yargıda bulunma tutumunu kabul ederek bilim karşıtı yöntemin egemenliğini desteklemiş oldular: "Şehit olarak kendi eylemlerini küçük düşürüyorlar" (15, 480 vd). Nietzsche'nin böyle bir bağlamdaki talebi bu yüzdendir: "Şehitlikten sakının! 'Doğruluk adına' acı çekmekten! Hatta kendi savunmanızda bile!.. Sanki 'doğruluk' savunuculara ihtiyaç duyacak kadar zararsız ve hantal bir kişiymiş gibi!.. Gizli yerlere kaçın! Ve sizi karıştırmaları için maskenizi ve inceliğinizi takın!.. Filozofun şehitliği, 'doğruluk için kendini feda etmesi,' içinde provokatörden ve oyuncudan kalanları gün ışığına çıkarmaktadır" (7, 42 vd).

Üçüncü olarak "erdemli yaşam," doğruluk için bir kriter değildir. Bu ne doğruluk lehine ne de aleyhine konuşurdu "Doğruluk, dürüstlükten farklı kanıtlanmaktadır ve dürüstlük, doğruluk için ille de bir sav değildir" (4, 72).

İnanç kesinliği kriterleri –güç kanıtı, şehitlik, erdemli yaşam– doğruluğun kriterlerine katıldığında doğruluk her halükârda kökten yok edilmektedir. Doğruluk "tapınılmak değil, eleştirilmek ister" (11,171). Bu nedenle Nietzsche için bu doğruluk hakkında geçerli olan şudur: "Biz 'farkında olanlar' adeta her türlü inananlara karşı şüphe duyuyoruz" (7, 467).

Ne var ki şimdi sadece "İnancın olağanüstü güveni olmadan ne insan ne de hayvan yaşar" (12, 39) önermesi geçerli olmakla kalmayıp aksine varlığımızın tüm zenginliği olur; *kaynak olarak inanca bağlıyız:* "Hıristiyanlığa, felsefeye, şairlere, müzisyenlere aşırı bollukta derinden heyecanlı duyguları borçluyuz." Nietzsche, bu derinden heyecanlı duyguların bizi boğmaması için "Bilimin... inancın sıcak akımını en son ve nihai doğruluklarda soğutan... ruhuna başvurmalıyız" (2, 230) talebinde bulunsa da tüm farkında oluşun bu zeminini yine de ifşa etmek istememektedir.

Nietzsche'nin inancı nesnel doğruluğun anlamı ölçüsüne göre sorgulaması, bu nedenle *inancı*, bizzat doğruluğun kaynağı haline getirdiği *kendi* inancı olarak kullanmadığı anlamına gelmez. Sadece, "İnancım..." (12, 367); "başka bir inançtan olan biziler..." (7, 137) demekle kalmaz, aksine "Siz verimsizsiniz: *bu nedenle* inancınız eksik. Ama yaratmak zorunda olan... inanca inanmıştır!" (6, 176) ve "Burada belirleyici olan, rütbe düzenini... herhangi bir temel saptamayı... belirleyen eserler değil, inançtır" (7, 267) da demektedir. Yine de kendi inancı için, tüm inanca gücünü veren kriterlerden yoksun olduğunu belirtmektedir: "Mutlu eden bir inanç varsa öyleyse bir inanç da vardır" (14, 413).

İster etki, ister güç, ister inanç olsun, her halükârda hakikati tehlikeye sokan örten veya yok eden şey, bizzat ha-

kikati arama kaynağı haline gelir. Bu ilişki, Nietzsche'nin birbiriyle çelişen dönüşümlerini burada sadece anlaşılır hale getirmekle kalmayıp gerekli kılmaktadır. Gerçek için yapılan mücadelede, her seferinde kendi koşullarına karşı bir itme gerçekleşmektedir ki kendini bu koşullardan tamamen ayırmak dünyadaki gerçeğin kendi kendini yok etmesi haline gelirdi.

Sınırda varoluşun farkına varış — Gerçeğin evrensel görünüşüne dair temel düşünce, sanki bir dairenin içinde hareket ediyormuş gibi, üç adımda bir varoluş bilinci yaratmaktadır: Birincisinde tüm görünüşlerden *farklı* olarak salt gerçeğin kavranması istenir; ikincisinde bu gerçeğin gerekli görünüşle *biraraya getirilebilirliğine* dair soru, yaşamı şüpheli hale getirmektedir; üçüncüsünde *görünüşe dair iyi istençten* varoluşun tamamı adeta psikolojik bir değişimle evrensel görünüşünde kavranır ve tekrar oluşturulur.

Birinci adım şu düşünce sürecini denemektedir: Yaşamın temel süreci, kendisi tarafından yorumlanan dünyanın içinde ve bu dünyayla değişerek özüne göre varoluşu artık sadece yaşamın kendisinin tıpkı varoluşu, yaşam için zorunlu gördüğü görünüş olarak kavrıyorsa, kendisi de yaşam olan felsefeci için burada sorulması gereken soru Descartes'ta olduğu gibi artık "Yanılgı nasıl mümkün olabilir?" değil, tam tersine "Bir tür gerçek farkında oluştaki temel yalana rağmen nasıl mümkündür?" (12, 24) olmalıdır. Yaşamak için yanılgının zorunlu olduğu yaşam sürecinin kavranması olarak gerçeğe –Nietzsche'nin düşüncesinde– gerçek bulgulara dayanarak ulaşılmaktadır. Nietzsche araştırmacı incelemeler bazında bilimden aynı anlayışı beklemektedir: "Bilim süreci, usavurmanın oluşum tarihinde en büyük zaferini kutlamaktadır" (2, 33). Böyle bir anlayış gerçi bizi, yaşam süreci aracılığıyla dahil edildiği ve zorunlu olduğu haliyle, hayal dünyasından çok az söküp alabilir, "ama bizi en azından birkaç anlığına işlemin tamamının üzerine çıkartabilir" (2, 31 vd). Nietzsche, felsefi sınır bilincini bilimsel bir

araştırmaya *aktararak* "yanlışlığın derecelerini ve hayal eden varoluşun yaşam koşulu olarak temel yanılgının gerekliliğini tespit" etmeyi (12, 24) bilimin bir görevi olarak beyan ediyorsa, bunun anlamı *salt gerçeğin* bütün üzerinden muhtemelen mümkün olabileceği bir noktaya geldiğidir.

Halbuki bu gerçek, buradan bakıldığından daha ziyade yanılgı anlamına gelen yaşam gerçeğinden tamamen farklı bir karaktere sahip olmalıdır. İnsan, bir anlığına yaşamın ötesine geçmektedir. Bu yaşamın ötesine geçiş eğer tüm varoluşun görünürlüğüne ait aşkınlığın farkına varışıysa, Kant'ın varoluş bilincidir. Ne var ki bilim olarak farkında oluşum tarihinin felsefesini ve sosyolojisini kullandığı takdirde, bu felsefi aşkınlığı yanlış anlar ve tikel farkında oluşla dünyada bütün hakkında bilgi sahibi olduğunu düşünür.

Her iki durumda usavurma sadece bu usavurma bizzat yaşam haline geldiği takdirde gerçekleştirilebilir. Ama bu durumda, gerçeğin yaşam için uygunsuzluğunu ve yaşamın "perspektif illüzyon aracılığıyla" (13, 27) şartlandırılmışlığını kavradığında, yaşamın, kendisi tarafından yanılgı olarak kabul edilen zorunluluklarına tabi tutulmaktadır.

Böylece *ikinci* adım başlar: "Yaşamın şartı hakkındaki son soru... Gerçek, dahil edilmeyi ne kadar hazmedebilir?" (5, 152). Yanılmanın ve farkında olmanın nasıl biraraya getirileceğine dair soruya genç Nietzsche şu cevabı verir: "Farkında olmayı ve yanılmayı istemek, med cezir gibidir" (12, 49). Her ikisini de gerçekleştirebiliriz, sırayla gündüz ve gece gibi değiştirebiliriz ve bunu yapmak zorundayız. Ama bu salt yan yana gidiş çözüm değildir. Nietzsche'nin "insanlar, gelenekler, kanunlar ve olayların geleneksel değerlendirmelerinin üzerinde özgür ve korkusuzca uçmak" (2, 53) yönündeki tavsiyesi bir işaret olabilir. Artık yanılgı olmaktan çıkmış gerçeğin kendisini felsefi açıdan kavramak, böylece yaşama *dayanan* bir anlayış değil, felsefi açıdan yaşamın üzerinde uçmaktır. Burada gerçek olarak kabul edilen yaşamın içindeki gerçek değildir ve yaşamda gerçek olan, bu uçuş için görünüştür. Yaşam için "bir şeylerin

gerçek kabul edilmesi gereklidir, gerçek oluşu değil" (16, 24) kuralı geçerliyse, uçuş için önemli olan da asla yaşam olarak değil, yaşamın üzerindeki alanda kavradığı gerçek *oluştur*. Yaşam sürecinin tamamının felsefi açıdan kavranması herhangi bir alan teşkil edecekse, kendisi için yaşamdaki gerçek hakkındaki gerçek olarak kabul ettiği şeyi, samimi yanılgıdan farklı bir biçimde gerçek kabul etmelidir, ki yaşamın kendisi bunu kavrayamamakta ve dahil etmek istememektedir, zira bu durumda kendi gerçeğini ve kendisini yok etmiş olur.

Öyleyse elimizde sadece gerçeğin *çift yönlülüğü* kalır; önce yaşamı şartlandıran yanılgı olarak ve daha sonra gerekli olan bu gerçek yanılgının geçerli gerçek bilgisi olarak. İkisi arasında sadece sonsuz bir gidiş geliş yaşanmaktadır: "Yaşam, farkında oluşun koşuludur. Yanılgı, yaşamın koşuludur ve en derinlerde yanılgıdır. Yanılgı hakkında bilgi, yanılgıyı geçersiz kılmaz... Yanılgıyı sevmeli ve korumalıyız; o, farkında oluşun ana kucağıdır. Farkında oluş hatırına yaşamı sevmek ve desteklemek; yaşamın hatırına yanılgıyı sevmek ve desteklemek... bilgiye duyulan tüm tutkuların temel koşuludur" (12, 49).

İki gerçekten oluşan bu bölünmeden –yanılan yaşamın kendisi ve bir uçuşun gerçek düşünülen yaşam dişiliği– *üçüncü* adım ortaya çıkar. Yaşam için gerekli yanılgının, gerçeğin görünüşünün ve sonsuz gerçek arayışının zeminsizliğinin kavranması, Nietzsche'nin gerçek oluşu gerçek yaşamın bu sürekli sınırlı biçiminde bilinçli olarak kavrama talebinin çıkış noktasıdır; sürekli olarak içindeyiz ve sürekli olarak üzerindeyiz; elimizde görünüşten başka bir şey yoktur, ama onu görünüş olarak kavradığımızda, içinde şifre olarak varoluşa sahip oluruz; bu görünüşten başka bir şey değildir, ama varoluşun görünüş olarak biçimi sınırda *varoluş bilincinin tamamını* değiştirmektedir, hem de öyle bir şekilde ki bu felsefi usavurma bizi varoluştaki fiili varoluş yakınlığına zorlar: "Dünyaya sadık kalın" (6, 112).

İlk olarak Nietzsche, *şimdiki zaman* olarak bilinçli bir sınırlandırmayı talep etmektedir. Şimdi ve burada vücut bulan şey gerçektir. Şimdiki zamanda var olan şeylerin etrafındaki hiç-

bir uzaklık bizi aldatmamalıdır. Son olaylar için sorulan sorulara karşı "kayıtsız" kalabiliriz, "bilimin" bu olaylar hakkında "kesin olarak tespit edeceği" şeyleri beklemek zorunda değiliz, "dolu ve çalışkan bir insanlığı yaşamak için en sınırdaki ufukların etrafındaki güvenliklere ihtiyaç duymamaktayız... En yakınımızdaki şeylerin yine iyi komşuları olmak zorundayız" (3, 201 vd). Nietzsche bu nedenle kendini sınırlayan çalışkan hayatın temel prensiplerini geliştirmektedir: Yaşam bundan böyle daha önceki gibi en uzağa, en belirsize, ufuktaki bulutlar misali olan şeylere yönlendirilmeyecektir; "yaşamımızı kesin bir yöne yönlendirmeden önce, en yakınımızdakiler ile yakınımızdakiler, güvenli olan ve daha az güvenli olanların sırasını tespit etmeliyiz" (3, 359). "Temel gerçeklerin" yerine "yaşamak ve düşünmek için kullanılacak temel görünüşler" yeterlidir (13, 72). Nietzsche, gözlem duyusunun eksikliğinden şikâyet eder: "En küçük ve en güncel şeylerde bilgisiz olmak ve keskin gözlere sahip olmamak... dünyayı bir çoğu için 'felaketler çayırı' haline getiren budur..." (3, 192 vd). En yakınımızdakiler, içinde tamamen tabi olduğumuz yaşam koşullarını barındırdığı için kıyaslanamaz şekilde önemlidir; kendi varoluşumuzu sunduğu olabilirlikleri özgür hale getirmek için burada gerçekten evde olmak kaçınılmazdır: "Bütün zamanlar tarafından hor görülen ve kenara itilen aşağı şeylere önem veriyoruz... 'En küçük dünyayı' her yerde belirleyici olarak keşfettik" (16, 367 vd). Geçen yılın aşırı ifade tarzında Nietzsche şöyle diyebiliyor: "Bu küçük şeyler –beslenme, yer, iklim, dinlenme, bencilliğin tüm durumsallığı– bugüne kadar önem verilen her şeyden daha önemlidir" (15, 46).

En uzak ufuklara bakmak bile anlamsız. Gerçekliğin görüntüsünün başlangıçları ve kaynakları bile ya ulaşılamaz ya da kayıtsızdır. "En yakınımızda olan, çevremizde ve içimizde, yavaş yavaş eski insanların hayalini bile kuramadığı şekilde, önemli renkler ve güzellikler ve bilmeceler ve zenginlikler göstermeye başlarken kaynağın kavranması ile kaynağın kayıtsızlığı artış gösterir" (4, 49 vd).

Nietzsche daha önce bahsedilen konulara tekrar değinirken bunları salt yararlılık açısından ele almıyor. İkinci olarak daha çok görünüşü görünüş olarak onaylamak, istemek ve kendini ona emanet etmek şartıyla gerçeğin kendini bilinçli olarak sınırlandırması yolunu seçiyor. Bilgiye duyulan tutku önce görünüşün maskesini düşürmezken bunun devamında görünüşü geçersiz kılmak yerine görünüşün anlam ve gerekliliğini kavrayabilir. Görünüşün içine fazla dalmadan görünüşü istiyorsa, gerçeklik isteği üstte tutuluyormuş gibi görünmektedir. Kendisini ona teslim ettiğinde onu yanlış anlamamaktadır. "Gerçeğe olan bu inanç, eğer tapılacak bir şey varsa, bunun görünüş olduğuna ve tanrısal olanın gerçek değil, yalan olduğuna dair son sonuca ulaşmaktadır!" (16 365). Böylece gerçek, yaklaşılamaz olana batmaktadır: "Örtüsünü kaldırdığımızda gerçeğin gerçek olarak kalacağına inanmamaktayız... Doğanın bilmeceler ve renkli belirsizlikler arkasına saklandığı utancı onurlandırmalıyız... Ah, şu Yunanlılar! Yaşamayı biliyorlardı... Bunun için cesur bir şekilde cildin yüzeyinde, kırışığında kalmak, görünüşe tapmak gerekir... Bu Yunanlılar yüzeyseldi, derinlerden!" (5, 11).

Bu görünüş istencine felsefede gerçi daima "olayları derinden, çeşitli ve titizce ele alan ve ele almak isteyen zor görünür bir farkında oluş eğilimi karşı etki etmektedir: Hem de anlakçı vicdanın bir gaddarlık türü olarak..." (7, 189) ama aynı felsefe şunu da bilmektedir ki "Dünyanın doğasını gözlerimizin önüne seren şey, bize en büyük hayal kırıklığını yaşatırdı. Bir şey olarak dünya değil, hayal olarak (yanılgı olarak) dünyadır anlamlı, derin ve harika olan" (2, 47). Böylece filozof tekrar görünüşe geri döner.

Yaşamın bilinçsiz sınırlandırması bizi yanılgıya bağlıyordu; görünüşle bilinci sınırlandırma ve ayırma ise bilinci açık bırakır. Halbuki arkaplanda bu gibi sınırlandırmalara sürgün edilmek istenen gerçekler tehdit edici bir şekilde kalmaktadır. İnsan, felsefi usavurmalara daldığında sınır, ufuk ve görünüşe karşı tüm iyi niyetine rağmen sorgulamaktan vazgeçmediği için aklın bir oyunu olmayıp aksine sınırda ve sabit ufukta asla huzurun kazanılmasına izin vermeyen başka birinin geçişinin

biçimi olan düşünce tecrübelerinde bulunduğundan, amansız bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Bu nedenle Nietzsche'de tüm şüphelerle birlikte tekrar uyanarak belirsiz de olsa bir hakikat istenci sürekli sadece var olmakla kalmayıp tutkulu bir biçimde mutlak olarak vardır. Nietzsche'nin gerçek için verdiği mücadele, bu gerçeği her seferinde tekrar bir uçurumun kenarına getirmek üzere, her seferinde doğal olarak var olduğunu varsaymaktadır.

Sınırsız hakikat istencinin tutkusu

Nietzsche, bilimlerdeki yöntemsel kesinliği istiyordu, ama bilimin sınırlarını daha kesin olarak görebilmek için. Bir yaşamın yorumu olarak gerçek oluş kuramını yaratmıştır, ama düşüncenin döngüsünü daha iyi gerçekleştirebilmek için. Onu yönlendiren, yok edici bir istenç değil, doymak bilmeyen bir gerçeklik tutkusudur. Detayları bilmek istemez, herhangi bir kesinlik biçimiyle yetinmez, aksine belirli ve kavranabilir şeylerin ötesinde kaynağa ve sınırlara ulaşmaya çalışır. Bu gerçeklik tutkusunu Nietzsche defalarca itiraf etmiştir: "Bu erdemlere sahip olan bir insan, inancında ve yargılarında tükenmiş duygulara izin veriyorsa, kesinlik isteği en içsel tutku ve en derin zorunluluk olarak görünmüyorsa, iyi kalplilik, incelik ve deha nedir ki... Varoluşun harika belirsizliğinde ve çok anlamlılığında durmak ve sormamak... hor gördüğüm şey budur" (5, 38); "tüm esirgemelere rağmen 'gerçek' olana duyulan tutku, en yüce tutkudur, dolayısıyla bugüne kadar görülen en nadiri!" (12,127). Nietzsche kendini hiçbir sınırlama olmadan bu tutkuya teslim etmek ister; yaşamın zorunluluklarına, yaşamı destekleyici unsurlar şeklindeki tüm itirazları kendisi için susturabilmiştir: "Felsefem, insanı her türlü tehlikeyi göze alarak görünüşten çekip çıkartmaktır!" (12, 18). Zira "farkında oluş, içimizde hiçbir fedakârlıktan geri durmayan bir tutkuya dönüşmüştür" (4, 296). Bunu hiçbir şey geçersiz kılmayacaktır: "Farkında oluş narası, çıkarttığın son sestir" (2, 267).

Gerçeğin tutkusuna teslim olan Nietzsche, bu nedenle yeni erdem olarak dürüstlüğü kabul eder ve en hayran kalınmaya değer insani tutum olarak adaletin önünde durur. Gerçekliğin her iki biçimi için rasyonel açıdan kesin kodları kabul etmemektedir: ayrıca onları plastik idealler haline de getirmemektedir. Aksine onun için gerçekliğin bizzat olduğu şey, kendi kendisiyle mücadele içerisine giren gerçeğin tehlikesi haline gelir. Sınırsız hakikat istencinin tutkusu ancak kendisine döndüğünde ve kendisini sorguladığında zirvesine ulaşır.

Dürüstlük — Tüm gerçekler belirli bir biçimde kaybolmaya başladığında dürüstlük son zemin olarak kalmaktadır; farkında oluşun başarısızlığında sürekli olarak mümkün olan başlangıçtır; kendin olma var olduğu sürece yok edilemez olandır. Nietzsche dürüstlüğü kabul eder: İnsanın içindeki doğruluğun her şeyi delip geçen şimdiki zamanı olarak "anlakçı doğruluğudur."

Dürüstlük –varoluşun önkoşulu olduğu için– adalet kadar bariz bir şekilde övülmemektedir: "Dürüstlüğün kendine karşı bu kadar mutlak yüce ve temiz bir şey olduğunu düşünmüyorum: Ama ben bu durumda temizlik gerekliliğindeki gibi hissediyorum. İnsan ne olursa olsun, deha veya oyuncak, sadece saf olsun!" (11, 261). Ne var ki bu istekte hiçbir sınırlama yoktur: "Kendine karşı dürüstlüğe sadık olmayan hiçbir büyüklüğü kabul edemiyorum" (11, 379).

Dürüstlük daima önce "kendimize karşı dürüstlüktür" (11, 261). Ancak dürüstlükle kendimiz oluşumuzun oluşu mümkün kılınmaktadır: İlkin "dürüstlüğün büyümesi bizi dürtülerin ilhamından bağımsız hale getirir" (11,260); ikinci olarak dürüstlük farkında olma yetimizi belirler: "Gözünüz, farkında olmayı bıraktığı yerde değil, dürüstlüğünüzün sona erdiği yerde hiçbir şey görmemeye başlıyor" (12, 290). Bu nedenle "gerçek olan her şey açısından dürüstlük, bir gün terbiye konusu haline gelebilir ve hayalci terbiyesiz olarak göz ardı edilebilir" (11, 262).

Nietzsche dürüstlüğünü erdemi, erdemimiz, yeni erdem olarak adlandırmaktadır: "Diğer parçalarda erdemlerin sadece mirasçısı ve belki de tüketicisiyiz" (13, 42). Nietzsche'ye göre

dürüstlük ne Sokrates tarzı erdemler ne de Hıristiyan erdemleri arasında ortaya çıkmaktadır: "Bu en genç erdemlerden biridir henüz olgunlaşmamış, çoğu zaman karıştırılan ve yanlış anlaşılan, kendinin neredeyse hiç bilincinde olmayan, olmakta olan bir şeydir" (4, 309). "Ancak biz... içgüdü ve tutku haline gelen ve 'kutsal yalana' diğer yalanlardan daha fazla savaş açan dürüstlüğe sahibiz" (8, 261).

Bu erdem neden bu kadar nadirdi ve nadirdir? Nietzsche, cevap vermektedir: İyi vicdanla gerçekdışı olmak için birçok neden olduğu için. İnsanlar örneğin *marjorem dei gloriam* içerisinde bir şeye inandıklarında veya istedikleri için gerçekleri iddia ettiklerinde, kendilerini özgeci hissedecekleri şekilde, içlerindeki yalancılık nedeniyle hiçbir vicdan azabı hissetmezler, çünkü "kendilerini özgeci hissettiklerinde gerçeği daha hafife alma hakkına sahip olduklarını düşünüyorlar" (4, 309). Filozoflar arasında da anlakçı doğruluktan daha nadir bir şey yoktur. Sadece belirli dürüstlüklere izin vermektedirler: "Ne kanıtlamak zorunda olduklarını biliyorlar" (15, 474). "İyiliğe duydukları sevgi" doğruluklarını yok etmiştir (15, 483); "güzel duygularını" argüman kabul etmişlerdir (15, 441). Özellikle de kitleler dürüstlük istemez: "Farkında olandan ve dürüstlük adındaki en yeni erdemden öfkeyle nefret ediyorlar" (6, 44).

Dürüstlük ise kendini sınırlamak ister. Nietzsche aynı nefeste sınırsız dürüstlük talep ederek bize çağrıda bulunabiliyor: "Dürüstlüğümüz bir gün yorulduğunda... biz sert kalacağız, biz son stoacılar!" Ve ardından hemen şu sınırlamayı getirebiliyor: "Dürüstlüğümüzün," biz özgür tinler, kibrimiz, ihtişamımız, sınırımız, aptallığımız haline gelmemesini sağlayalım! Her erdem, aptallığa, her aptallık da erdeme meyillidir; dürüstlükten dolayı sonunda aziz ve can sıkıcı kişiler haline gelmemeye bakalım" (7, 182 vd).

Dürüstlüğün kendini sınırlamasının çifte anlamı vardır. Birincisinde yaşam bizi kendimize karşı dürüstlük ve başkalarına karşı dürüstlük arasında ayrım yapmaya zorlamaktadır; insan,

belki de başkalarına karşı sahte olmayı öğrenmek zorunda kalır: Kendine karşı dürüst kalırken "kasıtlı rol yapma... kendine karşı dürüstlüğün anlamında yatar" (11, 261). İkinci olarak dürüstlük, insanın kendine karşı dürüstlüğünden şüphe duymaya başlar.

Birinci yönde dürüstlüğün kendini sınırlaması Nietzsche için geçerli kabul etme toleransından kaynaklanmaktadır: "Dürüstlük duygusunu insani açıdan ele almak istiyoruz ki dürüstlük sayesinde şu anda bile inançlarını tüm dünyaya zorla kabul ettirmek isteyen tüm olağanüstü bencillerin canlarını acıtabileceğimiz bir parmak sıkıştırıcısına sahip olduğumuzdan eminiz" (4, 343).

Dürüstlüğün kendini sınırlaması ayrıca gerçek anlamda mümkün olan hakkındaki doğru bilgiden kaynaklanmaktadır; dünyada yalansız bir yaşam mümkün değildir. Nietzsche fiili doğruluğa dair sorunu henüz kimsenin kavrayamadığını düşünmektedir. "Yalana karşın söylenenler, bir öğretmenin naifliklerindir" (11, 261). "Yalan söyleme" emriyle gerçeklik talep edilir, ne tuhaftır ki dürüst bakışlar tarafından "gerçek olanın kabulü (kendine yalan söyletmeme) özellikle yalancılarda çok büyüktür: Bu popüler gerçekliğin gerçek olmayan taraflarını da fark etmek gerekir." (15,413). Gerçeklik sadece bazı koşullar altında mümkündür; "insanın alanının tamamı temiz, küçük ve dikkate değer olmalıdır. Önyargı her halükârda doğru olanın tarafında olmalıdır" (16, 48). Durum gerçek bulgulara dayandığında şöyledir: "Ne düşündüğümüzü söyleriz; sadece önkoşullar altında 'doğruyuz,' yani anlaşılma (eşitler arasında), hem de olumlu şekilde anlaşılma (yine eşitler arasında) önkoşulları altında. Yabancı olandan saklanırız. Ve kim bir şeye ulaşmak istiyorsa, kendi hakkında ne düşünülmesini istiyorsa onu söyler, ne düşündüğünü değil" (15, 413).

Nietzsche ikinci yönde sınırsız bir dürüstlük belki mümkün olmadığı, aksine insani gerçekliklerin dünyasına aşkın geçiş

yapıp dünyanın görünüş olarak metafiziğine geçerek kendini geçersiz kıldığı için dürüstlüğün kendini kendi içinde sınırlamasını tespit eder. "Temelde yanlış olan bir dünyada doğruluk doğaya aykırı bir eğilim olurdu" (16, 48) önermesi, en sınırdaki hayalle ilişkili olabilir, kendi nezdinde gerçekliğe de parmak basabilir. Genç Nietzsche için sanatın sadece görünüşü gerçeğe giden bir yol olur. "Tamamen gerçek olmak insanın yalancı bir doğada olağanüstü kahramanca bir zevkidir! Ama sadece göreceli olarak mümkündür... Sanatın doğruluğu, tek başına şimdi dürüsttür" (10, 141). Sonunda ise gerçeklik sadece "özellikle yüksek bir sahtecilik potansiyeli için bir araç olarak" (16, 48) anlam kazanmaktadır ve farkında oluşun kendisi için geçerli olan şudur: "Gerçeklik sadece farkında oluşun araçlarından biridir, bir merdivendir, ama o merdiven değil" (12, 243). Böylece şu önerme anlam kazanabilir: "Doğru olan daima yalan söylediğini anlayarak sona gelir" (12, 293) ve Nietzsche kendisi hakkında şöyle diyebilir: "Her seferinde tekrar doğruluğumun lüksünü kullanabilmek için ne kadar çok sahteciliğe ihtiyacım olduğunu biliyor musunuz?" (2, 5).

Adalet — Doğruluk ve dürüstlük Nietzsche için ancak bunlarla mümkün kılınan adaletle asıl anlamını kazanır. Dürüstlüğün sadece temizlik konusu, adaletin ise dokunaklılığın konusu olması Nietzsche'nin pratik, hevesli ve yetiştirici temel tutumuna uygundur. Dolayısıyla şu itirafta bulunur: "Karışık özlere sahip olan ve kimi zaman ateş basan, kimi zaman tinimiz tarafından dondurulan bizler, kendi üzerimizde kabul ettiğimiz tek tanrıça olarak adaletin önünde eğilmeliyiz" (2, 412). "Gerçekten de hiç kimse hayranlığımızı, adaletin dürtüsüne ve gücüne sahip olan kadar hak etmemiştir. Zira onda, dibi görünmeyen bir denizde olduğu gibi, en yüce ve en nadir erdemler birleşmekte ve saklanmaktadır" (1, 327). Yaşlı Nietzsche adalet kendisine ulaşılmaz gibi göründüğünde şöyle der: "Neyin tamamen eksik olduğunu anlamam çok geç oldu: Adalet. 'Adalet nedir? Ve mümkün müdür? Mümkün değilse, hayat nasıl çekilir?' Kendime hep bunları soruyorum" (14, 385). İstenci her zaman şudur: "Nasıl olursa ol-

sun, adil olalım ve bu adaleti mümkün olduğunca ileri götürelim" (12, 135). Gerçek için gösterdiği çabalar ancak burada haklı çıkmaktadır: "Ne zaman ki doğru olan, adil olmaya yönelik kesin bir istence sahip olursa, her yerde düşüncesizce yüceltilen gerçek çabalarında büyük bir şey vardır" (1, 328).

Yine de adaletin aslında ne olduğu ancak Nietzsche'nin sözde biraraya getirilemeyen ifadeleri aracılığıyla anlamının hareketinde ortaya çıkar.

Adil olan, gerçeği "sadece soğuk ve devamı olmayan bilgi olarak değil, aksine düzenleyici ve cezalandırıcı yargıç olarak, gerçeği bireyin bencilce mülkü olarak değil, bencil mülklerin tüm sınır taşlarını oynatabilecek kutsal yetki olarak ister" (1, 328). Gerçek, adaletin koşulu ve özü olduğundan, "istemeyerek, yargıyı olaylar hakkında aldatan ve yanıltan şeylerden kaçınmak" adalete özgüdür. "Böylece adalet görüşlerin bir rakibidir, zira ister canlı, ister ölü olsun, gerçek ya da düşünülmüş olsun, herkese hak ettiğini vermek ister ve bunun için onu saf farz etmek zorundadır... Sonunda rakibine, kör veya görme engelli 'kanaate' bile... kanaatin hakkı olanı verecektir —gerçek uğruna" (2, 411). Adaletin bu her varlığa hak ettiğini verme istenci sınırsızdır; her biri felsefi açıdan yaşama ve usavurma tarzı için bir onaya ihtiyaç duyduğundan Nietzsche şunu talep etmektedir: "Kötü olan, mutsuz olan, istisna olan da kendi felsefesine, hak ettiğine, güneş ışığına sahip olsun!.. Yeni bir adalet gereklidir!.. Ahlaki dünya da yuvarlaktır! Ahlaki dünyanın da antipotları vardır. Antipotların da varoluş hakkı vardır" (5, 218). Tutum şunu gerektirir: "Bizden önceki her şeyin hakkı olan adalete karşı olduğu için çeşitli sahte olağanüstülüğü tekrar ortadan kaldırmak zorundayız" (4, 14).

Peki adalet var mıdır? Ortalama insanlarda neredeyse yok gibidir. Aralarında "adalet erdemi çok nadirdir, çok daha nadiren fark edilir ve neredeyse her zaman ölesiye nefret edilir... Çok azı gerçekte gerçeğe hizmet eder, çünkü çok azı temiz bir adil olma istencine sahiptir ve bunlar arasından da çok azı adil olma gücüne sahiptir" (1, 239).

Adalet, şayet varsa, gerçekliğinde ne olduğunu görebilmek için karıştırılmaması gerekir. Bu sözcük sürekli olarak suiistimal edilmektedir: Nefretten, kıskançlıktan, hasetlikten ve intikamdan dolayı çaresizin küskünlüğü kendi sahip olmadığı adaletten bahseder: "Ruhu, gizlice intikamın henüz adalet içerisindeyken alındığına sevinmektedir;" Nietzsche buna "ve benimki de her intikamda adaletin balyozundan bir kıvılcımın düştüğüne" diye ekler (12, 291).

Gerçek adalet aktif bir duyguya dayanır, suiistimal gibi reaktif bir duyguya değil. Reaktif duygular adaleti, sözde adaletin talepleri gibi, kendi içinde geçerli veya gerçek olmayan bir şey aracılığıyla kullanılır; çaresizliklerine aldatıcı bir güç duygusu verirler güya... Ya da reaktif duygulardan dolayı anında her türlü adalet salt ani heyecanlarda kaybolur: İnsanların "gözlerine kanın hücum etmesini sağlamak ve gözlerinden ucuzluğu çıkartmak" için "ortalama olarak küçük bir saldırı, kötülük, ima dozajı yeter" (7, 366).

Adaletin aktif duygusu ise yüksek kişisel gücün istisnasında belki de en büyük çaresizlikte bile mümkündür: "Adil insan, kendisine zarar verene karşı bile adil kalabildiği takdirde (sadece soğuk, ölçülü, yabancı, kayıtsız değil; adil olmak daima pozitif bir davranıştır); kişisel yaralanma, hor görülme, şüphe altında adil gözün, yargılayan gözün derin ve aynı zamanda yumuşak bakan nesnelliği bulanıklaşmadığı takdirde, bu dünyada bir parça mükemmeliyet ve en yüce ustalıktır, hatta akıllılık edip beklenmemesi, en azından çok kolay inanılmaması gereken bir şeydir" (7, 366).

Ne var ki bu adalet gerçekten yargılar: "Sadece üstün güç yargılayabilir; zayıflık, sadece güçlüymüş gibi rol yapmak ve yargıç koltuğundaki adaleti bir oyunculuk haline getirmek istemiyorsa, müsamaha göstermek zorundadır" (1, 331).

Halbuki aktif adalet olarak, Nietzsche için öncelikle sorgulama olarak reddedici olmak, dolayısıyla yargılayarak reddetmek zorunda olan farkında oluş da sonunda bütün her şeyi doğru olarak geçerli kılarak onaylayıcı olmak zorundadır: "Her

şeyi anlıyoruz, her şeyi yaşıyoruz, içimizde düşmanca duyular yok... 'Her şey iyidir' reddetmek için çaba göstermek zorunda kalıyoruz. Bir şeye karşı taraf tutacak kadar zekâ yoksunu olduğumuz takdirde acı çekiyoruz" (15, 303).

Sanki adalet kesin bir idealmiş gibi, hatta insanlar adil olabilirmiş gibi görünebilir ama Nietzsche bunun mümkün olmadığını görebilmektedir, Adalet, şayet "farkında oluşun soğuk şeytanı" gibi "etrafına insanüstü bir kralın dondurucu atmosferini" yaymıyor, aksine "ciddi kesinlik şüphesine dayanarak... cömertliğin nadir görülen erdeminden çıkarak, en nadir adalet erdemine yükselmeye çalışıyor"sa bu erdem gerçekleşmez: Şeytana benzer, ama yine de "fakir bir insandan başka bir şey olmadan" insan "her an insanlığının kefaretini kendi üzerinde ödemek ve mümkün olmayan bir erdemle kendi kendini trajik bir biçimde tüketmek zorundadır" (1, 328). Asla tamamen farkında olmadığımız ama yine de değerlendirmeden yaşayamadığımız, yani tamamen farkında olmadan değerlendirmek zorunda kaldığımız için adil olamayız: "Daha derin düşünen kişi, nasıl hareket eder ve nasıl yargılarsa yargılasın, daima haksız olacağını bilir" (2, 370).

Yine de Nietzsche için zorunlu olarak adaletsiz bu dünyada adalet dürtüsü ve isteği baki kalmaktadır. Ama adaletin dürtüsü kendini nasıl kanıtlarsa kanıtlasın, gerek kendi içinde gerekse gerçek karşısında kendini yine sorgulamak zorundadır.

Adalet, şayet sevgiden vazgeçer, hatta sevgiyi geçersiz kılarsa, kendi içinde şüpheli kalır: "Asıl adil olan insanlara hediye verilemez, her şeyi geri verirler. Bu nedenle sevenler için iğrençtirler" (12, 291). Nietzsche gerçi kör sevginin abartılmasına karşı çıkmaktadır: Sevgi bariz bir şekilde adaletten daha aptaldır, bu yüzden de herkes için çok daha rahattır. Yağmur kadar tarafsızdır (2, 84). Ama Zerdüşt, fiilen gerçek sevgiyi görerek şöyle der: "Soğuk adaletinizden hoşlanmıyorum... Söyleyin, gören gözlere sahip sevgi olan adalet nerede?" (6, 100). Adalet, kendi başına kalmak istediği takdirde, sadece açık görüşlü sevgiden gelebilen maddesini kaybeder. Nietzsche adaleti ilk ve

en yüce şey olarak kabul ediyorsa, şunu söyleyebilir: "Adalet önüme geçti, putlarımı kırdım ve utandım... ve gözümü bakmaktan hoşlanmadığım yere bakmaya ve oraya sevgi taşımaya zorladım" (12, 351). Ne var ki adalet kendi başına kaldığında hiçbir zorlama sevgi oluşturamaz ve "Mesafeyi koruduğu için titiz bir şekilde adilim" (11. 260) önermesi kulağa sevimsiz gelir. Kendiliğinden adil olan açık görüşlü sevgi Nietzsche için adalete asla ulaşamayan bir fikir gibidir. Nietzsche bu nedenle sevgi hakkındaki bilgiyi kullanarak adaleti sorgulamaktadır.
Adalet ayrıca gerçek varoluş açısından da şüpheli hale gelmektedir:

Adaletsizlik öncelikle yaşamdan ayrılamaz çünkü tüm yaşamlar Nietzsche için bakışın perspektifinden ve kaçınılmaz sahteliklerinden dolayı şartlandırılmıştır. Gerçi adaletsizlik, "yaşamın en küçük, en sıkıntılı, en başlangıçta geliştiği ama yine de olayların amacı ve ölçüsü olarak kendini kabul ettirmekten ve kendini muhafaza etmek uğruna daha yüce, daha büyük, daha zengin olanı gizlice ve müşkülpesent ve sürekli olarak parçalamaya çalışmaktan ve sorgulamaktan vazgeçmediği yerde" (2, 11) her zaman daha büyüktür. Ama en zengin yaşam bile adaletsizliğe ihtiyaç duymaktadır. Kendini tarihi açıdan sınırsızca adil görmüş olsaydı, kendi kendini yok etmiş olurdu. "Tarihi adalet... korkunç bir erdemdir... Yargılaması daima bir yok etmedir... Adalet tek başına hüküm sürdüğünde, yaratıcı içgüdü zayıflar ve cesaretini kaybeder" (1, 399).

İnsan varoluşunun gerçeği, artık açık görüşlü sevginin varoluşsal adaletiyle ilgili olmayan, aksine sadece hukuki olan "adaletini" meydana getirmekte olup bu hukuki adalet yine de bir doğa kanunu gibi geçerli olmayıp aynı zamanda sorguladığı gücün koşullarına bağlıdır. Bu "adalet" sadece "yaklaşık olarak aynı güce sahip olanlar arasında" meydana gelmektedir ve "... bariz görünebilen bir üstün gücün mevcut olmadığı ve bir savaşın başarısız olup sadece karşılıklı bir zarar olacağı yerde, iletişim kurma fikri ortaya çıkmaktadır... Öyleyse adalet, yaklaşık olarak aynı gücün şartıyla intikam ve takastır" (2, 93).

Ama bununla da Nietzsche'ye göre adalet yeterince hakkını almamaktadır. Adalet soyuttur, sevgisiz ve yaratıcı etkiden yoksun, bazı geçici güç konstellasyonları altında sabitleştirilmiş ve dondurucu bir durumdur. Adalet, her şeyi kapsayan bir aktiviteden çıktığı takdirde yine de sosyolojik varoluş gerçekliğinde takastan fazlasıdır. Böylece görünüşünde Nietzsche için bile sanki o güne kadar olduğunun tam tersine dönüşmüş bir yüze sahip olmaktadır: "İlk ve en güçlü şey, üstün güç istenci ve gücüdür. Ancak hüküm süren daha sonra 'adaleti' belirler, yani olayları kendi ölçüsüne göre ölçer" (14, 89). Bu durumda geçerli olan, "Herkese hak ettiğini vermektir: Bu, adalet istemek ve kaosa ulaşmak olurdu" (12, 291). Adalet, "geniş kapsamlı bir gücün fonksiyonu" haline gelmiştir ki bu fonksiyon "iyinin ve kötünün ötesindeki küçük perspektiflerin ötesine bakar, yani daha engin bir avantaj ufkuna sahiptir; şu veya bu kişiden daha fazla olan bir şeyi muhafaza etme niyetindedir" (14, 80). Bu güç, yaratıcı yaşamdır: "Değer takdirine dayanarak inşa eden, ayrılan, yok eden usavurma biçimi olarak adalet, yaşamın kendisinin en yüce temsilcisidir" (13, 42). Zerdüşt "şekillendiren, inşa eden, dolayısıyla yok etmek zorunda olan adaletin olağanüstü biçimi ve ifşası" haline gelir (12, 410).

Metafiziksel gerçeklik olarak adalet: Yaratıcı yaşamın bu belirsizliğine doğru bir adım daha attığımızda, adaletin insanın içindeki doğruluğun bir problemi olmak yerine, bir aşkınlık haline geldiği noktaya varmış oluruz. İnsanın olabilirliği olarak şüpheli bir hale geldikten sonra, Nietzsche tarafından metafiziksel biçimde tekrar eski haline getirilmektedir. Adalet artık insanın bildiği, savaşarak elde ettiği, çaba gösterdiği adalet değil, "ebedi adalet," "hüküm süren adalet"tir; artık gerçeği arayanın özünde değil, hadiselerdeki şeylerin özündedir.

Nietzsche gerçi *suç ve ceza* ölçüsüne göre bir adaleti reddetmiştir: "Eylemlerin sonucunda zaten bedelin ve cezanın mevcut olduğu içkin bir adaletin bu düşüncesi temelden yanlıştır" (13, 315), ama Nietzsche "saygısızlık" yapmadan mümkün olmayan başka bir metafiziksel adalet tanımaktadır. Bu adaleti "olimpik"

dünyayı adalet terazilerine yatıran ve "Moira'nın ebedi adalet olarak tahtta oturduğunu gören" *Aschylus*'ta görmektedir. Saygısızca cüretkâr bir "birey" olan Prometheus'un ıstırabı ve tehlike altındaki Olimplilerde bir tanı şafağının tahmini: Her ikisi de uzlaşmaya zorlamaktadır; bu her ikisinin de yargılandığı ve tekrar eski hallerine getirildiği adaletin gerçekleşmesidir. "İnsanlığın ulaşabileceği en iyi ve en yüce şeyi bir saygısızlıkla edinmektedir ve bunun da sonuçlarını taşımak zorundadır." Aktif günahın kendisi ise aslında Prometheus tarzı erdemdir. Hem tanrıların hem insanların haklı olduğu o ezeli çelişkidir bu (1, 68-72). Nietzsche, saygısızlıktan ve saygısızlığın sonuçlarından daha fazla bahsetmeye gerek görmeden *Heroklit*'in düşüncelerinde bu *fiili adaleti* kavradığını düşünmektedir: "Dünyanın kendisi, sürekli karıştırılması gereken bir testidir. Çelişkiler savaşından tüm oluş meydana gelmektedir... mücadele ebediyen sürmektedir. Her şey bu mücadeleye göre gelişmektedir ve bu mücadele ebedi adaleti sağlamaktadır. Mücadeleyi bütünlük içinde ciddi ve ebedi kanunlara bağlı sürekli bir faaliyet olarak gören... olağanüstü bir hayaldir... Dünya prensibi olarak yüceltilen, Hesiod'un iyi Eris'idir... Her Yunanlı'nın sanki haklıymışçasına savaşması ve yargıcın verdiği kararın oldukça kesin bir ölçüsünün zaferin ne yönde olacağını belirlemesi gibi, nitelikler de birbirleriyle mücadele etmektedir... Şeylerin kendisi... aslında fiili bir birliğe sahip değildir; onlar çekilen kılıçların parlaması ve kıvılcımlarıdır, karşıt niteliklerin birbirleriyle mücadelesinde zaferin parlamasıdır" (10, 34 vd). Heraklit, "mücadele edenleri ve yargıçları birbirlerinden ayrı olarak gözlemleyemedi; yargıçlar sanki savaşıyordu ve savaşçılar da sanki yargılıyorlardı, hatta temelde sadece ebedi adaleti algıladığı için, 'Çokların savaşı saf adalettir' diye bağırma cesaretini bile göstermiştir" (10, 36) ya da "Mevcut olan her şey adildir veya adil değildir ya da her ikisinde de aynı haklara sahiptir" (1, 72).

İnsanın adalet istenci Nietzsche'de de aşkın bir adalet nezdinde fazla mütevazıymış gibi görünmektedir. Gerçeğin kendisiyle mücadelesi –ki bu şekilde bir taraftan adalet sor-

gulanmakta olup yine de kayıtsız şartsız bir dürtü olarak kalmaktadır– felsefi usavurmada, bireyin içsel eyleminde belirli bir kesinlik haline gelen çağrı– mücadeleyi olayların oluşuna bırakmak üzere, sadece gözlem olarak, aktif bir felsefi eylem olarak sona erdiği metafizik düzeye geçmekte olup şu önermeyi gerçek haline getirmektedir: "Olayları gözlemlemek güzeldir, ama onlar olmak korkunçtur" (10, 324).

Hakikat istencinin kendini geçersiz kılması — Hakikat istenci ahlakın zemininde büyümüştür: "Hakikat duygusu, ahlak duygusunun en yüce ve en güçlü etkilerinden biridir" (11, 35). Nietzsche, "Bugünün biz farkında olanları, biz tanrısızları ve anti-metafizikçileri bile ateşimizi yüzyıllık eski bir inancın yaktığı ateşten alıyorsak" diyorsa, bizzat bu en yüce sınırsız hakikat istencinin ahlaki dürtüsüne dayanarak yaşadığının bilincindedir. Nietzsche ne zaman ki bu inancı da sınırsız hakikat istencine dönüşümünde sorgulamaya başlar, gerçeklikten edinilen bilgiye duyulan tutku da tekrar kendi hakkında şüpheye düşmek zorunda kalır. Döngü hakikat tutkusuna batırılmış olarak bir kez daha zirveye çıkarılır. "Hakikate duyulan inanç, o güne kadar inanılan tüm gerçeklere duyulan şüpheyle başlıyor" (3, 22) ve yanında başka tanrılara izin vermiyorsa, bu tutku hakikata duyulan inancın bizzat tabi tutulduğu soruyla sona erer. Zeminsiz uçurum açılır. Bu şüphenin özellikle iki biçimi vardır:

İlk olarak, yaşam için gerekli görünüş kuramıyla bağlantılı olarak hakikatin yaşam düşmanlığı hakikate karşı bir nedendir: "Kayıtsız şartsız farkında oluş, erdem döneminin bir saplantısıdır; yaşam bu saplantıyla yok olabilirdi. Yalanı, inancın saplantısını, adaletsizliği kutsallaştırmak zorundayız" (13, 124). Daima geçerli olan şudur: "Bu hakikat istenci, 'her ne pahasına olursa olsun hakikat' istenci, hakikate duyulan sevgideki gençlik saplantısı bize göre değildir" (5, 11).

İkinci olarak, farkında oluş yolundaki düşünce bizzat dönüşüme neden olmaktadır. Öncelikle hiçbir şeyden çekinmeyen farkında oluşun koşulu, hiçbir şeye inanmamaktır: "Yıldızları hâlâ 'üzerinde bir şey' olarak hissediyorsan, henüz farkında

oluş bakışın yoktur" (7, 94). Bu durumda gerçek de "üzerimde bir şey" olarak sona erebilmelidir: "Hakikat, tanrısız çöllere giden ve hayranlık dolu kalbini kıranlara böyle derim" (6, 150); sözde özgür tinler özgür değildir: "Özellikle hakikate duydukları inançtan dolayı başka hiç kimsenin olmadığı kadar sağlam ve kayıtsız şartsızdırlar;" radikal gerçek soruları onlara karşı belirleyici adımı atmaya cesaret etmek zorundadır: "Hiçbir şey hakikat değildir, her şeye izin vardır... tinin özgürlüğü buydu, bununla hakikatin inancı elinden alınmıştır" (7, 469).

Her şey batmak zorundaymış gibi görünen bu dönüşüm– hakikat istenci kendini bizzat yok ettiğinde– Nietzsche'ye göre tarihin dönüşüm noktasında, o andaki çağda ortaya çıkmaktadır; ahlakın kendini geçersiz kılması ve Tanrı'nın ölümüyle eşittir. "İki bin yıllık bir gerçek terbiyesinin huşu uyandıran felaketi... sonunda Tanrı'ya inançta yalanı yasakladığı" yerde şu adımı da atmak zorundadır: Hıristiyan gerçekliği arka arkaya bir sürü sonuç çıkarırken neticede en güçlü sonucunu, kendine karşı çıkarmaktadır, ama bu sadece kendine "Hakikat istenci nedir?" (7, 480-482) sorusunu sorduğu takdirde gerçekleşir. Nietzsche de böyle olmak zorunda olduğunu söylemektedir: "Bütün büyük şeyler, bir nevi kendi kendini geçersiz kılma eylemi aracılığıyla, kendisinden dolayı yok olmaktadır" (7,481).

Halbuki hakikat istencinin kendini bir hiçe indirgediği bu döngünün batışı, sadece düşüncenin bir sınırıdır. Nietzsche için döngü ya tabi olarak öngörülen gerçek için mücadelenin anında tekrar başladığı döner hareketlerle gerçekleşir ya da aşkın geçişin sınırında başka bir gerçek hissedilebilir.

Sınırsız şüphe — Nietzsche'nin düşünsel pozisyonlarının hareketi, hakikat istencinden dolayı bu istencin bizzat ifşa edilmesi gerektiği kuma batıyormuş gibi görünmektedir, ama her seferinde yeni bir hareket de gerçekleşmektedir; hedef hiçlik değil, fiili varoluştur. Bu hedefe ulaşmak, hakikat istencinin tutkusunu ilerletmektedir. Görünüşü, geçersiz kılınamayan, sürekli olarak yeniden zorlayan şüphedir. Nietzsche, "şüpheciliğine" sınır getirmek istememektedir; felsefi usavurmaları "şüphe-

nin okulu" olarak görmektedir ve "tehlikeli belki"nin yolunda her türlü düşünceye sadece "deneyerek" cesaret etmek ister. Gerçeğe duyulan tutku, her türlü sorgulamada kendini tekrar yenileyerek yine de sağlam bir zemin kazanamamaktadır. Nietzsche, düşünce anlamında yaptığı her fethi, kısa bir süre sonra sınırsız bir şüpheye tabi tutma kaderinden kaçamamaktadır. Döngüde kendini yok edişi gerçekleştiren gerçeklik düşüncesinin hiçliğinde batmaz, aksine döngüyü gerçeklik istencinin kendini kanıtlamasının sürekli yeni hareketleriyle doldurur. Gerçeği doğru kavrayışın sözde kesinliğinde tıkanıp kalmaz, aksine her birini girdaba çeker.

Mantığın Çözülmesi

Nietzsche'nin mantığı sorgulanmasını sağlayan bilimin sınırlarını kavrayışı değil, gerçeği görünüş olarak yorumlaması ve tüm gerçekliklerin adeta bir intihar gibi geçersiz kılınmasına dair her seferinde yeni biçimlerde kendini tekrarlayan döngüleridir. İster ahlak, ister Tanrı'nın ölümü, ister gerçek olsun, her seferinde son hiçlikte bir kayboluş gibi görünür. Ne var ki Nietzsche bu son sınırda aslında mantık olarak ulaşılamayan varoluşu kazanmak ister; bu varoluşa mantığı çözerek veya onu kullanarak geçiş yaparak ulaşmaya çalışır. Nietzsche mantığa dört biçimde saldırır: 1. Nietzsche'nin tuhaf mantığı olarak yorum kuramı, dolayısıyla düşünülen her şeyin görünüş olduğuna dair kuramı, düşüncede gerçeğin bulunduğuna dair iddiaya karşı çıkmıştır: Düşünce kategorileri yaşam için gerekli aldatmacalardır; yararlıdır, hâkimiyetin aletleridir (6, 22); buna inanmamak soyu yok eder (16, 20). Ne var ki bunlar gerçek değil, kurgudur. Zira kaynakları varoluş değil, düşünmeyi sağlayan koşuldur. Bu koşul, bir şeyin kendisiyle aynı olduğudur. Sadece bu aynılık (aynı durumlar, aynı kalan) düşünüldüğünde, düşünce için varoluştur. Kendisiyle aynı olan şeyin varsayımı, "düşünmek ve sonuç çıkarmak için gereklidir: Mantık sadece aynı kalan şeyler için formülleri ele almaktadır" (16, 30). Bu düşüncenin devamını Nietzsche aşağıdaki adımlarda vermektedir:

Aynılığı düşünmek, çelişki gerektirir. Bu da varoluştan yola çıkan bir anlağın aldatıcı ufku dahilinde bir kurgudur: Aynı şeyi onaylamayı ve reddetmeyi başaramıyoruz;" bu ise sadece öznel bir tecrübe önermesidir; içinde varoluş için geçerli hiçbir "zorunluluk" değil, aksine düşünebilmemizin kabiliyetsizliği dile getirilmektedir. "Bu önerme, gerçeğin hiçbir kriterini içermez, aksine gerçek olarak geçerli olması istenen şeyler hakkında bir emrini içerir" (16, 28 vd).

Aynılığın ve kendine karşı çıkamamanın son kökleri, Nietzsche'ye göre kendisi olarak aynı ve sabit bir şekilde kalan "Ben"de yatmaktadır. Ama Nietzsche için bu yaklaşımın dışında bir Ben yoktur. Alman idealizmin düşünen bilinç olarak Ben mantığıyla düşündüğü şey, Nietzsche tarafından saldırısının bir aracı olarak kabul edilmektedir. Mantığın hareketinin dayandığı koşul, "Ben'e duyduğum inanç" olduğundan, bariyeri şöyledir: "Düşüncemiz bu inancı dahil etmektedir... ondan vazgeçmek: Düşünmeye iznin yok demektir" (16,15).

Ben, aynılık ve çelişkinin imkânsızlığının birbirlerini karşılıklı olarak taşıyabilen, içinde düşünebilmenin bir yaşam için sürekli varoluş olarak kurgusal yorumunun bulunduğu çemberdir.

Diğer kategoriler (şey, madde, özne, nesne, yüklem, ayrıca nedensellik, mekanizma vs) sadece kendine karşı çıkmayan aynı olmanın ve farklı olmanın biçimleri olduğundan, hepsi kendisi için koşul olarak sürekliliği talep eden bir yaşamın hizmetindeki anlak aracılığıyla olan bir şeyin kurgularıdır. Nietzsche'nin fragmanlarından yola çıkarak monoton bir tekrar halinde her kategori için aynılığın bu karakteristiklerini vs içinde taşıdığını ve yaşamla güç istencinin hizmetinde bulunduğunu gösteren geniş kapsamlı bir kategoriler öğretisi oluşturulabilir.

Nietzsche'nin bu "mantığının" sürekli olarak yeniden onaylanan sonucu, anlağın yaşamın bir aracı olduğu, ama aslında olan şeyi, yani sürekli oluşu kavrayamadığıdır: "Anlağımız, oluşu kavrayacak şekilde ayarlanmamıştır; genel katılığı kanıt-

lamaya çalışır" (12, 23). "Olmakta olan dünyanın karakteri" ise "formüle edilemez," "yanlış," "çelişkili"dir; mantık açısından eşit hale getirilemezdir. "Farkında oluş ve oluş birbirini hariç tutmaktadır... bir nevi oluş bizzat olanın aldatmacasını yaratmak zorundadır" (16, 31), yani var olan aynılıkla. Bu aldatmaca sadece usavurmanın kendi kendine kapanan çemberiyle mümkündür. Tüm düşünen yaşamın yorum olarak kuramına dayanan bu açıklamaların son anlamı ise mantığın bir anlakla sınırlandırılması ve başka bir düzeyde anlam açısından farklı bir gerçeklik talebi lehine kaldırılmasıdır.

2. İnsanın yaşamında mantık gereksizdir, tehlikelidir, imkânsızdır. Gereksizdir: "Bir olayın mantıksızlığı varoluşuna karşı olmak için bir neden değil, aksine bir koşuludur" (2, 369). Tehlikelidir: Her şey hakkında sözde bilgi olarak ortaya çıktığında tahrip edici olur; "Mantık, her şeyi bildiğine dair hayaliyle bugüne kadar bütün olarak muhafaza mı etti, yoksa yok mu etti?" sorusuna (12, 156) Nietzsche şöyle cevap vermektedir: "İnsanlık gerçekten mantığına göre, yani görüşüne ve bilgisine göre hareket etmiş olsaydı, şimdiye dek çoktan yok olmuştu" (12, 157). İmkânsızdır: Bütün insanların kullanabileceği, her şeyi gerekçelendiren bir mantık gerçeği yoktur: Örneğin müsamahalı mantık vaizleri her şeyi mantıklı kavrayışa dayandırmak istiyorlarsa, kendileri açısından hiçbir müsamahanın mümkün olmadığı "temel gerçekleri" hep hariç tuttukları görülebilir. "Mantığa uymak güzel olurdu, şayet tek bir mantık olsaydı! Ama müsamaha gösteren kişi, kendi mantığına, onların da zayıflıklarına bağlı kalmalıdır" (12, 172). Gerçekten de insani varoluşun dayanabileceği tek bir mantık yoktur.

Mantığa duyulan inanca bu saldırıların anlamı nedir? Mantık, insani varoluşun varoluş bilincinin gerçeğini kaynağında gerekçelendirme ve genel olarak geçerli tek gerçek herkes tarafından düşünülebilir ve edinilebilir olma, dolayısıyla herkesin yaşamını ortaklaşa taşıyabilme talebiyle var olan bir şey olarak ortaya çıktığı takdirde, Nietzsche tarafından sorgulanmak zorundadır, çünkü Nietzsche için varoluşun asıl taşıyıcı gerçeğini

gizlemektedir. Nietzsche'nin felsefi usavurmaları bu derin gerçeği sorgulamaktadır. Onları sadece "temel gerçekler" adı altında yaşamı şartlandıran yanılgılar olarak keşfettiğinde, bu sadece düşüncenin kendini bir anlığına sınırladığı ve Nietzsche'nin huzur bulamadığı bir işarettir.

3. Dünyada mantığın mı hâkim olduğu metafiziksel soruya verilen cevap, felsefi usavurmada birbirinden çok farklı da olsa, herhangi bir açıdan daima onaylayıcıydı. Nietzsche ise bütünün bu metafiziksel mantığını inkâr etmektedir: "Bizim bildiğimiz tek mantıklı şey, insanın az da olsa mantığıdır" (10, 414). Dünyadaki güçlerin girdabı mantıksızdır. "Dünyanın ebedi mantıklılığın yeri olmadığı, bizim tanıdığımız dünyanın –insani mantıklılığımızın– mantıklı olmamasıyla kanıtlanabilir" (3, 190). Zira "Mantık, en bilge olanda bile hâlâ bir istisnadır: Kaos, zorunluluk ve yıldızların girdabı; kural budur" (12, 243) ve "Her şey karşısında bir şey imkânsızdır: mantıklılık. Gerçi biraz mantık vardır, yıldızdan yıldıza dağılan; bu ekşi hamur her şeyin içine karıştırılmıştır" (6, 243). Nietzsche için mantığın olması bile şaşırtıcıdır; dünyaya nasıl gelmiştir? "Ne kadar ucuz, mantıksız bir biçimde, rastlantıyla. Çözülmesi gerekir bir bilmece gibi" (4, 125).

Dünyayı delip geçen mantığa duyulan metafiziksel inanç, Tanrı inancına bağlıydı ya da onunla eş tutulmuştu. Nietzsche için her ikisi de düşmektedir. Gerçeğe duyulan inanç, "Tanrı'nın gerçeklik olduğu, gerçeğin Tanrısal olduğu" inancının bir sonucuydu "... Ama bu gitgide inanılmaz olursa, yanılgı, körlük, yalandan başka hiçbir şeyin artık tanrısal olmadığı –Tanrı'nın en uzun yalanımız olduğu– kanıtlanırsa ne olur?" (5, 275 vd).

Nietzsche, bu saldırıyla inancı ve mantığı, bütünün –prensipte düşünülebilir ve kavrayabilir bir bütünün– nesnel mantığına dayanarak reddetmek ister. Böyle bir mantığı mutlak bir şey olarak kabul etmesi, varoluşun kendisini de Nietzsche için görünmez kılardı. Saldırganlık kendi içinde insanın gerçekten emin olması istenen, varoluşun ve kendisinin sözde evrensel mantıklılığında artık saklanmaması istenen kaynağına çağrıyı barındırır.

4. Nietzsche saldırılarını *tarihsel* açıdan geriye bakıp biraraya toplayarak geleneksel felsefeden ayırt eder. *Filozoflar*, mantıkta bütün olarak ussal bir yaklaşımla sağlamlaştıran gerçeği ve varoluşu gördükleri takdirde, Nietzsche bunları reddetmek zorundadır. Böylece ona göre geleneksel felsefenin tamamı onun için batar. Rakibini ânında ilk büyük biçiminde görür: "Parmenides dedi ki: 'Olmayan şeyi düşünmeyiz;' biz diğer uçtayız ve 'düşünülebilen şey, mutlaka bir kurgu olmalıdır' diyoruz" (16, 47). Mantıkçılar, "kendi sınırlarını nesnelerin sınırları" olarak kabul ediyorlarsa, bu durumda Nietzsche şöyle der: "ama bu mantıkçı optimizmine savaş açtım" (16, 46). Nietzsche, mantığın mutlak geçerliliğini iddia eden felsefeye güvenini kaybediyorsa, yeniçağda özellikle Descartes'a ve onun "usavurmanın doğrudan kesinliğine dair inancına" güvenini kaybetmektedir. Descartes'tan daha fazla şüphe duymak ister. Mantığın kendisi haricinde her şeye karşı şüphe duyan Descartes, farkında oluşun netliğini ve kesinliğini gerçeğin güvenilir zemini kabul etmiştir. Nietzsche ise "tam tersini, daha derin insanların olduğu her yerde, mantık tanrıçasının mutlak otoritesine karşı yapılan karşı hareketi" kabul etmektedir. Hegel'in "gelişime bir nevi mantık getirme denemesi"ni, "gotik hayal" olarak reddetmektedir: "Tam tersi noktasında bulunan ben, mantığın kendisinde hâlâ bir nevi mantıksızlık ve rastlantı görmekteyim" (13, 89). Genel kanı şöyledir: "Filozofların binlerce yıldır ele aldığı şeyler, kavram mumyalarıydı... Ölüm, değişim, yaş, hatta üreme ve büyüme bile onlar için birer bahane, hatta çürütmedir. Var olan şey, olmaz; olan şey, var olmaz... Artık hepimiz çaresizce olana inanıyoruz" (8, 76).

Nietzsche'nin, varlık bilincinin taşıyıcısı olarak mantığa karşı bütün geçerliliklerin iptaline dair görünüşünün (bu kitabın tüm bölümlerinde ana düşünce olarak görülen) tamamında kaçınılmaz tarihi bir etkiye sahip tutumu, fiilen söylenmek istenenleri ve felsefi usavurmalarda bunlar kullanılarak neler yapılabileceğini açıklığa kavuşturmamaktadır.

Öncelikle Nietzsche'nin mantığa karşı mücadelesi sürekli bir mücadele değildir. "Mantık" sözcüğüyle bir şeyi hangi

anlamda onayladığı görülmektedir: İnsan yaşamında mantık gereklidir; insan, sahip olduğu "birazcık mantığı... çok zorlamalıdır ve kendini, örneğin 'kadere' bıraktığında her şey onun için felakete dönüşür" (10, 414). Öyleyse Nietzsche kendini "kader" diyerek rahatça olaylara bırakmak yerine, mantığını kullanarak olayları mümkün olduğunca ele almamızı istemektedir. Gerçi insan her şeye ve bütüne mantıkla ulaşmaz –zira böyle düşünüp buna göre davrandığında, mantık tahrip edici bir hal almaktadır–, ama Nietzsche'nin hassas bir şekilde kesin olarak belirlemediği ölçülerde mantığın aktif olması gerekmektedir.

Nietzsche ayrıca dürtülerini reddettiği mantık düşmanlarına karşı mantığın avukatlığını yapmaktadır: "Bazı dindarlarda mantığa karşı bir nefret gördüm... kötü anlakçı vicdanı en azından böyle ortaya çıkıyor!" (5, 38). Nietzsche, içlerinde "mantığın çileci bir öz nefreti, kendi kendine alay edişi burulduğu" sürece, kendini mantığa çok az değer veren filozoflarla da özdeşleştirmek istememektedir: "Gerçeğin ve varoluşun bir âlemi vardır, ama mantık dışarıda bırakılmıştır!"

Nietzsche bizzat mantığı kabul ettiğini açıkça söyleyebilmektedir. Mantık o zaman aklın bireyselleşen biçimi olmaktan çıkıyor, hatta düşünen bilinç bile olmuyor, aksine "bedenin" her şeyi kapsayan "büyük mantığı" oluyordu. Sadece bedenin aracı, tin diye adlandırılan "küçük mantıktır" (6, 46). Ya da Nietzsche eylemlerimizin henüz kavranabilir olmayan ve görünüşte tesadüfi olan yönleriyle ilgili olarak "gelecekteki görevimizin daha yüce mantığı"ndan bahsetmektedir (13, 33). Nietzsche, bedenin sembolünde tamamen belirsiz kalsa da bu "büyük mantık"la mantığa karşı tüm düşmanlıkları tekrar eriten ve her şeyi kapsayan bir anlamı kavramaktadır. "Tek mutluluk, mantıkta yatmaktadır; dünyanın kalanı tamamen karanlıktır. En yüce mantığıysa sanatçının eserinde görüyorum" önermesi ancak bu mantık için geçerli olabilir (10, 415).

Mantığa karşı pozitif ve negatif tutumların çelişkisi, Nietzsche'nin mantığı çözümlemesine ilişkin anlamın çift ve

kendini dışarıda bırakan bir karaktere sahip olmasının nedenidir:

Mantığa düşman ifadeler, kendi başlarına alındıklarında, mantığa karşı bir kayıtsızlık gösterebilirler. Nietzsche –ki böyle görünebilir– ne zaman ki mantığa karşı kayıtsız davransa, mantıklı talepleri de felce uğramaktadır. Bu nedenle, çelişkinin dikenini bir anlığına hissetmiyormuş gibi, önermelerinde çelişkiler hiç hareketsiz durabilir. Çelişkiler bu durumda diyalektik olmaz ve durdukları biçimde artık verimli bir şekilde hareket ettirilemezler. Bu yüzden Nietzsche'nin bir onu bir bunu söylemesi, okuyucunun üzerinde her şeyin mümkün olduğu bir kararsızlık etkisi bırakabilir. Bundan Nietzsche'nin aslında sistematik ve organize edici istencinin anlakçı bir düzen istenciyle değiştirilebileceği sonucu çıkartılabilir.

Ne var ki Nietzsche'deki ifadeler anlamları açısından her zaman Nietzsche'ye aynı yakınlıkta değildir. Nietzsche, anlamları yöntemsel bir şekilde geliştirilmeden us, akıl ve anlak sözcüklerini kullandığı takdirde, sapmalar neredeyse kaçınılmazdır. İfadeler, diğerlerinin öngördüğü tabii bir mantığa yöneltilmiştir, ama çoğu kez bu ifadeler bizzat mantığın ne anlama geldiğini tabii olarak öngörmektedir. Böyle bir durumda mantık, Nietzsche için belirsiz bir şekilde düşünmek ve sanmak; kimlik, düzen ve yasayla bilmek; tüm bunlar yaşam için gerekli varoluş yorumunun fonksiyonları olarak anlakla ve amaca yönelik usla biraraya gelmektedir.

Nietzsche'nin felsefi usavurmalarla mantığın çözümlermesini istemekteki gayesi, bir anlığa tıkanıp kalmaktır. Gerçekte bu, mantıktan daha fazlası, büyük mantığın kendisine doğru tutkulu bir itkidir. "Mantığa" saldırısı, büyük mantığın her şeyi bildiğini sanan küçük mantığa saldırışıdır. Ama bu saldırı, Kant tarzına uygun olarak eleştirisel değildir, zira "büyük mantığın"ın tamamını tam olarak kavrayamamaktadır. Bu nedenle Nietzsche, büyük mantığın pozitif yönetimini tam olarak hissedemediği anlarda bütün negatif ve pozitif iddialarını tekrar ifşa eden şüpheci haline gelmektedir. Bu amansız ifşa ise

yine Nietzsche'nin nasıl her şeyi kapsayan ve sadece bir türün yorumlayıcı yaşamı değil, her şeye rağmen gerçeğin öz iddiasını kavradığı gerçeğin "yaşamı" olan şeyin kaynağına inerek düşündüğünü gösteren imgelerden biridir. Nietzsche'nin ifadelerinde gerçeğin yaşamı, Kant'ın sessiz berraklığı ve sakinleştirici sükûnetiyle mevcut değildir. Nietzsche'nin en son düşüncesi belki de şu düşünceden başkası değildir: Gerçeğin yaşamı, her şeyi kapsayan, kaynağı olduğu anlaşılmadan mantığın ve varoluşun kaynaklarını barındıran şeydir; sadece nesnel bilginin geliştirilmesi ve gerçekleştirici eylemlerle bu yaşam, nihai bir hedefe varamadan sürekli bir kavrama haline gelmektedir. Bu biyolojik, psikolojik ve sosyolojik bir varoluş olarak yaşam değildir –ki bu şekilde dünyada ve böylece ampirik araştırmanın konusu olurdu–, aksine kaynak olarak bu araştırılabilirliği ve araştırmayı da kapsayan yaşamdır. Felsefi açıdan asla kavrayamadan sürekli olarak temas ettiği, duygularını harekete geçiren ve felsefi usavurmalarına bilinen her şeyi tekrar aşma dürtüsünü sağlayan şeydir.

O her şeyi kapsayan şeyin konu haline gelmemesi, ama yine de gerçek hakkındaki düşüncelerinin tamamında hissedilebilir hale gelmesi, düşüncesinin psikolojik ve başka nesnelerde kaybolmaması, mantıklı çıkmaz sokaklara nihai olarak sıkışıp kalmaması, olasılıklar (pozisyon) içinde kaybolmaması, aksine felsefi olarak kalmasının kaynağıdır.

Felsefi usavurma, sadece kaynağında kendini kavrayabilen bir mantık ortamında mümkündür (içeriğinin tamamının mantıktan farklı bir yerden gelmesine rağmen); felsefi düşünce ancak mantık her şeyi kapsayan, aydınlatan, duyguları harekete geçiren kaçınılmazlığıyla yöntemsel olarak mevcutsa ve salt akıl ve sabitleştirici anlakla, amaca yönelik sonsuzlukla karıştırılmadığında, aksine mantık fonksiyonlarının sınıflandırılmış bütünlüğü içerisinde felsefi mantık aracılığıyla bilinçli hale geldiğinde, tarihinin tek büyük hareketinde kendine sadık kalabilir. Felsefe ancak mantıklı bir şekilde kendi kendine nüfuz ettiği oranda güçlü olabilir. Bu bağlamda Nietzsche'nin felsefi usavurmaları man-

tığın büyük bir başarısıdır, ama kendini en uçtaki sınıra kadar mantıklı bir şekilde aydınlatamamış bir mantıktır.

Ne var ki Nietzsche'nin düşüncesinden çıkan görev, bize ne kadar kararlı da görünse, Nietzsche'ye de kararlı görünüp görünmediği belirsizdir. Gerçek, Nietzsche için sadece tüm mantıkların ötesinde olmakla kalmayıp (bu gerçek daima mantık yolunda bulunsa, duyulsa ve aktarılsa da), aksine mantık olmadan ve mantığa karşı "gerçek" ona göre çok büyük, büyüleyici ve korkutucu bir karanlıktır. Aşkın geçişte bunun örtüsünü kaldırmak yerine, daha çok örterek nasıl konuştuğunu bir sonraki bölümde göreceğiz.

Nietzsche "mantığın çözümlenmesi"yle yeni bir başlangıç yaratmıştır: Bu, daha derin mantığı bulma yoludur; felsefi usavurmada yeni bir gigantomaşi° oluşmalıdır. Bu çağda uyanmış her ruh için bu mücadelenin verilmesi gerekmektedir.

Ama çifte bakış açısı vardır: Kendini daha yeni tanımaya başlayan mantık, kendisine ait olup içeriğini oluşturan gece varlığıyla mücadele etmektedir ve aynı zamanda radikal mantıksızlık ve karşı mantık olarak düşmanına karşı mücadele etmektedir.

Sürekli olarak sınır ötesinde olanları aydınlatmak ve kendi hareketine dahil etmek için her şeyi kapsayan, hâlâ kendini arayan ve böylece sürekli olarak mevcut mantığa dayanan yaşam ve düşünce, kendini olduğu değil, olmasını sağlayan varoluşun önünde görmektedir. Ama mücadelede rakibiyle sanki müttefik gibidir ve rakibi onunla, o da rakibiyle büyür.

Ne var ki aynı mantık önünde hiçbir hareketin kendisine aydınlatmasına izin vermeyen, diğer taraftan anlağı kullanan ve usun yaşama nedeninden yoksun tüm ifadelerini gelişigüzel konuşmaların keyfiyetine dahil eden radikal karşı istenci görmektedir. Bu karşı istenç, sahte düzenler organize ettiği, kendi içine dahil etmek üzere, mantıkla aldatıcı bir şekilde konuşabildiği kaos olarak geceye düşmüştür.

° Gigantomacy: Zeus'un devlerle yaptığı mücadele, ayrıca bu savaşı betimleyen sanat ürünlerine de bu ad verilir. –çn.

Bu mücadelede son sınıra kadar gidilmektedir. Nietzsche her üç yönde (büyük mantık, gecenin karanlığı, karşıt mantığın karşı istenci) aşırı ifadelerde bulunmaktadır. Dolayısıyla mantık bu mücadelede zaten olduğu ama kendini henüz bilmediği bir biçim alacaktır. Bizzat keşfettiği tüm sınırları aşmalı ve bu eylemde yine kendi kendini karşılamalıdır. Burada belirleyici olan olay Nietzsche için geleceğin, felsefi usavurmanın kaynak noktası oluşur.

Nietzsche'nin önermeleri her anlama gelebilir; bizim için neticede "büyük mantık" hareketinde biraraya toplanmalıdırlar. Bu, en karanlık yerde, Nietzsche'nin gerçeği aşkın bir geçişle ifşa ettiği sanılan yerde mümkün olduğunca muhafaza edilmelidir.

Aşkın Geçişte Gerçek

Bilimin sınırları, henüz zeminini arayan felsefi usavurma için yer açmıştır. Yaşamdaki gerçek oluş kuramı ya gerçeği yaşamla birlikte yok ediyordu ya da bir canlının o andaki biçimi için gerekli bir taraflılıkla sınırlıyordu. Tutkulu hakikat istenci kendini anlıyordu, ama gerçeğin diğerinde kaybolduğunu görecek şekilde. Bilim, tekrar felsefi usavurmaya, gerçek yaşama ve hakikat istenci koşullarının karanlığına batıyormuş gibi görünüyordu. Gerçeğin sorgulanması insanı her seferinde uçurumun dibine götürüyordu: Nietzsche her yerde atlamamız için ısrar etmektedir. Döngüyü kırarak sonunda aşkın bir geçişi başaracak olan çift anlamlılık, ister en aşırı ifadelerde, ister sessizlikte olsun Nietzsche'nin gerçek hakkındaki düşüncesinin nedenlerini gösterir veya gizler.

Gerçeğin sorgulanması, soruların en büyüğüdür; anlamı, varoluşu sorgulamamızın anlamıyla aynıdır: Geçerlilik talep eden her türlü düşünmenin ve eylemin aşılamayan önkoşullarını irdelemek ister. Böylece bu sorgulama, soranı zeminsizliğe sürükler; her şeyi –belirli bir şey olarak ortaya çıkan her şeyi– sorgular; onu en uzak ufuklara götürerek her türlü nedenden uzaklaştırır.

Sorgulanmayan bir önkoşulu doğal olarak kabul ettiği ve böylece kendini sınırladığı anda, sorgulama, fiili anlamından uzaklaşır. Halbuki düşüncede belirlilik olmadan, yani herhangi bir sınırlamayı göz önüne almadan hiçbir adım atılamayacağından, gerçek, sözü geçtiği anda özel bir gerçek haline gelir; sınırlarını bulur ve böylece o aranan gerçek olmadığını gösterir. Bunun aslında ne olduğu temelde sorulmamalıdır, çünkü bu sorunun belirsizliğinde henüz hiçbir nesne yoktur. Ama hiçbir şey olmayan bu belirsizlikle yine de faaliyet göstermek, felsefi ve aşkın olarak gerçeğin ne olduğuna dair sorgulanmasının bir parçasıdır.

Nietzsche'nin felsefi gücü, bir anlığına kendini gerçeğin kendisi olarak göstermek isteyen gerçeğin her türlü biçimini aşmasıyla kendini göstermektedir. Ne olursa olsun, daima gerçeğin sadece bir yer tutucusudur, asla kendisi değildir.

Şimdiye kadarki konumuz, Nietzsche'nin bu yer tutucularının her türlü biçimini aydınlatmaktır; tamamen belirsiz kalan gerçeğin, sonunda her şeyi bir hiç olarak göründüğü sınırsızlıktaki gerçeğin ölçüsüne dayanarak nasıl felsefe yaptığını görmektir. Zira gerçek, her türlü belirlilikte sorgulanmak yerine gerçeğin kendisi olarak göz önünde bulundurulduğunda, belirsizliğin ufuksuz sonsuzluğunda kaybolmaktadır. Gerçekten bahsetmek, aşkın olarak sadece negatif olarak başarılı olabilir. Nietzsche için aktarılamazdır ve sadece dolaylı olarak açığa çıkmaktadır; tehlikedir; ölümdür, hatta dünyada hiçbir şey gerçek değildir, her şey yapılabilir önermesinin kaynağıdır.

Gerçeğin dolaysızlığı — Varoluşunun her türlü belirliliğindeki asıl gerçeğin sınırı, aktarılamazlığıdır; bu aktarılamazlık, Nietzsche tarafından yaşlı bir adam ile şüpheci Pyrrhon arasında geçen bir diyalogla gösterilmektedir: "Pyrrhon, insanları eğitmek ister, ama dolaylı olarak, fanatizm olmadan: 'İnsanları kendim hakkında uyarmak istiyorum.' Şüphenin öğretmeni olmak ister, 'daha önce dünyada hiç olmamış bir şüphenin, herkese ve her şeye karşı şüphenin." Sözlerinin, gerçeği –bu durumda bu şüphenin gerçeğini– belirli bir gerçek olarak öne süren bir

fanatiğin sözleri olduğuna dair iddiasına Pyrrhon şöyle cevap vermektedir: 'Haklısın! Bütün sözlere karşı şüpheli olacağım.' Yaşlı adam: 'O zaman susmak zorunda kalacaksın.' Aralarındaki konuşma sürerken yaşlı adam bir ara şüphe duymaya başlar: 'Biz birbirimizi anlıyor muyuz?' Pyrrhon gülmeye başlayınca, ona sorar: 'Susmak ve gülmek; senin felsefenin tamamı bu mu?' ve Pyrrhon'dan 'En kötüsü olmazdı,' cevabını alır" (3, 308 vd).

Gülmek, Nietzsche için aktarılabilirliği olmayan bu gerçeğin bir ifadesidir: "Nasıl gülünmesi gerektiğini kendinize gülerek öğrenin!" (6, 426). "Ben bu tacı kendim giydim, kahkahamı kendim kutsadım" (6,428). Gülüşlerinin mevkii, filozofların mevkiini belirler (7, 270). Bu nedenle şöyle de denebilir: "İnsan, gülerken kişnediğinde, adiliğinden dolayı tüm hayvanlardan üstündür" (2, 376); tıpkı Zerdüşt'teki gibi: "Gülen insan bir değiştirilen, bir etrafı aydınlanan! Dünyada hiçbir insan onun gibi gülmemiştir!" Nietzsche yazıları hakkında uyarıda bulunmaktadır. "Burada gülmeyi bilmeyen, burayı okumamalıdır" (8, 363). Konuşamayan bu gerçek insanın sıkıntısından meydana gelir: "Dünyada en çok acı çeken hayvan gülmeyi icat etti" (16, 356). "Derinden yaralılar, olimpik gülmeye sahiptir" (16, 382).

Gülmenin kutsanması, dansın hafifliği, ağırlığın tinine karşı kazanılan zafer biraradalığa aittir (12, 393). Nietzsche, "dans etmemizi sağlayan gerçekler" (8, 382) için baskı yapmaktadır ve belirli, sabitlenmiş ve kesinliğinde kendini mutlak gösteren gerçeğe yapılan itirazları bilmektedir: "Ayaklar böyle gerçeklere ayak uyduramazlar; dolayısıyla bizim için çok uzun süre daha gerçekler olmayacaktır" (14, 407). "Bir filozof tininin iyi bir dansçı olmaktan daha başka ne isteyebileceğini bilmiyorum. Zira dans... tek dindarlığıdır, ayinidir" (5, 342). Zerdüşt yüce bir durumda şöyle konuşur: "Şimdi hafifim, şimdi uçuyorum, şimdi kendimi altımda görüyorum, şimdi bir Tanrı benim aracılığımla dans ediyor" (6, 58).

Gerçeğin Tehlikesi — Nietzsche'nin tehlikeli diye adlandırdığı gerçek, bir taraftan belirli bilgi ve diğer taraftan gerçeğin belirli bilginin biçiminde sadece görünen ama bizzat belirsiz

olan varlığıdır. Önermelerinde bu ikisi birbirinden ayrılamamaktadır.

Gerçek, gerçek olan her şeyin görünüşünü kavrama biçiminde negatif kalır. Nietzsche'nin, daha önce açıklandığı gibi, yaşamın gerekli görünüşü olarak gerçek ve bu görünüşün kavranması olarak gerçek arasındaki antinomisi, Nietzsche için ezelden beri hayati tehlike arz eden bir problemdir: "Baştan beri mantıksız ve bu nedenle adil olmayanı özleriz ve bunun farkında olabiliyoruz. Bu, varoluşun en büyük ve en çözülmez uyumsuzluklarından biridir" (2, 49). "Bilinçli olarak yalanda kalabilir miyiz? Ya da bunu yapmak zorundaysak, ölümü tercih etmek daha iyi değil midir?" sorusu, bunu nasıl taşıyabileceğimiz ve bununla nasıl yaşayabileceğimiz anlamına gelmektedir. Halbuki insan yaşamının tamamı yalana derince batmıştır. Birey bunu "geçmişine derinden küsmeden, kuyudan çekip çıkartamaz." Tehlike de buradadır: Böyle bir durumda "kişisel sonuç olarak çaresizliği ve kuramsal sonuç olarak yok etme felsefesini yaratacak tek bir düşünce tarzı kalırdı" (2, 51/52). Nietzsche işte bunun karşısına çıkmak ister: "Yalanı bir yaşam koşulu olarak kabul etmek... işte burada önemli olan 'farkında olunan gerçek' yüzünden 'kan kaybetmemeye' dikkat etmek gerekir. En büyük tehlike altında derhal insanın tüm değer içgüdülerinden çok daha güçlü olan temel yaratıcılık içgüdülerini su yüzüne çıkarmalıyız" (14, 16/17).

Nietzsche, gerçeği kesinliğinde yaşam için gerekli bir yanılgı olarak görüyorsa, arkaplanda kaçınılmaz bir şekilde kendi içinde bir gerçek fikri yatmaktadır, hem de belirli tüm gerçek oluşların reddi olarak değil, varoluşun kendisine de temas etme olasılığı olarak. Aynı zamanda hem negatif hem pozitif olan bu gerçek, tüm kesinliğin ötesindeyse ve şüphesiz kendisiyse ve varoluş hakkında bilgi olarak ortaya çıkabilecekse, her biçimde yaşam için –yanılgıya dayalı varoluş için– bir tehlike haline gelecektir. Bu nedenle hakikat istenci yaşamın kendisi açısından şüphelidir: "İçimizde gerçeği isteyen nedir?.. Neden yalan değil? Ve belirsizlik? Hatta bilgisizlik olmasın?" (7, 9).

Böylece insan, kendisi hakkında ne kadar az şey bilirse, bu kendi iyiliği için o kadar iyidir. Doğa, insandan en bilge olanı gizler ve insanı gururlu ve hokkabaz bir bilince iter. "Bir boşluktan başını uzatıp dışarı ve aşağı bakmak isteyen ve acımasızın, açgözlünün, doyumsuzun ve ölümcülün üzerinde oturanın insan olduğunu sezen ölümcül merakın bu nedenle vay haline! Sadece bilgisizliğinin kayıtsızlığında 'bir kaplanın sırtında hayallere dalmış' bir vaziyette yaşayabilir. Bu konstellasyonda gerçek dürtüsü tahrip edicidir" (10, 191). "Farkında oluş sayesinde insan için iyileştirici ve yararlı olmayacak hiçbir şeyin ortaya çıkarılamayacağını, hatta bundan başka şeylerin olamayacağını varsaymak naifliktir" (4, 292).

"Öyleyse yaşam görünüşe dayanıyorsa, genel olarak yaşam için tüm bireysel yaşamlarda olduğu gibi, gerçek 'yaşama düşman, yok edici bir prensip' olurdu" (5, 275). Bu, özellikle henüz büyümekte olan yaşam için geçerlidir: "Olgunlaşmak isteyen her insan, onu saran bir deliliğe, koruyan ve etrafını saran bir buluta ihtiyaç duyuyorsa" bu örtüyü kaldıran gerçek, çekirdeğin yok edilişi, yaşamın kurutulması olurdu (1, 342).

Bu nedenle Nietzsche, gerçeği ne kadar az önemsediğini söylüyorsa (14, 380) ve "gerçeğin" zorbalığına karşı çıkıyorsa, Nietzsche'nin içinde kendisini gerçekten uzaklaştıran bir şey vardır: "Gerçeğin mutlak hükümdarlığının neden istenebileceğini anlamıyorum; bana göre büyük bir güce sahip olması bile yeterlidir. Ama mücadele etmeyi bilmek zorundadır ve insan ara sıra gerçek olmayana kaçarak dinlenebilmelidir" (4, 333). Gerçek hayal kırıklığı yaratır, çünkü "gerçeğin tüm farkında oluşları verimsizdir" (9, 113).

Yine de Nietzsche'ye göre gerçeğin tehlikesi gerçeğe karşı çıkmak için belirleyici bir neden değildir. Aksine zarar verme olasılığını istencine dahil etmektedir: "Zarar verebilmek ve yok edebilmek, tıpkı yararlı olmak ve kurmak gibi bir filozofun görevlerinden biridir" (14, 350). Halbuki tehlikenin var olduğunu bilmek, Nietzsche'nin hem bilmek istemeyi hem de gerçek için gösterilen cesareti anlamasını sağlar.

Tehlike öncelikle radikal bir bilmek istememenin nedenidir: "Ara sıra körlüğe ihtiyaç duyuyoruz ve kimi inanç ürünlerini ve yanılgıları kendi içimizde dokunulmamış olarak bırakmak zorundayız; bizi hayatta tuttukları sürece" (12, 48). O zaman bunun da bir anlamı oluyor: "Kesinlikle birçok şeyi bilmek istemiyorum. Bilgelik, farkında oluşa da sınırlar çizmektedir" (8, 61). "Olduğumuz şey haline gelmemiz, uzaktan yakında ne olduğumuzu tahmin bile edememizi gerektirir" (15, 43). Bilimin bile zemininde bir yerlerde bir şeyi bilmeme istenci yatar. "Baştan beri belirsizliğimizi muhafaza etmesini bildik... ancak bu... granit bilgisizlik zemini üzerinde bilim; çok daha büyük bir istencin, bilmeme istencinin, belirsizlik istencinin, gerçek olmayana duyulan istencin zemini üzerinde, bilme istenci bugüne kadar büyüyebildi" (7, 41).

Bu tehlike ikinci olarak, asıl bilmek istemek için gösterilmesi gereken cesaretin nedenidir: "Hepimiz gerçekten korkuyoruz" (15, 36). Ama "yanılgı korkaklıktır" (15, 3). "Cesaret ne kadar ilerleyebiliyorsa... gerçeğe o denli yaklaşırız" (15, 64). Bir tinin gücü, "kaldırabileceği 'gerçeğin' miktarıyla, daha doğrusu, gerçeğe ne derecede inceltilmiş, örtülmüş olarak... ihtiyaç duyacağına göre ölçülmektedir" (7, 59). Ne var ki "aramızdaki en cesuru bile çok nadiren gerçekten bildiği şeyler için cesaret göstermektedir" (8, 61). Nietzsche şu itiraflarda bulunabilmektedir *Zerdüşt*'ün bölümlerinde: "En ağır farkında oluşa karşı bilinçsiz bir kendini koruma, bir ihtiyat, bir örtünme, bir koruma vardır... Kendimden bir şey sakladım... –gerçeğe dayanmak için tek bir aracımız olduğunu fark ediyoruz: Bu da gerçeğe dayanabilecek bir varlık yaratmaktır– eğer ki gönüllü olarak gözlerimizi kör etmeyelim ve onlara karşı körleşmeyelim." (12, 399)

Gerçek ve ölüm — Gerçeğin tehlikesi, tehlikeden fazlasıdır. Gerçeğin tamamı ölümdür. Nietzsche bunu böyle biliyormuş gibi görünmektedir. Ama burada asıl söylemek istediği şeyi, tam açıklığa kavuşturamadan çeşitli semboller aracılığıyla aramaktadır.

Çok erken dönemlerde efsanevi bir sembolde son farkında oluşla bir olmayı ve yok edici bir doğaya aykırılığın korkutucu uçurumuna düşüşü görmüştür: "Oidipus, babasının katili, annesinin eşi; sfenks bulmacasını çözen Oidipus! Gizemli üçlülük bize ne anlatıyor?.. Bilge güçler tarafından doğanın fiili büyüsünün bozulur; bunun nedeni doğaya aykırılığın mevcudiyetidir; aksi takdirde doğaya başarılı bir şekilde karşı gelerek, yani doğal olmayanı kullanarak doğayı sırlarını açıklamaya nasıl zorlarız?.. Doğanın bulmacasını... çözen kişi, babasının katili ve annesinin eşi olarak en kutsal doğa düzenini de bozmak zorundadır. Evet, bu efsane bize doğayı uçuruma sürükleyen ve bilgeliğin doğaya aykırı bir iğrençlik olduğunu ve doğayı bilgisinden dolayı uçuruma sürükleyen kişinin, bizzat doğanın çözülmesini tecrübe edeceğini anlatmak ister" (1, 67 vd).

Nietzsche "farkında oluşun trajik sonunu," insanlığın bilgiden dolayı yok oluşunu bir ütopi biçiminde düşünmektedir. İnsanın elinde tek büyük hedef olarak gerçeğin farkında oluşu kalabilirdi, hem de öylesine nihai bir şekilde ki insanlığın tamamının bu hedefe kurban edilmesi uygun olabilirdi. Buradaki sorun, "hangi farkında oluş dürtüsünün insanı, gözünde önceden tahmin edilen bir bilgeliğin ışığıyla ölmek için kendini kurban edecek kadar ileri götürebileceğidir. Belki bir gün başka yıldızlarda yaşayanlarla farkında oluş amacıyla bir kardeşlik kurulduğunda ve binlerce yıl boyunca yıldızdan yıldıza bilgi paylaşıldığında, belki o zaman farkında oluşun coşkusu böylesine bir sel yüksekliğine erişir!" (4, 50).

İnsanın gerçeğe duyduğu istençle ölümü mü istediği sorusuna, bu ütopyaya göre verilecek cevap, ölümü istediği değil, ölüme cesaret edebileceğidir. "Belki insanlık farkında oluş tutkusundan dolayı yok olur!.. Farkında oluş dürtümüz, farkındalık olmadan mutluluğu veya güçlü ve dayanıklı bir deliliğin mutluluğunu tahmin etmemize izin vermeyecek kadar güçlüdür... Hepimiz farkında oluşun geri gitmesi yerine insanlığın yok oluşunu yeğlerdik" (4, 296 vd).

Halbuki "gerçek için insanlık kurban edilebilir mi?" diye sormaya devam ettiğimizde, genç Nietzsche bize şu cevabı verir: "Aslında mümkün değildir... Mümkün olsaydı iyi bir ölüm ve yaşamdan kurtuluş olurdu. Ama hiç kimse biraz delilik olmadan gerçeğe kesin olarak sahip olduğunu düşünemez... Bir deliliğe insanlık kurban edilebilir mi sorusuna 'hayır' cevabı verilmelidir" (10, 209). Nietzsche düşüncelerindeki radikal sıçrayıştan sonra ise şöyle demektedir: "Gerçekle bir denemeye girişiyoruz! Belki de insanlık bu yüzden yok olacaktır! Olsun varsın!" (12, 410).

Nietzsche ütopyanın yüzeyselliğinden ayrılarak varoluş ve gerçek oluşun uyumsuzluk düşüncesini dener: "Tam farkında oluştan dolayı yok olmak, varoluşun temel özelliklerinden biri olabilir" (7, 59). Öyleyse gerçek, illüzyonların yok edilmesi olurdu; "insanlığın (kendi kendini yok edişinin!) üstesinden gelmek için kullanılan büyük araç" (14, 270). Kayıtsız şartsız yükümlülük olarak gerçek, dünyayı düşmanca yok etmek olurdu (10, 208). "Gerçek öldürür, hatta kendisini öldürür (şayet temeli yanılgı olduğunu anlarsa)" (10, 208) önermesi doğruysa, akabinde "Hakikat istenci, gizli bir ölüm istenci olabilir" (5, 275) önermesi gelmelidir.

Halbuki Nietzsche, ölümü getiren varlık hakkında derinlere inen tecrübesini henüz düşünce aşamasında olan bu gibi gelişmelerle değil, şarkılar aracılığıyla aniden aydınlanan veya birden ânında yalnızlaşan önermelerle anlatmaya çalışmıştır.

Ona göre farkında oluşun varlığı, paradoks olarak aşktan kaynaklanması ama başardığında aşkı iptal etmesiyle kanıtlanmaktadır: "Farkında olan nesnelerle birleşmeyi ister ve kendini soyutlanmış hisseder; tutkusu budur." Bu esnada kendisini veya nesneleri yok eden iki hareket arasında kalır. Ya "her şey farkında oluşta çözülür" ("ölmek, her şeyi tin haline getirmek") ya da "kendisi nesnelerde çözülür" ("ölümü ve pathos'u") (12, 6).

Birinci olasılık (her şeyin farkında oluşta çözülmesi) tecrübenin zirvesine "Nachtlied"le (Gece Şarkısı) (6, 153 vd) ulaşır.

Bir "âşığın şarkısı" olan bu şarkı, Nietzsche'nin sevilmediği ve sevemediği ama belirsiz, dünyasız ve dostsuz bir hayatta aşk istenciyle kendini yiyip bitirdiği belirgin bir gerçeğin yalnızlığından dolayı insanı derinden etkileyen şikâyetidir: "Ben ışığım: Ah, keşke gece olabilseydim!.. Kendi ışığımda yaşıyorum, içimden gelen alevleri tekrar yutuyorum. Alanın mutluluğunu tanımıyorum..." Gece: "Ah! neden ışık olmak zorundayım! Ve geceye susamışlık! Ve yalnızlık!" (6, 153 vd). Burada Nietzsche'ye boyun eğdiren bir tecrübe dile getirilmektedir: "Işığın fazlalığından, güneş karakterinden dolayı sevmemeye mahkûm olmak" (15, 97). Bu, kendi içinde kalan, kendini kendi içinde tamamlayan gerçek olurdu.

Gerçek, sanki varlık saf tinde biçim değiştirmemiş, aksine olmayışın hayaletimsi varoluşunda dondurulmuş gibi, tüketici ışığın şiddetli acısıdır.

Ama Nietzsche, ikinci olasılığa da (nesnelerde çözülmek – ölüm) aynı bağlamda bir sembolle temas etmiştir. "Gece Şarkısı" (Nachtlied) hakkında şöyle demektedir: "Böyle bir Güneş'in yalnızlığının dithyrambusuna verilecek cevap, Ariadne olurdu... Benden başka Ariadne'nin ne olduğunu kim biliyor!" (15, 100).

Ariadne, Labirent, Minotaurus, Theseus ve Dionysos, bu mit alanının tamamı, gerçeğin son sırrını dolaylı olarak anlatmak istediğinde, Nietzsche tarafından gizemli birçok anlamlılıkla sürekli olarak konu edilmektedir. Gerçeğin ölüm olduğunu ya da gerçeğin tutkusundan dolayı istenen ve yine ölüm haline gelen o diğer şey olduğu.

Kurtuluşun mümkün olmadığı ve Minotaurus tarafından yok edilişin beklendiği labirent, farkında olanın hedef seçtiği kaderidir. Bu nedenle, "zorunlu olmadan" farkında oluşun bağımsızlığını "deneyen, umursamazlık derecesinde cüretkâr olduğunu kanıtlamaktadır. Labirente girer, yaşamın zaten beraberinde getirdiği tehlikeleri bin katına çıkarır ki bunların en küçüğü, insanın nasıl ve nerede yolunu şaşırdığını, yalnızlaştığını ve kısım kısım vicdanın herhangi bir mağara Minotaurus'u

tarafından parçalandığını, insanın kendi gözleriyle görmemesi değildir. Böyle birinin yok olduğunu varsayarsak, bu, insanın kavrayışından öylesine uzakta gerçekleşir ki insan bunları hissetmez, acımaz ve artık geri dönemez!" (7, 49). Bu bağımsız yeni filozof, mutluluğa ve erdeme giden yolu öğreten eski filozoflara hor görüyle sırt çevirir: "Biz neden yoldan sapıyoruz, filozof oluyoruz... hayalet oluyoruz! Erdemden ve mutluluktan kurtulmak için değil mi? Doğamızdan dolayı öyle mutlu, öyle erdemliyiz ki filozof olmayı, yani ahlaka aykırı ve maceraperest olmayı bir baştan çıkarma olarak görmeyelim... Labirente karşı özel bir merakımız var, Bay Minotaurus'la tanışmak için çaba gösteriyoruz" (16, 437). Filozof, "yıllar boyunca gündüz ve gece ruhuyla tek başına aşina olduğu çelişkiler ve diyaloglar arasında mağarasında oturur; bu bir labirent olabileceği gibi, bir altın kuyusu da olabilir" (7, 267 vd).

Gerçek budur; insanı labirente ve Minotaurus'un baskısına götürür. Bu yüzden farkında olanın bir başka hedefi de vardır: "Bir labirent insanı asla gerçeği aramaz, daima sadece Ariadne'sini arar bize ne demek isterse istesin" (12, 259). Gerçek arayışı, insanı kendisi de gerçek gibi olan ama gerçek olarak kavranan gerçeklerden hiçbiri olmayan diğer şeye gitmeye zorlar. Nietzsche, Ariadne'nin ne olduğunu açıklamamıştır ya da açıklayamamıştır.

Ariadne yine de Nietzsche'de her zaman ölüm haline gelir. Biraz önce "ışıkta güneşin yalnızlaşmasına," kendi varlığında çözülmesi olasılığından dolayı varoluştan ayrılmış saf ruhaniliğe verilen cevap ya da gerçeğin labirentinde kurtuluş olasılığı olarak kabul edilmişken şimdi Theseus'un gerçek arayışı için yok oluştur: "Ariadne," dedi Dionysus, "sen bir labirentsin. Theseus sende yolunu kaybetti, ipi kalmadı; artık Minotaurus tarafından yenilmemek ne işe yarar? Onu yiyen şey, Minotaurus'tan daha kötüdür," ve Ariadne cevap verir: "Bu Theuseus'a karşı son aşkımdır: Onu yok ediyorum" (14, 253).

Ama bu da Nietzsche'nin sona ermesine neden olan söz değildir. Dionysos aksine Theseus "absürd" olduğunda devreye

giren yeni gerçektir, yani gerçek fanatiği olarak her ne pahasına olursa olsun gerçeği arar. Gerçi Theseus olarak Nietzsche, Ariadne'nin labirentinde kaybolur, ama Dionysos olarak Nietzsche ölümün ve yaşamın ötesine geçen gerçek haline gelir ve artık o Ariadne'ye seslenir: "Ben senin labirentinim" (8, 432)[2]. Dionysos, gerçek arayışının paradoks özelliklerinin canlı olanın döngüsünde ancak –Dionysus'ta– gerçek olan bir varlığı oluşturmak üzere biraraya geldiğinden karanlığın gerçeğe ait olarak bu gerçeği kurtardığı ve üstesinden geldiği yerdeki gerçek midir? Nietzsche'nin burada artık söylemediği şeyi kavramak, hatta farkında olmak sona ermektedir. "Işıkta güneşin yalnızlaşmasına verilen cevap" olarak Ariadne; gerçeğin labirentinde yardım olarak Ariadne; labirentin kendisi olarak Ariadne; Dionysus labirenti haline gelen Ariadne. Sembol olarak gizemli kaldığı pozisyonlar bunlardır.

Sonunda Nietzsche'de şu ifadeler yazar: Son gerçek ölümdür. Zerdüşt semboldür; zira en yüce gerçeğinin açıklanması, varlığının kazanımı, gerekliliğin kaderi Zerdüşt'ün yok oluşudur. Ölüm gerçekse mi insan ölümü ister, yoksa sadece ölüm gerçek değilse mi ölümden kaçar? Ölümün gerçekte ve gerçeğin ölümde derin çift anlamlılığı Nietzsche'de açıklanmamaktadır.

"Hiçbir şey gerçek değil, her şey olabilir." Dünyada belirli tüm gerçekler sorgulandığında, gerçeğin hiçbir vekili gerçeğin kendisi değilse, tüm gerçekleri inkâr eden bu söz mümkün olmalıdır. Nietzsche'nin sık sık tekrarladığı bu önerme –tek başına– anlaşılmazdır. Tek başına alındığında kesinlikle bağlanmamanın ifadesidir, herhangi bir şeye, sofizme ve hırsızlığa çağrıdır. Halbuki Nietzsche'de bu, en derin ve bu nedenle en gerçek dürtülerin sabitlenmiş "gerçeğin," ki bu biçimde yalan olur, hiçbir biçimi tarafından sınırlanmadan serbest bırakılmasıdır. Gerçeğin tutkusu, radikal ve sürekli bir şüphe olarak görünüşün tüm belirliliğini

[2] Biyografik olarak Ariadne'nin Cosima Wogner olduğunu kanıtlamak isteyen açıklamalara girmek istemiyorum. Cosima'yla ilgili hatıraları Nietzsche'de zaman zaman Ariadne'den bahsettiğinde söz konusu olduğundan şüphe edilmemektedir.

yok eder. Gerçek aşkın olarak, tamamen belirsiz ve belirlenemeyen gerçeğin kendisi olarak yalan söyleyemiyorsa, dünyadaki her gerçek yalan söyleyebilir. Böyle bir durumda gerçek olan sadece şüphe götürmez mevcut şeylerin somut tarihselliği ama aynı zamanda varoluşun bilinmeyen yönleri gerçektir. Hamlet'in sözleri, herhangi bir gerçeğe, her yönden gerçek oluş düşüncesine, kendi içinde bir gerçeğe değil, bu varoluşa duyulan şüpheyi sınırlamaktadır: "Gerçek yalan söyleyebilir mi diye şüphe duy, ama benim aşkımdan şüphe duyma."

Nietzsche, gerçeğin sabitlenmesine dair bütün biçimleri sorgulayarak olağanüstü bir şey istemektedir: "'Tinin özgürlüğü' altında belirli bir şeyi anlıyorum: Filozofa ve 'gerçeğin' diğer müritlerine *kendine karşı ciddiyet, dürüstlük ve cesaret* sayesinde yüz kez üstün olmak... şimdiye kadarki filozoflara hatun kisvesi altındaki hor görülesi çapkınlar olarak muamele ediyorum" (15, 489). Sadece mümkün olanın, bilinmeyenin, varoluşun kendisinin ciddi yönetimi altında sonsuz dürüstlüğüne dair tutum gerçekten de şöyle diyebilir: "Hiçbir şey gerçek değildir." Bu önermenin anlamı bu durumda dizginlenemeyen keyfiyet değil, aksine "şimdi asil bir türün sınavını vermek zorundasınız" (12, 410) olur. Sadece doğuştan asalet aşkının tarihsel pozitifliğine ve yaratıcı istencine dayanarak bu önermenin büyük negatifliğini yerine getirebilir. Çünkü ancak onda, daha yüce şeyleri meydana getirdikleri için belirli bir gerçeğin varlığını sorgulayabilen dürtüler ve güçler mevcuttur. Artık hiçbir şey gerçek "olmadığına" göre "her şey" olabilir, dokunulmaz varoluş serbesttir. Sadece tarihselliğin derinliklerinden varoluşun kendisinin ortaya çıktığı yerde bu önerme, Nietzsche'nin kendisine vermek istediği anlama sahiptir, ama orada kendini yine aynı zamanda iptal eder; anlamı sadece belirleyici bir ânın dakikliğinde yatmaktadır.

Bu önerme Nietzsche'nin felsefi usavurmaları bağlamında ancak Nietzsche'nin düşündüğü gerçeğin tamamını kendi içinde muhafaza ettiği takdirde gerçek kalabilir. Kısa formül olarak yok edici bir çift anlamlılığa sahiptir ve anlamla tutum açısın-

dan Nietzsche'nin bu önermeyle dolaylı olarak anlatmak istediği şeyin tam tersini söylemektedir. Radikal bağımsızlığın ifadesi olarak, bu önerme kendi için bir yönetim teşkil edebilecek durumda değildir. Böyle bir durumda tüm gerçeklerin sonuyla birlikte, doğrudan hiçbir şey olmayan belirsiz bir olasılığa batmak anlamına gelir. Burada yaşamı yükselttiği için gerçek olan görünüş ve bireyin tarihsellik ve kaos hakkındaki herhangi bir yalanı arasındaki fark yok olur. Tüm varoluş tek bir düzeyde eşit hale gelir; her şey kendi içinde güç istençlerinin çeşitliliğinde kendisiyle mücadele eden oluşun görünüşü olur. Son sınır sadece boş anlamsızlık ve boşuna oluştur.

Bu görüş açıkça belli olsa da, bağlamının tamamı açısından Nietzsche'nin düşüncelerinin son anlamı olamaz. Bu önerme, yok edici bir 'hayır'ın görünüşü aracılığıyla genel bir biçimde kavranamayan gerçeğin en derin 'evet'ini ifade etmeyi isterken insanlara çağrıda bulunan bir sembol yerine, kaynağın içselleştirilmesinden ziyade çaresizliğin ifadesi gibi görünen vurucu ve polemik formülü vererek gerçeğe dair düşüncelerin zirvesindeki en uç noktadır.

Hiçbir yerde mülkiyet haline gelmediği, aksine sonunda kendini de inkâr ettiği için gerçeğin hiçbir noktada hedefine ulaşamadığı diyalektik hareketleri özellikle yerine getirmek, bizi zorla şu anda mevcut tarihsel varoluşumuzun yerine getirilmesine geri götürür. Gerçeğe sahip olmadığımızın, bu hareketler hakkındaki bilgimizden dolayı, farkına varırız. Sadece bu harekette kendini sürekli olarak kanıtlamak, Nietzsche'nin izole edilmiş ve izole edici formüllerini öldürücü diktalar olarak düşüncesizce kullandığımızda bu diyalektik düşüncelerle her şeyi herhangi bir şekilde haklı çıkararak ve reddederek yanılma tehlikesinin üstesinden gelir.

Üçüncü Bölüm

Tarih ve Şimdiki Çağ

İnsan, kendi içinde aynı kalan ve nesiller boyunca aynı varoluşu tekrarlayan bir varlık değil, tarihinden dolayı bugün olduğu şeydir. Tarih onu sürekli hareket halinde tutar. Felsefenin eski görevlerinden biri, bu hareketi hatırlatmaktır. Bunun nasıl olacağı, insanın varoluş bilincine bağlıdır. Her şeyi kapsayan bir tarih felsefesinin bütünlüğü içinde gerçekleştiği takdirde bu bütünlük, bizi, geldiğimiz yerin, yaşamak için kullandığımız maddenin, üzerine bastığımız toprağın, içinde bulunduğumuz zamanın ve yerin ve şimdiki zamanın görevinin belirliliğiyle doldurur. Halbuki Nietzsche'de böyle bir bütünlük parçalanmıştır; sadece deneysel perspektiflerle her seferinde kısa bir süre sonra tekrar göreceleştirilmesi gereken komple görünüşler sunar. Bu nedenle tarih düşüncesi de sanki bölünmüş gibidir. Nasıl yürüdüğü üç yönden gözlenebilir. Nietzsche ilk olarak *tarihsel gerçekliklerin* gerçek olgulara dayalı gözleminde yaşar; "tarihsel" yüzyılının evrensel tarih bilgisine katılarak bu gerçekliklerin önemli özelliklerini ve nedensel bağlantılarını sorgular. İkinci olarak tarihin kendisi yerine yaşam için anlamı çerçevesinde *bu tarih bilincinin gerçekliğini* konu etmekte ve bu nedenle sorgulamaktadır; böylece teması tarihsel hatırlamanın hangi itkilerle meydana geldiği, hangi biçimlere büründüğü ve bunun etkileridir. Üçüncü olarak, bakışını *içinde bulunduğu çağa* çevirmektedir: Tarihsel düşüncesinin asıl anlamı, bunu araştırmaktır. Zira bugün aslında ne hakkında karar verildiğini

bilmek için kaydetmek istediği, dünya tarihi açısından önemli bir ânı paylaştığının farkındadır. Daha önce Hıristiyan felsefesinde, Hegel'in tarih felsefesinde ve bunların haleflerinde olduğu gibi, dünya tarihinin tek bir bütünlüğüne dair bilgiye dayanarak bulunduğumuz yeri tespit edemese de, gerçek olgulara dayanarak yine de onlarla aynı toplam tarih bilincinin pathos'u (duygulanımı) tarafından taşınmaktadır. Düşünceleriyle yol göstermek için zamanların dönüşüm noktasında bu dönüşümün anlamını incelemek ister.

Nietzsche'nin Tarihi İncelemek İçin Kullandığı Biçimler

Nietzsche ne yöntemsel olarak araştırma yapan uzmanlaşmış bir araştırmacı (gençliğinde klasik filozof olarak bilinçli bir disiplinle bilimsel hizmetlerini yerine getirdiği o kısa dönem haricinde) ne de mevcut tarihsel bilincin ifadesi olarak her yerde kendine dayanan ve tam anlamıyla kendi içinde kapalı bir bütün geliştiren yapısal tarih filozofudur; aksine Nietzsche çok yönlü bakış açılarında gördüğü şeyleri ifade eden ve böylece birçok gözlemi israf eden bir görücüdür. Kimi zaman olayların resimlerine dair estetik bir zevk de duymaktadır ve kimi zaman sahte bir büyüklük de görmektedir. Halbuki en önemli itki, farkında oluş istencidir: Tarihsel olaylar hakkında bilgi edinerek, insani şeylerin değerini tahmin etmek için temel prensipler kazanmaya çalışmaktadır.

Tarihin genel karakteristiği — Nietzsche, tarihsel akışın hükmedici sınırını, sosyolojik zorunlulukları ve tutumların psikolojik türlerini kavramaktadır. Doğrudan tarihsel görüntülerin sonsuz bolluğunun arkasında fiili olan şeyleri bulmaya çalışır. Böylece tarihsel bakışları yönlerine göre örnek teşkil edecek şekilde ortaya çıkan ifade grupları oluşmaktadır:

1. Birinci soru, en geniş ufka dair sorudur: Tarih *ne zaman* başlar ve hareketi harekete geçiren *faktör* nedir?

Nietzsche buna şu şekilde cevap vermektedir: Tarih, bireyin yaratıcı özgürleşme içtepisiyle başlar; *bireyler* ve onların bir bütünün sürekli değişmezliğine *bağlılıkları* arasındaki gerilimdeki harekettir.

Tarih öncesi çağlar –Nietzsche tarafından yorumlandıkları halleriyle– sadece genel olarak bağlayıcı olan ve hiçbir şekilde sorgulanmayan şeyler olarak olaylar tarafından belirlenmektedir. Aslında hiçbir olay meydana gelmemektedir (11, 138). O çağların insanları için kendilerini tek hissetmekten daha korkunç bir şey yoktur. Birey olmak bir haz değil, bir cezadır. Yalnız olmaya her türlü sefalet ve korku bağlıdır. Eylem ne kadar kişisel anlayışa değil de "sürü içgüdüsüne" sahipse, insan kendini o denli ahlaklı kabul eder (5, 157).

Böylesi bir "ahlakın ahlaklılığı" çok eski zamanlara uzanır, dünya tarihinden önce gelmektedir. Bu çok büyük çağlar –ki "dünya tarihi" bunlara kıyasla sadece "insan varoluşunun gülünç derecede küçük bir kesitini" oluşturur– "insanlığın karakterini belirleyen gerçek ve belirleyici ana tarihtir" (4, 27; karşılaştırma için *bkz*. 4, 16, 21 vd, 38 vd).

Tarihsel çağda, hareket daima olayların çözümünden dolayı oluşmuştur. "Tarihi oluşturan özgür tinlerdir" (11, 138). Ama olaylar karşısında "özgür tin" daima zayıftır. Buna rağmen gerçekliğe nasıl ulaşabileceği, "dâhinin yaratılması"na dair, dolayısıyla asıl tarihin başlangıcına ve tekrar başlangıcına dair sorudur (2, 218 vd).

Bireyin, genelde geçerli şey olarak bütüne bağımlılığında ve bütünün de bireye bağımlılığında (ki varoluş ve bununla birlikte insanların yükseltilmesi, süreklilik ve aynı zamanda tarih mümkün olabilsin) Nietzsche her iki taraf için ifadeler bulmaktadır. Birey için, dâhi için ve özgür tin için kendini ortaya koyması tutkuludur. "İyi bir kültür anlayışı için dehayı geçerli kabul edip bunun dışında hiçbir şeyi geçerli kabul etmemekten daha zararlı bir şey yoktur" (11,135) önermesi, bu tutumla çelişmemekte, aksine onu tamamlamaktadır. Bu nedenle

Nietzsche deha kültünün yanına tedavi edici ilaç olarak "kültür kültünü" getirmek istemektedir. Zira insanca şeyler –dâhilerin eserleri kadar karıncaların da eserleri– bir daha kaybedilmemelidir: "Olmadığı takdirde, melodinin melodi olmayacağı derin ve kimi zaman ürpertici bas sesinden nasıl vazgeçebiliriz?" (3, 104).

Karşılıklı oyunun toplam resmi sert bir kaçınılmazlığı göstermektedir. Keyfiyetin ortaya çıkmasının karşısında duran "bir inancın genelliği ve genel geçerliliği, kısacası yargıdaki keyfi olmayandır ve insanların bugüne kadarki en büyük çalışması, birçok şey hakkında anlaşmaya varmak ve kendileri üzerinde bir *uyum yasası* uygulamaktır." En önde doğruluğu araştıranlar bulunan özellikle en seçkin tinler, ortalama olarak anlaşmaya varılan şeylerin bu bağlayıcı uyumuna karşı çıkıyorlarsa da "toplu inanca inananların bir arada kalmaları için yine de *erdemli aptallığa* ve *yavaş* tinin sarsılmaz nota vurucuları"na ihtiyaç duyulmaktadır. Bireyin eylemlerinin gelişigüzelliği halkları kaosa götürüyorsa ve kişinin en ufak bir gevşemesi bile bir tehlikeyse, "insanların çoğunun alışılagelmiş ve tartışma götürmez prensiplerinden, yani ortak inançlarından dolayı canlı bir ortak anlayışa sahip" oldukları için kendini en iyi şekilde muhafaza eden diğer haklar için de başka bir tehlike vardır: "Zamanla kalıtsal olarak artan aptallık." Nietzsche, tarihsel hareketin antinomisinin farkına varmaktadır. Yaratıcı istisna olarak kendi olmasının bilincinde olarak tarihte zorunlu kılan zorunluluğunu kabul etmektedir. "*Biz diğerleri istisna ve tehlikeyiz,* ebedi olarak kendimizi savunmak zorundayız! Asla kural haline gelmek istememesi şartıyla, istisna lehine de bir şeyler söylenebilir" (5, 104-106). Bu nedenle "bir filozofun sıradanlığına duyulan nefreti" yakışıksız kabul etmektedir; filozof özellikle "istisna olduğu için kuralı korumak zorundadır, sıradan olan her şeyin cesaretini muhafaza etmek zorundadır" (16, 303).

2. Tarihin gidişatı, Nietzsche için *insanın* metafiziksel, dini ve ahlaki içeriklere sahip etkili *yanılgılar* aracılı-

ğıyla *evcilleştirilmesidir*. Gelişimin çıkış noktası, vahşi ve kuralsız bir doğa gücü olarak insandır.

Gerçi biz bunu neredeyse unuttuk. Önceki tropikal çağlara kıyasla bizim çağımız adeta yumuşak bir iklimdir: En vahşi tutkuların olağanüstü bir güçle metafiziksel imgelemlerle nasıl dize getirildiğine ve kırıldığına bakarsak, gözlerimizin önünde sanki tropikal yerlerde bir kaplan devasa yılanların kıvrımları arasında eziliyormuş gibi hissederiz... Rüyada bile eski halkların uyanıkken yaşadıklarını tasavvur edemeyiz" (2, 223). Ancak o dönemlerde olanlar bizim varoluşumuzun önkoşuludur. Bu olayların değişmesinden dolayı özümüz meydana gelmiştir, "insanların kalplerine, ebedi taleplere adını yazdırmak için sanki bütün büyük şeylerin devasa ve korku salan yüzler olarak dünyadan geçmeleri gerekiyormuş gibi görünmektedir: Dogmatik felsefe, örneğin Asya'daki Vedanta öğretisi, Avrupa'daki Platonculuk böyle birer yüzdü... Bizler ise artık bu yanılgıya karşı mücadelenin ortaya çıkardığı tüm gücün mirasçılarıyız" (7, 4 vd). "Bu yanılgıların etkisini sildiğimiz takdirde, insancıllığı, insanlığı ve 'insan saygısını' da silmiş oluruz" (5, 156).

3. Tarihte, insanın gerçekliklerini ortadan kaldıramadan örtbas etmeye çalıştığı *korkunç güçler* de görülebilmektedir. Varoluşu ancak bunlarla mümkün olabilir. "Kültür sadece kor halinde bir kaosun üzerindeki incecik elma kabuğudur" (12, 343). Nietzsche bu güçleri her yerde başlangıç olarak görmektedir: "En vahşi güçler yollarını açmaktadır, önce yıkıcı bir şekilde, ama yine de faaliyetleri gereklidir... Korkunç erkler... Kötü olarak adlandırdığımız şey, devasa yapılar yapan mimarlar ve insancıllığın yollarını inşa edenlerdir" (2, 231). Daha yüksek tüm kültürler barbarlarla başlamıştır (14, 68). Bu başlangıçta da "birçok şey örtbas edilmektedir" (10, 127). Ama korkunç olaylar *hâlâ* devam etmektedir, sadece kimse yapmıyormuş gibi göründüğü için daha da çok örtbas edilmektedir: "Çokluklar, bireyin yapmaya cesaret edemediği şeyleri yapmak üzere icat edilmiştir. Bu ne-

denle tüm uluslar, insanın özü hakkında bireylerden çok daha öğreticidir" (16,173). Devlet sorumluluğu, emirleri ve uygulamaları dağıtarak, itaat, görev, anavatan ve kral sevgisi erdemlerini araya yerleştirerek, gururu, ciddiyeti, kuvveti, nefreti ve intikamı muhafaza ederek bireyin asla yapamayacağı şeylerin yapılmasını sağlamaktadır (16, 174).

Çağlar, halklar ve insanlar — Olayın genel türleri Nietzsche'nin tarihsel düşüncesinin bir perspektifidir. Diğeri, çağların, halkların ve insanların görüşünü getirmektedir. Bakışı eski çağlara, antik dünyaya, Hindistan'a, Hıristiyanlığa, Rönesans'a ve Reformasyon'a, Aydınlanma'ya ve modern halklara kadar ulaşır ve onları kısa ve karakteristik ifadelerle çevreler. Halbuki tarih Nietzsche için değerleri her yerde aynı olan biçimler alanı değildir. Bakışı dünya tarihi gerçekliklerinin ufkunda uzaklara kadar erişse de değer takdiri yine de merkezlidir. Zira Nietzsche tarihin sadece tek bir yerinde varoluşsal açıdan konusuyla sürekli olarak bağlantılıdır: *Yunanlılarla.* Rönesans'ın, Cermen eski çağların, Roma çağının olayları hakkında ara sıra sarf edilen sözler benzer bir bağlılığı gösterse de bunlar anlıktır ve daha geniş açıklamalardan yoksundur; Nietzsche bu bağlılığı sadece Yunanlılar hakkındaki edinimsel bilgisinde göstermiştir. Kendi fırsatlarını Yunanlıların fırsatlarıyla özdeşleştirmesi hayatı boyunca sürer; Yunan kültürüyle akraba olduğunu savunduğu yüce Alman kültürünü gerçekleştirme istencine eşittir. Halbuki Yunan kültürü tamamlanmış ve Nietzsche tarafından hiç şüphe götürmeyecek şekilde tarihin düğüm noktası olarak kabul edilirken (tıpkı Hıristiyanlar için İsa'nın görünmesi gibi), Alman kültürü Nietzsche için gelecektir, ama kendisi aracılığıyla tehlikededir ve böylece Nietzsche'nin yok olmakta olan dünyada her türlü umudu beslediği fiilen Alman olan şeylere aşkı, tutkulu ve yaşamı boyunca artan bir eleştiri olarak ortaya çıkmaktadır.

Yunanlı, "en fazla şeyi yapmayı başaran insan" (13, 363), Yunan halkı da "dünya tarihinin en dâhi halkı"dır (10, 390), "Yunanlılar asla abartılmamışlardır" (10, 237).

Yunan antik çağı "doğru ve tek eğitim vatanı" olduğundan (9, 344), "Yunan dünyası tek ve en derin yaşam olabilirliği olarak" kavrandığından (9, 232) Nietzsche için geçerli olan şudur: "En yüksek eğitimi bugüne kadar sadece Yunan kültürünün tekrar uyandırılması olarak görüyorum" (9, 424). Bu nedenle, antik çağları sadece tarihsel açıdan ele almış olsaydık, eğitici olanı kaybederdik (9, 29). Yunanlılar hakkında salt bilgi, eğitim açısından boş bir bilgi olurdu; önemli olan "eğitim kararı"dır (1, 312). Buna dayanarak Nietzsche, "günden güne daha Yunanlı oluyoruz, önce, ne kadar ucuz, kavramlarda ve değer takdirlerinde... ama bir gün umarım ki bedenimizle de! Alman özüne dair umudum burada yatmaktadır (ve ezelden beri de yatmaktaydı)" (15, 445) diye umut edebilmektedir. Nietzsche şunun bilincindedir: "Büyük Yunanlıların bilgisi beni yetiştirdi" (13, 8); sadece Yunanlıların kaynağına dayanarak kendi çağının zararlarını kavramıştır: "Daha eski çağların, özellikle de Yunan çağının öğrencisi olduğum için bu çağın çocuğu olarak kendim hakkımda çağıma uygun olmayan deneyimlere varmaktayım" (1, 281).

Ancak "yabancılaşmış Helen dünyasına Alman ruhunu inkâr ederek adeta doğrudan ve köprüsüz olarak atlanmaz" (9, 348). Hedef daha ziyade "Alman ruhunun yenilenmesiyle Yunanistan'ın tekrar doğuşudur" (9, 294). "Tabî bunun için bu Alman ruhunu önce gizlendiği yerde bulmak gerekir" (9, 349).

Ne zaman ki salt gözlem sona erdiği ve Yunan kültürü hakkındaki bilgi kendi kanı haline geldiğinde, kendi kanı da Yunan gölgelerini canlandırabilir. Nietzsche'nin kendi kökeninin kimliğini ve eski kökenin yenilenmesini Yunan ve Alman arasındaki tüm ayrımların ötesinde asıl tarihselliği içerisinde nasıl hissettiği, daha genç

Nietzsche'nin "batmakta olan eski çağın öğrencisi" olarak kalmak istemeyip aksine idollerini "gözlerinde cesaretle büyük, doğal ve insani olanın eski Yunan dünyasında" (1, 352) aramak istemesinde ve Nietzsche'nin hayatının sonunda hâlâ başlangıçta içinde gerçekten neler olduğunu anlatmasında kendini göstermektedir: "Alman felsefi usavurmalarının asıl saygınlığı, antik toprağın adım adım tekrar geri kazanılmasıdır ve Almanların kopmuş gibi görünen bandı, insan türünün bugüne kadar en yüce türü olan Yunanlılarla arasındaki bandı yeniden bağlamış olma yüce talebi karşısında her türlü orijinallik talebi karşısında türlü bahaneler uydurmaya meyillidir." (15, 445).

Tarihsel Bilincin Yaşamsal Anlamı

Nietzsche, insan varlığının temel özelliğine inmektedir: Hayvanların özelliklerinden farklı olarak tarih, bilinmeyen efsaneler ve bilinçli hatırlamalarla meydana gelmektedir. İnsan, tarihsiz insan olamaz. Geçmişteki olayları kavrayıp kendini onlardan ayırarak ve geleceğin var olduğunu bilmesinden dolayı her yeni biçimde kendine gelmektedir. Bu nedenle, *Nietzsche'*nin dediği gibi, insan, yapabileceklerini gösteren büyük örneklerden şimdiki eylemleri için cesaret, özünün canlanması ve tereddüt ettiğinde teselli kazanmak için tarihe *ihtiyaç duymaktadır* (anıtsal tarihte); kendi kökeninin sevgi dolu dindarlığıyla farkında olmak için ihtiyaç duymaktadır (antik tarihte) ve sadece şu andaki varoluşunun verimli itkileriyle olmuş olanın üstesinden gelmek için ona ihtiyaç duymaktadır (eleştirisel tarihte).

Tarihsel hatırlamalar, tarih biliminde *bilgi* haline getirilmektedir. Nietzsche, özünde tarih çağı olmakla övünen kendi çağında bununla yaşamıştır. Ama ilk kez Nietzsche tarih biliminin tamamını *şüpheyle sorgulamıştır*.

Tarih biliminin temel yanılgıları — Tarih, değişmez ve tamamlanmış bir olay hakkında sonsuza dek geçerli bir bilgi değildir, aksine bilim olarak tarih *gerçek olaylarla* birlikte de-

ğişmektedir. Geçmiş olan hiçbir şey nihai olarak ölü değildir; gerçek bir kökense, yeni şimdiki zamana dayanarak görülmemesi imkânsız değişimlerde yaşamaya devam eder, unutulur ve tekrar hatırlanır, tanıdık görünmesine rağmen keşfedilir ve artık ilgi görmemeye başladığında tekrar yeni bir itki haline gelir. Bilginin canlı bir biçimde meydana getirdiği bu gerçek tarihin aslında nasıl olduğu nihai olarak bilinmemektedir. Ne olduğu o anda ki mevcuda ve tarihin yine olduğu şey haline gelmesini sağlayan ve onlar için canlılık, ölçü, idol ve karşı idol olan itkilerin doğasına bağlıdır. Bu nedenle gerçek tarih bir taraftan asla salt bilim olamaz; diğer taraftan hassas bir araştırma olmadan gerçek olarak kalamaz. Ama hassas araştırma maddeleri, önkoşulları ve her aklın gerçek bir olgu olarak ve önceki insanların varsaydığı anlam olarak kabul edebileceği ve kabul etmesi gerektiği şeyleri kapsar. Gerçek hatırlamalar şeklindeki bu gerçek olguların sınırsız şekilde kavranan ortamında meydana gelen tarihsel hatırlama ise yine bu hatırlamada kendine gelip ancak onunla mümkün olan ve aklın bile ötesine geçen tarihsel bir gözle bakmaktadır.

Özellikle herhangi bir geçmiş olay hakkında *komple bilgi* mümkün değildir. Hem de ister sonsuz olup sonu asla görünmeyen, ister üzerimize eksik olarak gelen, maddeden dolayı değil, aksine kendini kendi dünyasında meydana getiren hatırlamada açığa çıkan her canlı varoluşun sonsuz olasılıkları nedeniyle mümkün değildir. Benim için temel haline gelen geçmiş olaylarla ne bilgi bazında özdeşleşebilirim ne de onu anlayabilirim. Sözde bir komple bilgi gerçek edinimsel bir hatırlama işleminin bilimsel açıdan doğru olmayan ve varoluşsal açıdan gerçek olmayan bir görünüşte bilgiden dolayı yok oluşu olurdu. Nietzsche mevcut yaşamı, "tarihsel olmayanı" buna karşı çıkmaya çağırır, ama bu esnada ifadelerde, hayvansal varoluş gibi bilgisizlik ve salt unutmuşlukta gaddar bir kayıtsız oluş haline gelen sözde tarihsel olmayanı, aslında insani olup mevcut zamanda fiilen var olmuş ve böylece tarihsel görüşün filizini oluşturan tarihsel olmayan şeylerle biraraya getirmektedir.

Nietzsche'nin öfkesinin hedefi bilimsel yöntemin kendisi ve tarihsel hatırlama değil, sözde *salt bilimsel olan tarihçilerdir:* Onlar, sahip olmadıkları bir bilgiye sahipmiş gibi davranmaktadır. Bu, düşünce tarzlarının tüm temel özelliklerinde kendini göstermektedir, örneğin olayların gidişatında bir *gerekliliğin* mevcut olduğunu iddia edip Nietzsche'nin tarihsel kavrayış için "en önemli sorusunu" reddettiklerinde "şu veya bu olmasaydı, ne olurdu;" "tarihsel optimizmleri" başarının yüceltilmesinden kaynaklanmaktadır ve "tarihin ne kadar gaddar ve anlamsız olduğunu" anlamamaktadır. Nietzsche, onlara karşı şöyle seslenmektedir: "Başarıyla baskı altında tutulan her şey zamanla başkaldırır." Ama bilime dayanan tarihçilerin yaptıkları, "muzafferlerin alayı olarak tarihtir; gerçek olgular karşısında köle gibi bir tutumdur" (10, 401 vd).

Tarihin yaşamı yok eden etkisi — Bilimsel tarihçilerin bilgilerinin tamamında temel olarak yanılgıları, kayıtsız bir yanılgı değildir. Nietzsche, tarihin insanı yok *edebileceğine* dair tecrübeden dolayı derinden etkilenmektedir. Gençlik yazılarında (*Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine*, 277 vd) "fazladan" tarihin felaket getirdiğinin farkına varır. Daha sonra ilk olarak tarihsel anlamın bir nevi rol yapma sanatı ve zaman zaman yabancı bir ruha bürünme haline gelmesi ve böylece artık sadece geçmişi anlayan bir insanın adeta rol yapan iç dünyasıyla bu insanın gerçek gerçekliği birbirinden ayrılmasıyla kişiliği zayıflatır. İkinci olarak nesnellik ve adalet dağıtıyormuş hayaline kapılır. Sonuç, tarih içgüdüleri yok eder; zamanından önce bilinçten dolayı her yaşamın filizinin olgunlaşmasını önlemektedir; insanlığın yaşına dair inançla birlikte epigonluk duygusunu yaratır ve sonunda geride sadece kendi hiçliğimizin ve tüm diğer şeylerin yok oluşunun bilincinde olan alaycı bir ruh hali bırakır. Tarih, insanda bu yollarla tarihsel hatırlamanın değerini yok eder. İnsan tarihsel hatırlama sayesinde (anıtsal tarihte) büyük şeylerin yaratıcısı olamadan artık sadece büyük şeyleri bilen birisidir; (antik tarihte) dindarlık olmadan geçmişle artık sadece geçmiş olarak ilgilenir; (eleştirisel tarihte) ger-

çekten gerekli değilken olan şeyleri artık sadece parçalayarak yargılar.

Tarihin "fazlalığı" nedir? "İnsan" diyor Nietzsche, kendisini hayvandan ayıran *hatırlamanın* yanı sıra, hayvanla birlikte sahip olduğu unutmaya da ihtiyaç duymaktadır. Yok edilmeye izin vermeden tarihsel hatırlamayı taşıyabilmek için işlenerek edinilmesi gerekmektedir: Bu nedenle felakete neden olmadan alınabilen tarihin kapsamı hakkındaki kararı *"plastik güç"* vermektedir. *Kişiliğin* gücü ise taşınabilir tarihin ölçüsünü belirlemektedir.

Nietzsche, hatırlamanın ve unutmanın güçlerini insanın içindeki *tarihsel* ve *tarihsel olmayan* şeyler olarak adlandırmaktadır. Her ikisi de gerekli olduğundan Nietzsche aradaki bağlantıya göre sadece görünüşte bir çelişki yaratarak bir onu, bir bunu önemli ilan edebilir.

Böylece tarihin *reddedilişi* kimi zaman tamamlanmaktadır. Nietzsche, "geçmişteki çabaların içsel olarak birbirine bağlı dairesi *yargılandığı* takdirde" "tarih biliminin görevinin yerine getirildiğini" görebilmektedir. Böyle bir durumda tarih bilimi gereksiz hale gelmektedir. "Onun yerine *gelecek* biliminin geçmesi gerekmektedir" (10, 417).

Gerçek tarihsellik için — Nietzsche'nin fiilen tarihsel olanın *pozitif değerlendirmeleri* ağırlıktadır. Bizim çağımızdaki tarihsel anlamın olasılıklarını geliştirmektedir: Bu olasılıklar, geri getirilemez bir şekilde kapanmış orijinal halk kültürlerinin ötesinde bir karşılaştırma kültürüyle yeni bir varoluş yaratma görevini getirmektedir (2, 41). Nietzsche, bu açıdan bizim çağımızı övmektedir: "Geçmiş açısından tüm kültürlerden zevk almaktayız... ve tüm zamanların en asil kanıyla beslenmekteyiz... daha önceki kültürler sadece kendilerinden zevk alabilmişler ve kendilerinin ötesine bakmamışlardır" (3, 99). Ama bu "zevk almayı" sakin bir gözlem olarak kabul etmemektedir. Şimdi artık mümkün olan daha fazlasıdır: "İnsanların tarihi bir bütün içinde *kendi tarihi* olarak hissedebilenler, büyük bir genelleştirmede... hiçbir sonuç getirmeyen ama kendisi de yine de yaralar açan ve dostlarını kaybetmesine neden olan muharebe gece-

sindeki kahramanın tüm ıstıraplarını hisseder, ama bu büyük ıstırabı taşımak... önünde ve arkasında binlerce yılın ufku olan bir insan olarak... eski asillerin en asilinin mirasçısı ve yeni bir asil sınıfın ilki olarak... insanın bugüne kadar hiç tanımadığı bir *mutluluğu* meydana getirmelidir... Bu ani hissin adı ise insanlık olurdu!" (5, 259).

İnsanları aşarak sınırsızlığa uzatılan bir *yaşam ve evren tarihi* denemesine bile geçici bir değer verebilmektedir: "İlk kez insan ve hayvana ait, ahlak ve fizik arasındaki duvarları kıran... tarihsel olayların tamamını öğrenmek için gösterilen çabalarda," "bir bütün olarak insanlıkta dâhilik için bir çaba görülmektedir. Tamamlanmış olarak düşünülen tarih, kozmik bir öz bilinç olurdu" (3, 103).

Bu nedenle Nietzsche'nin taleplerinin özünde, kendini izole eden tarihsel bilincin yok edici etkilerinin ifşa edilmesinin karşısında ve kimi zaman geçmişi sadece bir zincir olarak gördüğü tutumunun karşısında *tarihe tutkulu bir şekilde sarılmak* yatmaktadır. Geçmişin unutulabileceği ve yok edilebileceği olasılığından korkuyla bahsetmektedir: "Geçmişe hiç mi acımıyorsunuz? Nasıl ifşa edildiğini ve her cinsiyetin merhametine, tinine ve ucuzluğuna nasıl... bağlı olduğunu görmüyor musunuz? Her an bizi geçmişi tamamen unutmaya zorlayan, geçmişe karşı kulaklarımızı sağır eden, hatta ona kötü muamele etmemiz için elimize kırbacı veren büyük bir hain gelemez mi?" (12, 193). "Zerdüşt insanlığın hiçbir geçmişini kaybetmek istemez, her şeyi çöpe atmak istemez" (14, 217).

Nietzsche'ye göre geçmişi edinme derinliği, geleceğin asıl kaynağıdır. "Geçmişi döllemek ve geleceği yaratmak; şimdiki zaman budur" (12, 253).

Mevcut Çağ

Geçmiş henüz gizliyse ve adeta en yüce olanaklarının uyandırılmasını bekliyorsa, şimdiki zaman, zamanı gelen şeyi kavramaktır. Nietzsche'nin geçmiş hakkındaki düşüncesi, tıpkı ge-

lecek hakkındaki düşünceleri gibi şimdiki zamanın bilincine dayanmaktadır. Şu anda ne olduğunu sormaktadır.

Zamanın resmi — Zamanın resmi, Nietzsche'nin gözlerinin önünde korkutucu bir şekilde çok erken belirmiştir. Kültürün yok edilmesine dair semptomları görmektedir: "Dinin suları duruluyor ve ardında bataklılıklar ve küçük dereler bırakıyor; uluslar tekrar düşmanca ayrılıyor... Bilimler... parçalanıyor ve kesin olarak inanılan her şeyi çözüyorlar... Tüm bunlar gelecekteki barbarlığa yarıyor... Güçler vardır mutlaka, büyük güçler ama vahşi, eski ve tamamen acımasız güçler... Artık dünyada her şey sadece en kaba ve en kötü güçler tarafından belirlenmektedir, edinenlerin egoizmi ve askeri zorbalar tarafından." Daha yeni insanın varoluşu "daha eski kültürlerden borç alınan anlatılmaz renkliliğe rağmen anlatılmaz bir fakirlik ve tükenmişlik göstermektedir." Eğitiminin yerine eğitim hakkında bilgi geçmiştir. İçinde "gri bir çaresizlik, içini kemiren bir huzursuzluk, en çalışkan can sıkıntısı ve dürüst olmayan bir sefalet hüküm sürmektedir" (1, 310 vd, 402 vd, 527 vd, 533 vd); "hiçbir şey sağlam ayaklar ve kendine kesin bir inanç üzerinde durmamaktadır... Yolumuzun üzerindeki her şey düz ve tehlikelidir ve bizi henüz taşıyan buz çok inceldi. Henüz yürüdüğümüz yerlerde kısa bir süre sonra kimse yürüyemeyecektir" (15, 188).

Sonunda neredeyse her seferinde yine şüphe görülse de Nietzsche'nin *şimdiki zaman lehinde* de söyleyecek bir şeyleri vardır: "Dünyayı aydınlatmada doğa ve insan tarihi sayesinde Yunanlıları geçtik ve bilgimiz çok daha büyük, yargılarımız çok daha ölçülü ve adildir. Ayrıca daha ılımlı bir insanlık da yaygındır... Sonunda herhangi bir başka zamandan çok bu zamanda yaşamak istememiz, önemli ölçüde bilimin başarısıdır ve hiçbir neslin bizim neslimizin sahip olduğu kadar asil dostları yoktu... Ne var ki tüm bu 'özgürlükler' altında ancak eylemde bulunmayıp kavramak istiyorsak iyi yaşayabiliriz; modern kanca budur... Böylece bilimin bizden intikam alma tehlikesi meydana gelir, tıpkı bilgisizliğin ortaçağda bizden intikam alması gibi..." (10, 408).

Dünyadaki değişimin *nereden* kaynaklandığına dair daha net bir gerekçe, öncelikle bariz görüngülerde ortaya çıkmaktadır: *Makine* bir kaderdir. İçinde yaşadığımız dünyayı değiştirmektedir. Kullandığımız eşyalar bizi ilgilendirmemeye başlar. Zira makine "kişisellikten uzaktır, bir parça işin gururunu, bireysel olarak iyi ve hatalı olan yönünü, yani insanca yönünü yok etmektedir;" eskiden ev eşyaları ve elbiseler, "artık sadece anonim ve kişisellikten uzak bir kölelikte yaşıyormuş gibi görünürken karşılıklı değer takdirinin ve kişisel birlikteliğin sembolü haline getirilirlerdi" (3, 350). Makine ayrıca zorunlu olarak takip etmemiz gereken çalışma biçimiyle insanı da değiştirmektedir. "Daha yükseklere ulaşmak için bir dürtü sağlamamakta... çalıştırmakta ve tek tip hale getirmektedir" (3, 318). Makine toplum hayatına bile el atmaktadır. "Parti organizasyonunun ve savaş yönetiminin örneğini vermektedir. Karşılığında bireysel kendini yüceltmeyi öğretmemektedir: Birçoğunu makineye çevirir ve her bireyi bir amaca yönelik bir alete" (3, 317). Nietzsche kısaca şöyle bir özet getirmektedir: "Baskı makinesi, makine, tren, telgraf, bin yıllık sonuçlarını henüz kimsenin tahmin edemeyeceği donanımlardır" (3, 340).

Nietzsche'ye göre çağ, ayrıca *kitleler* tarafından belirlenmektedir: "Bugün ayaktakımının günüdür" (6, 429). "Büyük sıradanlık, çağın tehlikesidir" (14, 204). Bilgiyi artık edinememektedir. "Modern hayatın güçlü olmayan çok yönlülüğü" (1, 503) insanı yok etmektedir: Şimdiki zamanın gürültüsünden dolayı artık hiçbir şey büyümemektedir. Her şey konuşmakta, ama hiçbir şey dinlenmemektedir. "Her şey suya düşmektedir; derin kuyulara artık hiçbir şey düşmemektedir." "Her şey konuşularak ezilmektedir;" "Her şey ihanete uğramaktadır" (6, 271-272).

Can sıkıntısındaki yalnızlıktan kurtulmak için insanlar *sarhoşluğa* kaçmaktadır: "Böylece bu çağ uyuşturucu maddeler icat etmekte yetenekli çağdır. Sarhoşluğu müzik olarak, bireysel insanlar ve olaylar nezdinde körü kö-

rüne hayranlık olarak tanırız; trajik olanın sarhoşluğunu biliriz; yok olanı seyrederken gördüğümüz acımasızlıktır bu; baygın çalışmayı... tanırız" (14, 209) ve sarhoşluğun başka bir biçimi de "hiçliğe duyulan inancın ve bu inanç için kendini feda etmenin gizemi"dir (14, 209).

Tüm bunlara esas olarak maddesinden yoksun kalmış dünyanın *oyunda* varoluşunu uygulamaya, gerçek olan bir şey olarak oyuna sevinmeye meyilli olması ve herkesin yaşamak yerine bir oyuncu hayatı sürmesidir (15, 193 vd; 8, 35 vd; 15, 199).

Çağın bu gibi uyarıcı tarifleri ancak Nietzsche'nin "her şeyin sallandığı, yeryüzünün titrediği" (6, 439) bugün neler olduğu hakkındaki sorusuna asıl cevap olan tek bir temel düşüncesiyle derinliğine ve bütünlüğüne kavuşmaktadır: İnançsızlık gerçek olmuştur. Çağın temel gerçeği açığa çıkmaya başlamıştır:

"Tanrı öldü" — Nietzsche'nin daha sonra eserlerinin tamamında hüküm süren bu anlayış, çok erken –1872 yılından önce– ortaya çıkmaktadır. "Ya bu dinden dolayı ölürüz ya da bu din bizden dolayı. Şu eski Alman sözüne inanıyorum: Tüm Tanrılar ölmek zorundadır" (9, 128); ve çağı hakkında şöyle demektedir: "Azalan istenç (ölen Tanrı) bireyselliklere ayrılmaktadır. Çabası sürekli olarak kaybolan birliktir, Telos'u daha fazla çöküş" (9, 77). Yetmişli yılların sonunda şöyle demektedir: "İnancın kaybı iğrençleşmektedir... bunun akabinde korkunun, otoritenin, güvenin ortadan kalkması gelir;" kalan "âna göre yaşamak, en kaba hedefe göre yaşamak..."tır (11, 374). Tanrı'nın ölmüş olduğuna dair düşünce yeni biçimlerde sürekli olarak yeniden ortaya çıkmaktadır. Nietzsche bunu insanları mahkûm ve İsa'yı yeni ölen hapishane bekçisinin oğlu olarak tasvir ederek ifade etmektedir ki hapishane bekçisinin oğlu şöyle demektedir: "Bana inanan herkesi serbest bırakacağım. Bu babamın hayatta olduğu kadar kesindir." (3, 247).

Halbuki daha sonra Nietzsche'nin tutkusu doğrudan "deli insanın" (5, 163 vd) tasvirinde konuşmaktadır. Deli insan, gündüz vakti fenerle pazaryerinde Tanrı'yı aramaktadır. Kendisine

gülenler arasında "Tanrı nereye gitti?.. Size söyleyeyim. Onu biz öldürdük, siz ve ben... Ama bunu nasıl yaptık? Denizin suyunu nasıl içip bitirdik?.. Nereye doğru hareket ediyoruz?.. Sonsuz bir hiç arasında yolumuzu kaybetmedik mi?.. Tüm katillerin katilleri olan bizler, kendimizi nasıl teselli ediyoruz? Bu eylemin büyüklüğü bizim için fazla büyük değil mi? Tanrılara layık görünmek için bizim de Tanrı olmamız gerekmez mi? Asla bundan daha büyük bir eylem olmamıştır ve bizden sonra dünyaya gelenler, bu eylemden dolayı bugüne kadarki tarihten daha yüce bir tarihe aittir," diye bağırır. Herkes susup başını öne eğince feneri yere atar: "Çok erken geldim... henüz zamanım gelmedi. Bu büyük olay daha yolda... henüz insanların kulaklarına ulaşmadı... Bu eylem onlara hâlâ en uzak yıldızlar kadar uzak; yine de bu eylemi onlar yaptılar."

Nietzsche, "Tanrı yok" dememektedir; 'Tanrı'ya inanmıyorum da dememektedir; aksine "Tanrı öldü" demektedir. İleri görüşlü bir şekilde çağa ve kendi özüne bakarak, o anki gerçekliğin bir bulgusunu tespit ettiğini düşünmektedir.

Tanrı'nın *neden* öldüğüne dair sorulara mesellerle cevap vermektedir: "Tanrı, insanlara duyduğu merhametten dolayı ölmüştür" (6, 130). Ama "Tanrılar öldüğünde birçok türde ölümle ölmektedir" (6, 379). Tanrı neden *öldürüldü?* "İnsanın derinliğini ve nedenlerini gördü, gizledikleri utancı ve çirkinliklerini. Onun merhametinde utanç yoktu... İnsan böyle bir şahidin yaşamasına dayanamamaktadır" (6, 387).

Avrupa nihilizminin kökeni — Tanrı'nın *neden* ölü olduğu, bu yolla sembolik olarak cevaplanmış olup soru olarak mevcut nihilizmin tarihsel kökeninin araştırılmasına dair *sembolik olmayan* bir biçim almaktadır. Nietzsche kökeninin Hıristiyanlıkta yattığını düşünmektedir: Nihilizmin kökeni, Hıristiyanlığın belirli bir yerinde, yani dünyanın ahlaki açıdan yorumlanmasında yatar (15,141). Zira sonunda "Hıristiyanlık sayesinde yüksek bir derecede geliştirilmiş gerçekliğin anlamı, tüm Hıristiyan dünya yorumlarının sahteliği ve yalancılığı karşısında iğrenmeye başlar." Hıristiyanlık, gerçekdışılığı sonunda bizzat

yarattığı gerçeklilik dürtüleriyle keşfedilen kurgusal bir dünya yaratmıştır, hem de öyle ki artık hiçbir şey arta kalmamıştır. Zira Hıristiyan varlığında tutunacak şeylerin ve değerlerin tamamı bu kurguya bağlı olduğundan kurgu anlaşıldığı anda, insanların daha önce hiç görmedikleri bir hiçliğe batmaktadır. Şimdi, "iki bin yıl boyunca Hıristiyan olmanın *bedelini ödeyeceğimiz*" zaman gelmiştir: "Bizi hayatta tutan ağırlığı kaybettik; bir süreliğine ne yapacağımızı şaşırdık... Şimdi artık her şey tamamen sahtedir" (15, 160 vd).

Bu nihilizmin ortaya çıktığı durum, Nietzsche'ye göre *mantıklı* bir şekilde dünyadan kategorileri, anlamı ve bütünlüğü mutlak olarak geçerli şekilde talep etme yanılgısıyla gösterilebilir: Yanlışlıkla dünyada meydana gelen tüm olayların kendi içinde kapalı bir anlamı olduğu varsayıldığında, dürüst bir insan için gerçekte bulunamayacağından, sonunda büyük bir hayal kırıklığının boşluğu –"boşuna oluşun" ıstırabı– ortaya çıkacaktır; "o anlam şu olabilir: Ahlaki dünya düzeni veya sevginin artışı ya da genel bir mutluluk durumuna yaklaşma, hatta genel bir hiçlik durumuna doğru ilerleme; bir hedef hâlâ bir anlamdır. Bu hayal türlerinin ortak özelliği, işlemin kendisi aracılığıyla bir şeylere ulaşılmaya çalışılmasıdır ve şimdi oluşla hiçbir şeyin elde edilemediği, hiçbir şeye ulaşılamadığı anlaşılır;" "oluşun sözde amacı karşısındaki hayal kırıklığı" "nihilizmin nedeni" haline gelir. Nihilizm ayrıca "tüm olaylarda bir bütünlük... bir organizasyon arandığı" ve "derin bir bağlılık ve bağımlılık duygusuyla" "toplum yararının bireyin fedakârlığını gerektirdiğine" inanıldığı, ancak daha sonra "böyle bir toplum yoktur!" olgusu ortaya çıktığı takdirde meydana gelir. Zira bu durumda sonda tüm değerlerin kaybı biçiminde hiçlik durur: "Sonsuz değerde bir bütün için kullanılmamışsa, insan temelde kendi değerine inancını kaybetmiştir" (15, 148-150).

Bu iki görüş mevcut ise –oluşla hiçbir şey elde edilemez, hiçbir oluşta büyük bir bütünlük yoktur– bunun yarattığı hayal kırıklığı için *son bir kaçış yolu* daha vardır, yani "bu oluş dünyasının tamamını aldatmaca olarak yargılamak ve gerçek dünya-

nın ötesinde yatan bir dünya tasarımlamak." Nietzsche'ye göre bu, çöküşüyle dibi olmayan nihilizmi yaratan büyük platonik Hıristiyan kurgudur. "Oluşun gerçekliğini tek gerçeklik olarak kabul ediyoruz, arka dünyalara ve yanlış tanrılara giden her türlü yolu kendimize yasaklıyoruz, *ama inkâr etmek istemediğimiz bu dünyaya dayanamıyoruz*" (15,150). Böylece değerli ve tapılacak olarak *tasarlanan* öteki dünyanın gerçek olan ve bizim de gerçek olduğumuz dünyayla karşılaştırılmasının, varoluş bilincini önemli bir ölçüde belirlemesiyle nihilizm ortaya çıkmaktadır. Kurgunun ifşa edilmesiyle bir alternatif oluşmaktadır: "Ya hayranlıklarını yok edin ya da kendinizi" (5, 280), yani ya kurgulanan "gerçek dünyayı" kurgu olarak ifşa edeceksin ki böyle bir durumda bir değere sahip olan her şey geçersizdir ya da gerçek olgulara dayanarak benim olduğum gerçeklik ifşa edilecektir ki böyle bir durumda ben yaşayamam. Öyleyse bu durumda hangi yolu seçersek seçelim, nihilizm ister değerlerin, ister yaşamın reddi olsun, her iki durumda da var olacaktır: "Nihilist, dünya hakkında böyle olmaması gerektiğine dair yargıda bulunan ve olması gereken dünya hakkında var olmadığına dair yargıda bulunan insandır. Buna göre varoluşun bir anlamı yoktur..." (16, 84).

Nietzsche aynı zamanda mantıklı şekilde kategorik biçimlerin mutlaklaştırılma olarak da ifşa etmeye çalışıp, platonik Hıristiyan dünya görüşlerini yorumlayarak, "Nihilizmin nedeni mantık kategorilerine duyulan inançtır" (15, 151), nihilizmi tarihsel açıdan kavramak istemektedir. Ama içinde bulunduğu çağ, kendisinin ne olduğunu bilemediği gibi, durumunun nereden kaynaklandığını da kavrayamamaktadır. Nietzsche hiç kimsenin görmediği şeyleri görmek, hiç kimsenin ilgilenmediği şeyleri bilmek gibi bir kâbusun içinde yaşamaktadır: Olay "fazla büyük... dolayısıyla haberinin geldiğini bile söyleyemeyeceğimiz gibi, birçok insanın aslında ne olduğunu bildiğini de söyleyemeyiz ve onun üzerine... inşa edildiği için, bu inancın yok olmasından sonra nelerin çökeceğini de söyleyemeyiz" (5, 271 vd).

Bu tezlerin anlamı — Nietzsche'nin nihilizmin kökeni, "Tanrı öldü" ve insanın bugüne kadar var olmasının bir değişime doğru gidişi hakkındaki temel tezleri –çağın, Nietzsche'nin kendisinin de ne olduğunu kavramasını sağlayan bir tecrübesi– büyük bir öneme sahiptir; dünyadaki bir huzurun tüm temellerini kökünden çıkarmaktadırlar: taleplerinde karşı konulamaz varoluşsal bir ciddiyete sahiptir. Ama *nasıl kavrandığına* bağlı olarak radikal biçimde farklı bir anlama sahip olmaktadır. Estetik olarak dramatik büyüklüğüne kapılan, ondan henüz etkilenmemektedir. Bundan "Tanrı yoktur" önermesini çıkartan, Nietzsche'nin istemediği banal bir tanrısızlığa batar. Böylece böyle bir tezin aslında ne anlama geldiğine dair eleştirel bir soru ortaya çıkmaktadır.

İnsani olayların akışının tamamı hakkında bir bilgiyi ve bunun içinde mevcut kriz hakkındaki bilgiyi ifade etmek anlamına gelemez. Zira dünyanın akışının ne olduğunu anlamamızı sağlayan bütün hakkındaki –insanın tarihsel düşüncesine Augustin'den Hegel'e kadar sanki çok doğalmış gibi hüküm süren– tarih felsefesi ifadeleri Nietzsche'nin düşünce süreci dahilinde geçerli kalamaz:

> Nietzsche, kendi çağlarını bu dünya sürecinin sonucu olarak kavrayan ve doğrulayan, tarihin gücünde Tanrı'nın parmağını gören bu gibi filozoflar ve onların soyundan gelenler tarafından düşünülen bir dünya sürecinin bütünlüğünü reddetmektedir.
>
> Hatta alay etmektedir (1, 153 vd). Karşılarına şu önermeleri çıkarmaktadır: "İnsanlığın, bütünde hedefleri *yoktur*" (2, 51); "Tür olarak insan gelişmekte *değildir*" (16, 147).
>
> Hedeflerden konuşmak istiyorsak, "insanlığın hedefi sonda değil, aksine sadece en yüce örneklerde yatar" (1, 364). "İnsanlığın, büyük insanlardan ve büyük eserlerden başka bir hedefi yoktur" (11, 142). Ne var ki insanların daha yüce biçimleri ancak talihli durumlarda yakalanmakta olup en kolay yok olanlar yine onlardır (16, 148).

Tarihte kesin bir çizgi yoktur, ne ileri ne geri, aksine ikisi de vardır. Her daha iyi gelecek aynı zamanda kötü bir gelecektir: "İnsanlığın daha yüksek yeni bir basamağının daha önceki tüm basamakları kendinden birleştireceğine inanmak hayaldir" (2, 226). "Belki de dâhinin yaratılması insanlığın sadece sınırlı bir zamanı için saklanmaktadır. İnsanlık belki de yolunun yarısında... asıl hedefine sonda yaklaşacağından daha fazla yaklaşacaktır" (2, 221). "İnsanlık ne kadar yüksek gelişirse gelişsin, belki de sonunda başlangıçta olduğundan daha aşağıda duracaktır" (4, 52).

Dünya sürecine ve insanlık tarihine kendi içinde kendini tamamlayan bir anlam olarak bakmak, tanrısal kaynağında veya tarihsel son hedefinde iptal edildiği takdirde adeta insanlığın tamamında bir huzur sağlar. Nietzsche'nin "yeni temel duygusu: Nihai faniliğimiz... Ebedi oyunda (oluş oyunu) herhangi bir yıldız için neden bir istisna... olsun ki!" (4, 52), bu huzura karşı yönelmektedir.

Ne var ki bu temel duygu için mevcut olan toplam bakış da bütüne dayanarak genel olarak geçerli bir şeyi ifade edeceğinden baki kalamamaktadır. Bütün, tarihin kaynağı ve hedefi açısından inkâr edildiği takdirde, Nietzsche'nin salt *olabilirlik* olarak ifade ettiği yok edici bir duygu meydana gelebilir: "İnsanlık olarak (sadece birey olarak değil), bir çiçeğin doğa tarafından boşa harcanması gibi, kendini *boşa harcanmış* hissetmek, tüm duyguların üstünde bir duygudur" (2, 51). Birileri bu anlamda insanlığın toplu bilincini kavrayabilseydi, varoluşa karşı lanetin altında yıkılırdı: "İnsanlığın bir gün sona ereceğini bilirsek, insanların tüm çabalarına hedefsizliğin ifadesi çöker" (10, 493).

Nietzsche nihayet sürecin bütünü hakkındaki bu bilgiyle ve tüm diğer bilgilerle bizzat mücadele etmek zorundadır. Daima işlemin içinde olduğumuzu bilir, dışında veya üstünde değil; ötesine bakamayız (Nietzsche'nin dünya yorumu bölümüyle

karşılaştırınız). Bu nedenle Nietzsche de her yerde olduğu gibi burada da seçtiği çürütülmez biçimine rağmen mantıklı olarak "Tanrı öldü" önermesiyle çağın genel geçer bilgisine tabi olmamız gerektiği iddia edilen nihai farkında oluşu kast etmiş olamaz. Bu tezin, ifade edilen bir gerçeklik şeklinde kabul edilmesi anlamının basitleştirilmesi olurdu; sonucu, Nietzsche'nin insanlara dair büyük beklentilerinin yerine artık bilgi sahibi olmanın banalliğe düşmesiydi. Bu ifade daha ziyade böyle olabileceğine dair olasılığın genişletilmesi, ama diğer taraftan yine de son saatte getireceği sonuçların belirsizliğinin bilincine çağrı haline gelmesi anlamına gelmektedir. Bu ifadeyle belki de dogmatik olarak bu ifadeye inananlardaki içeriğin gerçekliği ortaya çıkartılabilir (Nietzsche nihilizme önermelerini katarak baştan çıkartıcı yapardı, ama bunu onaylayıp kendini bu baştan çıkartmaya kaptırmanın insan türüne özgü olduğunu söylerdi) ya da bu ifadeyle geçmişin üstesinden gelinerek Nietzsche'nin insanı yukarı doğru iten bir düşünce bağlamında insanın daha yüce bir gerçekliği başlatılabilir ya da bu ifade, insanı uykusundan uyandırdıktan sonra buna aykırı olan şeyleri daha da belirgin bir şekilde yapmak ve Tanrı'nın ölmediğinin kesin olarak farkına varmak için insanları uykudan uyandırabilir.

Ne var ki bu düşüncelerin Nietzsche'de nasıl yaşadıkları hiçbir şüphe götürmez. Nietzsche için hiçbir şey bilgi değildir, aksine her şey kökeni kendi varlığında yatan büyük bir gerilimdir. Çok erken yaşlarda şunu öğrenmiştir: "Zamanına saldırıda bulunan ancak kendine saldırır; kendisinden başka ne görebilir ki?" (11, 135). Ve daha sonraki zamanlarda hayrete düşer: "*Bugüne kadar* temelden nihilist olduğumu kendime kısa bir süre önce itiraf ettim: Nihilist olarak ilerlediğim enerji, radikalizm bu temel olguyu görmememe neden oldu" (15, 158). Halbuki Nietzsche hiçbir zamanda sadece nihilist değildi; nihilizmin dokunaklığının kendisi de zaten nihilizm değildir (dokunaklık "nihilizmin önemsizliğidir" [16, 84]); ayrıca "Tanrı öldü" görüşünden dolayı da Nietzsche için sürekli bir görev meydana gelmektedir.

Bu görev en azından artık olmayan ama henüz –hem de dünyaya hüküm süren bir şekilde– görünürde olan şeylere karşı mücadele etme görevidir; aktif bir reddetme görevidir. Zira Tanrı ölmüş olsa da gölgesi yaşamaktadır: "İnsanların yapısına göre, daha binlerce yıl gölgesinin gösterildiği mağaralar olacaktır. Ve bizler bir de gölgesini yenmek zorundayız!" (5, 147). Halbuki bu, Nietzsche için doğal ve kolay bir iş değildir; onu dindar zorbalığın merdivenindeki son kurbanla karşılaştırmaktadır: Bir zamanlar insan Tanrısına insan kurban ederdi; daha sonra Tanrı'ya en güçlü içgüdüler kurban edildi, ama şimdi "Bir hiç için Tanrı'yı kurban etmek... Son zorbalığın bu paradoks gizemi şimdi yetişmekte olan nesle kalmıştır" (7, 79). Fiili varoluşa duyduğu radikal istenç burada yatmaktadır, sanki herkese "Tanrı sonunda kendi kendine bakmak zorundadır, kendi konuşmak zorundadır; bunu yapmadığı takdirde gölgesini de yenmek *zorundayız*" demek istiyormuş gibi.

Nietzsche hiçliğin son şey olarak kabul edilmesini istemediği için nihilizmin üstesinden gelen pozitif bir insan olarak da ortaya çıkmaktadır: Daha sonraki felsefesinin tamamını nihilizme bir karşı hareket olarak kabul etmektedir: "Büyük siyasetinde," "dünyayı yorumlayışında" ve "ebedi tekerrür" öğretisinde.

Bunun dışında Nietzsche'nin düşünce tarzında, önplanda olan şeylerin kendisini aldatmasına izin vermeyen herkes için reddedişte bile bir kabul mevcuttur. Sorgulamasının tamamı köken, gerçeklik, neden isteğidir. Pozitif ifadede kabul ediş başarılı olmazsa, çağının en radikal çözülmelerinde bile daima bu düşünce tarzının kabul edici ruh hali kalır.

Dördüncü Bölüm

Büyük Siyaset

Nietzsche, fiilen *insana* duyduğu özlemden dolayı gerçek biçimleri karşısında çaresiz kalmaktadır. *Gerçeğin* bilincinde olarak onun için var olan her şey yok olmaktadır. *Çağına* bakarken dünya tarihinin çöküşünü görür. Nietzsche dur durak bilmeyen reddediş üzerine çöken bir kader tarafından itilmiş gibi ileri doğru sürüklenmektedir. Bu reddedişi, reddediş olarak *istememekte,* bu yüzden oluşan duruma dayanarak sürekli olarak pozitif şeyler aramaktadır. Ne var ki bu olması gereken asıl insanın somut bir resmi değildir; çağın iyileştirilmesi için bir talimat değildir; artık var olan yeni gerçeğin kurulması değildir. Pozitif kabul ettiği şeyler, reformun biçimlerinden farklı bir biçime sahip olmalıdır. Gerçi önyargısızlığında hiçbir şeyden çekinmediği için, dini, ahlaki, felsefi, bilimsel veya siyasi olsun, o zamana kadar doğal gibi görünen her türlü bağımlılıktan kurtulmuştur, ama sadece insanların olasılıklarının en son kökenine ulaşmak için. Bu kökene varmak için "büyük siyasetini," "güç istenci" metafiziğini, "ebedi tekerrür" gizemini tasarlamıştır. Kendisinden önceki düşünürler her şeye rağmen yeniliklerini denedikleri bir çerçeveye bağlı kalıyorlardı; henüz bütün olarak değil, kendi özel içerikleri, alanları ve görevleri içerisinde bilinç için farklı hale gelen bir dünya vardı. Şimdi ise sanki yeniden başlamak gerekiyormuş gibidir. Bu nedenle Nietzsche'nin pozitiflik istencinin özelliği, henüz hiç olmamış ancak ifade edildiğinde özel bir pozitiflik olarak

kolayca yanlış anlaşılabilen şeylerin bütün olarak kavranılmazlığıdır.

Nietzsche'nin "büyük siyaseti"nin kaynağı, insan oluşun geleceği ve rütbesine dair sadece tek bir bölümüne değil, varlığının tamamına nüfuz eden tek endişesidir. Nietzsche'nin siyasi düşüncelerinin ölçüsü insanın büyümesinden ve en yüce olabilirliklere erişmesinden oluşmaktadır. Siyasi düşüncesi üç yolda ilerlemektedir:

1. Nietzsche, *siyasi gerçekliği* kavrar (devlet, savaş ve barış, Avrupa demokrasinin mevcut durumu). Bunu burada nihai bir bilginin son zeminine ulaşmak için değil, aksine muhtemel insan oluşun her şeyi kapsayan talebine dayanarak tahminlerini gerçekleştirebilmek için yapar. Kaynağında kesin oldukları kadar enginlikleri açısından kavramsal bir biçimde belirsiz kalan değerlerinde bilgi dahilinde açıklığa kavuşturulmuş olguların kendilerini kanıtlamasını ya da yok etmesini sağlar.

2. Nietzsche'nin büyük siyaseti, gerçekten ne olacağını öğrenmek için değil –bunu hiçbir insan bilemez–, gelecek olanın olanaklarını etkili bir şekilde göz önüne getirmek için sürekli olarak bir *gelecek* tasarlar. Burada önemli olan, sanki belirliymiş gibi gözlenmesi gereken gelecek değil, meydana getirilecek olan gelecektir. Siyasi açıdan etkili olan bu gelecek henüz belirli değildir. Bu nedenle Nietzsche "Gelecek hakkındaki bilgisizliği seviyorum," demektedir (5, 217). Ne var ki gelecekteki olabilirliklere dair vizyonlar mevcut istekleri *belirler*, hem de olabilirliklerin bütünü ne kadar uzaklarda etkili olursa, o denli daha belirleyici olur: "Arkamdan uzaktaki geleceklere uçmayı öğreteceğim size" (12, 253). Olabilirlikler ortamında gelecek, istediğimiz şey olarak şimdiki zamanımıza etki eder (14, 74). Zira "Gelecektekiler, tıpkı geçmiştekiler kadar şimdiki zamanın koşullarındandır. Ne olacağı ve ne olması gerektiği, olan şeyin nedenidir" (12, 239).

Halbuki olabilirliklerin çeşitliliğinden dolayı gelecekteki gerçek olayların bir çizgisi görünmez kalmalıdır; bir gelecek vizyonunun bütünlüğü Nietzsche için tıpkı nihai bir gelecek programı kadar ulaşılmaz olmalıdır. Bu nedenle Nietzsche'nin

gelecek düşünceleri bireysel olarak esnek olmasına rağmen Nietzsche tarafından söylenen her şeyin çelişkiler ve çeşitlilikler içerisinde çözüldüğünü gören okuyucuyu, tutunabileceği kesin ifade edilebilir gerçekler bulmayı bekliyorsa, hayal kırıklığına uğratmak zorundadır. Nietzsche, ne olacağını bilmek yerine ve gelecekteki belirli bir şekilde tasarlanan olabilirlikler hakkında kesin bilgi sahibi olmanın ötesinde, "gelecek efsanesinin şiirini yazmak" ister (12, 400).

Geleceğin tasarlanmasıyla "büyük siyaset" insanın *mevcut ânının kesin bilincine* getirilmektedir. Şimdiki zaman bu şekilde sürekli olarak en geniş perspektife dayanarak anlaşıldığı takdirde, içinde bulunulan çağ için fiilen açık görüşlülük meydana gelir. Nietzsche'nin büyük endişesini ve o güne kadar görülmemiş taleplerini yaratan budur. Onun için mevcut an tikeldir. Her şey sanki "Avrupa kültürümüzün tamamı hareket ediyor... sanki bir felakete doğru gider gibi; tıpkı sona varmak isteyen, artık düşünmeyen bir akım gibi" (15, 137) olgusunu göstermektedir.

3. Tehlikeyi yok etmek için bu radikal durumda radikal önlemlerin alınması gerekmektedir. İnsan oluşun temelinden binlerce yıl süren çöküşün üstesinden gelebilecek yenilik çıkartılmalıdır. Ama henüz hiçbir şey olmamaktadır: "Hâlâ ne bekliyoruz? Büyük bir müjdeci ve borazan gürültüsü değil mi bu? Boğucu bir sessizlik var. Çok uzun zamandır dinliyoruz" (13, 362). Her şey kökten değişiklik için hazırdır, sadece "büyük ikna edici insanlar eksik"tir (11, 372). Verimli bir çoraklığın muhteşemliğinde Nietzsche bu ikna edici insanları tasarımlamaktadır. Büyük siyasetin görevini yerine getirecek olanlar onlardır. Şu anda ne yapıyorlar? *Bütün değerlerin radikal değiştiricileri*, dolayısıyla "yasa koyucuları" olacaklardır.

Ne var ki büyük siyasetin kökeni insanların geleceğinin bütününün görüşüne dayanan bir değişimde yatıyorsa, Nietzsche tüm olayları *keserek* bir hiçten yola çıkarak tekrar baştan başlamak istememektedir. Kendini geleneksel tarihten ayırmaya çalışarak aslında üstesinden gelinmesi gereken tarihi kaybetmek istemez. Ona göre yeni köken hem geleceğin hem de geçmişin

kavrama kapasitesinin enginliğinde ancak mümkün olabilir. Bu bağlamda şöyle demektedir: "Kendi değerlerime ulaşma hakkım... Bu hakkı nereden aldım? Tüm eski değerlerin hakkından ve bu değerlerin sınırlarından" (12, 281).

Her türlü belirli eylemin henüz önünde duran bu kökene özel devlet durumunun küçük siyaseti değil, gerçek ve ânında etkili olan siyasi faaliyetin en yakın siyaseti değil, Nietzsche'nin siyaseti sahiptir. Nietzsche ona *"yaratmak"* demektedir. Nietzsche'nin siyasi düşüncesinin anlaşılabilirliği, salt var olan ve sadece belirsiz bir geleceğe dayanarak var olan her şeye karşı bir hareketteki yaratıcı kökene atılan bir bakıştan kaynaklanmalıdır. Yaratıcı yasa koyucu onu gerekçelendirecektir.

Nietzsche'nin bu iç içe girmiş üç yolunu –siyasi gerçeklik hakkında *açıklayıcı* görüşü, muhtemel bir geleceğe dair *vizyonları* ve büyük siyaset için *görev* tayinini– ileride takip edeceğiz. Ama önce Nietzsche'nin kendine özgü siyasi düşüncesinin özünü karşıtlık teşkil eden bir karakteristikle dolaylı olarak gösterelim:

> Nietzsche'nin büyük siyasetim diye adlandırdığı şey, ancak *kendi kovmalarından sonra* kendisi için önemli bir problem haline gelmiştir. Gençliğinde, siyasi olarak düşünmek yerine, Alman kültürünü Wagner'in müziği aracılığıyla yenileyebilme umuduyla yaşamıştır. Daha sonra artık dünyayı değiştirmek değil, aksine olmayı kavramak isteyen dünyevi bir manastırın, bir bilgi tarikatının hayalini kurmuştur; bu hayal adeta siyasete sırt çevirmekten kaynaklanmaktadır: "Günden güne sanki siyasetle uğraşmak yakışıksızmış gibi görünmeye başlayınca, soylular artık neyle uğraşacaklar?" (4, 194). Nietzsche sadece dünyasızlığına ve yalnızlığına dayanarak, artık insan varoluşunun mevcut çağın en engin ufkundaki bütününü en uzak geleceğe göre tartarak nihayet hedefi arar: "Büyük siyaset," dünyanın durumunu tasavvur ederek çağı ve böylece insanın ne olacağını belirleyecektir. Nietzsche, "bugüne kadar hiç anlaşılmayan bir yüksek-

likten" bu siyasetin görevlerini gördüğüne inanmaktadır; zira "doğruluk, binlerce yılın yalanlarıyla mücadeleye giriştiğinde, sarsıntılar yaşayacağız., daha önce hayalini bile kuramadığımız şekilde. Siyaset kavramı o zaman tamamen bir ruh savaşına dönüşür... Ancak benden sonra dünyada *büyük siyaset* olacaktır" (15, 117).

Siyasetini, 1870-1871 yıllarındaki başarıdan sonra çevresinin o günün siyasetini burjuva bir tatmin duygusu içerisinde hükmetme, anlık başarıya yanlış bir ağırlık verme ve sadece olgusal gücü güç olarak doğrulama şeklinden ayırmak için Nietzsche kendisine "son siyaset karşıtı Alman" (15, 13) demekte, "siyasetçi olan bilginlere genelde siyasetin iyi vicdanı olmak gibi gülünç bir rol verilmektedir" (2, 243) diye alay etmekte ve felsefe hakkında şu yargıda bulunmaktadır: "Siyasi bir olaydan dolayı varoluş probleminin delirdiğini, hatta çözüldüğünü sanıyorsa, bir eğlence ve anüs felsefesi olur" (1, 420).

Nietzsche'yi *diğer siyasi düşünürler*le karşılaştırdığımızda, diğerlerinin hepsinde siyasetin sınırlandırılmış belirliliği ortaktır. Ya Tanrı veya aşkınlık tarafından çevrelenmiştir ya da insanın spesifik ve bireysel bir gerçekliğiyle ilişkilidir. Siyasi düşünce, örneğin (Hegel'de) mevcut ve olacak bütünlüklerin taslağında meydana gelebilir; böyle bir durumda sistematik bir bütün olarak olgusal bir gerçekliğin öz bilincinin ifadesidir, özellikle de doğrulama ve rettir ve mevcut olup her şeyi kapsayanın özlü bilinciyle tatmin eder. Ya da Macchiavelli'de tikel gerçekler ve bunların gücün kendi yasallığı üzerinde anlamına atılan bir bakışta ortaya çıkabilir; böyle bir durumda ister siyasi bir teknik, ister doğrudan güç istencinden, akıl varlığından ve yiğitlikten kaynaklanan ama nihai olarak geliştirilemeyen eyleme çağrıda bulunarak olsun, durum türleri ve davranış biçimleri kuralları geliştirilir. Nietzsche bu yollardan hiçbirini takip etmemektedir ve ne Hegel gibi yapısal bir bütün ne de Macchiavelli gibi uygulamalı bir siyaset sunmaktadır. Aksine insan olmaya dair her şeyi kapsayan endişeye dayanarak henüz her

şeyi kapsayan bir maddeye sahip olmadan ya da böyle bir maddeye sahip olarak düşünür. Güçlerin ve insanların mücadelesinde her gün görülebilen siyasi hadiselerin belirleyici kaynağını, siyasi eylemlerin somut gerçeklerine yöntemsel olarak eğilmeden tasavvur etmektedir. Nietzsche insan olmanın son nedenlerini uyandıran bir hareketi başlatmak ister ve usavurması sayesinde kendisini duyan ve anlayan insanları, bu hareketin içeriği henüz belirli, ulusal, halksal ve toplumsal bir içerik olmadan, bu harekete zorla dahil etmek ister. Tüm yargıları belirleyen içerik, Nietzsche'de daha ziyade *olmanın* bütününe yönelik her şeyi kapsayan bir tutum olup artık sadece siyaset değil, olabilirliklerin zenginliğinde rasyonel bir prensip olmadan, insan olmanın eşsiz kurtuluşu ve yükseltilmesi fikri altında karşıtlıkların ve çelişkilerin denenebileceği bir felsefedir.

Geleneksel siyaset bilimi ve tarih felsefesi yapılarıyla kıyaslandığında, Nietzsche'nin siyasi düşüncesi bağlantılı tümdengelimden ve uygulanan belirli kavramsallıktan yoksun kalmak zorundadır. Ne var ki içeriği her türlü kesin ifadeden yoksun da olsa oldukça birlik içinde bir atmosfer yaratmaktadır. Bu usavurma tıpkı bir fırtına gibi ruhumuzda esebilir, ama içerik ve kavramı açık ve nihai bir şekilde göstermeye çalıştığımızda kavranılmazdır. Nietzsche'nin siyasi düşüncesi bu atmosferi yaratmak istediği için doktrine benzeyebilecek her şeyden kaçınmaktadır. En çeşitli olabilirlikler, kesin bir hedef altında biraraya getirilmeden aynı şiddetle denenmektedir. Kavramsallık, süreklilik olacak bir doğruluğun ifadesi haline gelmek istememektedir. Hüküm süren ve hiçbir şeyde sabit olmayan bir düşünme istencinin elinde sınırsız esnekliğin bir aracı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu esnada ifadede maksimum derecede etkileyen bir vurucu güç geliştirmektedir. Ancak bu *ifade gücünü, değiştirme becerisiyle* biraraya getirenler böyle bir usavurmanın anlamına ulaşmaktadır.

Nietzsche'nin siyasetini, Nietzsche'nin usavurmasını tahrip etmeden rasyonel bir sistem haline getirmek

mümkün olmadığından, bu isteyen usavurmanın özgünlüğü canlı ve kavramsal olmayan yön kesinliğinde sadece kendini içinde gösteren *karşıtlıklarda* hissedilebilir hale gelebilir.

Nietzsche'nin Siyasi Gerçekliğe Dair Görüşleri

Nietzsche'nin düşünceleri, insani koşulların en eski ve kalıcı zorunluluklarına, özellikle devlete, savaş ile barışa ve ayrıca mevcut siyasi durumlara, yani Avrupa demokrasisine dayanmaktadır. Bu düşüncede esas olan bireysel içeriklerin somut belirliliği değildir, aksine büyük siyasetin yönünü belirleyecek *büyük görüşün* kendisidir.

Tüm insanlığın içinde bulunduğu koşulların en eski zorunlulukları — İnsan varoluşunun içinde bulunduğu ve varoluş olmasını sağlayan sınırları, yönetmenin, yani devletin egemen bir makamının gerekliliği ve ayrıca sürekli savaş ve barış olasılığıdır. Nietzsche devletin ve savaşın spesifik tarihsel biçimi ve değişimiyle tarihsel konstalasyonlardaki belirleyici etkisinden nadiren bahsetmektedir. Daha ziyade felsefi usavurmalara dalarak genel olarak insanı sınır durumuna eğilmektedir.

Devlet: Devletin kaynağı ve sürekli gerçekliği Nietzsche için yok edici, iç edici ve kitleleri köle haline getiren bir güçtür. Ne var ki devlet olmadan insan topluluğu olmayacağı gibi yaratıcı bireyler de olamaz. "Ancak devletin *demir gibi kelepçesi* daha büyük kitleleri öyle biraraya getirir ki... piramit yapısıyla... bu... topluluğun ayrılığı meydana gelmek *zorunda* kalır" (9, 154). Bu nedenle devlet, insanın içsel açıdan da zorlayıcı bir etki yapan bir zorunluluğuna dayanmaktadır; bu yüzden yaşama bir kesik atan gücüne rağmen yüce bir mülk olarak kabul edilmektedir. Böylece tüm tarih sadece "teslim olanlar bir süre sonra devletin korkunç kaynağıyla ne kadar az ilgilendiklerini" öğretmekle kalmayıp "kalpler, görünmez derinlikte bir niyetle, olmakta olan devletin gayri ihtiyari olarak büyüsüne kapıldığında... hatta devlet içtenlikle

bireyin fedakârlıklarının ve görevlerinin hedefi ve zirvesi olarak görüldüğünde" (9, 155) teslim olanların kendilerini devlete nasıl bir coşkunlukla teslim ettiklerini de öğretmektedir.

Nietzsche, bu varoluş koşulunun insan olmanın üzerindeki etkilerini sorgulayarak devletin anlamını ve değerini aydınlatmayı hedeflemektedir. Devleti, asıl insanı, halkı ve kültürü şekillendiren güç olarak görmektedir (karşılaştırma için *bkz.* 9, 147-165).

Kültür sadece devlet aracılığıyla var olabilir. Gerçi bu kültürün "halinden memnun kölelik" ve devleti oluşturan koşullar olmadan mümkün olmaması, "kültürün Prometheus tarzı destekleyicisinin ciğerini oyan akbaba"dır (9, 151), ama bu koşulları inkâr etmek, kültürün kendisini de inkâr etmek olurdu. Sadece devlet aracılığıyla insan hallerinde sürekllilik vardır. Daima yeniden başlamak gerekirse (9, 261) hiçbir kültür büyüyemez. Bu nedenle "devlet sanatının büyük hedefi, özgürlükten çok daha değerli olduğundan diğer her şeyden daha ağır basan uzun süre olmalıdır" (2, 213). Hiçbir şeyin uzun vadede planlanmadığı mevcut durum Nietzsche için tükenmiş bir devletin işaretidir: "Bireyin, sürekli ve binlerce yıl dayanacak kurumlar inşa etmek için daha güçlü dürtüler almaması" "kısa ömürlü heyecanlı varoluşumuzun metafiziksel çağların uzun vadeli huzuruna karşı" yıkıcı farkını oluşturmaktadır.

Nietzsche, devletin zorunlu gerçekliğinde aynı zamanda tehlikeyi de göstermektedir. Devlet kendini yaratıcı zeminden ayırdığı takdirde, insanın fiili olmasını dengeleyerek yok eden güç haline gelir. Devlet bu haliyle yüceleştirildiğinde Nietzsche bu devleti özellikle gerçek devleti, sağlaması veya meydana getirmesi gereken şeylerin –*halkın, kültürün* ve *yaratıcı birey* olarak insanın– düşmanı olarak gördüğü "yeni put" olarak adlandırmaktadır:

Amacından sapan devlet, böyle bir durumda ilk olarak *"halkların* ölümü" haline gelmektedir. "Canavarların en soğuğu yalan söylüyor: Ben, devlet, halkın kendisiyim" (6, 69). Halk devlette yaşamıyorsa, kitlelerin anlayışı hüküm sürer: "Çok fazla insan dünyaya geliyor: Gereksiz olanlar için devlet uyduruldu!" (6, 70).

Anlamını kaybeden devlet, ikinci olarak *kültürün* düşmanı haline gelir! Nietzsche, modern devleti "gereksiz olanlar" kitlesinin üstün gücünün yaratıcı olmayan bir aracı olarak göz önüne aldığında, Yunanlılarda devlet tarafından meydana getirilen kültürün incelemesinden sonra yücelttiği devletle çelişmektedir: "Kültür devleti sadece modern bir fikirdir... Tüm büyük çağlar sadece siyasi çöküş çağlarıdır; kültür açısından büyük olan şey siyasi değildi, özünde siyaset karşıtıydı... Goethe, Napoleon fenomeni ortaya çıktığında kalbi açıldı; özgürlük savaşlarında ise yine kapandı" (8, 111). "Kültür, en yüce şeyi siyasi olarak zayıflatılan çağlara borçludur" (2, 342).

Devlet üçüncü olarak *bireyin* felaketi haline gelmektedir. "Bireyleri birbirlerinden korumak için yapılan akıllıca bir organizasyondur: Yüceliğini abarttığımızda, birey sonunda devlet aracılığıyla zayıflar, hatta çözülür, ama devletin asıl amacı en iyi şekilde engellenir" (2, 222). "Devletin bittiği yerde, gereksiz olmayan insan başlar. Zorunluluğun şarkısı, tek ve yeri doldurulamaz türküsü başlar" (6, 72). "Bu nedenle mümkün olduğunca az devlet!" (11, 368).

Nietzsche, devletin en son göreceliğini nihayet şu önermede uygulamaktadır: "İdealine ihanet etmemek için devleti feda eden bir insan, bu devletin varoluşunun tamamının daha sonraki dünya için göze alınabilir hale gelmesini sağlayacak en yüksek hizmet olabilir" (13,177).

Görüngünün özelliğindeki tüm şüpheliliğe rağmen Nietzsche, devletin *egemenliğine* insan varoluşunun sınırı olarak dokunmamaktadır. Devlet daha soylu insanları "daha yüce bir duygu olarak etkilemiştir." Neden? "Devletin oluşumundaki akıllılık açıları değil, kahramanlığın

dürtüleridir. Bireyin egemenliğinden daha yüce bir şeyin mevcut olduğuna dair inanç güçlü olmuştur." Etkiyi yapan, "cinsiyet ve daha yaşlı olana duyulan saygıdır... ölülere duyulan saygıdır... Tinsel açıdan daha üstün olan ve muzaffer birine gösterilen hürmet: Örnek alınan kişiye canlı olarak rastlama sevinci" (13. 95).

Öyleyse Nietzsche nerede devlet içinde ve devlet aracılığıyla halkın hareketine, kültürün ve yaratıcı bireysel insanların var edilmesine bakıyorsa, devleti hoş karşılamaktadır, ama devletin kitlelerin ve sıradan olanların lehine sağlamlaştırma fonksiyonunu üstlendiği yerde devletin temsil edilebilir kişiler olarak tek ve yeri doldurulamaz insanı değil, sadece "gereksiz olanları" hedeflediği noktada, devleti insanın felaketi olarak reddetmektedir.

Nietzsche'de bu çift anlamlı devlet görüşü için iki *hukuk* anlamı vardır. Hukuk her halükârda "bir güç ilişkisini ebedileştirme istencidir" (13, 205), ama bu güç ilişkisi ya bu hukukla güvenli bir varoluşa sahip olmak isteyen sıradan arzuların hükümdarlığıdır ki bu durumda hukuk sonsuzluğa dek yığılan kanunlar haline gelir ya da hukukun dayandığı güç ilişkisi insanlığın soylu yüksekliğinin hükümdarlığını ister ki bu durumda hukukun anlamı, yaratıcı insanların rütbesi düzenin güvencesi haline gelir. Birincisinde yasa koyucu kişisel olmayan yasama yetkisine sahip bir kişiden başka bir şey değilken, ikincisinde bir kişi haline gelmekte ve böylece kanundan fazlası olmaktadır. Ceza nedenleri her ikisinde özünde farklıdır. Birincisinde ceza toplumun veya suçlunun lehine bir yararlılık eylemidir (intikam, korkutma, iyileştirme); ikincisinde ceza "yaratıcı gücün istencinden" (13, 197) kaynaklanır ve hukukun ölçüsü insanın gerçek resmi olur: "Toplumun önkoşulu, en yüce 'insan' türünü temsil etmek ve *buna dayanarak* kendisine düşman olan her şeye karşı kendi içinde düşmanca olan şey olarak mücadele etme hakkını belirlemek olmalıdır" (13, 196). Nietzsche devleti nasıl görürse görsün, "devletin kendisini"

yüceltmemekte, aksine hiçbir hayale kapılmadan önce gerçekliklerini ve daha sonra devletin insanı yükseltebileceği veya dengeleyebileceği fonksiyon olarak anlamını görmektedir. İnsanın son anlamına ve yaratıcı olabilirliklerine hizmet etme beklentisi, devletin gerçekliklerini değerlendirme kriterleri haline gelir.

Savaş ve Barış: Nietzsche savaşı iptal edilemez gerçekliğinde insan varoluşunun sınırını –yok etme ve aynı zamanda koşul– oluşturduğu haliyle ele almaktadır. Savaş, olayların gidişatı hakkında belirleyici son makam olarak devlete aittir ki devlet hem savaştan kaynaklanır hem de savaşın oluşmasını sağlar. Savaş olmadan devlet de sona erer. Savaş ve savaş olasılığı, uyumaya yüz tutan devlet duygusunu tekrar canlandırır (9, 72). Bunu daha genç Nietzsche dile getirmektedir: "Nasıl ki köle, toplum için bir zorunluluksa, savaş da devlet için bir zorunluluktur" (9, 162) ve daha sonraki Nietzsche tekrarlar: "Yaşam, savaşın bir sonucudur; toplumsa savaşın bir aracı" (15, 179).

Halbuki Nietzsche savaşın ne düşmandır ne de savaşı yüceltir. Dürüstlüğü savaşa dair kesin bir tutum takınamamaktadır; sanki varoluşumuzun farkında olduğumuz bir sınırı, yargımıza ve yasamıza bağlıymış gibi.

Nietzsche bu yüzden *barış fikrine* yönelmektedir. Ne var ki Nietzsche'nin barışı üstün güçte ordularla, yani barışı zorla ya da uzun vadede silahsızlanmayla mümkün kılmak isteyen barışsever düşüncesinden farklı bir karaktere sahiptir. Her ütopyanın karşısına bir başka ütopya getirmektedir: "Belki de büyük bir gün gelecek ki... savaşların ve barışların... zaferlerini... taşıyan halk, gönüllü olarak bağıracaktır: "Kılıcı kırıyoruz"... Savunması en güçlü olan tarafken duygunun *yüksekliğine* dayanarak kendini silahsızlandırmak; *gerçek* barışa giden yol budur... Liberal halk temsilcilerimizin, bilindiği gibi, insanın doğası hakkında düşünecek zamanları yoktur. Aksi takdirde, 'askeri yükün zamanla azaltılması' yönünde boşuna çalışmış olduklarını bilirlerdi" (3, 345).

Bu kahramanca barış fikri, her türlü barışseverlikten radikal biçimde farklıdır. İnsanın toplam varlığındaki tutumunu göstermektedir. Diğer taraftan Kant'ın, barış olasılıklarının belirli koşullarının mantık prensiplerine göre geliştirildiği ebedi barış fikrinden de uzaktır. Ne var ki her ikisi de –Kant ve Nietzsche– gerçek bir siyasetin doğrudan olabilirliklerini tasavvur etmemekte, sadece idenin bir talebini aydınlatmaktadırlar. Nietzsche, çok küçük bir olasılık da olsa, son âna kadar barış fikrinden vazgeçmemektedir. Açık görüşlülükle bu fikrin, eğer ciddi ise kendini *hiçbir* anlamda zorla gerçekleştiremeyeceğini ve varoluşun hiçbir alanında şiddet kullanarak mücadele etmek istemeyeceğini söylemektedir. Bu nedenle duygusallıktan uzak bir şekilde sadece kendine ve çocuklarına savaşı yasaklamakla kalmayıp muhtemel bir şiddet kullanımının söz konusu olabileceği her türlü yolu da kınayan ve bu nedenle "mahkemeleri kullanmayı yasaklayan" bir "barış partisi" kehanetinde bulunmaktadır. Bu parti, hiçbir şekilde savaşmak istememektedir. Dürüst olup çaresizlikten değil, özünün yüceliğinden dolayı şiddetten vazgeçtiği için her türlü kızgınlıktan uzaktır ve bu nedenle "her türlü intikam ve tepki duygularına karşıdır." İnsan olmanın alışık olduğumuz biçimi karşısında özünde yabancı olması, ister istemez "kendine karşı mücadele edilmesine, karşı çıkılmasına, takip edilmesine neden olacaktır. Baskı altında tutulanların partisi, en azından bir süreliğine; bir süre sonra da en büyük parti" (16, 193).

Ne var ki Nietzsche'nin bu bağlamda "barış partisinin" hemen karşısına tam tersi yönde aynı amansız kesinlikle çalışan –"Barışta yeni savaşa giden araçlara hayranlık gösteren" (15, 487)– gelecek "savaş partisini" getirmesi, insan varoluşunun sınır durumunu gizlemediği ve mevcut gerçekliği doğru olmayan bir şekilde göz ardı etmediği anlamına gelir.

Savaşların kaçınılmazlığı Nietzsche'ye göre öncelikle *psikolojik* açıdan insanın dışarıya doğru içtepisine dayanmaktadır: "Tüm Hıristiyan sevinçleri ve korkuları

tükendikten sonra, savaşlar en büyük fantezi heyecanlarıdır" (11, 369). Tehlikeli keşif gezileri, gemiyle keşifler, tırmanmalar, savaşın itiraf edilmeyen takma isimleridir. İnsanın bu şekilde karanlık bir şekilde zorlanmasıyla gerçekten de savaşların meydana gelmesi, insanlar olabilirliklerini kaybetmediği takdirde. Nietzsche'ye göre kaçınılmazdır: "İnsanlık savaş yürütmeyi unuttuysa, ondan çok fazla şey beklemek kibirli bir hayaldir." "İyi yetişmiş ve bu nedenle şimdiki Avrupalılar gibi zorunlu olarak tükenmiş bir insanlığın, kültürün araçlarından dolayı kültürlerini ve varoluşlarını kaybetmemek için sadece savaşlara değil, en büyük ve en korkunç savaşlara da –yani zaman zaman barbarlığa geri dönüşe– ihtiyaç duyduğu" (2, 356) anlaşılacaktır.

Zerdüşt'ün şu ünlü önermeleri *tehlikedeki yaşama dair* ezeli felsefi *görüşten* kaynaklanmaktadır: "Sizler farkında oluşun azizleri olamıyorsanız, öyleyse en azından onların savaşçıları olun... Savaşı bile kutsallaştıranın iyi bir dava olduğunu mu söylüyorsunuz? Ben size diyorum ki: Her davayı kutsallaştıran iyi bir savaştır... Öyleyse itaat ve savaş hayatınızı yaşayın! Uzun yaşamak nedir ki? Hangi savaşçı esirgenmek ister" (6, 66-68). Ancak –"farkında oluşun azizi" gibi– savaş yapmayan kişi, yine de "savaşlardan bir şeyler öğrenmek zorundadır; ölümü uğruna savaştığımız şeylerin menfaatlerinin yakınına getirmek; bizi saygın yapan budur!" (16, 353).

Nietzsche savaşın yüceltilmesini isteyemez. Savaş da tıpkı doğa gibi bizi "bireyin değerine karşı kayıtsız kalmak" (10, 483) üzere baştan çıkarmaktadır. Savaş aleyhine şu söylenebilir: "Yeneni aptal, yenileni ise kötü yapar." Savaş lehine de şunu söyler: "Her ikisinde bahsettiğimiz etkileri barbarlaştırır ve onları daha doğal hale getirir; kültür için uyku ve kış zamanıdır; insan ondan iyi ve kötü açısından çok daha güçlü çıkar" (3, 329).

Bu düşüncenin asıl anlamı, sınırlarda durmak ve tüm gerçek varoluşun koşulu ve kökeni hakkında aldanmamaktır. Nietzs-

che birbirine zıt olabilirliklere geliştikleri nedenleri göz ardı etmeksizin, son talepleri ve tutumları takip etmektedir. Bireysel anlamda kendisi için seçtiği düşüncelerde kaybolarak düşüncelerinin anlamı tüm olabilirliklerin hareketinde tekrar oluşmaktadır. Onların bütünlüğü, varoluşun yüzünü göstermektedir ki böylece bakışı, görüşün büyüklüğüne, etkilenmenin derinliğine ve Nietzsche'nin büyük siyaset dediği şeyde canlanmaya zorlamaktadır.

Mevcut siyasi durum (Demokrasi) — Devlet, savaş ve barış, tarihsel olarak kendi biçimlerinde değiştirilebilirdir. Tüm insani koşulların sürekli bir oluş içinde olması, her şimdiki zamanı bir geçiş haline getirmektedir. Ne var ki Nietzsche kendi zamanını dünya tarihi açısından bin yıllar arasında yatan belirleyici bir zaman olarak görmüştür; onu bugüne kadarki tarihin sonu ve yeni bir tarihin muhtemel başlangıcı olarak kavramaktadır. Bu çağa baktığında, var olan şeyleri adeta kaydettiğinden her şeyi kapsayan, hepsini belirleyen durum olarak demokrasiyi görmektedir. Sadece demokrasi, gelecek olan varlıkların büyümesini sağlayacak toprağı temin edebilir. Fransız İhtilali'nden sonra yükselen siyasi bir gerçekliktir, tıpkı Tocqueville'nin kapsamının tamamını fark etmesi gibi: "Avrupa'nın demokrasisi durdurulamaz" (3, 337). Ona karşı çıkan, bunu sadece demokratik düşüncenin sağladığı araçları kullanarak yapabilir ve böylece demokrasiyi daha da ileri götürür (3, 337). Ona karşı başlatılan siyasi eylemler de demokrasiyi sadece desteklemektedir (3, 351). Demokrasi, mevcut olan her şeyin kökünü tehdit eden felakettir.

Bu esnada demokrasinin ne olduğu büyük ölçüde belirsiz kalır. Nietzsche'nin düşündüğü henüz belirli bir siyasi anayasal biçim değildir, siyasi kuramlardan veya doktrinlerden biri değildir. Demokrasi aracılığıyla kendini geçerli kılan halkın idaresi kuramı da değildir: Bu halkın idaresinin kendisi de kavranamazdır ve ancak yönetime gelmesini sağlayan ve sonu şekillendiren biçim aracılığıyla belirlenir. Ona uygun ifadeyi, örneğin çoğunluğun herkesin iyiliği ve kötülüğü üzerinde son

karara sahip olmasını sağlayan genel oylama hakkında görmek istiyorsak, Nietzsche bize şu cevabı vermektedir: Bu hakkın *temeli*, hükümdarlığını bu oy hakkıyla inşa eden çoğunluk değil, ancak bu çoğunluğa boyun eğme istencini ilan eden herkesin oybirliği olabilir: "Bu nedenle küçücük bir azınlığın itirazı bile bunu yararsız diye kenara atmaya yetebilir ve bir oylamaya katılmamak da oylama sisteminin tamamını çökerten böyle bir çelişkidir" (3, 339). Ne var ki Nietzsche için bu düşünce ve diğer pek çok düşünce sadece önplanda olan bir şeydir. Demokrasi süreciyle kast ettiği şey, daha ziyade derinlerde gerçekleşen bir olaydır. Devlet ve yönetim öncelikle bin beş yüzyıldır dini içerikler ve hedefler olarak reddedildikleri zaman bile demokratik hareketin içeriğini ve hedeflerini belirleyecek olan *Hıristiyan dininin ölçülerine* bağlıydı. İkinci olarak, Hıristiyan inancının yok olmasıyla devlet ve yönetim *din olmadan* yürütülmek zorundadır:

1. *Hıristiyan köken*, Nietzsche'nin Avrupa demokrasisinin görünüşlerinde fark ettiğini sandığı temel dürtüyü açıklamaktadır: Yunanlı en tepelere gitmeyi başaran insanken gücün Roma tarafından suiistimali, Hıristiyanlar arasındaki çaresizlerin başarılı bir şekilde isyan etmesine neden olmuştur ve bunun sonucu Nietzsche için Avrupa tarihi o günden sonra sürekli olarak zayıfların her seferinde demokraside ve sosyalizmde son zaferine doğru yol almaya çalışan yeni bir zaferi anlamına gelmektedir.

2. Diğer taraftan *Hıristiyan inancının çökmeye* başlaması, kitlelerin artık din olmadan yönettikleri ve yönetilmek istedikleri demokratik hareketi harekete geçirmektedir. Nietzsche, çeşitli değişimler ve değişikliklerle ilerleyen bu olayın resmini çizmektedir (2, 344-350):

> Yönetim, din sayesinde mümkün kılınmış ve sürekli hale getirilmiştir, çünkü ruhumuzu sıkıntı ve şüphe zamanlarında suç hükümete atılmadan tatmin etmektedir ve din, halk duygusunun birliğini korumaktadır. Din öl-

meye başladığında, devletin de temeli sarsılacaktır. Daha sonra demokratik dürtüler –içeriklerine göre dünyevi bir Hıristiyanlık– hüküm sürmeye başlar. Bu dürtülerin gücü altına giren devlet yönetimi artık bir gizem değildir, aksine sadece halk istencinin bir aracı kabul edilmektedir. Hükümet artık dini bir yaptırım gücüne sahip değildir. Tutumların ayaklanmaları ve başarısız denemelerden sonra nihayet yöneten *her şeye* karşı duyulan *şüphe* zafer kazanır: *"Devletin ölümü,* özel kişinin (birey demekten sakınıyorum) zincirlerinden kurtulması, demokratik devlet kavramının sonucudur." "Modern demokrasi, devletin çöküşünün tarihsel biçimidir."

Nietzsche artık anlaşılmayan Hıristiyan ideallerinin zincirlerinde yaşayan ama inanmayan insanların demokratik durumunun tamamını her yönden yeni yapılar ve saldırılar ışığında incelemiştir. Böylece en önemli unsurlardan biri olarak demokrasiye ait olan partileri (2, 382; 3, 148-153; 4, 175) ve bu durumda oluşan toplumsal tabakaların iki ana türünü ele almaktadır:

Dinsiz hale gelen demokratik dünyada sınıfların anlamı gittikçe gerilemektedir. İnsan kitleleri arasında harici olarak belirleyici olan iki grup ortaya çıkmaktadır: Malı mülkü olanlar ve malı mülkü olmayanlar. Bir başka deyişle *burjuvalar* ve *sosyalistler.* Nietzsche her ikisinde de temelde ortak olanı görmektedir: Dinden kopmuş ve yaratıcı bir varoluşun yeni zemini olmadan, anlık güçlerine rağmen geleceği olmayan görünüşte birer varoluşturlar.

Böylece *burjuvalar* asıl doğrulamadan yoksundur: "Sadece tini olan mal mülk sahibi olmalıdır: Yoksa sahip oldukları toplum için tehlikelidir," varoluşlarının herhangi bir içeriği olmadığı için mal mülk sahibi olanların yaşam içeriği daha fazlasına sahip olmak haline gelir; tıpkı can sıkıntılarıyla mücadelede eğlenceleri gibi. Eğitimle ve sanatla kendilerini kamufle etmekte ve böylece "daha fakir ve eğitimsiz olanların kıskançlıklarını" uyandırmaktadır-

lar; "... zira sözde 'kültür zevki' kisvesi altında altın kaplamalı kabalık, tek bir düşünceye neden olmaktadır: Her şey paraya bağlı" (3, 152). Sosyalizme karşı tek ilaç ise şu olabilirdi: "Bizzat ölçülü ve mütevazı yaşamak... ve gereksiz olan her şeye vergi getirdiğinde devlete yardımcı olmak. Bu araçları istemiyor musunuz? O zaman, siz zengin burjuvalar, ki kendinize 'liberal' diyorsunuz, sosyalistlerde böylesine korkutucu ve tehlikeli bulduğunuz ama kendi içinizde kaçınılmaz olarak geçerli kıldığınız şey, kendi kalbinizdeki tutumdur... Zenginliğiniz olmasaydı... sizin bu tutumunuz sizi sosyalist yapardı" (3, 149 vd).

Sosyalistlere karşı söylenebilecek şey, aynı tutuma sadece başka koşullar altında sahip olduklarıdır. Onlar da sadece varoluşu düşünmektedir, insanın sınıfını değil. Böylece "sıradan doğanlar için tembelliği yaratmak" isterler (11, 367).

Nietzsche *bu* "sosyalizm"in tutumunu bir prensibe bağlamaya çalışmaktadır. Bu prensip, sosyalizmin "insanların gerçekten de eşit olmadıklarını" *göz ardı etmeyi* istemektedir. (11,141). Bu nedenle de gerçekte böyle bir durumda sıradan insanlar ve kitle kararları vereceğinden *"en sıradanların ve* en aptalların sonuna kadar düşünülmüş zorbalığıdır" (15, 232). "Sürü hayvanı ahlakı" olarak dile gelmektedir: "Herkes için eşit hak," "herkese eşit beklentiler," "çobansız bir sürü," "koyun koyundur" (14, 68). Kaynağına göre Nietzsche, sosyalist ideali "Hıristiyan ahlak idealinin hantal bir yanlış anlaması" (15, 388) olarak adlandırmaktadır.

"Sosyalizm" *işçi sorununa* bir cevap olmak istediğinde, Nietzsche bu sorun yanlış empoze edildiği için ona karşı çıkmakta, sert bir şekilde şöyle bir açıklamada bulunmaktadır: "Onu sorun haline getirdikten sonra Avrupalı işçiyle ne yapmak istediklerini bir türlü anlamıyorum" (8, 153). Nietzsche bu sorunu ancak şu şekilde ele alabilir: İnsan, o andaki zorunlu işiyle nasıl uyum ve tatmin sağlayabilir? Dini yaptırım gücü ortadan kalktıktan sonra sorumluluk eşitsizliğin düzeni için nasıl bir kaynağa sahiptir?

Nietzsche için demokratik çağın belirleyici temel özelliği, bu çağda *insanın* ne alacağıdır. Kitleyi görür, bu kitlenin baskısını, "çok fazla olanları," tek tip dengelemeleri fark eder. "Halk olgusunu yaratın: Bu olguyu asla yeterince asil ve yüce olarak düşünemezsiniz" (1, 346) talebinde bulunan Nietzsche, kitleleri hor görür. Kitle demek istediği zamanlarda çoğunlukla halk demesi, kolayca düzeltilebilecek bir şeydir.

> Kitlede, halkta birey olarak kendine gelen ve olmaları aracılığıyla beraberce meydana getiren insanlar yok edilmektedir. Kitlede, halk bireyler aracılığıyla içerik açısından tatmin edilmemektedir. "Tek tip hale getirilmektedir... Böylece zorunlu olarak insanlık kumu oluşmaktadır: Hepsi aynı, çok küçük, çok yuvarlak, hazmı kolay, çok sıkıcı" (11, 237). Demokratik çağ, her türlü yüce insan türünü reddetmektedir (13, 30). İnsanları rütbeleri artık görmemektedir; artık eskisi gibi azizlere ve büyük erdemlilere inanmayan küçük insanlar, eskisi gibi hüküm süren sınıfın daha yüce türüne inanmayan burjuvalar, artık filozofa inanmayan bilimsel zanaatkârlar yaşamaktadır (14, 210). Kitle ona göre "sadece üç açıdan bir bakışı hak etmektedir... büyük adamların bulanıklaşan kopyaları olarak... büyüklere karşı direnç olarak... Büyüklerin aletleri olarak; onun dışında yüzlerini şeytan ve istatistikler görsün" (1, 366 vd). Kitle her yerde, hem eğitimlilerde hem eğitimsizlerde olduğundan, insanlar hiçbir yerde artık kendileri olmaya cesaret edemediklerinden ve sadece refahı, rahatı ve duyularının tatminini istediklerinden Nietzsche'nin beklentileri demokratik dünyadan şu sonuçları çıkartmaktadır: "Öyleyse bugüne kadar hiç görülmemiş bir *tinsel köleliğe* doğru gideceklerdir" (12, 203).

Muhtemel Gelecek Vizyonları

Nietzsche'nin düşünceleri insan oluşa dair duyduğu endişeden dolayı geleceğe öyle bir enerjiyle yönlenmiştir ki, siyasi

olarak genel ve mevcut olanın açıklığa kavuşturulmasını gelecek olanın devamlı tahmininden zor ayrılabilmektedir. Şimdiki zamanda sürekli olarak mevcut tehlikeyi ve gelecek olanın başlangıçlarını görür. Bu nedenle Nietzsche'nin vizyonları sadece çok çeşitli olmayıp önemli yönlerde alternatiflidir de: İnsanın çöküşünü ve insanın canlanmasını görür. Yok etme vizyonları ve yeni icatların vizyonları, gözlemci tahminlerde gerçekte uyandırıcı bir tahmin yaratmak, gelecekte muhtemelen olabilecek bir şeyi engellemek veya oluşmasını sağlamak isteyen büyük siyasetinin düşünür istencinde birbirine girmektedir.

Demokrasi — Avrupa dünyasının Fransız İhtilali'nden sonra din olmadan yönetimi –Nietzsche'nin hüküm süren vizyonuna göre– *"yeni efendiler"* adı altında bir insanlık biçimine neden olacaktır. Nietzsche'ye göre bu yine de Avrupa'nın nadiren ve sadece geçici olarak denediği, *demokratik yolların başka olabilirlikleri* ve ayrıca *devlet halklarının dünya siyaseti açısından gelişimleri* birbirleriyle ilişkileri açısından mühimdir; gelecek tahminleri ve genel olarak insanın muhtemel öz değişikliklerine dair vizyonlar içerir:

Demokrasinin yolları — Nietzsche için demokrasinin geleceği kesinlikle belirli değildir. Ara sıra özellikle tamamen farklı üç yöne giden olasılıkları da denemektedir.

> Olasılıklardan biri, düzenli ve kendi içinde sınıflandırılmış, bilgi ve ihtiyatla güvence altına alınmış, bir "halk birliği" altında toplanmış bir dünyadır. Nietzsche, "demokratik gelecek için bilinçli ve dürüst çalışan" çağının insanlarında yalnız ve tek tip bir şey görse de diğer taraftan belki de meydana getirdikleri olağanüstü şeyi de düşünmektedir: "Bizden sonra gelenlerin... birçok neslin demokratik çalışmalarını, bizim bentler ve surların inşasını düşündüğümüz gibi düşünmesi mümkündür; elbiselerimizi ve yüzlerimizi zorunlu olarak toz tabakasıyla kaplayan bir faaliyet olarak... Sanki Avrupa'nın demok-

ratikleşmesi olağanüstü koruyucu tedbirler zincirinin bir halkası gibidir... Biz bunlarla kendimizi ortaçağdan ayırıyoruz. Devasa yapıların zamanı asıl şimdi gelmiştir! Tüm geleceklerin üzerine tehlikesizce inşa edilebilmesi için temellerin nihai güvenliği!" (3, 338). Bu temellerin ne olduğuna neredeyse hiç değinmemektedir: Bunlar tüm tinsel güçler, eserler, bilgi edinimleri, karanlığı ve kaosu yenen donanımlardır. Bu temeller üzerinde Nietzsche'ye göre etkili bir barış bile mümkün görünmektedir: "Demokratikleşmenin... uygulamadaki sonucu... öncelikle coğrafi uygunluklara göre sınırlanacak her halkın bir kanton konumuna geleceği bir Avrupa halk birliğidir: Halkların tarihi hatıraları pek fazla hesaba katılmayacaktır, çünkü bu hatıraların dindar anlamı... yavaş yavaş kökünden yok olacaktır." Bu yeni dünyada her şey mantıklı prensiplere göre kararlaştırılacak ve etkili bir mantıklılıkla biçimlendirilecektir. Geleceğin diplomatları, "aynı zamanda kültür araştırmacısı ve trafiği bilen kişiler olmak zorunda olacak ve arkalarında ordular değil, nedenler ve yararlılıklar olacaktır." Bu demokraside yavaş yavaş mutlak güce sahip halk, "mülkiyet ediniminin değiştirilmesine dair bir öğreti biçimindeki sosyalizmden" tamamen uzaktır. Ama yine de mülkiyetin dağılımını düzenleyecektir, örneğin "borsa prensliklerinin" üzerine gidecek ve "sosyalizmi üstesinden gelinen bir hastalık gibi unutmasına izin verilen bir orta direk" (3, 352) yaratacaktır. Nietzsche'nin "gelecek bir şey olarak" bahsettiği bu demokrasi (şu andakinin böyle bir demokrasi olmadığını özellikle vurgulamaktadır) Mümkün olduğunca çok insana bağımsızlık sağlamak ve kefil olmak istemektedir," hem de bağımsızlığın üç düşmanı olan yoksulların, zenginlerin ve partilerin varoluşuyla mücadele edip bunları ortadan kaldırarak (3, 353).

İkinci ve karşıt bir olasılık, Nietzsche'ye göre devletin sosyalizm tarafından ele geçirilmesi halinde ortaya çıkmaktadır. Zira sosyalizm "ancak despotizmde mevcut olan bir devlet gücü arzu etmekte, hatta bireyin tamamen

yok edilmesini hedefleyerek geçmişteki her şeyi aşmaktadır." Bu yolun tehlikesi Nietzsche'ye göre uzun vadede süreklilik kazanamayacağıdır. Zira sosyalizm "devlete karşı dini sadakate bile güvenemeyeceğinden... sadece kısa zamanlar için orada burada terör faaliyetlerinde bulunarak var olma umuduna kapılabilir. Bu nedenle sessizce bir korku hükümdarlığı için hazırlıklar yapmaktadır" (2, 350-351).

Üçüncü bir olasılığı Nietzsche sadece yüzeysel olarak dile getirmektedir. Demokrasi sayesinde rasyonel düzen ve halk birliğinden oluşan ilk yol bulunamadığı, aksine "devletin ölümü" gerçekleştiği takdirde "her açıdan talihli bir olasılık" daha ortaya çıkmaktadır: Kaos oluşmayacaktır, "aksine devletten de daha amaca uygun bir oluşum devleti yenecektir." Nietzsche, doğal olarak gelecekte belki de savrulacak tohumların henüz gösterilemediği bu tasavvurun yayılması konusunda çalışmalar yapmak istememektedir. "*Şimdilik* devletin daha uzun bir süre ayakta kalacağına, aşırı heyecanlı ve aceleci yarı bilginlerin yıkıcı denemelerinin de reddedileceğine... güvenelim" (2, 348 - K,T. 350).

Devlet halklarının dünya siyaseti açısından gelişimler — Muhtemel demokratik geleceğin resimleri genelde iç siyaset durumlarıyla ilgilidir. Ne var ki birçok devlet olduğu için bunlar da dış siyasetteki durumlardan etkilenmektedir. Bunların kendi içinde ve birbirleri açısından nasıl gelişeceklerini nihayetinde insanın gelişimi belirleyecektir. Nietzsche'nin gelecek vizyonu felaketi göstermektedir. "Şimdi tarihte eşi benzeri bulunmayan *savaşlarla geçecek* birkaç yüzyıl olacak... klasik savaş çağına girdik, en geniş ölçüde bilgin ve aynı zamanda geleneksel savaşın çağına" (5, 313) ve "dünyada daha önce hiç görülmemiş savaşlar olacaktır" (8, 117) diye beklemektedir.

Bu savaşların anlamını tarihte ilk kez *dünya hükümdarlığıyla* ilgili olmaları belirleyecektir. Bu nedenle "ulusal savaşlar çağı" "Avrupa'nın durumlarını belirleyen ara geçiş karakterine"

sahiptir; gelecek olanın büyük olanakları ancak bütünün tamamına bakıldığında görülmektedir: "Küçük siyasetlerin yapıldığı zaman geçti: Bir sonraki yüzyıl dünya hükümdarlığı için yapılacak savaşı getirmektedir; büyük siyaset yapma zorunluluğunu" (7, 156). Siyasi düşünce ancak bu hedef altında asıl anlamına sahip olabilir. Önemli olan "dünyanın yönetimi için yapılan mücadeleye iyi beklentilerle girmek"tir (13, 358) ve bunun ötesinde düşüncede ve yazılarda "iyi Avrupalıların eline büyük görevler mesela dünya kültürünün tamamını yönetme ve denetleme yetkisi olarak, ancak şu anda çok uzak olan bu şeylerin durumunu *hazırlayacaktır:*" (3, 249).

Nietzsche kaderin bu yolunda *halkların* ne anlama geleceğini sormaktadır; adeta varoluşsal fizyonomilerini kontrol etmektedir. Kimilerini sadece geçici olarak değerlendirmektedir. "*Amerikalılar* çok hızlı tüketildi ve belki de sadece görünüşte geleceğin bir dünya gücüdür" (13, 355). "Hiç kimse *İngiltere*'nin eski rolünü daha elli yıl bile devam ettirebilecek güce sahip olduğuna inanmıyor... Tüccar olarak kredini kaybetmemek için bugün önce asker olmak zorundasın" (13, 358). "İstenç en kötü şekilde bugünkü *Fransa*'da hastalanmıştır" (7, 155). Büyük siyaset açısından ise Nietzsche aslında sadece Rusya ve Almanya'yla ilgileniyormuş gibi görünmektedir:

Nietzsche Rusya'nın çehresinde olağanüstü bir gücün ve eşsiz bir geleceğin işaretlerini gördüğüne inanmaktadır: "Gelecek yüzyılın işaretleri: Rusların kültüre girişi. Muhteşem bir hedef. Barbarlığın yakınlığı. Sanatların uyanması, gençliğin yürekliliği ve fantastik delilik" (11, 375).

Siyasi açıdan *Almanya* ne olacaktır? İsteksizce uyandırarak Nietzsche "Almanların bizzat bir geleceği yoktur" (8, 192) demiştir gerçi ama "Dünden ve yarındandır onlar, bugünleri yoktur" (7, 204) da demiştir. Nietzsche'nin Alman olan şeylere karşı abartılı eleştirisi, birçok kez hayal kırıklığına uğrayan sınırsız bir sevgiden kaynaklan-

maktadır. Özellikle Alman olan bir şeyde artık onun için değeri olabilecek hiçbir şey görmediğini düşündüğü zamanlar bile onun için geleceğin bir işaretidir: "Almanlar henüz bir şey *değildir,* ama bir şey *olacaklar*... Biz Almanlar kendimizden bugüne kadar bizden istenmemiş bir şey *istiyoruz; daha fazla* şey istiyoruz!" (15, 221).

Nietzsche'nin dünya siyaseti yapılarında *iki olasılık* başrolü oynamaktadır: Ya dünya yönetiminin yeni kombinasyonlarıyla birlikte Avrupa'nın çöküş kaderinin ifadesi olarak *Avrupa'nın çözülmesi* ya da *Avrupa'nın birliği ve dünyanın Avrupa tarafından yönetilmesi.*

Sonuncusu daha çok Nietzsche'nin düşüncelerindedir: "Bana gelince; benim için bu Tek Avrupa" (13, 357). Ancak Avrupa'nın dünyadaki dış kaderi sonunda iç kaderi tarafından belirlenmektedir; Nietzsche'nin talebinin kaynağı da budur: "Avrupa'yı istencini, çöküşü 'istiyor' gibi bir *sonuca* zorlamak. Sıradanlığın engellenmesi. Bunun yerine çöküşü tercih etmek!" (16, 420). Avrupa belki bu çöken dünyadır, ama Nietzsche aynı kararlılıkla Avrupa'yı insanın tek ve en büyük şansı olarak görmektedir. Bir taraftan "en zeki köle hayvan olarak çalışkan, temelde çok azla yetinen, aşırı derecede meraklı, çok çeşitli, yumuşatılmış ve istenç açısından zayıf, kozmopolit bir afekt ve zekâ kaosu" (16, 288) –tehlike "Avrupa'nın aptallaşması ve Avrupa insanının küçülmesi"dir (13, 352)– diğer taraftan muhtemel Avrupalı'yı, "bir ortam neticesinde" ve "çizgileri kesin belirlenmiş bir rol" nedeniyle meydana gelen "ırklar"la kıyasladığında "üstün ırk" olarak görmektedir (13, 323). "İyi Avrupalı'yı" istemektedir ve bu insanı "Avrupa'nın bir olacağına dair işaretlerden" umut etmektedir. Nietzsche bu yüzyılın tüm daha derin ve daha geniş kapsamlı insanlarında, ruhlarının gizemli çalışmalarının asıl toplam yönünü gördüğünü düşünmektedir: "Gelecekteki Avrupalı'yı deneme maiyetinde önceden oluşturmak" (7, 229). Her zamanki gibi Nietzsche bu fikri de sonuna kadar götürmektedir. Böylece bu bağlamda "şimdi her şeyin daha büyük ve ortak men-

faatleri gösterdiği zamanda" (16,192), kendi çağında görünen ulusal şeyler daha ziyade bir tehlike oluşturmaktadır: "Şu anda anlaşıldığı haliyle ulusal olan şeyler dogma olarak neredeyse bir aptallığı gerektirmektedir" (11, 137). Napoleon'un büyüklüğünü, "Avrupa'yı siyasi bir birlik olarak" (15, 218) yorumlamasına ve "Avrupa'nın ekonomik birliği de zorunlu olarak gerçekleşecektir" (16, 193) yorumunda bulunabilmesine bağlamaktadır. Hatta "temelde olanları; ulusal olanın yok olması ve Avrupa insanının üretilmesi"ni gördüğünü düşünmektedir (11, 134).

Ama tüm bunlar tek olasılık değildir. Avrupa'nın "ayak takımının elinde" batma tehlikesi açısından Nietzsche bir seferinde kalanların kurtuluşunu hayal etmektedir: "Kurtarılabilecek olanları zamanında kenara koymak! Ve kültürün saklanabileceği ülkeler saptamak – ulaşımı zor olması nedeniyle örneğin Meksika" (13, 360). Bir başka seferde Almanya ve Rusya arasında bir birleşmeyi düşünmektedir. "İstenç gücü yığılması en büyük ve en tükenmemiş halde kölelerde varmış gibi göründüğü için... Rusya'yla ittifak kuracaktır: Alman-Slav dünya hükümdarlığı o kadar da imkânsız bir şey değildir" (13, 356). "Rus nihilistlerin duygularında İngiliz yararcılarda gördüğümden çok daha fazla büyüklük eğilimi görüyorum... Amerikan geleceği yok!" (13, 353). Ancak bu birliktelik fikri, üstün güçte bir Rus geleceğinin yaratacağı tehlike karşısında yine yok olmaktadır. Bu tehdit karşısında diğer her şey muhtemelen bir anlığına yok olmaktadır: "Rusya, Avrupa'nın ve Asya'nın hükümdarı olmak, kolonileşmek ve Çin ile Hindistan'ı kazanmak zorundadır. Avrupa, Roma hükümdarlığı altındaki Yunanistan olarak" (13, 359); bir olasılık halinde bu uzun vadede düşünülmüştür; hem Rusya'nın hem de kilisenin bir avantajıdır: "Bekleyebilirler" (13, 361).

Avrupa bilinci yine güçlendiğinde ise Nietzsche tamamen farklı düşünmektedir. O zaman Rusya'yı –olağanüstü isteme gücü birikimiyle– sadece en büyük tehlike olarak görmekle kalmayıp Avrupa'nın karşı koyarak uyanma

olasılığını da görmektedir. Hatta bu durumda "Rusya tehdidi öylesine artsın ki Avrupa nihayet aynı şekilde tehlikeli olmaya, yani bir istence sahip olmaya karar vermek zorunda kalsın... Binlerce yol için geçerli olacak hedefler belirleyecek uzun ve korkunç bir öz istence" (7, 155).

Tüm bu tasavvurlarda gittikçe artan şekilde büyük birlik oluşumları –Avrupa, dünya hükümdarlığı– önemliyken, ulusal birlik oluşumlarının güçler savaşı aracılığıyla ne dereceye kadar hariçten zorla elde edilebileceği şüphelidir; zira Nietzsche diğer taraftan tam tersini de düşünebilmektedir: "Atomlar halinde devlet oluşumlarına bölünme, Avrupa siyasetinin görünüşte en uzak perspektifidir," özellikle de küçük devletler büyük devletler tarafından, büyük devletler de süper devletler tarafından yutulduğunda ve nihayet "bedenini saran kemerden, yani komşularının düşmanlığından yoksun olduğu için süper devletler patladığında" (11, 139).

Ayrıca gelecek vizyonlarının her birinin sonunda bu vizyonların kırıldığı bir nokta ortaya çıkmaktadır. Hiçbiri gelecekteki bir dünya sürekliliği göstermemektedir. Nietzsche daha ziyade içinde bulunduğu dünyanın süreksizliğini ortaya çıkartan tüm tehditleri düşünmektedir. Görünüşün sağladığı güveni yok etmektedir, sanki dünyaya bütün olarak bakıldığında hedeflerin doğru belirlenmesi yetermiş gibi... Her şeyin insanı içine ittiği bir belirsizlik aydınlanmaktadır, kesin bir yönetimin belirliliği değil. Bunlar zeminsiz bir dünyanın gelecek vizyonlarıdır. Nietzsche, bu gelecek vizyonlarının hiçbirinde sabit kalmaz.

Nietzsche nihayet bakışını tüm iç siyaset durumları ve dış siyaset kombinasyonlarının ötesinde, insanın ne olabileceğine çevirmektedir.

İnsanın ruhsal öz değişimleri — Nietzsche'de insanın bu özünü bizzat hedef alan bir dizi geçici gelecek vizyonlar vardır:

Böylece teknoloji, yaşamın insanın başka bir olmak bilincine ve kendi bilincinin başka bir yönüne adım atabileceği, henüz bilinmeyen olabilirliklerini ortaya çıkarmaktadır: "İnsanlık yeni yüzyılda belki de doğaya hâkim olarak harcayabileceğinden çok daha fazla güç kazanmış olacaktır... Havacılık bile tüm kültür kavramlarımızı altüst etmektedir... Tıpkı Romalılar gibi yapıların ebediyet için inşa edileceği bir mimarlık çağı başlamaktadır" (11, 376). "Gelecekte şunlar olacaktır: İlk olarak zaman zaman ruhumuzu dinlendirmek için gideceğimiz sayısız tesisler; ikinci olarak can sıkıntısına karşı sayısız araç; her an bir şeyler anlatan insanları duyabileceğiz ve buna benzer şeyler; üçüncü olarak bayramın toplam amacı için birçok bireysel icatların birleştirileceği bayramlar" (11, 377).

Teknolojinin gelişmesine bağlı bu gibi değişikliklerde, özellikle de sürekli genişletilen ve yükseltilen bilgi olabilirlikleriyle bir tehlike vardır: *Kültür kendi araçlarından dolayı yok olacaktır* (2, 370; 7, 323 vd). "Hayat gittikçe daha ağır hissedilmektedir. O halde insanların icat yeteneklerinin, ağırlaşmanın en yüksek dereceleri için de yeterli olup olmadığını sorgulayabiliriz" (11, 139). Özellikle bilgi dayanılmaz bir hale gelebilir: "Bilim kendisi aracılığıyla gittikçe daha az sevinç getirdiğinde ve teselli-si olan metafiziğin, dinin ve sanatın sevincini aldığında" yaşamın kendisi çaresiz kalma tehlikesiyle karşı karşıyadır; böyle bir durumda iki birbirine karşıt güce ihtiyaç duyulmaktadır: "İllüzyonlar, tek taraflılıklar ve tutkularla bir taraftan ısınma sağlanırken, diğer taraftan farkında olan bilim yardımıyla aşırı ısınmanın kötü ve tehlikeli sonuçlarına karşı tedbir alınmalıdır." Bu çifte talep yerine getirilmediği takdirde şu tahmin edilebilir: "Doğruluğa gösterilen ilgi ortadan kalkar... İllüzyon, yanılgı ve hayal, adım adım... eski toprağını geri almaktadır: Bilimin çöküşü ve barbarlığa geri dönüş bunun doğrudan sonuçlarıdır; insanlık tekrar baştan başlamak zorundadır... Ama bunu yapacak gücü bulabileceğini kim garanti edebilir?" (2, 235-236).

Nietzsche her şeyi en tehlikeli dönüşümde gördüğünde ve belki bir gün gelecek olan toplumsal devrimi düşündüğünde, yüce insana duyduğu özlemin coşkunluğunun içeriklerinin gerçekleşeceğine dair bir inanç taşımamaktadır; bu devrimin başarısı "düşünebileceğimizden çok daha az olacaktır: İnsanlık, Fransız İhtilali'nde gösterdiği gibi, *istediğinden* çok daha azını *yapabilmektedir*. Büyük *etki ve fırtınanın sarhoşluğu* geçtikten sonra, daha fazlasını yapabilmek için daha fazla *güce* ve daha fazla *alıştırmaya* sahip olmak gerektiği ortaya çıkmaktadır" (11, 369). Tanrı'nın ölümünden, yenileme denemelerinde yaşanan hayal kırıklıklarının üstesinden gelmek amacıyla içeriğinin yıkılmasından sonra, düşünülmesi imkânsız felaketlerde insanın içsel tutumunun nelere yol açacağını belirsiz de olsa tahmin edebiliriz: Bir sonraki yüzyılda "dini güçler hâlâ Buda tarzı bir *estetik dini* yaratacak kadar güçlü olabilir... ve bilim de yeni bir ideale karşı çıkmazdı. Ama bu, genel bir insan sevgisi olmayacaktır! Yeni bir insanın kendini göstermesi gerekir. Ben bundan tamamen uzağım ve *zaten* istemiyorum da! Ama muhtemeldir" (11, 376).

Nietzsche en uzak geleceğe baktığında, –insanın kaynağı hakkındaki düşüş kuramı düşüncesine dayanarak– maymundan türemiş olan insanın "bu tuhaf komediyle ilgilenebilecek hiç kimse yokken yine maymun haline gelmesi" en uçtaki olasılıktır (2, 232).

Nietzsche'nin yok edici olabilirliklere dair endişeleri ve yüce insana dair umudu, *Zerdüşt*'te olağanüstü bir sembolizm şeklinde, hor görülen "son insan" ve tüm umutları taşıyan "üstinsan" gibi iki birbirine karşıt figürde dile getirilmiştir (6, 12-21).

Yeni efendiler — Nietzsche'nin yeni bir yönetim olabilirliği hakkındaki düşüncesi, sürekliliği olmayan bir dünyanın gelecek vizyonlarından farklıdır. Orada dünyanın o duruma doğru adeta kayıp gittiğini görürken, burada yönetim olmadan akıp giden dünyanın yeniden toparlanmasını ve değişti-

rilmesini sorgulamaktadır. Demokrasi nedeniyle bu duruma gelen dünyanın kendisinin Nietzsche için şimdi anlamı yeni bir hükümdarlık için kullanılacak araçlar haline gelmesidir. Nietzsche gerçek olarak önüne çıkan demokrasi hakkındaki tüm değer takdirleriyle demokrasiye karşı çıksa da demokrasiyi yine de Doğu'nun kaderi ve en umut dolu olabilirliklerin çıkış noktası kabul etmektedir. Zerdüşt hakkında "demokratik sınıflandırma sistemine duyduğu nefret sadece önplandadır" demektir; aksine "bunun böyle olduğuna sevinmektedir. Artık kendisine verilen görevi çözebilir" (12, 147). Bir başka deyişle, Nietzsche'ye göre demokrasi gelecekte, henüz hiç gerçekleşmemiş ve dünyayı bir bütün olarak kapsayan bir hükümdarlığın önkoşullarını yaratmaktadır. "Avrupa'nın demokratikleşmesi," sırtını Nietzsche'nin fikrine dayayarak olası felaketlere haklı çıkarmaktadır çünkü "aynı zamanda zorbaların yetiştirilmesi için gönülsüz bir törendir" (7, 208). Zira dini inancın boşalmasıyla o güne kadar geçerli olan tüm değerlerin çözülmesi, her sınıftan neredeyse tüm insanların ahlaka aykırı yaşamı ve insanların "kuma" dönüşmesinden dolayı sonunda "güvensizlik öyle yüksek olur ki insanlar emreden her istenç gücünün önünde kendilerini yerlere atar" (16, 194). Ortalamada insanın sıradanlaşmasına, "çalışkan sürü hayvanı insan"a neden olan aynı koşullar, "en tehlikeli ve en çekici özelliklerde istisnai insanların" da kaynağı haline gelmektedir. Güçlü insan, belki bugüne kadar olduğundan çok daha güçlü ve zengin olmak zorunda kalacaktır (7, 207).

Nietzsche'nin siyasi gelecek düşünceleri *bu yeni efendilerin özü* hakkındaki sorgulamada biraraya toplanmaktadır. Gelecek olan, demokrasiyi kullanan ama aynı zamanda bunu yürürlükten kaldıran efendilere duyulan beklentinin temel düşüncesi, özlerinin duruma bağlı olacağıdır:

İlk olarak, olayların gidişatı *başıboş bırakılamaz.* Ama bu olayları ancak gerçekten *üstün* ve insanların olabilirliklerinin tamamını düşünerek kapsayan bir *insanlık* ele alabilir. "Yeni bir tür filozof ve komutan gereklidir."

İkinci olarak, tanrısızlık çağında bu efendiler öyle insanlar olmak zorundalardır ki Tanrı'ya inanmadan ve sorgulamadan, eskiden Tanrı inancının yarattığı aynı sorumluluk derinliğiyle kararlarını vermek durumundadırlar. Özellikle halkla ilişkileri tamamen yenidir. Demokratik ve nihai bağlamdan dengeleyen ve/veya bozan güvenceli ortamlarda, sadece kitlelerin özelliklerinden hareketle yürütülen halk hükümdarlığının yerini, daha çok itaatkârlar ile efendilerinin istençlerinin kaynaşmasıyla hayata geçerek hükümdarlığın zühur etmesi beklenmektedir. Ne var ki bu artık itaat edenlerin aktif kavrayışından dolayı değil, tanrısız olan kitlenin zayıflığının güce seslenmesinden kaynaklanmaktadır: Dünyanın efendilerinin *"Tanrı'nın yerine geçmeleri* ve hükmedilenlerin derin ve kayıtsız şartsız *güvenini* yaratmaları" beklenmektedir (12, 418). Nietzsche'nin beklentisi, "oldukça zeki bir sürü kitlesinin genişliği üzerinde cüretkârca hükmeden bir ırk"tır (16, 336).

İnsanlığın kaderi bu nedenle gelecek olan efendilerin elindedir. Nietzsche, bunların *olabilirliklerini ve tehlikelerini* tartmaktadır. Ne olabilecekleri –psikolojik açıdan bakıldığında– hükmetmek zorunda oldukları *kitlenin türüne* bağlıdır. Zira efendiler sadece soyut bir gerçekliğe veya insanüstü bir büyüklüğe dayanarak hükmeden diktatörler değildir; aksine halk adamı olarak tanrısız bir dünyada kitlenin kayıtsız şartsız güvenini kazanmak zorundaki adamlar olmak zorundadır. Bu efendiler, hükmettikleri insanlarla özün karşılıklı etkisinde kalmalıdır. Hangi halkın kitleye dönüşmeye karşı koyacağı önemlidir.

Kitlenin ne olduğu, *efendilerin özünden* hareketle belirlenmiştir. Nietzsche kendi zamanında bu ilişkiyi gözlemlemektedir:

> "Kitlelerin yetiştirilmemişliğinden şikâyet ederler... Kitleler, ancak eğitimlilerin kendilerini yetiştirilmemiş gösterdikleri oranda, yetiştirilmemiş görünür; lider olarak kitlelerin önünde giderler; nasıl yaşarlarsa yaşasınlar, kendilerini yükselttikleri veya bozdukları oranda kitleleri de yükseltirler veya bozarlar" (11, 142).

> Efendiler diğer taraftan *kitlenin türüne bağımlıdır:* "Birinci sınıf organize eden bir güç, örneğin Napoleon, organize edilecek türle bir *orantı* içinde olmalıdır" (14, 64 vd). Bu nedenle: "Bugüne kadar insanlarla global mânâda ilgili olanlar, insanları temel özelliklerine göre değerlendirmiştir... Napoleon'un da yaptığı buydu. Hıristiyan erdemleriyle ilgilenmiyordu, hatta onları yok sayıyordu" (13, 329). "Ne var ki Napoleon kullanmak *zorunda* kaldığı araçlardan dolayı bozulmuştu ve karakterinin *soyluluğunu kaybetmişti."* Başka bir insan türü arasında farklı araçlar kullanabilirdi; böylece bir Sezar'ın kötü olması *zorunlu* olmazdı" (16, 376 vd).

İnsan kitlelerini yüce insanın ortaya çıkmasını sağlayacak şekilde yönetme zorunluluğu karşısında ve demokratik dünyada insanlar için genel olarak büyük tehlikeler karşısında Nietzsche, özlemlerini ve endişelerini ifade etmektedir: "Gözlerimizin önündeki bu gibi liderlerin resmi... bu gibi liderler için duyduğumuz zorunluluk, bunların gelmemesi veya yanlış olması ya da kötüye dönüşmesi tehlikesi; asıl endişelerimiz ve karanlıklarımız bunlardır" (7, 138).

Bu gerçek *yeni efendilerin resmi*, onları plastik birer biçim olarak ortaya koyamadan Nietzsche'nin etrafını sarmaktadır. "Dünyanın efendileri" "kendini yetiştiren ve sürekli olarak içine yeni öğeler çeken yeni bir tin ve beden aristokrasisi olacaktır..." (14, 226). Onların yeni kutsallığını, mutluluktan ve rahattan feragat edişlerini görmektedir. "En aşağı olanlara mutluluk hakkını vermektedirler, kendilerine değil" (12, 418). En ağır öz yasa koyuculuk üzerine kurulacaklardır ki bu yasa koyuculukta "felsefi şiddet insanlarının ve sanatçı zorbaların istencine binlerce yol süreklilik verilmektedir: Dünyanın kaderini ellerine geçirmek ve 'insanı' bizzat bir sanatçı gibi şekillendirmek için demokratik Avrupa'yı kendi araçları gibi kullanan yüce bir insan türü" (16, 341). Bu insanlar, "Theages Platos" (Platos'un Theages'inde) bahsedilen tutuma sahip olacaktır: "Her birimiz mümkünse tüm insanların efendisi, hatta daha da iyisi Tanrı olmak isteriz" (16, 340).

Yeni efendiler sadece hükümdarlıklarını sağlamlaştırmak için değil, bireysel olarak mümkün olan insani rütbeyi de yükseltmek için *insanın* demokrasi çağında bugüne kadar dengeleme yönünde ortaya çıkan *değişimini* artık bilinçli olarak ele almak isteyecektir. Uzun vadeli bir yetiştirme, "durumların sürekliliğini" (3, 349) sağlayacak şeyleri hazırlamak zorundadır: İnsanların bütün olarak memnuniyetlerini hem de insanı zorunlu "kölelikte" muhtemelen yükseltecek şekilde. Bunun önkoşulu, her insan türünü tek ve tüm insanlara uygulandığı söylenen standart bir ölçüye göre ölçmemektedir. Bütünde gerekli olan her varoluş türünün tutumu, kendini onaylayabilecek kapasitede olmalıdır ve yöneticiler de onlara bu konuda yardım etmek zorundadır. "Sıradan olan için sıradan olmak bir mutluluk olduğundan... sıradanlığın kendisine bir itiraz göstermek daha derin bir tine layık değildir." "Bireyin şampiyonluğu, doğal içgüdü olarak uzmanlık," yaşamın kendine özgü onayı olarak desteklenmelidir. Ne var ki "küçük varoluşuyla içgüdünün, hazzın, işçinin tutumluluğunun altını kazanların tamamı reddedilmelidir (8, 303-304).

İnsanların bu değişimindeki temel sorun, *işçi ve işveren arasındaki ilişki* ve ikisinin türleridir. Demokratik dünya burada Nietzsche'ye göre her şeyi ihmal etmiştir: Kazanç fırsatı, sömürülmek değil, "işçinin iyiliği, bedensel ve ruhsal *memnuniyeti*" göz önünde bulundurulmalıdır. Yapılan hata, sadece işi kullanmaktı, işçiyi bütün bir insan olarak düşünmemekti. Bugüne kadar "İşçinin sömürülmesi bir aptallıktı, geleceğin hesabına bir soygundu, toplumun tehlikeye atılmasıydı" (3, 349). Nietzsche, örneğin askeri düzenlemelerden alınan yeni bir çalışma düzenlemesi öngörmektedir: "Askerler ve liderler birbirlerine karşı hâlâ işçi ve işverenden daha yüksek bir tutum içindedir... Güçlü insanlara, zorbalara ve ordu komutanlarına teslimiyetin, endüstrideki büyüklerin tamamı gibi tanımadığımız ve ilginç olmayan insanlara teslimiyetten çok daha az utanç verici hissedilmesi tuhaftır... Fabrika-

törler bugüne kadar daha yüksek ırkın tüm biçimlerinden yoksundu... doğuştan bir asaletleri olsaydı, belki kitlelerin sosyalizmi olmazdı. Zira daha yüksekte olanın yasal olarak –soylu biçiminden dolayı!– daha yüksekte olması, emir vermek için *doğmuş* olması şartıyla her türlü köleliğe hazırlar" (5, 77). Nietzsche, işin yapıldığı gerçek efendiler mevcut olmadığından (16, 196) mevcut köleliği bir barbarlık olarak görürken, "işçinin geleceğinde" gerçek efendiler altında yine bir "kölelik" görmektedir ama özünde farklı bir kölelik: O zaman "işçiler askerler gibi hissetmeyi öğrenecekler. Ücret, maaş, ama ödeme değil! Ödeme ve hizmet arasında bir ilişki olmayacaktır! Aksine birey, *türüne göre, en yüksek hizmeti* verebilecek duruma getirilecektir." Böylece refah ve günlük yaşam zevki, hizmet edenlerin davası haline gelecektir; bu nedenle de şu anda burjuvaların ve işçilerin üstlendikleri rollerin değiştirilmesi gerekir: "İşçiler bir kez olsun şu anda burjuvaların yaşadığı gibi yaşasınlar, ama onların *üstünde,* ihtiyaçsızlık özelliğine sahip olarak, *daha yüksek sınıf* olarak. Yani daha fakir ve sade, ama yine de ellerinde güçle" (16, 197). Sadece gerçekten insanca rütbe, emir verenlerin efendilik doğası, zorunlu köleliğin dikenini çıkarmakta ve hizmet edenleri, onlara hak ettiklerini vererek ve kendilerine emir verenlere özünde saygı duymalarını sağlayarak memnun etmektedir.

Büyük Siyasetin Görevi

Nietzsche negatif felsefi usavurmalarıyla, kabul edildiği takdirde herkesin katılacağı şeylerle bağlarını koparmıştır: Bu ister Tanrı, ister ahlak, ister akıl olsun. Bir devleti ve bir toplumu oluşturan insanların kesintisiz ortak yönlerini inkâr etmektedir. İnsanlar ona göre tamamen farklıdır. "İnsan hakları diye bir şey yoktur" (11,143). Kendi içinde bir hakkın varlığını inkâr etmektedir. Ona göre, mutlak geçerlilik talebiyle karşısına çıkan her şey, genel olarak geçerli "doğruluğu" temsil ettiğini düşündüğü

yalanın bütünlüğü için sadece bir örnektir. İnsanlar geçerli bir gerçeklikte karşılaşamazlar, aksine varoluştan talep edilen şeylere bir "uyumluluk yasası" uygulayarak yaşarlar (5, 105).

Gerçeklikte artık insanların rütbesi ve değeri ve doğru kabul edilecek şeyler hakkında insanların kendisinden başka hiçbir makam karar vermeyeceği için buna *gerçek* güce sahip insan türü karar verecektir. Nietzsche için bu dünyaya dair şudur: son talimat *bu güç için mücadele etmek*. Daha dar anlamdaki siyaset için bu, devlet gücü için mücadele etmek anlamına gelirdi. Büyük siyaset anlamındaki siyaset için yaratıcı düşünceler aracılığıyla mücadele etmek ve insanları görünmez bir şekilde etkilemek ve değiştirmek anlamına gelmektedir. Gerçek sadece kökenini ve sınırlarını belirleyen güç için yapılan mücadelede gerçektir.

Nietzsche'nin büyük siyaseti –özlemini duyduğu gibi, tanrısız kalan dünyada yüce insanı temsil eden ve meydana getirecek olan– yeni efendilere felsefi olarak bir anlam kazandırmak, onları kendilerine getirmek gibi bir görev edinir: "Henüz var olmayan bir insan türü için yazıyorum: Dünyanın efendileri için" (16, 340).

Yasa koyucular — Tarihsel dönüm noktasında *"tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi"* yapıcı eylemin önkoşuludur. Artık "büyük değer sorusunun ilk kez sorulduğu... bugüne kadar tahmin edilemeyen yücelikte ve özgürlükte bir tinsel tutkunun insanlığın en büyük problemine el attığı ve kaderi için nihai kararın verilmesini sağladığı..." (Overbeck'e mektup, 18 Ekim 1888) an gelmiştir. Ama bu yeniden değerlendirme o an için geçerli ve bireysel bir değerlendirme olarak ya da ani sempati ve antipati heyecanlarına dayanarak değil, aksine doğru olarak sadece en derin kökene dayanarak yapılabilir. Bu nedenle tüm değer takdirlerinin yeniden değerlendirilmesi için, "bütün şeyler teraziye konulmadan önce, terazinin kendisi" gereklidir; "öldürücü düşmanı fanatizm olan en yüce zekânın en yüce ucuzluğundan bahsediyorum" (11, 371). Salt tahminlerde değiştirile-

bilir olarak yapılan şeyler, sadece hiçlik içinde bir yüzey olarak kalacaktır. Yaratıcı değer takdiri, kökenini, kendi varoluşu, zorunluluk olarak konuşlandırmalıdır. Yeniden değerlendirme kendi içinde tamamlanmış tek bir değerlendirmenin hizmetinde olmamalıdır; yeniden değerlendirmeyi yapan, olabilirlikleri bir bütün halinde görecek ve olacak olan varoluşun enginliğini kendi içinde taşıyacak şekilde terazi olabilmelidir. Nietzsche insanın kökenine dair talebini burada, insanın her türlü kayıtsız şartsız çabası bu talebin önünde tarihselliği içerisinde fanatizme kadar düşecek şekilde, insanlar için mümkün olan her şeyin ötesinde bir yere yükseltse de bu yaratıcı yeniden değerlendirme yine de Nietzsche'nin *yasa koyma* diye adlandırdığı şeydir: Hukuki veya ahlaki önermelerin dile getirilişi değildir, bu önermelerin kendileri daha ziyade her şeyi kapsayan yasa koyucu felsefi usavurmalarda yaratılması gereken toplu değerlendirmelerin sonucudur.

Yasalar, çıplak anlatım biçimleriyle sonunda öldürür: Nietzsche'ye göre sadece yaratıcı yasa koyucular tarafından meydana getirildikleri takdirde canlı ve doğrudurlar. Ne var ki "yaşamın donduğu yerde, yasalar meydana gelir" (8, 394) ve yaşlı Çinli'nin şu sözünün geçerli olduğu durum ortaya çıkar: "İmparatorlukların çökmesi istenseydi, birçok yasaları olurdu" (16, 191). "Ah," diye sesleniyor Nietzsche, "yasadan daha büyük bir anlama, yani sevgiden ve saygıdan dolayı onu kutsal tutma isteği zorunluğuna sahip yasa koyucunun saygı uyandıran yüzü nerede?" (12, 200). Yasalara tutunanlar, "temelde yasaların kendilerini yok ettikleri büyük bir insan arıyorlar" (12, 274).

Nietzsche'nin "büyük siyasetinin" temel özelliği, yasa koyucudan bahsettiğinde aktif bir siyasetçiden değil, filozoftan bahsetmesidir; tıpkı herhangi somut bir durumun belirli siyasetinden değil, çağın dünya tarihi açısından toplam durumundan bahseder gibi. Nietzsche tarihi gelecekte harekete geçirecek insanda "fatihin, yasa koyucunun ve sanatçının özüyle özdeşleşmeyi" öngörüyorsa da ona göre asıl harekete geçirenler ve yasa

koyucular filozoflardır: "Ancak onlar yeri ve nedeni belirler" (16, 348).

Nietzsche belki de bugüne kadar görülmemiş bir taleple felsefi usavurmanın anlamını ortaya koymuştur. Gerçek felsefi usavurmanın, *kendi* felsefi usavurmasının tahmin edilemez *yaratıcı etkisine* dair bilinci olağandışıdır. Filozoflar, "yaratıcı elle geleceğe doğru uzanıyorlar" (7, 162). "Binlerce yılın istencini yeni yollara girmeye zorlamak," "büyük cüretkârlıklar, toplu eğitim ve yetiştirme denemeleri hazırlamak" istiyorlar (7,137-138). Düşünmesinin gücüne dayanan Nietzsche üstünlüğünü kanıtlamaktadır: "Düşünerek hisseden bizler, gerçekte ve sürekli olarak daha önce var olmayan şeyleri *yapanlarız:* Sürekli büyüyen tahminler, renkler, ağırlıklar, perspektifler, merdiven basamakları, onaylar ve retler dünyasının tamamını. Tasarladığımız bu şiirsellik, sözde pratik insanlar (oyuncularımız) tarafından sürekli olarak ezberlenir, tekrarlanır, ete ve gerçekliğe, hatta günlük hayata çevrilir" (5, 231). Olgulara dayanarak hareket edenler gerçekliğin imtiyazına sahipse, Nietzsche hayalci gerçekdışılığın çaresizliğine yönelen bir alayla cevap verir: "Siz özgür olduğunuzu sanıyorsunuz... takdir edenler olan bizler sizi yetiştirdik, siz saat mekanizmalarını!" (12, 249). Yaratıcı usavurmanın yaratıcı eyleme konumu –farklılıkları ve kimlikleri– Nietzsche'nin ifadelerinde değişmektedir. Büyük siyasetinin siyasetçileri bir seferinde "dünyanın efendileri," bir diğerinde ise bu efendilerin efendileridir: "Hükmedenlerin ötesinde, tüm bağlardan kopmuş bir şekilde en yüce insanlar yaşar ve hükmedenler onların araçlarıdır" (16, 359). Onların etkileri doğrudan eylem, görünen eylem değildir, ama zaman içinde aslında en büyük etkiye sahip olandır: "Fırtınayı getiren, en sessiz sözcüklerdir. Güvercin ayaklarıyla gelen düşünceler dünyayı yönetir" (6, 217). "Dünya yeni gürültüler icat edenlerin etrafında değil, yeni değerler icat edenlerin etrafında döner; duyulmayan bir şekilde döner" (6, 193; 6, 73).

Nietzsche, tarihin dönüm noktasında böyle bir felsefi usavurmayı gerçekleştirmiş olma bilinciyle yaşamaktadır: "Evet,

benim gibi bütün şeylerin ağırlıklarının yeniden belirleneceğini özünün her zerresiyle hissetmenin ne olduğunu kim hissedebilir!" (Overbeck'e mektup, 21 Mayıs 1884). Etkisini gelecek nesilden bekler: "Kesin olarak onlar aracılığıyla ve onlar uğruna *yaşasam* da *acısını* çektiğim büyük sorunlar canlanmak ve eylemle istence dönüşmek zorundadır" (Overbeck'e mektup 30 Haziran 1887). Hayatının anlamını istemektedir: "Benim görevim, insanlığı tüm gelecekler hakkında belirleyici olacak kararlara zorlamaktır!" (14, 104).

Ne var ki Nietzsche aynı zamanda daha önce hiç var olmayan kendi felsefesi ve felsefi usavurmaları gibi bir felsefenin ve felsefi usavurmaların nasıl bir etki bırakabileceği konusunda korkuya kapılmaktadır: "Felsefe tarihi henüz kısadır: Bir başlangıçtır; henüz bir savaş yürütmemiştir... Biz bireyler bir öncü varoluşunu yaşayalım ve görüşlerimiz için savaşmayı gelecek olanlara bırakalım –insan çağının *ortasında* yaşıyoruz– ne mutlu!" (12, 208 vd).

Büyük siyasetin yolu — Nietzsche'ye siyasi açıdan ne yapmamız gerektiğini sorduğumuzda bize verdiği ilk cevap, harekete geçebilmek için önce büyük siyasetin *önkoşullarının* mevcut olması gerektiğidir. Büyük siyasetin yaratıcı kökeni –yeniden değerlendirme ve yasa koyma– köken olarak kesinlikle bizzat bir hedef olamaz. Siyaset bu *kökene dayanarak* meydana gelebilir, onu oluşturamaz. Köken, yararlı ve istenebilir bir şey biçiminde görüp amaca uygun olarak istenilen hedef haline getirilebilecek gerçek bir şey haline gelemez. Yeniden değerlendirme ve yasa koymanın gerçek olabilmesi için aksine iki önkoşulun yerine getirilmiş olması gerekir. Öncelikle yaratıcı yasa koyma sadece iyi bir usun veya enerjik bir istencin konusu olmayıp sadece *yaratıcı insanın* kavranabilirliğinden ve maddi özünden kaynaklanmaktadır. "Ama," diyor Nietzsche, "bu büyük yaratımların insanları... bugün ve belki de daha uzun bir süre boyunca boşuna takip edilecektir" (16, 337). İkinci olarak, yaratıcı yeniden değerlendirmenin sonucu olarak ortaya çıkan yeni değer takdirleri, dünyada sıcak bir karşılamaya ihtiyaç duymak-

tadır; insanlar daha önceden bilinçsiz olarak yaratıcı yeniden değerlendiricinin kendilerine getirdiklerine doğru ilerlemek zorundaydı: "Değerleri yeniden değerlendirmek ne olabilir? İçten gelen hareketlerin hepsinin mevcut olması gerekmektedir... Güçlerin ve patlayıcıların önceden toplanıp hazırlanmadığı her öğreti gereksizdir" (16, 363).

Nietzsche'nin büyük siyasetinin bu belirleyici önkoşullarının henüz mevcut olmadığının farkına varması, özellikle de bu çağda en uzak olabilirliklerin ve en büyük görevlerin görünür hale geldiği dünya tarihi ânının farkına varmış olmasıyla korkutucu bir karşıtlık yaratmaktadır: "Gelecek açısından tarihte ilk kez insani birliği amaçlayan ve yaşayan bütün dünyayı kapsayan hedeflerin olağanüstü uzak görüşü gözler önüne serilmektedir" (3, 99).

Nietzsche'nin yolu nasıl gördüğü, en uç noktanın ve belirsiz bütünlüğünün tasarlanmasıyla anlam kazanmaktadır. Düşünceleri en uzak olabilirliklerin ve ufukların kökeninden mevcut bir dünyada somut eylemlere kadar uzandığından sürekli bir polemik halinde ortaya çıkmaktadır ve bu polemik nedeniyle ampirik gerçeklik acımasızca biçimlendirilmeden gerçek olarak kalmaktadır. Büyük siyaset, birçok kez geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman açısından her şeyi sanki bu çözücü uzaklığa batırmaktadır:

> *Geçmiş* artık hiçbir şey değildir: "İnsanlığın önünde daha çok fazlası var, geçmişten ideal nasıl alınabilir ki?" (13, 362). *Gelecek* öylesine geniş bir kapsamda alınmıştır ki "Bağlantıyı tekrar bulabilmek için binlerce yılın gerekli olacağına şaşırmamalıdır; birkaç bin yıl nedir ki!" (16, 384) dendiğinde o dönemde yaşayan insanı kapsamamaktadır bile. *Şimdiki zaman* insanlığın *bütünü* olarak öyle kapsamlı kavranmıştır ki bireyin ve halkın somut tarihselliği "dünya perspektifine alışmak için uluslararası güçler" (13, 362) talebinde sanki kayboluyormuş gibi görünmektedir.

Nietzsche gerçi "Geleceğin önsezilerini! Geleceğin önsezilerine sevinin, geçmişin değil! Umutta yaşamak! Huzurlu anlar!"

diye talepte bulunur, ama bu talepleri "ve sonra yine perdeyi çekmek ve *düşünceleri sonraki sağlam hedeflere yöneltmek*" diye kapatıyorsa (12, 400), bu sonraki hedeflerin kavranması büyük siyasetine dayanmamaktadır ve büyük siyasetinin görevi değildir.

Bu büyük siyasetin en önemli yönü, gerçekten de en uç ve en uzak noktayı düşünmektir. Nietzsche için kaderi artık hiçbir öngörü yönetmediğinden, Tanrı öldüğünden ve insan bir başkası olarak hiçbir güce sığınamadığından kaderinin *tamamını* kendi ellerine almak zorundadır. Bu görevi hissedilebilir hale getirmek, aşkınsız olmak isteyen bu usavurmanın zorunlu anlamıdır: "Büyük görev ve 'Dünya bir bütün olarak nasıl yönetilecek? Ve "insan" bütün olarak –halk olarak, ırk olarak değil– neden eğitilsin ve yetiştirilsin?' sorusu yaklaşıyor (16, 337). "İnsanın büyük çapta dünya yönetimini bizzat insan ele almak zorundadır; 'bilgeliği' kültürün kaderini keskin gözlerle gözlemek zorundadır" (2, 231). Öyleyse şimdi ne yapmalı? *"Yöntemler hakkında uzun kararlar almak,* binlerce yıl boyunca! Zira insanların geleceğinin yönetimi bir kez elimize geçmek zorundadır!" (14, 413).

Halbuki bu olağanüstü olduğu kadar nihayetinde boş kalan olasılık, Nietzsche için yine de bu türde bir şeylerin yapılabileceği, herhangi bir kararın verilebileceği anlamına gelmemektedir. Bütünü bilgime dayanan yöntemlere göre aşkın olmadan bir Tanrı gibi ele almak istiyorsam, önce tanımak zorundayım; aksi takdirde sadece yok edici bir karışıklığa neden olurdum. Yöntemlerin kavranması ve yerine getirilmesi için bir önkoşul olan bu bilgiye gelince, bu –Nietzsche'nin açıklamasına göre– sadece başlangıçta vardır: "İnsanlık, böyle bir bilinçli toplu yönetim nedeniyle yok olmak istemiyorsa, önce insan birliğini amaçlayan hedefler için bilimsel bir ölçü olarak kültürün koşulları hakkında *bugüne kadarki tüm derecelerin üstünde bilgiye* ulaşmalıdır. Bir sonraki yüzyılın büyük tinlerinin büyük görevi budur" (2, 43).

Nietzsche'nin, kesin bir siyaset yaratmak yerine düşünmesi, varoluşun uçurumunu, gerçek olan her şeyin çift anlamlılığını

ortaya koymaktadır. Bundan kaynaklanabilecek siyasi eylemin Nietzsche için iki önkoşul vardır, yani tüm değerlerin *etkili bir inanca* dönüşen yeniden değerlendirmesi ve insani şeylerin nedensel bağlamlar hakkında bugüne kadar mevcut olan her şeyi aşan bilimsel bir bilgi... Eğer bu bilgi varsa ve bu iki önkoşul da yerine *getirilmemişse* Nietzsche'ye dayanarak somut bir eylem için yapılan sonuç çıkarma boşunadır: Birinci önkoşul karşısında sanki bizzat inanıyormuşuz gibi davrandığımız takdirde, ki Nietzsche bunu felsefi usavurmalarının tamamında inanarak yapmaktadır, yine de bu inancın ne olduğu şüphelidir: Nietzsche, insanı yanıltan sahte peygamber olabilir. İkinci önkoşula dayanarak sanki dünyada amaca uygun olarak ulaşılabilir şeylerin ufkunda bütünü tam olarak biliyormuş gibi plan yapıp harekete geçtiğimizde, istenen etki oluşmayacaktır; Nietzsche bizi kötü bir pozitivizmin sözde bilgisine sürükleyebilir. Her iki durumda Nietzsche'yi takip etmemiş oluruz. Nietzsche'nin kolayca alabileceğimiz bir şey tasarladığını düşünmek radikal bir yanılgı olurdu. Büyük siyaset alanında bu yanılgı acımasızca Nietzsche'nin herkes için değil, sadece "yeni efendiler" için usavurmasıyla kendini göstermektedir.

Eğitim ve Yetiştirme (Züchtung) — Nietzsche ömrü boyunca bu yöntemlerin sadece bir tek yönünü düşünmüştür: Gençliğindeki *eğitim* düşüncelerinden daha sonraki felsefesinin *yetiştirme* düşünceleri ortaya çıkmıştır.

Eğitim, Nietzsche'ye göre gelecek insanların oluşunun kaynağıdır; geleceğin üzerinde yetiştiği alandır. "Günün birinde eğitimden başka bir düşünce olmayacaktır" (10, 402). İnsanın daha sonra ne olacağı, aldığı eğitimin türüne bağlı oluşu, eğitimi Nietzsche için varoluş sınırı haline getirmektedir. Bu sınırın önünde *insanların en yüce* asaletinin oluşturulmasında eğitimin anlamını kavramak ister. Bunun için somut öneriler yapar, ama bu öneriler ne onun için önemli olan şeyler olarak kalırlar, ne de aynı...

Örneğin ilk yıllarında eğitim kurumlarımızın geleceği hakkında yaptığı konuşmalarda (9, 292-438) Nietzsche bir eğitim

organizasyonu fikrini tasarlamıştır. Halkın tamamını kast ettiği, bütün tabakalardaki insanlar seçmek istedikleri oranda demokratiktir; en iyi olanlarla ilgili olduğu oranda aristokratiktir: "Hedefimiz kitlelerin eğitimi değil, aksine büyük ve kalıcı değerler için donatılmış, seçkin bireylerin eğitimi olabilir." Halk eğitimi Nietzsche için bu organizasyonun dışında kalmalıdır: Bunun "sadece dıştan ve kaba bir şekilde üstesinden gelinebilir: Büyük kitlenin eğitime temas ettiği, halkın dini içgüdülerini muhafaza ettiği, mitolojik resimlerine şiirler yazmaya devam ettiği, geleneklerine, hukukuna, vatan toprağına, diline sadık kaldığı daha derindeki asıl bölgelere, işte tüm bu bölgelere doğrudan... sadece yok edici zorbalıklarla ulaşılabilir... Halk eğitimini gerçekten desteklemek... iyileştirici bilinçsizliği, halkın 'uykuya yatarak iyileşmesini' desteklemek demektir" (9, 357-358). Nietzsche içinde bulunduğu çağa, aynı zamanda hem eğitimin herkesi kapsayacak şekilde genişletilmesini ve eğitimin kendi taleplerini düşürerek azaltılmasını ve zayıflatılmasını istediğine dair sitemde bulunurken, tam tersi eğitimin birkaç insanla sınırlandırılması ve bunlar üzerinde yoğunlaşması, eğitimin güçlendirilmesi ve kendi kendine yetmesi için çaba göstermiştir (9, 302). Hatta "bir eğitim tarikatı ideali" bile yaratmıştır: "Keşiş tarikatları gibi çevreler olmalı, ama daha geniş bir içerikle" (10, 484).

Nietzsche tüm bu belirliliklerden vazgeçerek usavurmanın çeşitliliğinde eğitim düşüncesinin çelişkisini ortaya çıkarmıştır: Eğitimden her şeyi *beklemek* ama yine de eğitilecek olanın varlığında her şeyin *mevcut olduğunu varsaymak*.

Tutkulu yükselme istencini gelecek nesilde umut etmek, geldiğini görmek, kendi neslinin meydana getiremediğini meydana getirmek ister. Ancak deneyimler, kendi içinde zaten olan şeyin olabileceğini öğretmektedir. Bu nedenle Nietzsche'ye göre eğitim iyi ise *kurtuluştur*. "Gerçek öğretmenlerin sana, kesinlikle eğitilemezin özünü, gerçek öz maddesinin ne olduğunu öğretecektir... öğretmenlerin kurtarıcılarından başka bir şey değildir" (1, 391); öğretmenlere ihtiyaç duyulmaktadır, çünkü "*görmeyi* öğrenmek, *düşünmeyi* öğrenmek, *konuşmayı* ve *yazmayı* öğren-

mek zorundayız" (8,114-116). Ne var ki eğitim iyi değilse, "yeni özü hüküm süren alışkanlıklara ve geleneklere uygun hale getirmek için temel bir *dengelemedir*" (3, 333); "eğitici çevre, insanı bağımlı kılmak ister," sanki "bir tekrar olmasını istiyormuş" gibi (2, 217); eğitim bu durumda "büyük oranda kurallar lehine istisnayı yok etmek için kullanılan araçtır" (16, 325).

Nietzsche daha sonra sınırlara kadar ilerleyerek bu konumları aşmıştır. Daha yüce gelecek insanına duyduğu özlem, bu insanı sadece umut etmek değil, meydana getirmek istemektedir. Büyük siyaset ya dengeleme ya da var olan bir şey olarak zaten ona doğru bir adım atan bir şeyin açığa çıkartılması olan eğitimin yapabileceğinden daha fazlasını istemelidir. Eğitimin oluşum düşünceleri derinlere, insan oluşun kökenlerine inmemektedir. Önceden verilen içerikler, bilgiler ve beceriler, "layık olan nesneler" (10, 481) aracılığıyla eğitim; duyguların ve düşüncelerin salt eğitimi yeterli değildir (8, 161). Bütün eğitimlerin asıl zeminini oluşturan, insanın daha sonra eğitilmek istenen varoluşunun bizzat meydana getirildiği daha derinde etkili bir süreçtir. "Daha iyi insanlar yaratmak, geleceğin görevidir" (10, 145).

İnsanın varoluşunu meydana getiren derinde etkili bu süreç, Nietzsche için iki türden oluşmaktadır. Ya bir "evcilleştirme"dir ya da bir "yetiştirme." İnsan canavarının *evcilleştirilmesi,* Nietzsche'ye göre *ortalama oluşu* bağlamında yatıştırılması, sakinleştirilmesi ve zayıflatılmasıdır (8,102 vd). *Yetiştirme* ise insan oluşun rütbesini yükseltmektir. Nietzsche her ikisini de zorunlu görmektedir. Dolayısıyla Nietzsche'nin kendi fikri artık şöyledir: "Eğitim yetiştirmektir" (16, 423).

İyi ama böyle bir eğitim yetiştirme olarak nasıl gerçekleştirilecektir? Önce çözülmesi gereken sorun şudur: "Daha yüce değere sahip, yaşamaya daha değer, geleceği daha kesin insan olarak" *hangi* "tür insan yetiştirilmek istenmeli?" (8, 218). Fakat her şeyi kapsayan yönelimini biyolojik basitleştirme diline dönüştürdüğünde Nietzsche'ye göre "halkın ve insanlığın kaderi için belirleyici olan, kültüre *doğru gidişe* başlamasıdır... Doğ-

ru yer beden, mimik, diyet, fizyolojidir ve kalanı bunları takip eder" (8, 161). Buna her evlilikten önce alınması gereken doktor raporu ve hastaların üremesinin engellenmesi de dahildir (16, 183). Ne var ki Nietzsche'nin yetiştirme düşüncesi biyolojik unsurların da ötesine geçmektedir: Ona göre *yaratıcı usavurma* da bir yetiştirmedir: zira kavramlar sayesinde bu kavramları düşünen insan şekillendirilmektedir; Nietzsche bu nedenle "kavramları, sayelerinde belirli insan türlerinin yetiştirileceği ve dayanıklılıklarıyla sürekliliklerinin test edileceği denemeler olarak kabul edilmesi"ni öğretmektedir (14, 16). Kendi "deneme amaçlı" düşünmesi, felsefi usavurmaları yetiştirici bir usavurmadır.

Halbuki Nietzsche insanların kaderini yönetenleri, yani yetiştirici düşünceleri gerçeğe dönüştüren, insanlara olgusal etkili ahlakı veren ve böylece insanların türlerini meydana getiren insanları göz önüne aldığında, bunlar için "erdemin büyük siyaseti" geçerlidir. İlgilendikleri konu, nasıl erdemli *olunabileceği* değil, nasıl erdemli *yapılabileceğidir* (15, 365-367).

Böylece Nietzsche'nin uslamlamasındaki eğitim düşüncesi ya uslamlamanın yetiştirme aracı olarak dahil edilmesiyle kavranılmazlıkta kendini kaybeden ya da biyolojik alanda tikel olarak daraltılan kendi önkoşuluna –yetiştirmeye– indirgendiğinde, burada da önemli olan sanki çözümün kendisiymiş gibi bireysel içerik değil, aksine sınırlara atılacak korkusuzca bir bakış ve sorgulanmamış tüm önyargıların kırılmasıdır.

Büyük Siyaset ve Felsefe

Nietzsche'nin siyasi uslamlamanın olabilirlikler açısından zenginliği, ister coşkunluk uyandırsın, ister tuhaf gelsin, aralarından tek konum seçmemize izin vermemektedir. Her açıklamanın anlamı geliştirilmeli ve başkaları tarafından düzeltilmelidir. Ne var ki bu büyük siyaset düşüncelerinin kendi içinde var olan bir bütünlüğü ortaya çıkmamaktadır; Nietzsche'nin büyük siyaseti ayrıca hiçbir yerde ütopya haline de gelmemek-

tedir. Bireysel olanın belirliliğine kıyasla bütünün edindiği belirsizlik açıklığı oluşturmaktadır. Dikkatimizin bireysel gelecek vizyonlu bakış açıları tarafından sabitleşmesine izin vermediğimiz takdirde, bu belirsiz açıklıktan dolayı gerek olayların gidişatı, gerekse eylemin yolu karakterize edilmiştir. Nietzsche'nin büyük siyaseti bu nedenle iki anlamlıdır: En genel yargılar ve taleplerle sanki insanı daha farklı, daha iyi, daha yüksek rütbeli bir öz haline getirmek üzere şekillendirilecek bir biçimin malzemesi olarak alan bir eylemin yapılmasını istiyormuş gibidir. Ne var ki siyaset sözcüğü şimdi ve burada meydana gelmesi gereken bir şeyi vaat ediyormuş gibi görünürken, bu gibi tanımlamalardan henüz doğrudan amaca yönelik muhtemel görevleri işaret eden somut bir eylem ortaya çıkmamaktadır. Bu açıdan "büyük siyaset," insani eylemlerin tek bir alanı anlamında belirli bir siyaseti tasarımlamamakta, adeta insanlığın tüm olabilirlikleri dahilindeki varoluşunu kapsayan önemli bir siyasi ruh hali uyandırmaktadır: Şu anda belki canlı bilincin çekirdeğinde aydınlığa doğru uzanan şeyleri düşünceler aracılığıyla ışığa çağırması beklenmektedir. Ama bunun ne olduğu sadece "büyük siyasette" değil, Nietzsche'nin felsefi usavurmalarının tamamında açık bir şekilde ortaya çıkabilmektedir.

Olağanüstü bir şekilde yönetilen ve sonuçları açısından hiçbir saçmalıktan sakınmayan düşüncelerini bir kenara atmak kolay olacağı gibi, kendini bu düşüncelere teslim etmek de kolay olurdu. Bunun yerine temelde asıl harekete geçirenin ne olduğu anlaşılmalıdır. Şimdi Nietzsche'nin "büyük siyasetinin," kaynağını temsil eden felsefi usavurmalarına nasıl tekrar geri döndüğünü üç yönde ortaya koymaya çalışacağız:

1. Öncelikle böyle bir usavurmada insan oluşun tamamına yönelik olup şu anda olanlarla ilgilenen realistler üzerinde fantastik bir etki yaratan anlam, kendi içinde felsefidir ve büyük bir hatalar dizisinin bir parçasıdır. Bu anlam, kısaca bir karşılaştırmayla açıklanabilir. Gençliğin her şeyin temelden farklı olması gerektiğine dair bir talebi vardır; gerçeklikteki ağır işlerin ötesine bakarak; tarihsel zeminden ayrılarak ve ken-

dini mutlak olana teslim ederek bakışın ve olması gerekenin enginliğine dayanarak varoluşun tamamını kökten yeniden oluşturması gerektiğine inanmaktadır. Felsefi usavurmalarda bu gençliği andıran bir şeyler kalmaktadır: Bakılan varoluşun (olabilirliklerin görülen bütününün) içsel büyüklüğüne dayanarak görülene uygun olanının yerine getirildiğini ve tamamlandığını görme özlemi. Sınırsızlığa doğru gitme hakkına sahip bir rüyadır bu; bir rüyadan fazlasıdır, çünkü harekete geçmese de olabilirliklerde (ister Platon'un devlet felsefesinde, ister Kant'ın idelerinde, ister Nietzsche'nin büyük siyasetinde olsun) düşünerek bazı şeyleri öngörebildiği bir gerçekliğin önünde durmaktadır. O anda gerçekdışı olanın sınırsızlığına sürgün edilen bir gerçeklik isteğidir. Gerçekleştirmesi olmayan bu isteğin acısı, fanteziyi artırmakta ve her an ütopyalara ya da Nietzsche'de boşluğun önünde haykırırken kulağa boş gelebilen sesli bir çağrıya sapmaktadır. Halbuki az sayıdaki düşünürde gerçekten de karanlıklarda yüzen yaşamımızın kendisini anladığını sandığı aktarılabilir idealleri borçlu olduğumuz yaratıcı kaynak budur. Belirli tüm yasaları kapsayan yasanın burada açığa çıkartılan kısımları, içerik dolu isteyebilmemizin nedeni haline gelir.

2. Nietzsche olayların belirsizliğinden, her seferinde biraz da korku uyandıran gelecek vizyonlarından ve siyasi açıdan özel olarak yapılması gerekenlerin belirsizliğinden önce her an mevcut olup diğer her şeyi taşımak zorunda kalan ve olaylar bir kaosa dönüştüğünde tamamen tek başına kalan kaynağa ulaşmaktadır: *Bireyin kendi oluşuna.* Sanki Nietzsche'nin bu şekilde oluşan düşüncelerinde tamamen siyaset dışı olan şeye, siyasetin büyük karşı kutbu olarak temas ediliyormuş gibidir, ama öyle bir şekilde ki Nietzsche için yaratıcı tüm siyaset özellikle buradan başlamak zorundaymış gibi.

Nietzsche bireyin bu kendi oluşunu göz önüne getirdiğinde kendini düşünmektedir, ona ihtiyaç duymayan ve kendi dünyasını bulamadığı bu çağda nasıl yaşadığını düşünmektedir; şöyle yazmıştır: "Hâlâ eski zamanlarda olsaydı, rahiplerin, asaletin, düşünürlerin yönetici sınıflarına ait olacak insanlar dünyaya

gelmektedir. Şimdi yok edilişin ötesine bakıyoruz." Ne yapabilirler? "Yalan ve üstesinden gelinene gizli kaçış, gece vakti tapınak harabelerinde hizmet uzaktır! Pazaryerlerinde hizmet de öyle!" Bu insanlar "kendilerini en büyük bağımsızlıkla sınırlandırmakta olup yurttaş, siyasetçi ve mal sahibi olmak istememektedirler... Anarşinin sıradan insanı bir gün gittiğinde, insanlık onlara belki ihtiyaç duyacaktır. Kitlelere kendilerini ısrarla aziz olarak sunanlara yazıklar olsun!.. Hazır olalım! Aramızda yalanlara sığınan ve tepki görmek isteyenlerin ölümcül düşmanları olalım!" (11, 374).

Bağımsız özün en içsel gücünü talep ederek kendisini takip edenlere şöyle seslenir: "Beni ilgilendiren insanlara acılar, terk edilmişlik, hastalık ve itibar kaybı diliyorum – kendilerine karşı şüphenin işkencesini, üstesinden gelinenin sefaletini tanımalarını diliyorum: Onlara acımıyorum, çünkü onlara insanın bugün bir değere sahip olup olmadığını kanıtlayabilen şeyleri diliyorum– *ayakta kalmasını"* (16, 311).

Cesaret vermektedir: "Siz benciller! Siz kendini beğenmişler! –köleler için bir merhamet olan görüşlere karşı savaşmayın! – Ne tür devlet ve toplum biçim oluşursa oluşsun, hepsi ebediyen sadece köleliğin biçimleri olacaktır –ve tüm biçimler altında hüküm sürenler siz olacaksınız– çünkü siz ancak kendinize aitsiniz" (12, 206).

Bu "kendine ait olma" çerçevesinde Nietzsche, fiili hükümdarlığın (ama görünmez) ve artık pratik olarak davranmayan kavrayışın özdeş oldukları yaratıcı uslamlamanın (karşılaştırma için *bkz.* s. 150-151) tek konumunu kavramaktadır. Onun içinde gerçekleştirilen "büyük siyaset" düşüncesi salt derin usavurma gibi görünebilir: "Hedeflerim ve görevlerim herhangi bir başkasının hedeflerinden ve görevlerinden daha geniş kapsamlıdır ve büyük siyaset dediğim şey, en azından şu âna mevcut şeyler için iyi bir konum ve kuş bakışı perspektifi sağlamaktadır" (Overbeck'e mektup, 02 Mayıs 1884). Bu "büyük siyaset" artık bir hükümdarlık istencini ifade etmemektedir ama usavurmayı olgusal olarak son yöneten olduğuna inanmakta-

dır: "Hükmetme *eğilimi* bana çoğu kez zayıflığın içsel bir işareti gibi görünmüştür... En güçlü tabiatlar *hükmetmektedir,* bu bir zorunluluktur... hem de yaşarken kendilerini bir evin bahçesine gömseler bile!" (22, 251). Yaratıcı filozoflar en güçlü olanlardır, ama kendi çağlarındaki dünya üzerindeki güçlerinden dolayı değil, kendilerine hâkim oldukları biçimle ve bu sayede nihayet usavurmalarının etkisiyle dünyayı harekete geçirmeleriyle. Büyük ahlaki tabiatlar, çözülme zamanlarında *kendini sınırlayanlar* olarak oluşmaktadır... Onlar sadece kendilerini yönetmek zorunda oldukları değişen bir dünyada hüküm süren tabiatlardır" (Heraklit, Platon) (11, 251).

Böylece Nietzsche, her bireyin birey olarak ebedi bir hakka ve yeri doldurulamaz bir değere sahip olacağı tek bir –daha ziyade kendisi tarafından reddedilen– insancıllığa dayanarak değil, aksine sonunda her bir bireyde yaratıcı olan her şeyi ortaya çıkartacağına dair inancından ve onun için sadece yaratıcı bireyde sevgisinin ve saygısının konusu olabilecek varoluşa dair inancı nedeniyle insanı bir birey olarak düşünmektedir. Bütün başarısızlıklarda sadece üstesinden gelen iç dünyasal bir sakinlik bile olsa, bir şeylerin sarsılmaz olduğu yere kadar ilerler. Ne var ki birey insanlığın sadece tek başına kavranabilir gerçek biçimi olmadığından, aksine insan birey olarak da hedefleri belirleyen ve gerçekleştiren büyük eylemleri yerine getirdiğinden, bağımsız varoluşu aynı zamanda diğer her şeyi belirleyen kalıcı koşuldur. Nietzsche için bir kitlenin sonunda yine de kendileri gibi insanlar tarafından yönetilmek zorunda kalan gücü zafer kazansa bile kendi oluşundaki birey yine de "güçlü olan"dır. Bu nedenle Nietzsche'nin sürekli olarak tekrarlanan endişesi, insan oluşu kendi varoluşu aracılığıyla belgelendirmek ve görevler için hazır olmak üzere, bireysel kendin olmanın her halükârda nasıl var olabileceği ve var olması gerektiğidir. İster efendilerin biçiminde, ister anonim yalnızlığın biçiminde, ister öngörülemez biçimlerde olsun, kendini dengeleyen bir çağda bir şekilde yaratmak zorunda kalacak ve nihayetinde olayların gidişatını belirleyecektir.

Nietzsche, geleceğin tamamına ümitsizce baktığında bile bakışını "Yüz derin yalnızlık birlikte Venedik şehrini oluşturur; büyüsü budur. Geleceğin insanları için bir resim" (11, 377) benzetmesiyle bireylerin muhtemel kendi oluşları üzerinde tutmaktadır.

3. Birkaç bölüm halinde yaptığımız bu sunu, Nietzsche'nin temel düşüncelerini birbirinden ayırmaktadır. Halbuki Nietzsche için her yerde deneme amaçlı olabilirlikler anlamına gelen ve sürekli olarak çelişkilerden ve kendi kendilerini yürürlükten kaldırmalardan geçen ve kimi zaman rastlantısal düşüncenin sınırına temas etmiş gibi görünen bu temel düşünceler, Nietzsche için içgüdüye ve yönelime göre gerçekte kesintisiz bir bütünlüğe sahiptir. Siyasi düşünceleri tüm felsefi usavurmalarıyla şu şekilde ifade edilebilen sıkı bir bağlam içindedir: Büyük siyaset, en yüce insan, üstinsan istenci olarak geleceğe yönelik hareket istencidir. Bunun için öncelikle Avrupalı bir efendiler sınıfına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu sınıf, insan oluşu ve istenci, bugüne kadar geçerli olan değer takdirlerinin, özellikle de Hıristiyan değer takdirlerinin bir sonucu olan nihilizmin karşı hareketini gerçekleştirecektir. Nietzsche'nin felsefi usavurmalarının başlangıcını oluşturmasını beklediği bu karşı hareketin kökleri, Nietzsche'nin varoluş hakkındaki temel kavrayışına dayanmaktadır. Bu kavrayış –herkes için felsefi usavurma olarak değil, efendiler için felsefi usavurma olarak– spekülatif gücü (ebedi tekerrür), metafiziksel varoluş yorumunu (güç istenci) üstün insana dair etkili gelecek vizyonuyla birleştirmektedir. Mevcut bir diğer hakkında bilgi değil, aksine sürekli oluş düşüncesi aracılığıyla dünyanın anlamsız ve hedefsiz olduğuna ve her türlü eylemin boşuna olduğuna dair en son noktaya kadar bizzat yükselttiği nihilizmin üstesinden gelmek için bir itkidir. Ancak bu yükselişte yatan son redde dair baştan çıkarma artık başka bir dünyayı değil, Tanrı'yı değil, bir ideali değil, aksine bütünde ve bireyde gerçek dünya oluşun tamamını hedef alan onaylamaya radikal dönüşü sağlamaktadır. "Büyük siyasetin" her şeyi kapsayan anlamı olarak bunların hepsi ilerideki bölümlerde geliştirilecektir.

Beşinci Bölüm

Dünya Yorumu

Varoluşun ne olduğu ezelden beri *evrenin* resmi veya düşünülen yapısıyla yanlış cevaplanmıştır. Ne var ki her felsefi usavurma önemli ölçüde dünyayı düşünme şekliyle belirlenmektedir.

Nietzsche aslında her şeyin varoluş olduğuna dair varoluş kavramını geliştiren ve evrenini tamamını da buna dahil eden metafizikçilerin safındadır. Temel kavram olarak *"güç istenci"*ni kabul etmektedir. Nietzsche metafiziksel yapıcı usavurmanın bu biçimiyle dünya yorumunun süreklilik arz eden büyük olanaklarıyla bilinçli bir bağlamda durmaktadır.

Ama Nietzsche Kant'a göre yaşamaktadır. Eleştirel sorular ona doğal gibi gelmiştir. Naif ve dogmatik bir metafizik onun için artık mümkün değildir. Metafiziğinin temeli bu nedenle Kant'ın eleştirel felsefesinin değiştirilmesiyle kazanılmıştır. Bu değişim sırasında dünya varoluşunun tamamının salt yorumlanmışlık olduğuna, dünya bilgisinin bireysel bir *yorum* olduğuna, kendi güç istenci felsefesini de *yeni bir yorum* olduğuna dair kuramını geliştirmiştir.

Nietzsche'nin metafiziğinin bir özelliği de metafiziğinde *başka bir dünya* değil, sadece *bu* dünyanın kendisini düşünmek istemesidir. Nietzsche'ye göre öte varoluş diye bir şey yoktur. Temel alınacak bir dünya ile sadece görünen bir dünya (gerçek dünya ve görünüşte dünya) arasındaki ezeli ayrımı kaldırmak

istemektedir. Ona göre sadece dünya varoluşun kendisi, tüm biçimlerinde güç istenci olarak bizim dünyamız vardır; bunun dışında bir şey yoktur. Nietzsche'nin metafiziği, dünya varoluşunun *salt içkinliğidir (Immanenz).*

Dünya Yorumlanmışlıktır

Bir dünyanın kendi içinde nasıl olabileceğini düşünmeye kalktığımızda başarısız oluruz. Düşündüğümüzde, dünyanın biçim aldığı düşünce biçimini anlam olarak adlandırdığımız takdirde, bir anlamı düşünmüş oluyoruz. Nietzsche, *yorum* olmadan, "anlam" olmadan bir varoluşun "anlamsız" hale gelip gelmediğini, diğer taraftan da "tüm varoluşun özünde *yorumlayıcı* bir düşünce olup olmadığını" sorduğunda, buna cevabı "bu anlağın kendini kontrol etmesiyle ortaya çıkartılamaz: Çünkü insan anlağı bu analizde kendini *perspektifsel* biçimlerinde görmekten ve sadece bunlara dayanarak görmekten kaçınamamaktadır" olmuştur (5, 332). Varoluşun bunun dışında –yorum ve yorumlanmışlık dışında– ne olabileceği böylece insanın anlağı tarafından kavranamaz, çünkü bu anlak hem kendini hem şeyleri ancak bir yorum sayesinde anlayabilir. Nietzsche bunu gerçekten de temel bir tez olarak yürütmektedir: Tüm varoluş, yorumlanmışlıktır; "kendi içinde şeyler yoktur, mutlak farkında oluş da yoktur; perspektifsel aldatıcı karakter varoluşun bir parçasıdır" (14, 40); ayrıca "kendi içinde olay da yoktur; olan şeyler *yorumlayan* bir varlık tarafından seçilmiş ve biraraya getirilmiş bir dizi görüntüdür" (13, 64). Nietzsche'nin bundan çıkardığı sonuç, öncelikle kendi içinde mevcut bir varoluşun doğru bir *kavrayışı* olamayacağı ve ikinci olarak *bilgi kuramının* mümkün olmadığıdır.

Sabit bir süreklilikte kendi içinde varoluşun farkında oluş anlamını *kavramak* Nietzsche'ye göre saçmadır: "Her şeyi kavramak; bu tüm perspektifsel ilişkilerden vazgeçmek demektir: Bu hiçbir şeyi kavramamak, farkında oluşun özünü yanlış anla-

mak demektir" (13, 64). Farkında olmak yorumlamak olduğundan açıklamak değil, anlam katmaktır: "Herhangi bir olgu yoktur, her şey sıvı, tutulamıyor, geri kaçıyor; en dayanıklı olanlar henüz görüşlerimizdir" (16, 96). İnsan, şeylerin içinde bizzat içine yerleştirdiği şeylerden başka bir şey bulamaz (16, 97).

Bilgi kabiliyetini eleştirmek isteyen bilgi kuramı, Nietzsche için sadece alay konusudur. Tıpkı Hegel gibi şöyle demektedir: "Alet şayet eleştirmek için sadece *kendini* kullanabiliyorsa, kendini nasıl eleştirebilsin ki?" (16, 14). Kendini anlamak isteyen bir bilgi cihazının kendisine verdiği görev saçma olduğundan Nietzsche için bilgi kuramı istenciyle kendini sınırlayan bir felsefe gülünçtür (14, 3).

Halbuki Nietzsche'nin yorum olarak farkında oluş tezi de aslında bir bilgi kuramı değil midir? Hayır, bu tez varoluş bilincini mevcut bir gerçekliğin her türlü belirli ve bu nedenle de daraltıcı içeriğinden son noktaya kadar koparma, ufkumuzu sınırsızlığa kadar genişletme ve varoluşun her türlü nihai sabitliğini kaldırma ve görünüşü doğruluk ve gerçeklik olarak haklı çıkarma denemesidir. Bunun ne anlama geldiği aşağıda daha detaylı olarak görelim:

Yorumun meseli — Nietzsche, varlığın varoluşla temel ilişkisiyle[©] ilgili yorumun meselini filolojiden, yani yorumun metinle ilişkisinden almaktadır. Metin, yorumun karşılaması gereken bir içeriğe ve anlama sahiptir. Metin, sabit olan bir şey ya da içeriğinde doğru ya da yanlış anlaşılabilen bir anlam olarak kabul edilmektedir; bunun dışına çıkan bir yorum şüpheli karşılanmaktadır. Filoloji aceleci, hayali ve yorum katan anlayış biçimlerinin ayrılmasıyla aktarılan metinlerin gerçek anlamına yaklaşılmasını beklemektedir. Filoloji, dil anıtlarını anlayarak kendi anlayışını da ifade etmektedir; metinleri anlayarak yeni metinler ortaya çıkartır. Filolojik anlamanın tuhaf hareketliliği ve diyalektiği Nietzsche için yorumlayan varlık tarafından hareketli varoluş anlayışı için en uygun meseldir.

© Jaspers de Heidegger gibi insanın özünü varoluşta (alm. Existenzialismus) bulur, başka bir deyişle yalnızca insan "gerçek varoluş"tur ve bunu "dünyada-olma"ya borçludur. –çn.

Bu meseli bilginin *her türlüsü* için kullanmaktadır. Örnek olarak bu meseli uyguladığı birbirinden tamamen farklı iki içerik verelim: Nietzsche örneğin "doğanın kuralcılığını" bir yorum olarak adlandırmaktadır; o bir "yorumdur, *metin değil*" (7, 35). Ama filozofun yaptığı işlerden de aynı şekilde bahsetmektedir: "İçimizde gittikçe daha fazla ve daha nadir şeyler bizi zorlarken... ve ışık, hava, özgürlük ve söz talebinde bulunurken... Avrupa'daki şeylerin seyircisi olarak, kendini bize gitgide daha fazla açıklayan gizemli ve *okunmamış* bir metnin önüne dizilme kaderine maruz kalmayan bizler..." (13, 33).

Metin olarak varoluş, Nietzsche, "Bir metni, arasına herhangi bir yorum sıkıştırmadan *metin olarak* okuyabilmek, içsel deneyimlerin en geç biçimidir" (16, 10) veya "Doğaya şu anda filologların, yazının ne demek istediğini sade bir şekilde anlamak ama *çift anlamlılık* aramamak, hatta öngörmemek amacıyla tüm kitaplar için yarattıkları gibi ciddi bir açıklama sanatını uygulamak, çok büyük bir zekâ gerektirir" (2, 23) dediğinde bir seferinde mevcut ve doğru karşılanan bir şey olarak görünmektedir. Halbuki daha sonra tam tersi geçerlidir: "Aynı metin sayısız yoruma izin vermektedir: 'Doğru yorum' yoktur" (13, 69). Bu son tutumu, belirleyici tutumudur; meselin bu yönü sayesinde muhtemel varoluş yorumunun sınırsız hareketliliği görülebilir hale getirilmektedir: "Doğru bir yorum, yani tek doğru bir yorum olduğuna dair temel önkoşul, bana deneyimlerime dayanarak yanlış gelmektedir... Doğru olmayan bir şey, gerçekten de sayısız durumda belirlenebilir; doğru olansa *neredeyse asla*... Kısacası, yaşlı filozof der ki, 'tek başına mutluluk getiren bir yorum yoktur'" (Fuchs'a mektup, 26 Ağustos 1888).

Şairlerin ve müzisyenlerin yarattıkları, bilincin rüyada yarattıkları, karanlıkta duran düşünceleri ortaya çıkarışı, duygu olarak görünür kılması, tüm bunlar yine varlığın tamamı gibi işaretler, yorumlanabilirlikler, olabilirliklerdir. "İçine anlam katmak, içinde herhangi bir anlamın olmaması şartıyla bu görev hep baki kalır" (16, 97):

"Tonların durumu böyledir, ama halkların kaderlerinin de. Farklı hedeflere götürecek çeşitli yorumlara ve yönlere açıktırlar" (16, 97). *Rüyada* özgürce hareket eden *bilincin* yorumuyla da durum aynıdır ki bilinç hakkında, "belki de sözde bilincimizin tamamı bilinmeyen, belki de bilinemeyen ama hissedilen bir metin hakkında hayali bir yorumdur... Yaşadıklarımız nedir? İçinde olanlardan çok, bizim içine koyduklarımızdır" (4, 123-124) denmektedir. Belirsiz, hissedilen bir karanlıktan belirli, düşünülen bir aydınlığa gelen düşüncelerimizle de durum böyledir: "*Düşünce*, geldiği biçimiyle... sonunda nihai hale gelen kadar yorum gerektiren *çok anlamlı bir işarettir*. Birden beliriverir. Nereden? Neden? Bunu bilmiyorum... Düşüncenin kaynağı gizli kalır; belki de daha geniş kapsamlı bir durumun sadece bir semptomu olması çok muhtemeldir... Sadece bunda toplu durumumuzdan bir şeyler işaretlerde dile gelmektedir. *Duygu da* aynı durumdadır, kendi içimde bir anlam taşımamaktadır, geldiğinde önce tarafımızdan yorumlanır ve çoğunlukla da tuhaf yorumlanır!" (14, 40).

Bu bağlamlarda metin özellikle çok anlamlılığı sayesinde neredeyse hiç yokmuş gibiyse, bu metin üzerinde yorumun gerçekliğine dair ölçüyü kaybetme eğilimi vardır ve başka bir bağlamda *gerçek metni* doğru olmayan yorumlardan kurtarma talebi ortaya çıkmaktadır, tıpkı Nietzsche'nin insanın doğaya tekrar geri çevrilmesini talep etmesi gibi: "Bugüne kadar ebedi *homo natura* temel metni üzerine karalanan ve çizilen sayısız kibirli ve hayalperest yorumlara ve yan anlamlara hâkim olmak" (7, 190).

Aradaki uyumsuzluklar Nietzsche'nin aslında hedef aldığı şeyi göstermektedir. Kesin bir ifade hedefi şaşırırdı. Varlık, yorumlayan varlık ve yorumlanan varlıktır; kendini iptal ediyormuş gibi görünen ama her seferinde tekrar ortaya çıkan bir döngü içerisinde düşünülmektedir. Varlık kimi zaman nesnellik, kimi zaman öznelliktir, kimi zaman süreklilik, kimi zaman

sürekli kaldırılan sürekliliktir, sorgulamadan burada olan ve hiç durmadan soran ve şüpheli olan, olmak ve olmamaktır, öz ve görünüştür. Nietzsche tarafından düşünüleni basitleştirmemeliyiz: Kendini yerleştiren ve dünyayı yaratan Ben değildir; sadece hayalim olan dünya, bilinen ve kendini bilen dünya değildir; eleştirel us aydınlanmasında araştırılabilirlik olarak kazanılan dünya da değildir. Hepsi de Nietzsche'nin üslubunda ortaya çıkan bu ve başka türdeki tüm bu düşüncelerine karşın, usavurmasının temeli, her şeyden önce olduğum kişi olduğum için başkası tarafından temsil edilemeyecek şekilde *kendimim düşüncesi ve hakikatte* varoluşu okumak, yorumlamak zorunda olduğum noktaya ulaşma *beklentisidir.* Nietzsche, görünüşte genel olan tüm ifadelerinde varoluşun *tarihselliğine* işaret etmektedir. Tarihsel olarak yapılan yorumların tahmin edinilemezliği, kendi kaynağı olarak artık bakışlarıyla tüm yorumlan delip geçerek ve onların ötesine bakarak, metnin kendisine yönelen kendi varoluşunun temelidir: Gerçeğin artık benim de oynayarak deneyebileceğim yorumun bir *türü* olarak değil, aksine *doyurulmuş tarihsel bilinçte* dünyayı şifre olarak okuyan varoluşun gerçeğinin kendisi; yorumlamanın genel bilgisinin ve hariçten bilinebilir her türlü belirli yorumların bizzat varoluşun şimdiki zamanına kaldırılan genel gerçek olarak farkına varılacaktır. Böylece gerçek, "benim" gerçeğimdir ve aynı zamanda *sadece benim değildir,* çünkü ilk olarak kendimi varoluşla birlikte bulduğum şey olarak *tarihsel olmuştur;* ikinci olarak da *bizzat kendim* olarak *varlık haline* geldiği şekliyle –Nietzsche tarafından güç isfenci olarak adlandırılan– varoluşun kendisidir.

Bu nedenle yorum kuramında tüm varlık hem yorumlayan hem yorumlanan varlıksa, o zaman okunması gereken metin benim dışımdadır ve benim içimdedir, hatta ben bizzat okuyabileceğim metinsem, öyleyse Nietzsche olası bir sınırın varlığını ima etmektedir. Zeminsiz değildir. Yorum yaparken kendimi sürekli olarak değiştirerek bir yerlerde bir *zemine* çarpmaktayım. Orada hiçbir yoruma katılmayan ama hiçbir yorumun

vuramadığı sabit bir şey vardır: "Temelimizde, 'iyice aşağıda' kesinlikle eğitilemez bir şey var, tinsel akılsızlıklardan oluşan bir granit... Her önemli problemde değiştirilemeyen bir 'ben buyum' konuşur... Zaman zaman problemler için bazı çözümler bulunur... Bunlara belki de 'kanaatlerimiz' denir. Daha sonra bunlar sadece bizi... *olduğumuz* probleme, daha doğrusu olduğumuz büyük aptallığa, kendi tinsel akılsızlıklarımıza, 'iyice aşağıdaki' *eğitilemez olana* götüren birer yol işareti olarak görülür" (7, 191).

Yorumun görünüşü — Yorumun, olası yorumların enginliğinde her birine kendi rütbesini ve değerini vermek için yorum olarak kendi kendinin farkında olana kadar –sürekli yeniden değerlendirme olarak, durmak bilmeyen oluş olarak– nasıl ortaya çıktığı, Nietzsche tarafından prensipte ve uygulamada kesin olarak belirlenmektedir:

1. Nietzsche'nin *"varlık yorumu"* dediği şey, *değer yorumuyla* biraraya gelmektedir. Dünyanın değeri, bizim yorumlarımızda yatmaktadır (16, 100). Yorum kayıtsız değildir, aksine kendisi de tahminler aracılığıyla değerin aydınlatılmasıdır. Bu nedenle Nietzsche'nin güç istenci hakkında yazmayı planladığı ana eserinin iki başlığı olan "Tüm Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi" ve "Yeni Bir Dünya Yorumu Denemesi" temelde aynı şeyleri anlatmaktadır. Yorumlama, kategorilerin en soyut örüntülerine kadar bir istencin ifadesi ve tüm varoluşu kendisi için bir değer olarak değerlendiren bir ihtiyacın tatminidir.

2. *Yorum* asla nihai değildir, aksine kendisi de sürekli bir *oluştur.* "Organik özlerin en önemli özelliği, olayların *yeni bir yorumudur:* Kendi de bir olay olan perspektifsel içsel çeşitliliktir" (13, 63). "Bizi ilgilendiren dünya yanlıştır, yani olgu değil, bir uydurmadır... kendini sürekli yeniden kaydıran ve asla gerçeğe yaklaşmayan bir sahtecilik olarak... akmaktadır... çünkü 'gerçek' yoktur" (16, 100). Halbuki yorumlanmış olan şeyin kendisi de tekrar *yorumlanmışlık* olarak *daha ileriye giden yorumlamanın* konusu haline gelmektedir. Böylece "insanın her yükseltilişi daha dar yorumların üstesinden gelişi de berabe-

rinde getirmektedir," yeni perspektifler açmaktadır ve bu, yeni ufuklara inanmak anlamına gelmektedir (16, 100).

3. Yorumlamanın sonsuz hareketi bu yorumlamanın *kendi farkında oluşunda: Yorumların yorumlarında* bir nevi tamamlanmaya erişmektedir. Nietzsche'nin istediği adım budur: Yorumlamayı yorumlama olarak kavramak ama yorumdaki varlığı bırakmamak.

Oraya giden yolda mutlak inanılan yorumlar zorunluydu. Binlerce yıl, "dişleriyle varoluşun dini bir yorumunu ısırmak" zorunda bırakılmıştı; "insanlar yeterince güçlü hale gelmeden gerçeğe fazla erken ulaşılabileceğini sezen o içgüdünün korkusu" tarafından yönetiliyordu. (7, 84).

Halbuki Nietzsche şimdi kurtuluşa cesaret etmektedir. Gerçi "biz de köşeden öteye bakamıyoruz: Ne tür başka anlakların ve perspektiflerin *olabileceğini* bilmeyi istemek umutsuz bir meraktır," ama bugün en azından kendi köşemizde kalarak, sadece bu köşeden yola çıkarak perspektiflere sahip olabileceğimize dair emirler verme gülünçlüğünden uzağız. Dünya daha ziyade bir kez daha "sonsuz olmuştur: Eğer *içinde sonsuz yorumlar barındırdığı* olasılığını reddedemiyorsak. Bir kez daha o büyük korkuya kapılıyoruz..." (5, 332). Sadece insanın yüksek rütbesi "dünyanın sonsuz yorumlanabilirliğini" taşıyabilir; onun için geçerli olan: "Yorumların çoğunluğu güç işaretidir. Dünyanın huzursuzluk yaratan ve enigmatik karakterini reddetmeyelim!" (16, 95).

4. *Yorumlar* gelişigüzel ve *aynı değerde değildir*. Öncelikle salt kavramsal şiirselliğin karşısında eylem aracılığıyla yorumun daha yüksek basamağı durmaktadır (16, 97). Yorumların türü, anlamı ve içeriği ayrıca mevcut varoluşun geçerli tek bir gerçeğinin hayali ölçüsünü öngören eski bilgi kuramının eleştirisine değil, canlı olayın bizzat eleştirisine tabidir: "Her yorum büyümenin veya çöküşün semptomudur" (16, 95). Nietzsche, bu nedenle değerlendirici bakışını ulaşabileceği yorumlara yönlendirir: "Bugüne kadarki yorumların hepsi yaşam için bir anlam taşıyordu; muhafaza ederler, dayanılabilir hale

getirirler veya yabancılaştırırlar; inceltirler, hatta hasta olanı ayırırlar ve öldürürlerdi" (14, 31). Diğer taraftan felsefi yorumların çoğunluğu ve Hıristiyan yorumları gibi, hüküm süren ve Nietzsche'nin yaşama düşman olarak mücadele ettiği yorumlar da vardır. Nietzsche daha iyi bir yorum getirmek istemektedir: "Yeni yorumum dünyanın efendileri olarak gelecekteki filozoflara gerekli önyargısızlığı getirecektir" (14, 31).

Nietzsche'nin Yeni Yorumu (Güç İstenci)

Bir bütün olarak bakıldığında dünyanın ne olduğunu söyleyemeyiz. Tüm süreçleri bildiğimiz dünyaya dönüştürmek ve sonra da "Her şey istençtir (her şey ister); her şey hazdır veya hazsızlıktır (her şey ıstırap çeker); her şey harekettir (her şey akar); her şey sestir (her şey ses çıkartır); her şey tindir (her şey düşünür); her şey sayıdır (her şey hesap yapar)" (14, 49) demek yanlıştır. Nietzsche, bütünün *tüm* imgelemlerine dair uyarıda bulunmaktadır: "Dünyanın canlı bir varlık olduğunu düşünmekten sakınalım... evrenin bir makine olduğundan... Doğada kanunların olduğunu söylemekten kaçınalım... Dünyanın sürekli olarak yenilikler yarattığını düşünmekten sakınalım." Bu "Tanrı'nın gölgelerinin" tamamı gerçek varoluşu karartmaktadır (5, 147 vd). Biz dünyadayız ve dünyanın bütünü bizim için bir bütün olarak erişilmezdir.

Nietzsche'nin bu yeni anlayışları karşısında öncelikle, asıl olan şeyin iddiası olarak, bizzat dünyanın yeni bir bütün olarak yorumunu yapması şaşırtıcıdır. Bunu ne anlamda deneyebileceği görülebilmektedir. Zira onun kast ettiği varoluş özel, yorumlanmış ve sonra da mutlaklaştırılmış bir varoluş anlamına gelemez. Öyleyse nedir? "Bir şey olmak zorundadır, özne değil, nesne değil, güç değil, madde değil, tin değil, ruh değil: –Ama bana böyle bir şeyin bir hayal ürünüyle karıştırılacak derecede benzerlik taşıdığını söyleyebilecekler mi? Buna ben de inanıyorum ve böyle olmaması kötü olurdu! Yine de sadece hayal ürününe değil, var olan ve var olabilecek olan her şeye karış-

tırılabilecek kadar benzemelidir! Her şeyin kendisini *akraba* olarak gördüğü büyük aile özelliğine sahip olmalıdır" (13, 229).

Nietzsche'nin talep ettiği varoluş düşüncesinin enginliği ve anlamı bu önermelerde çok iyi ifade edilmiştir; belirlilik olarak varoluşu ifade eden her tikel belirlilik reddedilmektedir. Buna rağmen Nietzsche'nin dünya yorumu bu özelliği gerçekte yine de kullanmaktadır:

Nietzsche, aslında olan ve her şey olan şeyi öncelikle *yaşam* olarak adlandırmaktadır. Daha sonra yaşamın olduğu yerde *güç istencinin* de olduğu kanaatine varır. Tüm yaşamlar güç istencini gösterdiğinden güç istencinin "eğilimin tamamı için küçültülmüş bir formül olarak kabul edilmesi gerekmektedir. 'Yaşam' kavramının güç istenci olarak yeniden kesinleştirilmesi bundandır" (16,101). Nietzsche sonra daha da ileri gitmektedir: "Yaşam sadece güç istencinin *bireysel bir durumudur;* her şeyin güç istencinin bu biçimine geçmek için çaba gösterdiğini iddia etmek tamamen gelişigüzeldir" (16,156). Şimdi artık "varoluşun en içsel özü güç istencidir" (16, 156) ve *–varoluşun* sadece bir biçimi olan– yaşam, son nokta değildir: "Çöküşün olduğu yerde... yaşam kendini feda eder... güç için" (6,168), "en büyük şey bile... güç uğruna –canını ortaya koyar" (6, 167). Böylece Nietzsche eski metafizik tarzında bir tanımlamaya varmaktadır: "İçten görünen dünya 'anlaşılabilir karakterine' göre tanımlanmış ve adlandırılmış dünya– 'güç istenci' olurdu ve başka bir şey olmazdı" (7, 58).

Varoluşun ne olduğuna, sadece *yaşam* ve güç istenci sayesinde erişebiliriz: "Yaşam ve güç duygumuzun derecesi... bize varoluşun ölçüsünü vermektedir" (16, 14). "varoluş... 'yaşam' kavramının genelleştirilmesidir... 'istemek, etkili olmak,' 'olacak olmak'" (16, 77).

Nevarki "yaşam" ve "güç istenci" ne doğrudan gelişigüzel anlamlarında ne de biyolojik ve psikolojik anlamda Nietzsche'nin ne demek istediğini tam olarak karşılayan sözcüklerdir. Aslında ne oldukları, varoluşun kendisini hedefledikleri için "kavranılmaz" (6, 157) olarak kalmaktadır. Nietzsche'nin yaklaşımında

ulaşılan *yorumun enginliği* ele alınmalıdır. Bu dünya yorumu fiili farkında oluş değildir. Varoluşun yaşam ve güç istenci olarak anlaşılmazlığı, sadece daha önce bizzat inşa ettiğimiz şeyleri kavramamızda yatmaktadır: "Bir şey ne kadar anlaşılabilir ise varoluştan o denli uzaktır, o denli kavramdır" (14, 30). Nietzsche'nin tüm bilgilerin yorum olduğunu bilen yorumu, bu bilgiyi güç istencinin kendisinin yorumun her yerde etkili ve sonsuz çeşitlilikteki itkisi olduğuna dair düşüncesi aracılığıyla yorumuna dahil edecektir. Nietzsche'nin yorumu gerçekten de yorumun bir yorumudur ve böylece Nietzsche'ye göre yorumlarının öz bilincine sahip olmayan ancak bununla kıyaslanan daha önceki tüm naif yorumlardan ayrılmaktadır.

Nietzsche'nin yaşam ve güç istenci sözcükleriyle kast edilen kavranılmaz varoluşu aydınlatmak istediği düşüncelere temel çizgiler çekmeyi denemeliyiz. Önce *temel yorum* tek başına kavranılır, daha sonra temel düşüncelerin yerine getirildiği *görsel başlangıç alanlarına* bir bakış atılır ve nihayet Nietzsche tarafından en küçük detayına kadar bütün dünyaya ait *tamamlanan* yorumu güç istencinin bir görüngüsü olarak geliştirilir.

Temel yorum — Önemli olan, Nietzsche'de dağınık haldeki tanımlamaların çeşitliliğini, bireysel önermelerde kaybolmuş gibi görünen derin ve geniş anlamın kararlı bir şekilde tekrar ortaya çıkmasını sağlayacak şekilde biraraya getirmektir. Hiçbir tanımlama tek başına uygun olamaz çünkü tanımlama olarak tikeldir. Ama usavurma ancak bütünlüklerinde asıl anlamı ifade eden ve özelinde bu anlamı yanlış aktarmak zorunda olan tanımlamalarda gerçekleşebilir.

1) Yaşamın güç istenci olarak temel saptaması: Yaşam, tahmin etmektir (12, 264). "Yaşayabilmek için tahminde bulunmamız gerekir" (13, 74). Yaşam tahmin etmek, tercih etmek, sınırlı olmak, farklı olmak istemek olduğu için, doğadan farklı olmak istemektir; zira doğa müsriftir ve aynı zamanda ölçüsüzce kayıtsızdır (7, 17). Ama olmak, tahmin edilen bir öteki değil, aksine bu tahminin kendisidir: "Bu olmak, henüz tahminin kendisidir!

– Ve hayır dediğimizde, hâlâ olduğumuz şeyi yapıyoruz" (16, 138).

Oluşun nehrinde sürekli tahmin eden yaşam, tabi olacağı değerleri belirler. "Canlı her şey itaat eden bir şeydir" (6,166). Ama her istemekteki bu en aşağıdaki içgüdü, en gizli olan olarak kalmıştır, "çünkü uygulamada her zaman onun emrini izliyoruz, çünkü biz bu emiriz" (16, 138).

"İstemek, arzu etmek, çaba göstermek, talep etmek değildir: Bunlardan emrin ayrılmaktadır." İstemek, bir şeyi istemektir; bir şeyin emredilmiş olması, istemeye aittir (16, 132-133).

Değerlendirme ve istemek, itaat etmek ve emir olan yaşam için sürekli bir başarı kriteri vardır: "Yaşam, hazzın kaynağıdır" (6, 140): "Olmanın en içsel özü, güç istenci" olduğundan, "haz, gücün büyümesi ve hazsızlık direnememe, hâkim olamama duygusudur" (15, 156). "Yaşam içgüdüsünün bizi zorladığı bir eylemin doğru bir eylem olduğunu dair kanıtı hazdır" (8, 226).

"Ama hazzı kim hisseder?.. Ama gücü kim ister? Saçma bir soru! Özün kendisi güç istenciyse, dolayısıyla haz ve hazsızlıksa!" (16, 156). Zira "Güç istenci, bizi aşağıya indiren son olgudur" (16, 415). Güç istenci, "olmanın en içsel özüdür," dünyanın özüdür (7, 115).

2) Çelişkilerden dolayı temel saptamalar: Bu esas temel saptamalardan hiçbiri, çelişki olmadan mevcut değildir. "Karşıtlıklar, çelişkiler, yani göreceli olarak her şeyi kapsayan birimlere ihtiyaç duyulmaktadır" (16,156). Bu çelişki, çelişki olarak göze alındığında, ötekilerle ve kendisiyle mücadele olarak kendini göstermektedir; her iki durum da büyümek istemekten, daha fazlası olmak istemekten kaynaklanmaktadır ("Sahip olmak ve daha fazlasına sahip olmayı istemek; büyüme, yaşamın kendisidir bu" [15, 233]).

Yaşam, ilk olarak "daima başka yaşamlar hesabına" yaşamaktadır (15, 407); bu nedenle "özünde edinim, yabancının ve zayıfın üstesinden gelme, dahil etme ve en azından sömürmektir" (7, 237-238). Bunun anlamı şudur: "Yaşam özünde, yani temel fonksiyonlarda yaralayıcı, mütecaviz, yok edici bir şekilde hareket etmektedir ve bu karakteri olmadan düşünülemez" (7, 368).

Bir başka deyişle yaşam sürekli olarak bir süreçtir: "Güç ilişkilerinin tespiti... bu sözcüğün egemen olanın yönetenlerle ilişkisini hâlâ bir mücadele, itaat edenle egemen olanın ilişkisini hâlâ bir direnme olarak anlayabilecek kadar engin ve derinden anlaşılması şartıyla bir mücadele" (13, 62). Nietzsche bu durumda sadece yaşamı "güç tespitlerinin sürekli bir süreç biçimi" (16. 117) olarak belirlemekle kalmaz, olmaya bakarak "tüm hadiseleri, tüm oluşları derece ve güç ilişkilerinin belirlenmesi olarak" görür (16, 57).

Yaşam sadece yabancı yaşamların hesabına değil, kendi yaşamımızın hesabına da yaşamaktır. Yaşam "daima kendini aşmak zorunda olan şeydir" (6, 167). "Yaşam, yani sürekli olarak ölmek isteyen bir şeyi itmek" (5, 68).

Kendini aşmak zorunda olmak, yaşamın bir deneme olmasından kaynaklanmaktadır. Bu temel özelliği kavramak yükseltilen yaşam bağlamında şu anlama gelmektedir: Çok şey denemek ve çok şeyin üstesinden gelmek. "Yaşamın yüzlerce deneme olsun: Başarısızlığın ve başarın bunun bir kanıtı olsun" (12, 285). "Tekrar oluşabilmek için solmayı isteyebilmeliyiz... Yüzlerce ruh aracılığıyla değişim – Yaşamın, kaderin bu olsun" (12, 369).

Güç istenci, olmanın bu son temel olgusu, kendini sadece mücadelede ifade edebileceğinden, "kendisine direnen bir şey aramaktadır" (16, 123). Bu direnişe engel, bu engele de hazsızlık eşlik ettiğinden hazsızlık tüm faaliyetlerin zorunlu bir momentidir. "Tatminsizlik, yaşamın büyük uyarıcısıdır" (16, 158). "Güç istenci direniş ister, hazsızlık ister. Tüm organik yaşamın temelinde bir ıstırap istenci vardır" (13, 274).

Güç istenci, yaşamın gerçekten olduğu şeyi aramaktadır: "Yaşam nerede ortaya çıksa, ıstırap ve çelişki olarak ortaya çıkmaktadır" (9, 199). "Yaşamın bizzat düşmanlık, ölüm ve çarmıhlar gerektirdiğini" bilmek gerekir (6, 141). "Yaşam işkencedir!" (12, 254).

Bu nedenle bu, fiili yaşamın temel saptamasıdır: "Yaşamı yaşamayı sevmek için üstünde durman gerekir!" (8, 363). Yaşamın güç istenci salt yaşam olarak yaşama istenci değildir. Güç istenci olan olmak, yaşamı asıl olmak için ifşa edilmesi gereken bir şey olarak altında tutmaktadır. Nietzsche eski doğruluğa geri döner: "Yaşama duyulan sevgi neredeyse uzun yaşamaya duyulan sevginin tam karşıtıdır. Tüm sevgiler ânı ve ebediyeti düşünür, ama asla 'uzunluğunu' düşünmez" (12, 308).

Yaşamın üstünde durmak, kendini belirleyici bir şekilde tehlike istencinde göstermektedir. Gerçi "yaşamak tehlikede olmak demektir" (1, 414), ama bir diğeri de şöyledir: "İçgüdüsel olarak verimli bir yaşam aramak tehlikedeki yaşamı" (16, 323); "Hayatımızı tehlikeye atmak, sel gibi akan israfçı bir istencin sonucudur, zira her büyük tehlike gücümüzün, cesaretimizin ölçüsüne dair merakımızı uyandırır" (16, 334). Ve mücadelede hayatımızı ortaya koyduğumuzda, "her zaferde yaşamın hor görülmesi" vardır (10, 306). Bu nedenle Nietzsche şöyle demektedir: "En büyük verimlilik ve varoluşun en büyük tadını hasat etmek: Tehlikeli yaşamak demektir!" (5, 215).

Güç istencinin, yani fazla olmak istemek, yükselme istenci, büyümek için verilen mücadele, Nietzsche'de önce birbirine yakınmış gibi görünen diğer saptamalarla karşıtlık içine girmektedir. Spencer'a karşı şöyle demektedir: "Yaşam, içsel koşulların dışsal koşullara uygun hale getirilmesi değil, aksine içten daima 'dıştakilere' boyun eğdiren ve kendine dahil eden güç istencidir" (16, 144), öncelikle tepki değil, aktivitedir (7, 372); Darwin'e karşı: Yaşam, varoluş için verilen mücadele değildir –bu sadece bir istisnai durumu ifade eder–, daha ziyade güç, daha fazlası ve daha iyisi için verilen mücadeledir (13, 231); Spinoza'ya karşı:

Yaşamın özü kendini muhafaza etmek değildir; kendini muhafaza etmek için değil, daha fazla olmak için her şeyi yapar (16, 153); Schopenhauer'a karşı: Onun istenç diye adlandırdığı şey, sadece boş bir sözcüktür; bu istencin karakterinden nereye sorusunun içeriği silinmiştir (16, 156). Varoluş istenci diye bir şey yoktur. Zira olmayan bir şey, isteyemez de, ama varoluşta olan, varoluşu nasıl isteyebilir ki! Sadece yaşamın olduğu yerde istenç vardır, ama yaşama istenci değil, güç istenci (6, 168).

3) Yorumlayan perspektife dayanarak temel saptamalar: Varoluşun sadece yorumlayan varoluş olduğunu, tüm olmanın perspektif olduğu ve perspektifi düştüğümüzde hiçbir dünyanın geriye kalmadığını hatırlarsak (16, 66), asıl soru, olmanın bu temel yaklaşımının güç istenciyle nasıl bir ilişki içinde bulunduğudur.

Asıl yorumlayan güç istencinin kendisidir. Yaşam olarak perspektiften dolayı şartlanmıştır (2, 11). Yaşam sadece "daraltan ve perspektif yaratan güçlerin yönetimi altında mümkündür" (14, 45). Güç istenci, şeyleri kendi oluşturduğu perspektifler bağlamında yorumlamaktadır: "Salt güç farklılıkları kendilerini henüz farklılık olarak hissedememektedir" büyümek isteyen bir şey, büyümek isteyen her başka şeyi diğerine göre yorumlamaktadır. "Yorumlama gerçekte bir şeye hâkim olma aracıdır" (16, 118). "Organik dünyada gerçekleşen tüm hadiseler bir üstesinden gelme" ise bu üstesinden gelme "yeni bir yorumlamadır, o âna kadar geçerli anlamı ve amacı zorunlu olarak karartan bir uygun hale getirmedir" (7, 369). "Her güç merkezi kalanın tamamı için kendi perspektifine, yani kendine özgü bir değerlendirmeye, eylem türüne, direnme türüne sahiptir. Artık başka bir tür eylem yoktur. Ve 'dünya' sadece bu eylemlerin toplam oyunları için bir sözcüktür" (16, 66).

Ne var ki "Kim hareket ediyor? Bu merkez kim? Kim güç istiyor; Kim yorumluyor?" diye sorduğumuzda, Nietzsche'nin buna cevabı şöyledir: "Özne atomları de-

ğil" (16, 16); "Güç istencinin biçimi olarak yorumlamanın kendisi varoluşa sahiptir" (16, 61); yorumun arkasına bir de yorumlayanı getirmek gerekmiyor (16, 11); "Öznenin sürekli faniliği ve uçuculuğu" (16, 17) bir şeyin çekirdekteki olmasına sahip değildir: "Bir öznenin alanı ya sürekli büyür ya da azalır ve sistemin merkez noktası sürekli kayar" (16, 16). Perspektif alanı daha önce olan ve kendilerini muhafaza etmek isteyen öznelerin davranışlarıyla oluşmaz: "Organik bir varlık sayesinde bir varlık değil, mücadelenin kendisi kendini muhafaza etmek, büyümek, kendi bilincine varmak ister" (13, 71).

Bilinç ve yorumlanmış olmak aynı şeydir; her ikisi de Nietzsche için tindir; yorumlanış sayesinde oluşan perspektif, tinsel varoluştur. Bu yorumlayan varoluş bir döngü içinde hareket eder: Yaşamın güç istenci sayesinde meydana getirilmiştir ve ona hizmet eder, kendi ayaklarının üzerinde durarak yaşamdan ayrıldıktan sonra adeta yaşama geri döner; böylece yaşamın içinde açılarak sanki yaşamla özdeş olur, ama yaşama karşı çıkarak yaşama yabancı da olabilir; yaşam tarafından kapsandığı takdirde, yaşamın daha azıdır ve yaşamı belirlediği, biçimlendirdiği, meydana getirdiği, kurban ettiği takdirde, yaşamdan fazlasıdır. Buna göre tin, yaşamın kendisi olduğundan, ama hem yaşamın bir aracı olabilecek hem de yaşamın üstünde duracak şekilde, yaşamın farkında oluşu karşısında daha yüce ve daha egemen güç olabileceğine (1, 380) ve yaşamın bir bilgi aracı olduğuna (5, 245) dair birbiriyle çelişen önermeler mümkündür veya "Yaşamın ve farkında oluşun birbiriyle çeliştiği yerde, asla ciddi bir mücadele verilmemiştir" (5, 150): Her iki dürtü ne kadar güçlü ise yaşam ve farkında oluş arasındaki mücadele o denli büyüktür (10, 234). Tin bir taraftan "yaşamın yükseltilmesi için kullanılan bir araç" (16, 18) olarak adlandırılırken, diğer taraftan diğer önerme de geçerlidir: "Tin, yaşama bizzat bir kesik atan yaşamdır" (6, 151).

Nietzsche için güç istenci, olmanın özü haline gelmişse, sorulması gereken soru, güç istencinin çeşitliliği içinde olmakta olanın birbirleriyle nasıl bir ilişki içinde olduklarıdır. Bu ilişki ya anlayan bir yorumda vardır veya anlayan bir yorum olmadan vardır; ne var ki sadece anlaşılan yerde itaat edilebilir: "Daha güçlü bir ruhun, daha zayıf bir ruh üzerindeki baskısı ne tür bir baskıdır? Daha yüce ruha karşı sözde itaatsizliğin, istencini anlamamaktan kaynaklanması mümkündür; örneğin bir kayaya emir veremezsiniz... Sadece birbirine çok yakın olanlar birbirini anlayabilir, dolayısıyla burada itaat olabilir" (13, 84). Halbuki Nietzsche, "yorumu" aynı zamanda güç istenci metafiziğiyle genişleterek, olmayı engin anlamıyla uyarlayarak ele almaktadır. Böyle bir durumda olmakta olan her şey, yorumlanış biçiminde olan bir şeydir, dolayısıyla muhtemel anlamların sonsuz çeşitliliğinde işaretlerdir: "Maddi olan her şey, bilinmeyen bir hadise için bir nevi hareket semptomudur; bilinçli olan ve hissedilen her şey de bir semptomdur. Bu iki yönüyle kendisini bize anlaşılır kılan dünyanın birçok başka semptomları daha olabilir" (13, 64). Bilinmeyen şey ise temelde güç istencidir. Nietzsche için bu şekilde tüm varoluş "güçlerin birbirini anladığı" bir nevi dil ise dünyada konuşma ve anlama biçimlerinden kaynaklanan bir çatlama görmektedir: "Anorganik dünyada yanlış anlama eksiktir, bildirim mükemmel görünmektedir. Organik dünyada yanılgı başlar" (13, 69); "yaşamı kökünde oluşturan şey, düşünülebilecek en büyük yanılgıydı" (12, 40); "sanki yaşam görünüşe, yani yanılgıya, aldatmaya, rol yapmaya, göz boyamaya, kendi kendini kandırmaya dayanıyormuş gibi görünmektedir" (5, 275).

Öze dayanarak temel saptama: Bir varlığın istenci değil, sadece kendini muhafaza etmek isteyen mücadelenin istenci olan güç istenci formüllerine rağmen Nietzsche için özellikle güç istencinin tek ve sürekli aynı tür olmamasından önemli pozisyonlar ortaya çıkmaktadır. Daha ziyade isteyen bir *ne* sorusudur ve bu "*ne?*" sorusu özünde farklıdır.

Gerçi Nietzsche'nin güçten salt nicelik bakımından farklılıkları olan eşsiz bir şeyden bahsettiği birçok formül vardır. "Hayatta, gücün derecesi dışında değeri olan hiçbir şey yoktur" (15, 184) önermesi ve diğer önerme: "Sadece güç nicelikleri rütbeyi belirleyebilir, rütbe yükseltebilir: Başka hiçbir şey" (16. 277) kesin gibi görünmektedir. "Olduğun güç miktarı rütbeni belirler" (16, 278). "Değer, insanın olabileceği en büyük güç miktarıdır" (16, 171). Öyleyse güç niceliği, aynı zamanda değer niceliği, dolayısıyla gücün kendisi zaten rütbe olurdu.

Ama güç *çift anlamlıdır*. Güç derecesi, mutlaka her anlamda rütbe demek değildir; görünüşte gücün kendisine karşı olan ifadelerin çoğu da bu nedenle ortaya çıkmaktadır. "Güce ulaşmak büyük bir bedel ister: Güç aptallaşır" (8,108); "Güç can sıkıcıdır" (14, 244) – bu gibi yargılar, gücün ve değerin Nietzsche için tamamen özdeş olamayacağını göstermektedir. Bu nedenle Nietzsche sonunda ölçü olarak gücün niceliğini reddetmektedir. Önemli olan nicelik değil, niteliktir: "Mekanikçi görüş, niceliklerden başka bir şey istememektedir: Ama asıl güç niteliktedir" (16, 411). Nicelikler belki de niteliklerin işaretlerinden başka bir şey değildir: "Salt nicelikli bir dünyada her şey sabit, hareketsiz olurdu" (16, 65). Ama güç nicelikler yine de niteliğin kesin işaretleri değildir, örneğin siyasette; bir devlet yaşamı içerisinde, daha yüksek güç niceliği, ille de daha yüksek değerle biraraya gelmemektedir.

Gerçek güç ve daha yüksek değerin birbirinden ayrılmasından dolayı dünyadaki felaket radikaldir: "Yüce duyguların gerçek kaynağı güçlünün ruhunda" (14, 65) ise nitelik bakımından rütbe düzleminde ille de daha yüksek olan değil ama olgusal açıdan çaresiz olandır ve yüksekliğin kendisi değil, bizzat kendisi de şüphelidir: "Daha yüce olanın daha güçlü olan olmadığı yerde, yüce olanın kendisinde bir eksiklik vardır: Sadece bir parça ve önce bir gölgedir" (14, 65). Tam tersi, olgusal güç daha yüce değer değilse birçok yönden bir etki bırakır: "Gücün Roma imparatorları tarafından suiistimali" Avrupa için

çaresizlerin ahlakını zafere taşımıştır (14, 65); zira Hıristiyanlığın ahlak kavramları, o dönemde çaresizliğin güce hâkim olmasını sağlayan araçlarıydı, hem de öyle bir şekilde ki ne Romalıların yok edilen gücü ne de Hıristiyan yeni kurulan gücü aynı zamanda daha yüce değeri temsil ediyordu: Romalıların gücü kaba olduğu için, Hıristiyanların gücü de değeri düşük olanların gücü olduğu için. Gücün ve değerin sözde birliği, tüm bu düşüncelerde geçersizdir; daha büyük olan güç, aynı zamanda daha yüce olan değer değildir. "Gücü" kesin olarak daha yüce değerin kendisi olarak adlandırdığımızda, bu düşünceleri çelişkisiz bir birlik içine alamayız. Bunu sadece bir anlığına yaptığımız takdirde, Mess'in şu sözü doğrudur: (Yasa Koyucu Olarak Nietzsche, s.200) "Nietzsche'nin görüşü, Yunanlı sadece 'hükümdar' olan, 'yasa koyucu' olmayan Romalı'dan çok daha güçlüdür."

Bu dünya yorumu aslında aynı şey "güç"ün ve "değer"in biraraya gelemeyeceğinin kabulü yatar. Nietzsche'ye göre gerçek yükseklik olarak *kavranılmadan seyredilen gücü yüceltmeye yönelmekte ya da daha yüce varoluşun neden aynı zamanda daha muzaffer olan varoluş olmadığına dair soruyu incelemektedir.*

Birinci yol, doğaya uygun olarak sonsuzdur. Bu yol bizi yaşamın ilahi karakteristiklerinden, tüm karşıtlıkların biraraya geldiği, her yüksek güç derecesinin iyiden ve kötüden kurtuluşu ve doğruyla yanlıştan kurtuluşu da kapsayan, olmanın kavranılmazlıklarına geçen ve sadece tekrarlanan ifadelere götürmektedir (15, 321).

İkinci yol, bizi buna karşın gücün ne istediğinin ve gücün neye ulaştığının fiilen özündeki farklılıkları ifşa eden değerlendirme biçimlerinin aydınlatılmasına götürmektedir. Ama güç istencinin özündeki olabilir sınırsız çeşitlilikleri takip etmek yerine, Nietzsche nihayetinde iki asıl dürtü ("Mücadelede iki güç istenci vardır" [15, 433]), yani erkin istencini ve zayıflığın istencini, yükselen yaşamın istencini ve alçalan yaşamın istencini, yaşam istencini ve hiçlik istencini, yükselme

içgüdülerinin istencini ve alçalma içgüdülerinin istencini görmektedir.

Fazladan güç aynı zamanda fazladan değer olmuş olsaydı, şeylerin gidişatı da kesin olurdu ve güç kazanma başarısı aynı zamanda rütbenin de bir kanıtı olurdu. Ama insan dünyası, rütbe anlamında en büyük gücün çaresiz olabileceğini, hatta rütbesi olmayan ama olgusal olarak güce sahip olan bir şey tarafından yok edilebileceğini göstermektedir. "Güçlüler, karşısında organize edilmiş sürü içgüdülerini, zayıfların korkusunu ve çoğunluğu buldukları zaman zayıftır... Güçlülerin daima zayıflara karşı, mutluların mutsuzlara karşı kanıtlanması gerekir... Gerçeği bir ahlak haline getirmek istiyorsak, bu ahlak şöyle olurdu: Sıradan olanlar, istisnalardan daha değerlidir... Ben her yerde yaşamın değerini tehlikeye atanları görüyorum" (16, 149-150). "Zayıflar ayrıca... daha zekidir... zayıflar daha fazla tine sahiptir" (8, 128). Böylece durum şudur: "Zayıflıklarımızdan ziyade güçlü yanlarımızdan dolayı yıkılıyoruz" (11, 305). Buna bir de güçlülerin birbirlerini yok etmeleri de eklenmektedir (16, 285); zira "Zayıflar ne kadar birbirlerine bağlanıyorlarsa, güçlüler de doğaya bağlı olarak o denli birbirlerinden uzaklaşıyorlar" (7, 451). "Yaşam neden yenildi?" temel sorusuna nihayetinde verilen cevap şöyledir: Çaresiz olanın yaşamın, yüce değerlerin, asıl gücün inkârına yönelik değer takdirlerinden ve değerleri tersine çevirmesinden dolayı. Çaresizin güç istenci, özünde gücü hor görerek değerlendiren farklı bir güç istencidir. Tinin sadece erke karşı zafer kazanmak için kullandığı bu çaresiz güç istenci, geriye dönük olarak bilinçsiz bir tersine çevirmeyle insanın olmasını değiştirmektedir.

Güç istencinin güç isteyenlerin türünde özünde farklı oluşu, Nietzsche tarafından diğerinin olmaması gerektiğine dair mücadeleci ve kayıtsız şartsız anlamda değildir. Her ikisi de gereklidir. Nietzsche, zayıfların ve sıradan olanların zaferinde belki de yaşamın daha büyük bir garantisi, çok daha kötü bir şeye karşı nefsi müdafaanın

olup olamayacağını sorgulamaktadır: "Diyelim ki güçlüler her şeyin, değer takdirlerinin bile hâkimi oldular... Bunun sonucu, zayıfların kendilerini hor görmeleri olurdu; kendilerini... yok etmeye çalışacaklardır... Gerçekten de zayıfların etkileri, özgürlükleri, esirgemeleri, tinsellikleri, esneklikleri olmayan bir dünya istiyor muyuz?" (15, 432-433). Zayıflıklar ayrıca daha zayıf olan doğa –daha nazik ve daha ince olan doğa olarak– tüm "ilerlemeleri" mümkün kıldığı için gereklidir (2, 211-213). Nihayetinde yaşamdan vazgeçmek, yaşamın kendisine aittir: "Çöküşün kendisi, mücadele edilmesi gereken bir şey değildir" (15, 168), "yargılanması gereken bir şey değildir," "yaşamın zorunlu bir sonucudur" (16, 167, 281).

Bu bağlamlardan Nietzsche'ye değer takdirlerinin neden sürekli çift anlamlı göründükleri anlaşılabilmektedir: Uygulandıkları ve kendilerine özgü haklarını aldıkları bakış açısına göre güç istencinin özü gerek gücün kendisi, gerekse tam tersi zayıflık olabilir. Güç istencindeki zayıflık örneğin varoluşta zorluğun tehlikeyle savaşılmasını gerektirdiği yerde kendini göstermektedir: "Daha zayıf olan, güçlü olana yaklaşmaktadır... Birlik güdüsü ne kadar büyükse, o denli zayıflığın mevcut olduğu sonucunu çıkartabiliriz; çeşitlilik, farklılık, içsel çöküş güdüsü ne kadar fazlaysa, o denli çok güç vardır" (16, 122). Olmanın değer yüceliği olarak gerçek güç ise dünyayı gerçekleştirmesinde paradoks bir şekilde doğrudan güç artışının yolunu bile reddedebilir: "İnsanın büyüklük için çaba göstermesi şüphelidir. En nitelikli insanlar küçüklük için çaba gösterir" (10, 309).

Nietzsche'nin kendini gerek kaba güce, gerekse çaresizliğin olgusal üstünlüğüne karşı mücadelede nasıl asıl güçlülerin arasında gördüğünü ve güç ile değerin ilişkisindeki paradoksun nasıl en doruğuna çıktığını, şu gibi önermeler göstermektedir: "Zayıflara konuşmuyorum: Onlar itaat etmek istiyorlar ve her yerde köleliğin üzerine

yürüyorlar... Ben gücü aranmadığı yerde buldum, hüküm sürmek için hiçbir eğilim göstermeyen sade ve yumuşak insanlarda" (11, 251).

Görsel başlangıç alanları — Nietzsche, "güç istencinde" varoluşun özünü keşfetmeden çok önce de güç problemiyle ilgilenmektedir. Dünyada belirli güç kavramlarının çeşitliliği aracılığıyla özel olayları kavramaktan felsefi olarak genel belirsiz güç istenci olarak varoluşun metafiziğine atlayışı barizdir. Ne var ki dünyadaki görsel ve tecrübe edilebilir olaylar bu metafiziğin başlangıç noktaları olarak kalır ve geriye dönük olarak bunun doğrulanması gibi görünür. Nietzsche gözlemleri toplar ve yorumlayıcı ifadeleri üç alanda biraraya getirir; aralarından birkaç yaklaşım, Nietzsche yazılarının zengin bir *yelpazede* ne öğrettiğini özetleyebilir:

1. Güç duygusunun psikolojisi: Nietzsche'nin "güç istenci" kavramı, kendilerine bir güç duygusu yaratmak isteyen dürtüler kavramıyla hiçbir şekilde özdeş değildir. Orada söz konusu olan görünür olmaktan çıkmış asıl olmakken, burada görünür bir psikolojik deneyimden bahsedilmektedir. Orada kendisi aracılığıyla ve olması olarak meydana gelen şeyleri isteyen soyut bir istenç varken, burada güç duygusunun zevki yaşanabilecek hedeftir. Yine de psikolojik yönü, güç istencinden bahsedildiğinde betimleyerek ve kontrast yaratarak sürekli mevcut olmak zorunda olan görünebilirliğin çıkış noktasıdır. Güç duygusunun psikolojisi Nietzsche tarafından özellikle derinden geliştirilmiştir (Karşılaştırma için *bkz. Psychologie der Triebe*, s. 132 vd).

Nietzsche, gizli güç istencini tahmin edilemez tebdili kıyafetlerde tanımaktadır. Bu istencin kendini nasıl dönüştürdüğü, sonunda sadece yine kendini tatmin etmek üzere kendi kendini nasıl aldattığı, her seferinde yeni bir düzeyde nasıl geri geldiği, Nietzsche için ruhsal gerçekliğin temel olgularından biridir. Ötekilerine ister acı

verelim, ister sevinç, gücümüzü kullanırız. Gururlu, güçlü mizaçlar, muhtemelen onlarla mücadele etmek için kendilerine eş, kırılmamış varlıkları ararlar; büyük fetih beklentileri olmayanlar için ötekilere merhamet duymak en güzel güç duygusudur (5, 50 vd). En eski teselli araçlarından biri, kendi talihsizliğimizden dolayı ötekilere acı çektirmektir (4, 24). Gururu kırılanlar, en azından ötekileri yargılayarak, suçlu arayarak kendilerine bir güç duygusu yaratır (4,143). Övgü çabaları, en yakınımızdakinin üstesinden gelmek için gösterilen çabadan başka bir şey değildir (4,110 vd). Nietzsche, en tinsel güç istencini filozoflarda, çilecilerde, rahiplerde ve münzevilerde görmektedir (11, 253, 254; 7, 16 vd): "İşkencelerin görüntüsünden açıklanamaz bir mutluluk" alan barbarlardır ki bu mutluluğu ötekilere acı vererek yaratırlar; çileciler ise kendilerine acı vererek, "güç duygusunun en canlı duygusu olarak düşünülen mutluluk, dünyada belki batıl inançlı çilecilerin ruhlarında olduğu kadar hiçbir yerde büyük olmamıştır" (4, 111). Çilecideki güç istencinin görüntüsü, güç istençlerini genelde dışarı doğru etkisinde uygulayan en güçlü insanları bile dize getirmektedir. Bu nedenle "en güçlü insanların bile kendi kendinin üstesinden gelmenin gizemi olarak hayranlıkla azizin önünde eğilmiş olmaları... Onda üstün gücü tahmin etmişlerdir... Onları azizin önünde durmaya zorlayan, 'güç istenci' ydi" (7, 76) ve bu anlaşılabilir bir şeydir.

Ne var ki her ne şekilde olursa olsun, güç duygusu yaratmak için ruhun asıl dürtüsü güç istenciyse, o zaman neden teslimiyet vardır? Nietzsche buna birçok cevap vermektedir: "İnsanlar alışkanlıklarından dolayı güç isteyen her şeye boyun eğerler" (2, 42). "Güç kullanmak, çaba ve cesaret gerektirir" (3, 328). "Teslimiyete susamışlık, batan yaşamın alçalan gelişimini göstermektedir" (11, 253). Ama bu durumlarda sadece güç istencinin bir başarısızlığı olan teslimiyet aslında daha ziyade güç duygusunun kurnazca bir biçimidir. Zayıflar için geçerli olan: "Güç duygusuna sahip olmak için teslim oluyoruz"

(11, 252). En güçlüler içinse nihayet paradoks bir dönüşüm mevcuttur. "Özellikle en ateşli şekilde güç için çaba gösterenlerin kendini yenilmiş hissetmeleri tarif edilemeyecek kadar kötüdür... Bir kez hiç güç olmadan! Ezeli güçlerin oyuncağı!" (4, 239).

Bu gibi yaklaşımlardan Nietzsche için şu sonuç çıkmaktadır: "Psikolojinin tamamı bugüne kadar ahlaki önyargılarda takılıp kalmış, derinlere inmeye cesaret edememiştir. Aynı şeyi morfoloji ve güç istencinin gelişim öğretisi olarak kavramak gerekir – buna daha önce kimse değinmemiştir." Ne var ki psikoloji "yine temel problemlere giden yol" olarak, "kendisinin "diğer bilimlere, hizmet eden ve onları hazırlayanların efendisi olarak kabul edilmesini" talep ederse bu yol doğrudan güç istencinin metafiziğine götürür bizi, bilime değil.

2. Gücün sosyolojik temel ilişkisi: İnsan toplumunun olgusu, onsuz insan varoluşunun bir an bile mevcut olamayacağı temel ilişkiyi göstermektedir: Hükmetmek ve hizmet etmek. "Sömürmek... asıl güç istencinin bir sonucudur... Gerçek olarak tüm tarihin ezeli olgusudur" (7, 238). Toplumda ve devlette sürekli bir güç mücadelesi vardır. Nietzsche bu mücadelenin gerçekliğini, dürtülerini, tebdili kıyafetlerini, araçlarını gözlemlemektedir:

a) İnsan hakkında açıklamalar sağladığı için Nietzsche'ye en muhteşem görüntüyü Yunan varoluşu sağlamaktadır. Burada "zaferin zorbalığı yaşam sevincinin zirvesi" kabul eden "kaplan misali yok etme hazzını" görmektedir. Yunanlı, dünyanın her yerindeki dinler ve filozoflar gibi ürpererek bu varoluşa sırt çevirmemiştir, aksine "mücadele ve zaferin hazzı kabul edilmiştir." Ancak kendine özgü Helenizm, yok etme savaşına neden olan kötü Eris'in yanında, kıskançlık, hasetlik, kızgınlık aracılığıyla rekabeti kızıştıran iyi Eris'i tanımaktadır. Rekabet, Yunan devletinin yaşama nedeni haline gelmiştir. Ostrakismos aracılığıyla her şeyin üstünde rekabeti çıkaran birey ortadan kaldırılmış ve tekrar güçlerin rekabeti

uyandırılmıştır. "Yunan yaşamından rekabet yaratan çıkardığımızda, ânında Homeros öncesi nefretten ve yok etme hazzından oluşan korkunç bir vahşiliğin uçurumuna bakarız" (9, 273-284).

b) İkinci bir resim, antik dünyada olgusal harici güç ile asıl öz güç arasındaki farkın kavranmasını sağlamaktadır. Ancak son hedefine ulaşamayan devlet, doğal olamayacak kadar kabarmaya başlar: Romalıların dünya imparatorluğu Nietzsche için Atina'yla kıyaslandığında çok da yüce ve saygın değildir (9, 260). Yunanistan'ın çöküşü, Nietzsche için daha büyük olgusal gücün ille de daha yüce değer olması gerekmediğine dair bir örnektir: "Yunanistan'ın siyasi açıdan boyun eğmesi, kültürün en büyük başarısızlığıdır, zira... kültürü sadece aynı zamanda dişlerine kadar silahlandırdığımız takdirde... koruyabileceğimiz kuramını geliştirmiştir. Oradaki kaba güç... halklar arasındaki aristokrat dahiler karşısında zafer kazanmıştır" (10, 392). Nietzsche'nin talebi de buradan kaynaklanmaktadır: "Devletlerin başına yüce insan geçmelidir" (14, 66). "En yüce insan dünyada da en yüce efendi olmalıdır." Ya olmazsa? "Asıl insan ağırlığı olmadan siyasi ağırlık en büyük tecavüzdür" (10, 324). "Tüm insan kaderlerinde, dünyanın en güçlülerinin ilk insanlar da olmasından daha ağır bir talihsizlik yoktur. O zaman her şey yanlış, yamuk ve korkunç olur" (6, 359).

c) Toplumdaki gücün üçüncü resmi, paraya duyulan modern açgözlülüktür. Gerçek bir gereksinimden değildir, sadece korkunç bir sabırsızlık hâkimdir: "Güç dürtüleri değişmiştir, ama volkan hâlâ kaynıyor... ve o dönemden beri 'Tanrı adına' yapılan her şey, şimdi para adına yapılmaktadır... ki şu anda en yüksek güç duygusunu ve iyi vicdanı sağlamaktadır" (4,199).

d) Güç için yapılan mücadele sadece çağdaşlar arasında değil, geçmişle de tarihsel aktarımı biçiminde gerçekleşmektedir. Tüm tarihin temel süreçlerinden biri, aktarılanların mevcut güç istenci tarafından yeniden yorumlanmasıdır ki böylece "mevcut bir şey, bir şekilde

meydana gelen bir şey, her seferinde yeniden kendisinden üstün bir güç tarafından yeni niyetlere hedeflenip, yeniden kullanılır ve yeni bir yarara dönüştürülür." (7, 369).

e) Güç istenci sürekli farklı kisvelere bürünmektedir. Siyasi hadiselerde öncelikle çaresizler, güce sahip olanlardan adalet ister. İkinci basamakta özgürlük isterler, yani artık güce sahip olanlardan "kurtulmak" istemektedirler. Üçüncü basamakta "eşit haklar" denmektedir, henüz üstün ağırlığa sahip olmadıklarından bu şekilde, rakiplerinin de güçte büyümelerini engellemek isterler (15, 202 vd). Güç duygusu gereksinimi, sadece prensleri değil, halkın en aşağı tabakalarını bile gütmektedir, ama doğal olarak güç duygusu olarak değil, hak ve erdem olarak dile getirilmektedir: "Ahlak yargılarının tuhaf deliliği! İnsan, güç duygusunda ise kendini iyi hisseder ve iyi olarak adlandırır; işte özellikle o zaman... ötekiler ona... kötü derler!.. Büyük fatihler daima erdemin dokunaklı dilini ağızlarında taşımışlardır. Daima etraflarında yükselme durumlarında olan ve sadece en yüksek dili duymak isteyen kitleler vardı" (4, 178 vd).

f) Güce ulaşmak isteyen çaresizliğin en etkili tebdili kıyafeti, Nietzsche için köle ahlakı olarak esas özünde farklılığıyla efendiler ahlakının karşısında duran ahlaktır. Toplumsal güç durumu, içinde bulunan insanların özünü mücadelenin bilinçli araçları değil, daha çok bilinçsiz araçlarıyla belirlemektedir (2, 68 vd; 7, 239 vd; 7, 301-339). Nietzsche tin tarihininin tamamı için şu önermede bulunmaktadır: "Güç duygusuna sahip olmak için yarattığımız araçlar neredeyse kültür tarihidir" (4, 31).

3. *Erk ve zayıflık:* Güç istencinin temel yorumuna nüfuz eden erk ve zayıflık karşıtlığının çıkış noktası, Nietzsche'nin yaklaşım olarak özellikle zamanının tıbbında bulduğu çeşitli ve çok anlamlı bakış açılarıdır. Kimi zaman çağdaşı olan pozitivist bilimin hayallerine bağlı olarak, doğrudan ampirik olan ve sadece karanlık

bir genel kavram anlamına gelen şeyi ille de dışlamamaktadır: Belirli, fen bilimleri açısından kavranabilir bir hadise olarak hastalık (ve bu da yine kökeni açısından farklı türlere göre) ve salt hor görülen bir değerlendirme anlamında hastalık; nihayet önemli bir ayrım yapmadan, insanın kendisine karşı tutumunda varoluşsal açıdan "hasta" ve "sağlıklı" olarak adlandırılabilen şeyden bahsetmektedir (Böylece usavurmasının bir pozisyonunda tıbbi açıdan hasta olan bir kişi, davranışlarından dolayı varoluşsal açıdan sağlıklı ve tıbbi açıdan sağlıklı varoluşsal açıdan hasta olabilmektedir). Nietzsche'nin doğrudan hedefi, kavramsal ve sistematik açıklık değildi; kullandığı sözcüklerdeki çelişki, varoluşsal önsezilerinin açıklığını engellememektedir, ama özellikle bilimsel ve ampirik farkında olunabilirlikler söz konusu olduğunda ifadenin açıklığını engellemektedir. Ayrıca Nietzsche'nin bakışı için sanki insan olmanın bütünlüğünün her şeyi kapsayan yorumundan kaynaklanan şeyler ile insanın gerçekliği dahilinde tikel bilgi olan şeyler –ve burada da sadece gerçek bilimsel bilgiler– biraraya gelmektedir. Bir çağın kültür türü Nietzsche tarafından nörotik hastalıklarla aynı kategorilere yerleştirilmektedir. İnsanın aynı düzeyde görünmeyen fizyolojik ve psikolojik varoluş gerçekliği ve varoluşsal öz gerçekliği, karakterize eden tarifte birbiri içine girmektedir. Nietzsche'nin görüşüne göre alçalan yaşam olarak ölmesi gereken şey, alçalan özüne rağmen ötekinin koşulu olarak bizzat değerli olan şeyden sadece geçici olarak ayrılmaktadır. Nietzsche'nin bu şeyler hakkındaki geniş kapsamlı açıklamaları rasyonalistin, öznel kızgınlıklarını görünürde nesnel kavramlara yerleştirmek ve sözde bilgiyle varoluşun tüm biçimleri hakkında rahatça muhakemede bulunmak üzere aklını çelmektedir. Ama açıklık arayan okuyucuyu, ifadede hiç de az olmayan bir belirsizlikle tekrarlanarak yormaktadırlar.

Nietzsche'de rastladığımız bu çok çeşitli psikiyatrik, psikolojik, biyolojik, karakterolojik ve sosyolojik açıkla-

maları göz ardı ederek Nietzsche'nin *iki yaşam türünün* karşıtlığını ifade ettiği birkaç kategoriyi ele alacağız:

Zayıfın karakteri kaotik bir yapıya sahiptir; güçlü olan ise sentetik bir yapıya. Birincisi "çok yönlü insan, ilginç kaos"tur; ikincisi "farklı güçlerin tek bir hedef için boyunduruk altına alındığı" insandır (16, 297). Dürtülerin çoğunluğundan, ağırlık eksikliği olan zayıf istenç ortaya çıkmaktadır; dürtülerin tek bir dürtünün hâkimiyeti altında koordinasyonundan hassasiyeti ve yönündeki açıklığıyla güçlü istenç ortaya çıkmaktadır (15,172). Zayıf olanda ölçülülük, yapamamanın, olmamanın ve sahip olmamanın sonucudur; güçlü olanda ölçü olmaktan alınan haz, bir binicinin ateşli bir atın üzerinde aldığı hazdır (16, 290).

Zayıf olan, tek taraflılığın veya dengenin, orta çizginin ve sıradanlığın insanıdır; güçlü olan ise "varoluşun karşıt karakterini en güçlü biçimde temsil eden" kişidir (16, 296).

Zayıf olan, tahriklere direnme gücüne sahip değildir; güçlü olan ise onları kendine mal ederek dönüştürmektedir. Zayıf olanda tepki veren eylemin aniliğine ve engellenemezliğine karşın, asıl güç beklemekte ve tepkilerini ertelemekle ortaya çıkmaktadır (15, 171). Zayıf olan, direnme gücüne sahip olmamasından dolayı tahriklere karşı "rastlantılar aracılığıyla koşullanmaktadır," "yaşananları kabalaştırır ve büyütür;" bunun sonucu bir kişisellikten uzaklaşmadır (15, 170). Oysa güçlü olan, rastlantıya hâkim olur ve onu kaderi haline getirir (5, 57). Güçlü olan "beni öldürmeyen, beni daha güçlü kılar" diyebilmektedir (8, 62). "Sadece en güçlü mizaçların hakkı olan şey –tembellik, macera, inançsızlık, sefa– sıradan olan mizaçların hakkı olmuş olsaydı, onları zorunlu olarak yıkardı" (16, 308). "İnsanların küçülmesine neden olan nedenlerin aynısı, güçlü olanları ve nadir olanları en tepelere çıkarmaktadır" (15, 222).

Zayıf olan hiçbir yaşanmışlığın üstesinden gelememektedir güçlü olan onu dönüştürebilmekte ve kendine

dahil edebilmektedir. "Öyle insanlar var ve bu güce o kadar az şeye sahipler ki tek bir yaşanmışlıkta... kanlı bir kesik var da kanamadan ölüyorlar gibi..." (1, 286). Ancak "ruhu yaralanmalarda da derin olanı ve küçük bir yaşanmışlıkla yıkılmayanı severim" önermesiyle Nietzsche ne erki ne de zayıflığı hedeflemekte, sadakat ve içselliğin varoluşsal aydınlanmasının başka bir düzeyine adım atmaktadır.

Erk ve zayıflık karşıtlığının düzeyinde ise geçerli olan yine şudur: "Güçlü insan, güçlü bir sağlığın içgüdülerinde de güçlü bir şekilde, eylemlerini tıpkı yemeklerini hazmettiği gibi hazmeder; ağır yemeklerle bile başa çıkabilmektedir" (16, 309).

Zayıf olan, fakir, boş bir yaşama sahiptir; güçlü olan ise zengin ve aşırı dolu bir yaşama. Her ikisi de acı çekmektedir ama biri fakirlikten dolayı, diğeri aşırı bolluktan dolayı (5, 325 vd).

Zayıf olan barış, birlik, özgürlük, eşit haklar ister, kendini savunmak zorunda olmadığı yerlerde yaşamak ister (16, 319); güçlü olan ise şüpheli ve korkunç şeyleri tercih eder (16, 268); "Bir tür insan hiçbir şeyi riske etmek istemez; bir diğeri riske etmek ister" (16, 323). Zayıf olan intikam ve sonradan gelen duygulara sahiptir; güçlü olan saldırgan *pathos*'a (15, 21).

Güç istencinin görüngüsü olarak dünya yorumu — Nietzsche açıkça tüm görüngülerde güç istencini görmektedir. "Şeylerin temeline" ne zaman ulaşsa, sonunda hep bu istenç vardır. Dünyada olan her şey, bu istencin biçimlerinin çeşitliliğinden başka bir şey değildir.

Nietzsche'nin güç istenci metafiziği, yürütüldüğü biçimiyle *daha önceki dogmatik metafizik türlerini* de kucaklamaktadır. Gerçi Leibniz'e kıyasla monadlar (özne noktaları) yoktur, ama büyüyen veya azalan güç birimleri sistemleri vardır; varoluşun kendisi olan güç nitelikleri için savaşımdaki sürekli belirlemeler haricinde gerçek herhangi bir uyumluluk yoktur, ama Leib-

niz'deki gibi, burada güç nitelikleri (Nietzsche'de güç istencinin *yorumlayıcı* nitelikleri) haline gelmiş olan monadların az ya da çok açıklığı mevcuttur; dünyanın dağıtımına fiili varoluş olarak küçük ve büyük ve kendilerini sürekli olarak değiştiren güç nitelikleri vardır. Nietzsche'ye dayanarak bu konuyla ilgili tüm düşünceleri biraraya toplarsak, düşünce biçimi açısından 17. yüzyılın felsefi dünya sistemlerine uygun görünen oldukça sistematik bir bütün oluşturulabilmektedir.

Olası olanın açılması ve açık tutulması, her türlü perspektifin açılması ve sonsuz yorumların görülmesi için elinden gelen her şeyi yapan Nietzsche, böylece sonunda bireysel bir şeyi mutlaklaştırarak tekrar her şeyi kapatıyormuş gibi görünmektedir. Artık genel bir cevap almayan büyük ve kurtarıcı sorgulamaya dayanarak mevcut ve ezeli varoluşun tarihselliğine işaret etmek yerine, fiili varoluşu güç istenci haline getirerek daha ziyade genel bir cevap veriyormuş gibidir.

Bu şekilde daraltılarak üstlenilen metafizik görevinin tamamı "güç istencinin morfolojisi"dir (16, 430). "Güç istencinin değişimleri, biçim şekillendirmeleri, uzmanlıkları" tüm şeylerin biçimlerinin görünebilir görüngülerine paralel olarak gösterilmelidir (13, 66). Bu görev, Nietzsche'ye örüntülerine° büyük ölçüde rehberlik etmiştir. Kısmen olağanüstü bir etkiye sahip, kısmen yabancılaştıran tuhaf bir doğruluğunda sadece bazı ana noktalar kısaca verilmiştir.

Bu metafizikte yöntemsel olarak iki farklı yol vardır: Birincisinde Nietzsche, *farkında oluş*, *güzellik*, *din* ve *ahlak*la yorumlayarak yarattığımız dünyayı şekillendirme anlayışımızı denemektedir. İkincisinde ise dünyanın kendisinin, *anorganik* ve *organik* dünyanın ve bilincin yorumunu denemektedir.

Birinci yolda yorumun yorumunu yapmaktadır: Kendi yorumu, tüm yorumların aydınlanmasını sağlamaktadır. Yorumla-

° Sosyolojik olarak aynı davranışta bulunan insanların sürekli yinelemeler yoluyla biçimlendikleri ya da düşünceler ve hareketlerdeki bu yinelenişler... –çn.

yan şekillendirmenin daima bir güç istencinden kaynaklanması istenmektedir, ama aynı zamanda kendi türünün, yani yükselen mi, yoksa alçalan mı, gerçekten güçlü mü, yoksa olgusal çaresiz bir yaşamın mı güç istenci olduğunun bir *semptomudur*. Bu nedenle gerçek, güzellik, din ve ahlak olarak yorumun içerikleri çift anlama sahiptir: Zayıflığın veya kuvvetin semptomları olarak vardırlar ve görünüşe göre aynı olan içerik (örneğin nihilizm veya güzelliğin sarhoşluğu ya da ahlak kanunu gibi) nedenine bağlı olarak tam karşıtı anlamına gelebilir.

İkinci yolda metafiziksel açıdan o güne kadar yapılan yorumların gerçekliğinde yaşamın kendisinden dolayı fiili olarak değil, aksine sadece o anda gerekli, aldatıcı yaşam koşulları amacıyla yorumlanan şeyleri yorumlamaktadır.

1. Farkında Oluş: Nietzsche, bakışını yaşama bağlı doğruluğa yönelttiğinde, kriterini "güç duygusunun artırılmasında" (16, 45) görmektedir: Anlak, kendisine en fazla güç ve güvenlik duygusu veren "hipotezleri" tercih etmektedir ve bunları doğru adlandırmaktadır. "Dokunma, görme ve duyma bakımından –ki bu esnada çok fazla direniş gösterilmelidir– usavurmaya en büyük güç duygusunu" veren şeydir ahlak.

Nietzsche buna uygun olarak şöyle bir yorum yapmaktadır: "Farkında oluş, gücün aracı olarak çalışır" (16, 11); "Doğruluk istenci, güç istencinin hizmetinde gelişmektedir" (14, 322); "Fen bilimleri, formülleriyle doğa güçlerinin nasıl üstesinden gelinebileceğini öğretmek ister" (13, 79); "Yaşam ve güç duygusu derecemiz, olmak, gerçeklik ve görünüş olmayanın ölçüsünü belirlemektedir" (16, 14).

Nietzsche'nin "mantığı" bu yorumun etkisi altındadır. Çelişki önermesi, "hiçbir doğruluk kriteri içermez, aksine doğru olarak geçerli *olacak* şeyler için bir emir kipi içermektedir" (16, 29). Nietzsche'nin kategorileri özellikleri açısından yorumladığı yerde, her zaman geçerli olan şudur: "Bütün anlam, güç istencidir" (16, 92). Özdeş va-

kaların mevcut olması; kategorilerde farkında oluşun bu önkoşulu bile bu istence dayalıdır: "Eşitlik istenci, güç istencidir" (16, 25).

2. Estetik: Estetik, sanat tarafından meydana getirilen veya bakarak görünür hale gelen bir biçimdir. "Güzelliğe duyduğumuz sevgi... yaratıcı *istençtir*... Biçimlendirmekten ve değiştirmekten aldığımız haz, ezeli bir hazdır" (16, 19). "Estetik istenci"nin anlamı şudur: "Biçimlerin hiç kimseye dikkat etmeden geliştirilmesi: En güzeller sadece en güçlülerdir" (14, 323).

Güç istencinin görüngü biçimi olarak sanatın anlamı, "yaşamın büyük uyarıcısı" olmasıdır (14, 370; 8, 135); varoluşun korkunç ve şüpheli karakterini gördüğünde ve görmek istediğinde, farkında olanın kurtuluşudur; varoluşun bu korkunç karakterini sadece görmekle kalmayıp onu yaşamak da isteyen eylemcinin kahramanın kurtuluşudur; onu kullanarak ıstırabın istenmiş, yüceltilmiş ve tanrısallaştırılmış bir şey olduğu durumlara ulaşan çilekeşin kurtuluşudur (16, 272). Güç istenci, korkunçluğa karşı hiçbir korku duymadan, durumu bildiren sanatta konuşmaktadır (8, 136).

Çeşitli sanatlarda güç istencinin türünde ve derecesinde farklılıklar vardır: "Gücün ve güvenliğin en yüce duygusu, *büyük stile* sahip olanda dile gelmektedir." Mimarda "sanatı talep eden büyük istencin sarhoşluğudur; en güçlü insanlar mimarlara hep ilham vermişlerdir" (8, 125).

Sanat, sanatçının ötesine geçerek dünyanın en derinlerine kadar uzanır. Güzelliğin görünüşüne tutunmak, yaşam ve güç istencidir: "Dünyanın kendisi de sanattan başka bir şey değildir...; kayıtsız şartsız bilgi istenci... böyle bir görünüş dünyasında metafiziksel temel istence karşı bir saygısızlık gibi gelmiştir" (14, 366).

3. Din ve Ahlak: Bunlar Nietzsche tarafından, her zaman olmasa da, çoğunlukla çaresizlerin güç istencinin görüngüleri olarak anlaşılmışlardır. İnançlı insan, "durumlarını, yani teslimiyet içgüdülerini yücelten ve kendini özgür hissetmeyen insandır (16, 142). Köle ahlakı olarak ahlak, her türlü imkânlardan yoksun olanların hükümdarlıklarının aracıdır.

Ahlak aynı zamanda güçlü istencin de biçimidir ama ahlak *olarak* değil, araç olarak. Merhamet istenci, şeylerin özünde yoktur; sadece sosyal oluşumlarda "daha büyük bir bütünün kendini başka bir bütün karşısında *muhafaza etmek istemesinden"* (14, 323) meydana gelmektedir. "Ahlakın bakış açısı" altında kavranan istemek, ahlaki aralarında "yaşam" fenomeninin oluştuğu "egemenlik ilişkilerinin öğretisi olarak" anlaşılmasını sağlamaktadır (7, 31).

Görüngüler, anorganik olandan organik olana ve bilincin kendisine organik olanın bir fonksiyonunun salt olayı olarak yükselen ve kendisi de bilincinde olmayan, bizim için de "içten" anlaşılır olmayan doğa olaylarıysa, görüngülerin güç istenci olarak yorumları şimdi çok daha farklı bir karakter kazanmak zorundadır.

4. Anorganik Dünya: Ölü doğanın içten nedenselliğinin ne olduğu; öğelerin dışarıdan gördüğümüz ve doğa kanunlarıyla düzenlilikler altında kavramaya çalıştığımız bu ölü kısmının kendi içinde ne olduğu, eski ve çok ama her seferinde sadece imgelemlerle cevaplanan bir sorudur. Nietzsche burada da bütün şeylere karşı aynı kalan yorumunu getirmektedir: "İstencin nedenselliğine inandığımız takdirde, deneme maiyetinde istenç nedenselliğini *tek* istenç olarak ayarlamalıyız; bu durumda içinde bir faaliyet halindeyse, tüm mekanikçi hadiseler istenç gücü, istenç etkisidir" (7, 57).

Anorganik dünyanın son gerçekliği olarak şeyler değil, aksine özleri *etkileriyle* birbirine bağlı olan "tüm diğer dinamik miktarlarla bir gerilim ilişkisi içerisinde olan dinamik miktarlar" kalmaktadır. Etki ise ancak *güç* istencinden kaynaklanır. "Sözde doğa kanunları, güç ilişkileri için formüllerdir" (13, 82). Öyleyse yaşayamadığımız, göremediğimiz, ampirik doğrulanabilirlik dahilinde hissedemediğimiz bu güç istenci nedir? O "bir olmak değildir, bir oluş değildir, aksine bir *pathos'*tur; bir oluşun, bir etkinin ortaya çıktığı en ilkel olgudur" (16, 113).

Güç istenci son gerçeklik ise Nietzsche bu güç istencini kaçınılmaz olarak içimizde farkında olduğumuz

istence benzeşen olarak düşünmelidir. Her şey güç istencinden başka bir şey değilse, istenç istenç olarak etki edebilmelidir. Ama nasıl etki eder? "İstenç tabî ki sadece istenç üzerinde etkili olabilir, madde üzerinde değil" (7, 57). İstenç, sadece diğer istenci *algılayarak* ve onun tarafından algılanarak etkili olabilir: "Organik olmayanların birbiri üzerindeki etkisi... daima uzaklara uzanan bir etkidir; yani her etki önce bir 'farkında oluş' gerektirir: Uzaklığın algılanması gerekmektedir" (13, 230). Buna göre Nietzsche şu yorumda bulunur: "Kimyasal dünyada güç farklılıkların en keskin algısı mevcuttur" (13, 227).

Algılayıcının organik olmayanın farkına varması, onu algılaması, tasarlaması, hissetmesi ve düşünmesi güç istencinden ayrı değildir. Ancak organik olanda ayrım başlar (13, 229). Bu momentlerin ayrımının sonucu ise hassa olmayan ve aldatıcı bilgiler olabilir. Bu nedenle güç değerlerinin ve güç ilişkilerinin algılanması (13, 227), sadece organik olmayan dünya için mutlak hassasiyettedir: "Doğruluk olarak hakimdir." "Organik dünya ile belirsizlik ve görünüş başlar" (13, 228).

Bu nedenle Nietzsche için bu bakış açısı altında anorganik dünya, organik dünyadan "daha yüksekte" olmalıdır: "Yanılgının olmadığı âlemler daha yüksektedir: Organik olmayan, bireysel olmayan tinselliktir" (13, 88), yani kendisiyle tamamın bir olup aynı olan, bölünmemiş, sürekli mevcut ve doğru güç istenci. Organik yaşam ise bir uzmanlıktır: "Ardındaki organik olmayan dünya, güçlerin en büyük sentezidir ve bu nedenle en yüce ve saygıdeğer şeydir. Burada yanılgı ve perspektif sınırlaması yoktur" (13, 228). Nietzsche coşkunlukla anorganik olanın önünde durur: "Ölü dünya: sürekli hareket halinde ve yanılgısız; güce karşı güç! Ve hisseden dünyada her şey yanlış ve şüpheli" (12, 229). Anorganik olan, organik olanın karşıtı değildir, aksine organik olan istisnayken ana kucağıdır, kuraldır (12, 229).

5. Organik Dünya: "Bireyselliği olmayan tinsellik" olarak anorganik dünyaya karşın, organik dünya bir birey

oluşturur, hem de ilk olarak tek bir yaşama ait *dünya* tasarımından ve yorumundan dolayı: "Organik dünyanın bütünü, etraflarında tasarlanmış küçük dünyaları... dış dünyaları... olan varlıkların ipe dizilmesidir... yaratma becerisi (biçimlendirmek, icat etmek, tasarımlamak) onların temel becerileridir" (13, 80). "Organik varlık, kendini muhafaza etmek için bir miktar egoizme sahiptir. Sadece muhafaza edilmesine yarayacak kadar düşünebilir" (13, 88).

Tüm organik varlıkların meydana getirilen bu dünyası ikinci olarak sadece tüm bilinçten önce gelen bir *bellek* sayesinde mümkündür: "Organik olan, deneyimleri toplamasıyla ve asla bir daha kendisine benzememesiyle anorganik olandan ayrılır..." (13, 231). "Organik olanda bellek ve bir nevi tin bulunması şart olduğunu düşünüyorum: Cihaz öylesine hassas ki *bizim için* sanki yok gibidir" (13, 232). Her duyusal yargıda bile organik tarihçenin tamamı faaliyete geçmektedir: "Organik âlemde unutmak yoktur, ama yaşananları bir nevi sindirmek vardır" (13, 237).

Nietzsche organik olanı gözler önüne sererken özü de yükselmektedir –anorganik olanın daha öncesinden gelen ve organik olanı aşağılayıcı değer takdirine karşın–: "En güçlü organik prensip, özellikle organik olmayan maddeleri iç etme kolaylığıyla bende hayranlık uyandırmaktadır. Bu yararlılığın sadece *yükseltme*yle nasıl açıklanabileceğini bilmiyorum. Ben daha ziyade ebediyen organik varlıkların var olduğuna inanıyorum" (13, 231); "Organik olan meydana gelmemiştir" (13, 232).

Yine de bu organik olanda organizasyonu meydana getiren ve yükselten şey, bir niyet, bir amaç, bir rastlantı değildir, aksine Nietzsche metafiziksel yorumunda yine şunları görmektedir: "Görünürdeki yararlılık (her türlü insan sanatından sonsuzca üstün yararlılık) sadece her hadisede gerçekleşen *güç istencinin* bir sonucudur: –Daha güçlü olmak, yararlılık taslağına benzeyen düzenler getirir–: Görünürdeki amaçlar kasıtlı değildir, ama daha az bir güç karşısında üstünlük kazanıldığında ve sonuncusu

daha büyük olanın bir fonksiyonu olarak görev yaptığında, *düzen*, organizasyon, araç ve amaç düzenine dair bir görüntü vermek zorundadır" (16, 58).

Güç istenci ebedi süreyle donan bir biçimler dünyası meydana getirmez, aksine onu sürekli bir oluşa dönüştürür. Nietzsche hiyerarşik bu oluşun yönünü sorgulamaktadır. Yaşamın kendisi daha yüce biçimlere doğru geliştiğine göre; yaşamın canlı olmayan maddeden çok daha yükseklere durduğuna dair sözde doğalmış gibi kabul edilen görüşün aksine Nietzsche şöyle düşünmektedir: "Tam tersi, bize kadar inen her şeyin çöküş olduğu da aynı şekilde kanıtlanabilir. İnsan, özellikle de en bilge olanı, doğanın en büyük yanılması ve öz çelişkisi (en fazla acı çeken varlık) olarak: Doğa yozlaşma olarak organik olana kadar düşmektedir. (12, 359).

Organik olan, Nietzsche'ye göre, kesin bir yönü olmadan, kendini sürekli değiştiren güç istenci olayıdır. İnsan da organik varoluş olarak güç istencinin bir uzmanlaşmasıdır ve böylece büyük bir ihtimalle çökecek olan bir biçimdir. "İnsan... belirli bir çizgide yaşamaya devam eden organik olanın tamamıdır." "Henüz mevcut olmasından belirli bir yorum sistemini –ki kendisidir– değiştirmediği sonucu çıkar" (16, 143). Öyleyse bu olay nasıl devam ediyor? "Bizim 'yetersizliğimiz,' bizim 'idealimiz'... belki de dahil edilen bu bir parça yorumun, perspektif bakış açısının *sonucudur:* Belki organik yaşam bundan dolayı yok olacaktır... Organik yaşamın yok oluşu, en yüce biçiminde bile olsa, tıpkı bireyin yok oluşu gibi düzenlenmiş olmalıdır" (16, 143).

6. Bilinç: Nietzsche insanın biçimine ve yaşamına, *beden* demektedir. Bu sadece anatomik beden değil, ceset hiç değil, aksine bilinçsiz olan, her şeyi kapsayan canlı fonksiyonların bütünüdür. Bu bedenin karşısında Nietzsche için "tüm bilinç fakir ve dar bir şeydir." Hiçbir tin, bedenin yaptıklarını yapmak için yeterli değildir. "Ne kadar az şey hakkında bilinçliyiz!.. Bilinç sadece bir alettir: Ve bilinç olmadan ne kadar çok ve büyük şeylerin ya-

pıldığına bakıldığında, en gerekli alet de değildir... Belki bunun kadar kötü gelişmiş başka bir organ yoktur... ne de olsa en son gelişen organdır... bilinçli olan şeyler sadece ikincil derecede önemlidir... Tinsel olan, bedenin işaret dili olarak kavranmalıdır" (13, 164).

Beden sadece görünürdeki biçim değil, güç istencinin kendini bireyselleştiren, her şeyi kapsayan bütününün canlı hadisesidir: "En uzak ve en yakın geçmişin tüm organik oluşlarının tekrar canlandığı ve vücut bulduğu ve içinden, üzerinden ve ötesinden devasa bir akım akıyormuş gibi görünen insan bedeni: Beden, yaşlı ruhtan daha şaşırtıcı bir düşüncedir" (16, 125). Bedene duyulan inanç haklı olarak tine duyulan inançtan çok daha güçlü bir düşüncedir (16,14). Beden "büyük akıl"dır, onun aleti de sadece "küçük akıl" (6, 46).[1]

Bunları söylerken Nietzsche'nin düşüncelerinin anlamının ve bilincinin değerinin düşürülmesi gerekmektedir. Bu kendi içinde bir şey değildir. Bilincin abartılmasına karşı, bilincin hep geriden geldiğini, bir seferde çok az gözlem yaptığını ve bu esnada başka bir şey için ara verdiğini (11,185); ayrıca sadece yüzeye temas ettiğini, sadece seyrettiğini (11, 289) ki buna iç dünya da dahildir ve bu iç dünyayı da tıpkı dış dünya gibi önce kendine uygun hale getirdiğini (16, 6 vd), bilinçli hale gelenin sa-

[1] Nietzche, "Beden fenomeni daha zengin, daha bariz, daha kavranabilir fenomendir." diyorsa, "yöntemsel olarak kullanılabilir." (16, 16) Ya da daha kesin bir gözleme izin verdiği için önemli olan *bedenden* yola çıkıp onu bir rehber olarak görebiliriz. (16, 44) Ya da *bedenin rehberindeki* büyük çeşitliliği fark edebiliriz. Bu nedenledir ki "daha *zengin* fenomen, daha *fakir* fenomenin anlaşılması için bir rehber olarak kullanılabilir." (16, 31) İşte o zaman "beden"le ne kast edildiği açık hale gelir. Zira sürekli canlı vücut olarak, biyolojinin konusu olarak ele alındığında, kapsadığı şeyin karakterini kaybetmiş olur. Bedeni bir rehber olarak kullanmak, böyle bir durumda, salt yöntemsel bir talep olarak kalır. Zira Nietzche, bu rehberi sadece çok genel imgelemelerde kullanılır. "Fizyolojik beden" örneğin özne birimimizin türünü, yani ortak varlığın başındaki hükümdarı doğru tasarlamamızı öğretir.

dece bilincin dışında çok daha özlü ve daha zengin bir hadisenin semptomu olduğunu (13, 65) ve sadece bir nihai görüngü olup bizzat etki etmediğini ve bu nedenle bilinçte sırayla gelen her şeyin tamamen atomlara ayrılmış gibi olduğunu (16, 8) ileri sürmektedir.

Öyleyse bilincin sadece bir alet olarak hizmet ettiği asıl hadise nedir? Yine güç istencidir. "Her düşünce, her duygu, her istenç... toplam bir durumdur... ve bizi oluşturan dürtülerin *hepsinin* anlık olarak güç saptamalarından kaynaklanmaktadır" (13, 65). "Bilinç dediğimiz şey, sayesinde bir öznenin değil, bir mücadelenin kendini muhafaza etmeye çalıştığı bir araç ve bir alettir" (13, 71). "Gerçekte masanın altında meydana gelen mücadeleyi görmüyoruz" (13, 64).

Asıl soru, bilincin *nereden* geldiğidir. Bir güç istenci anlamında hizmete dayanarak kavranması gerekmektedir. Nietzsche bunu *sıkıntı* haline dayanarak yorumlamaktadır. Sıkıntı, insanları birbirlerini hızlı ve ince bir şekilde anlamaya zorlamaktadır. Bilinç olmadan anlayış da olamaz. "Bilincin inceliği ve gücü, daima bir insanın *bildirim becerisiyle* ilişki içindeymiş gibi görünmekte, olup bildirim becerisi de yine *bildirim ihtiyacı*yla ilişkili gibi görünmektedir." Bilinç, insan ile insan arasındaki bağlantı ağıdır: "Dilin gelişimi ve bilincin gelişimi el ele yürümektedir."

Bu kaynağa dayanarak Nietzsche, bireysel insana özgü değilmiş gibi görünen bilincin özgünlüğünü karakterize etmektedir. Bilinç, "aslında insanın bireysel varoluşuna" ait değildir, daha ziyade "sadece topluluk ve sürü yararlılığı açısından ince bir şekilde gelişmiştir." İnsanın "bireysel olmayan" yönü, "sıradan" yönü (5,290 vd), "sadece bildirilebilirliğin bir aracıdır," "toplam duyu ve en yüksek makam" değildir (16, 37).

Bilinç sıkıntının bir ürünü ve kendi içinde nedensiz olduğundan çok kolay yanlışlar yapmaktadır: "Yaşamın bozulması, önemli ölçüde bilincin olağanüstü yanılabilirliğinden kaynaklanmaktadır" (16, 132). "Tüm mükem-

mel eylemler bilinçsizdir" (15, 356); "Mükemmel hayatı, en az bilinçli olduğu yerde aramak zorundayız" (15, 469).

Diğer taraftan Nietzsche için bilinç birden yine çok önemli ve gizemli bir *anlama* sahiptir. "Kendini derinleştiren ve içselleştiren..." ya da biyolojik merkezine sürekli yaklaşan "... bir *süreçtir*" (16, 22). Örneğin kolumu uzattığımda, bilincin nasıl bir etkisi olduğu belli değildir: Bilgi ve eylem burada iki farklı âlemdedir. "Diğer tarafta: Napoleon bir sefer planını uygulamaktadır; burada her şey *bilinmektedir*... çünkü her şeyin emredilmesi gerekmektedir: Ama bunun da önkoşulu, genel olanı yorumlayan ve ânın gereksinimlerine uygun hale getiren astlardır" (16, 129).

Ancak bilince yapılan bir *talebin* nasıl olabileceği şu önermelerde görülmektedir: "Doğa aptaldır: Ve doğa olduğumuz oranda hepimiz aptalız. Aptallığın da güzel bir ismi var: Kendine zorunluluk demektedir. Gelin zorunluluğa yardımcı olalım!" (16, 239).

Güç istenci metafiziğinin eleştirisel karakteristiği— Nietzsche'nin güç istencini şeylerin özü olarak kavramak istediği yolları takip ettiğimizde, resmin bütünü olarak şöyle bir önerme ortaya çıkmaktadır: Bu *düşünce biçimi, temel alınarak düşünülenin hipotezidir.* Görüngülerin bütünlüğü, birime dayanarak açıklanmaktadır: Her şey "salt" ve "sadece" değişiklikleriyle güç istencinden "başka bir şey değil..."dir. Temel alınarak düşünülen şeyin kendisi ise sadece göreceli evrensel olarak dünyada bulunan bir görüngünün mutlaklaştırılmasıyla kazanılmaktadır. Ampirik gözlemin çeşitli görsel doğrulamaları mutlaklaştırılan usavurmada var olmanın kendisinin kontrol edilemez, görsellikten uzaklaşan aktarımıyla birleşmektedir.

Nietzsche'nin, gerçekte de metafiziğin bu düşünce biçimine girmişse, başlangıç noktasında başka bir şeyi kast ettiği ve bitiş noktasında başka bir şeyi istediği hiç şüphe götürmez.

İlk olarak, güç istencinin tüm olaylarının temelinde *"bilinmediğini"* bilmektedir; ona bir ad verilmiş olması, bilindiği an-

Gaziantep Üniversi
Kütüph

lamına gelmemektedir. Dünyada kavramlarla kesinleştirerek bir şeyi yorumlamakla, *dünyayı* bir bütün içerisinde yorumlamak birbirinden tamamen farklıdır. Bütünün yorumlanması kesinleştirmez, türetmez, aksine tek olanın şifresini okur. Bu nedenle Nietzsche, ikinci olarak temel alınan var olmanın hipotezini sunmak yerine, "her şeyin kendini onunla akraba olarak bulduğu" şeyi aradığının bilincindedir.

Nietzsche'nin asıl yaklaşımını tespit etmek istiyorsak, metafiziksel ve dogmatik düşünce biçimlerinde söylediklerinde şifre olarak neyi yorumladığını ve içinde kendini bulamadan neyin gerçek ve önemli olduğunu sormamız gerekir.

Güç istencinin dünya anlayışı, her şey mücadelenin aracı haline geldiğinde, mücadele olarak mücadeleye iyi vicdanını vermektedir. Bu mücadelede gücün zaferinin kendini onaylaması gerçekleşir. Mücadele istenci bundan sürekli bir itki alır. Varoluşumuzda gücün olgusu ve mücadeleden alınan haz olan her şey, kendini sadece akraba olarak bulmakla kalmaz, artırılan anlamını da kazanır.

Öyleyse yine de *hangi* güç istencinin kendini onayladığı ve kendini *ne olarak* onayladığı önem kazanmaktadır. Somut bir mücadele hazzının değerini, nitelikli çeşitlilik ve güç istenci türünün ve bir gücün özünü rütbe düzeni belirlemektedir. Nietzsche'nin metafiziği, bunu bizzat geliştirmiş de olsa, burada bile insanın kendini nasıl ve kimin kendini akraba hissedebileceği şeklinde bir çift anlamlılık kazanmaktadır. Zira bir taraftan bunu *tüm* varoluş yapabilir, diğer taraftan ise sadece *rütbesine* göre.

Bu metafiziğin anlamının onayı, kendi düşünülmüşlüğünün güç istenci eylemi olarak kavranması gerektiğidir. Nietzsche'ye göre nihilizmin karşı hareketinin güçlü taşıyıcıları için bir dünya resmi olarak uygundurlar.

Ne var ki bu metafiziğin anlamının sınırı, böyle bir durumda kesinlikle *içinde kendisini akraba olarak bulamayanların* gösterilmesinde bulunabilirdi. Olan her şeyle akrabalık temeli, sürekli bir temel değildir. Yorumlama, insanlar tarafından ya-

ratılanlarda güç istencinin tarafını görmektedir; tüm şeylerin güç istencinin araçlarına dönüştürülmesinin olabilirliklerini görmektedir, ama insan varoluşunun ezeli var olmasında güç istenciyle hiç alakası olmayan ve ancak güç istenci olmadığı takdirde görünebilir hale gelen şeyleri gözden kaçırmaktadır. Güç istencinde kendinden sorumlu olduğunu bilen kendin olma; sadece aşkınlık açısından kayıtsız şartsız olan bağımsız nokta; güç istenci ve güç kullanımı olmadan sevilen mücadele olarak bildirişim; gerçekten açık ve özgür ufuk tekrar ortaya çıkmamaktadır. Nietzsche özlü bir var olmanın bu biçimlerinin sapmalarını ortaya çıkarmış olsa da içlerinde orijinal olan şeyler, bu metafizik huzurunda kendini kanıtlayabilmektedir.

Önemli olan, bu radikal dahil etme metafiziğinin *aşkınlık olmadan* olmanın şifresini güç istenci olarak okumak istemesidir. Varoluşta kendini *aşkınlığın önünde* gören şey, kendini bu metafizikte akraba olarak bulamaz. Bu metafiziğin olabilirliğinin karşısında, bizzat güç için verilen mücadele olmadan mücadele ederek, bu yoruma dahil olmayı reddeden bir varoluşta var olmak durmaktadır. Nietzsche dünyada gerçekçi ve tikel aydınlanmaları gerçekleştirdiği sürece, Nietzsche'yle birlikte ilerler ve olmanın kendisinin hedeflendiği yerde kendini geri çeker. Güç istenci metafiziğinin anlamının sınırı ayrıca *anorganik* ve *organik* dünyanın yorumunda, kendini bulan akrabalığın *bizim tarafımızdan* sadece gözlemlenerek bilinebilmesiyle verilmiştir. Halbuki bu akrabalık için asıl konu, güç istençlerinin ve güç ilişkilerinin hiçbir bilgi değeri olmayan ve aslında herhangi bir akrabalığı bilince getiremeyen salt meseller olmalarıdır.

Güç istenci metafiziğinin sınırlarının bu şekilde gösterilmesinde esas olan ve Nietzsche'nin tüm düşünce süreci için belirleyici olan, *Nietzsche'nin kendisinde* bir sınırın belirlenmiş olmasıdır. Nietzsche'de tabi olduğu hiçbir öğreti meydana gelmemektedir. Her birini kendi elinde tutar ve başka öğretilerle olgusal olarak dengeyi sağlar. Güç istenci öğretisi Nietzsche'nin nihai metafiziği değil, var olma araştırmasının bütünlüğü içerisinde bir denemedir.

Nietzsche'nin bu metafizikten hoşnutsuzluğu, *yaşam* resmine ve kendi de mutlak olmayan bengi dönüş öğretisinin kapsanmasına karşı polar bir kazanım ilişkisi içerisinde olmasından anlaşılmaktadır.

Dolayısıyla Nietzsche'de dogmatik metafiziklerin daha önceki usçu usavurma biçiminde nesnelleştiren gerçek yoktur. Usçu, gerçeği kavramsal yapıda görmektedir. Nietzsche'de bu yapı hâkim bir karaktere sahip değildir. Bir an için sanki Nietzsche için dogmatik oluyormuş gibi, kendi denemesine teslim oluyormuş gibi görünse de onu var olmanın nihai gerçeği olarak kabul etmemektedir.

Ancak her öğretinin aynı zamanda göreceli de olabileceği alanda Nietzsche'nin asıl felsefi usavurması hüküm sürmektedir. Bu alana kadar ilerlemek için her türlü sınırlayıcı kuşatmanın kırılması gerekir ve varoluşun gizemli karakteri, bilinen bir var olma resminde yok olmamalıdır.

Salt İçkinlik Olarak Dünya

Parmenides'ten başlayarak Platon üzerinden Hıristiyanlığa ve Kant'a kadar uzanan tüm metafizikçiler, *iki dünya kuramını* geliştirmişlerdir: a) Sonlu ve fani dünya; oluş temelli, dönüşen zamanlı ve görünüş odaklı... b) Sonsuz ve ebedi dünya; kendi içinde var olan ve zamansız... Din açısından söylemek gerekirse: Bu bir Tanrı'dır. Karşıtlıkların anlamı birbirinden farklı olsa da Nietzsche'nin direncini yaratan an, buradaki dünyanın karşısına öteki dünyanın, görünüşteki bir dünyanın karşısına gerçek bir dünyanın, görünen bu dünyanın karşısına görünmez bir dünyanın ve bu ıstırap dünyasının karşısına mutluluk dolu bir dünyanın çıktığının iddia edildiği andır. Nietzsche için bu karşıtlık sadece bir yorumdur. Ne var ki var olmak hakkındaki tüm bilgisi Nietzsche için yorumdan başka bir şey değildir. Bu nedenle iki dünya kuramına karşı savaştığında, yorum olarak yoruma karşı değil, belirli bir yorumlama prensibine karşı savaşmaktadır. Yorumlar eşdeğer değildir, daha ziyade biri diğerine göre önceliklidir.

Nietzsche'nin iki dünya kuramına yönelik savları — Nasıl yorumlanırsa yorumlansın, hakiki dünya gerçekte sadece görünüşteki dünyanın *tekrarıdır* (16, 66). Diğeri bilinmiyorsa ve mevcut olarak sadece bilinen dünyanın kategorilerinin ve içeriklerinin tekrarlanmasıyla ifade edilebiliyorsa, iki mislilik *gereksizdir*. Nietzsche içinde bulunduğumuz ve bizi biz yapan sayısız dünyaların olabilirliğine karşı çıkmamaktadır (16, 89). Bu dünyalar bizi ilgilendirmezken, diğer dünyanın hakiki dünya olarak iddia edilmesi tüm varoluşumuzu hedef almaktadır.

İki dünya kuramının bu bağlamda ne anlama geldiği, kaynağını oluşturan güdülerde görülmektedir: İnsan, dünyada rastlantıdan, bilinmeyenden, ani olandan kötülük olarak korkmaktadır; gerçek anlamda hesap yaparak üstesinden gelmek yerine, bu kötülüğe karşı imkânsız gördüğü yerde, olaya ait gerçek anlamda etkisiz, öznel anlamda hafifleten bir yorumla mücadele etmektedir: Olay, bir kişi (Tanrı) tarafından meydana getiriliyormuş; insan bu kişiyle kötülükten önce davranarak bir sözleşme yapabilirmiş; ya da insan bu kötülüklerin başka bir yorumuyla kendine yardım etmektedir: Bu kötülükler sadece görünüşte kötüymüş, son sonuçlarında daha ziyade iyiymiş ya da ceza olarak kötüyü hak ediyormuşuz. Her halükârda insan bu yorumlar aracılığıyla kendini kötülükler karşısındaki korkusunu ve kötülüğe gerçek anlamda hâkim olma faaliyetlerini azaltan bir şekilde teslim etmektedir (16, 370). İnsan ayrıca fanilikten ve değişimlerden de korkmaktadır ama öteki dünya, bilinmese de mevcut, fani olmayan bir var olma diye bir şey olduğuna dair yorumuyla kendini sakinleştirmektedir. Kendi tutkularından, hüküm sürme bağımlılığından, şehvetten vs korkmakta ve bunlardan kurtulmaya asıl var olma olarak yaklaşmak üzere, bunların gerçek dünyada kaybolmasını sağlamaktadır (16, 72). Böyle bir yorum her seferinde bu dünyadan aslında hiç olan bir başkasına *kaçıştır*. "Yaşam tükenmişliğinin içgüdüsü diğer dünyayı yaratmıştır" (16, 90).

Diğer dünya bir kez iddia edildi mi, yeni baştan çıkarmalarla kendini muhafaza etmektedir: *Bilinmeyen* dünya bizi macera-

lara teşvik eder ve yanlışlıkla gerçek ve içinde bulunduğumuz dünyanın biliniyor olduğunu varsaymamızı sağlar ve olabilir olduğu yerde bilgi edinmeyi ihmal etmemize neden olur. Her şeyin başka olduğu bir dünya bizi düşündürür: Belki orada her şey iyi olacaktır; belki orada biz de farklı oluruz; içinde bulunduğumuz dünyanın da farklı olabileceğini düşünmeye sevk ediliriz: Zorunluluk ve akılsızlıklar yürürlükten kaldırılmıştır.

Doğru [hakiki] dünya, içinde bulunduğumuz dünyayı doğru olmayan, dürüst olmayan, gerçek olmayan, önemli olmayan bir dünya olarak görmemizi sağlamaya çalışarak doğruluğumuzdan ahlaki bir talepte bulunmaktadır (16, 86 vd).

İki dünya arasında ayrım yapmanın *etkisi* böylece dünyanın ve *yaşamın inkârıdır*. Özellikle insanın oturduğu ve yerleştiği dünya, insanın gözünden düşürülmektedir (16, 80). Doğru dünya, *"olduğumuz* dünyadan şüphe eden ve değerini düşürendir. Bugüne kadar canımıza kast eden en büyük suikasttır" (16, 79).

Ne var ki Nietzsche kökeninde güç istencinin kuvvetine dayanarak bir yorum olduğu yerde doğru dünyanın düşüncelerini *sadece* reddetmekle kalmamıştır. Platon'a karşı kendi içinde sürekli kendisiyle çelişki içinde olan ilişkisi bunun ifadesidir: Platon, sanatçı olarak görünüşü var olmaya tercih etmiştir. Sanatçı, bir şeyin asıl değerini, o şeyden elde ettiği gölgemsi artığa dayanarak görmektedir. Onun için geçerli olan ne kadar az gerçekçiyse, o denli değerlidir. Halbuki Platon bunun ötesinde ne kadar çok ide, o denli fazla var olma derken bunu tersine çevirme cüretkârlığına ve gücüne de sahiptir. Gerçek olmayanı mevcut olana tercih etmiştir ve bunu asıl var olma olarak adlandırmıştır (16, 70). Bu doğru dünya gerçekte bilge için erişilebilirdir; bu dünyanın içinde yaşar, *o bu dünyadır*. Bu dünya "Be, Platon, gerçeğin *ta kendisiyim"* (8, 82) önermesinin farklı bir anlatımıdır. Korku ve dünyadan kaçış yerine daha ziyade yaratıcı kişinin kuvvetli bir gücünün de görülebildiği bu kökene dayanarak doğru dünya düşüncesi süreç içinde değişmektedir. Hıristiyanlıkta şimdi için ulaşılmaz olur, ama kefaretini ödeyen günahkâra *vaat edilir*. Akabinde hem ulaşılamaz hem de vaat

edilemez hale gelir, ama *düşünüldüğünde* bile bir teselli ve bir yükümlülük olur; hâlâ eski güneştir, ama şüphe sisi altından görülen, "solgun, kuzeyli, kral dağında." Daha sonra da *tamamen bilinmeyen* olarak, her türlü teselliden ve yükümlülükten yoksun bırakılmış bir halde Pozitivizmde (Agnostisizm) her türlü anlamını kaybeder. Artık kaldırılabileceği zaman gelmiştir. Ne var ki Nietzsche tarafından gerçekleştirilen bu ortadan kaldırma, geriye görünüşteki dünyanın kaldığı anlamına gelmez, aksine doğru dünyayla birlikte görünüşteki dünya da ortadan kaldırılmıştır ve ufuk Nietzsche'nin dünyası için serbest kalmıştır (8, 82 vd).

Oluş, yaşam, doğa olarak salt içkinlik — Bu iki dünya ortadan kaldırıldıktan sonra geriye ne kalır? Nietzsche buna oluş, yaşam, doğa demekte olup aslında tamamen değişken olanı, gerçek oldukça düşünülemez olanı kast etmektedir. Doğru ve gerçeğe atıfta bulunmaktadır, ama ondan bahsederken "olmaya" karşı da yine olgusal olmak ve konuşurken onu ya saptırmak ya da yok etmek zorundadır.

1. Kendileri tarafından düşünülen mevcut olandan ellerinde ancak hayali bir şeyler kalan filozofların Oluş'larının (Sein) karşısına (16, 69) Nietzsche oluş olan tek ve gerçek Olma'yı çıkarmaktadır. Bu nedenle gerçekte var olmayan süre değildir değer sahibi olan. Nietzsche daha ziyade "en kısa ve en fani olanın değeri, yaşam yılanının göbeğinde bir anlığına parlayan baştan çıkartıcı altın" (16, 73) için savunmada bulunmaktadır. Bu ille de ânın rastlantısallığında açılmamız anlamına gelmemektedir ("Yaşama daha çok inanmış olsaydınız, ânı çok daha az önemserdiniz... beklemek için içinizde yeterince içerik yok" 6, 65). Aksine yok olanın, cüretkâr olanın, kendini feda edenin Olma'nın tek gerçek, doğru ve değerli biçimi olduğu anlamına gelmektedir. Bunu kavrayabilmek için onu kendisi olarak ciddiye almak gerekir. Bir öteki dünya bu ciddiyeti kaldırmış olurdu. Zira yaşamın ağırlığı yaşama değil, öteki dünyaya –hiçliğe– aktarılırsa, yaşamın ağırlığını kendisinden almış oluruz (8, 271):

"*Non alia sed haec vita sempiterna*" (12, 66). Nietzsche'nin oluşla karşıladığı Oluş'un bu yeni ebediyeti, bir sonraki bölümde "bengi dönüş" olarak işlenmektedir.

2. Öyleyse Nietzsche değişmez, sadece zannedilen, soyut olana karşı, ötede bir başka şeyin hiçliğini saptırmaya karşı yaşamı savunmaktadır. Yaşam, Nietzsche için bir taraftan biyolojik kategoriler halinde düşündüğünde, varoluşu kavradığı bir sözcük, diğer taraftan aslında sadece olduğumuz Olma'nın kendisine atıfta bulunduğu işarettir. Bu şekilde kayıtsız şartsız onaylanan yaşam kesin hale gelemez. Anlamı, ifadede sürekli olarak asıl *Olma'nın kapsayıcılığından* biyolojik bir konu haline gelen özel *varoluşun belirliliğine* kaymaktadır. Ne var ki onaylama da kendini sadece *yaşamın aslında yaşam olmadığı* biçimlere karşı çıkan sürekli redler yoluyla kendini ifade edebilir. Bu nedenle bütün olarak şöyle denmektedir: "Yaşam bir yükümlülük müdür? Saçma!" (11, 222 vd). Zira sadece salt varoluş olarak yaşam değildir değeri olan. Bu, tamamen şüpheli de olabilir. Nietzsche, çirkin ve onu iğrendiren yaşamı görüyorsa, "semenderleri sevmiyor"sa, "yanıltıcı ışıklara küskün" ve "bataklıktan gelen her şeye" küskünse, kendine mutlaka şu soruyu soruyordur: "Yaşam bir bataklık mıdır?" (12, 349). Yine de düşmanlığı "yaşamın değerini zan altında bırakmaya çalışanlara" yöneliktir (12, 67). Önemli olan, salt yaşamı asıl yaşamdan ayırmaktır. Ne var ki Nietzsche bunu varoluşun olabilirliklerine bir çağrı anlamında yükselen ve alçalan yaşam arasında ayrım yaparak veya herhangi bir rütbe düzeni biçiminde başarmıştır, ama bunu nesnel bir belirlenebilirlik anlamında başaramamıştır. Ancak bu bağlamda Nietzsche'nin önermelerinde her seferinde ortaya çıkan varoluş beklentisinden bahsedilmemektedir. Burada söz konusu olan, salt içkinlik olarak bir yaşam kavramıyla varoluşun başkasıyla karıştırılamayacak şekilde karşılanmasının mümkün olmadığı ve yaşam kavramıyla daha ziyade önermelerin bilginin biyolojik bir biçimine –bu bağlamlarda sürekli olarak görünüşte bilgiye– sapmasının önlenemez olduğudur.

Bu nedenle Nietzsche bu gibi belirlemelere dayanarak sürekli olarak aksine yöne dönmektedir. Böyle bir durumda sonunda onaylanan hep yaşamın tüm görüngülerinde kalan sınırsız çift anlamlılıktır: "Belki bu, yaşamın en büyük büyüsüdür: Üzerinde vaat edici, direnen, utangaç, alaycı, merhametli ve baştan çıkartıcı güzel olabilirliklerin altın işlemeli bir örtüsü vardır. Evet, yaşam bir kadındır!" (vita femina) (5, 263). Bu çift anlamlılık gerçi şüphe yaratabilir: "Yaşama duyulan güven gitti... bu güven, bizde şüphe uyandıran bir kadına duyulan sevgidir" (5, 9), ama bu şüphe yine de Nietzsche'nin düşüncelerine hâkim olup yaşamın artık düşünülmeyen, aksine Dionysos tarzı bir durum olarak Zerdüşt'ün dans şarkılarında cüretkâr bir şekilde seslenilen kayıtsız şartsız onaylanmasıdır (6, 157 vd, 328 vd).

Ölüm, yaşamın bir parçasıdır: "Ölümün yaşamın karşıtı olduğunu söylemekten sakınalım" (5, 149). Nietzsche'nin ölümde ne gördüğü, sonuçları ölüm hakkındaki ifadeleri olan aşkınsız yaşam felsefesinde karakterize edilmiştir. İnsan ölüme karşı bir *tutum takınmaktadır*. Nietzsche bu tutumu sadece yaşam açısından yorumlamak zorundadır. Bu yaşam Nietzsche için yaratıcı ve yaratıcılıkta anlamını bulan varoluşun bir işareti olup aynı zamanda biyolojik ve fen bilimleri açısından araştırılabilir yaşamla birlikte ya da kimi zaman sadece bu sonuncusu olarak kavrandığından, ama her iki durumda da aşkınsızlık anlamında salt yaşam olması beklendiğinden Nietzsche için ölüm ve ölüler âlemi aslında hiçbir şey değildir.

Ne var ki Nietzsche Doğu'nun tamamında ölüme karşı temel olarak kendi tutumunun tam karşıtı olan bir tutum bulmaktadır: Ölümden sonrasına karşı duyulan korkuyu. Bu korkuyu gizemlerden, Mısır'ın, Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın etkilerinden oluşan tarihsel kökenine dayanarak kavramaktadır; yaşam felsefesinin temel tutumu bu korkuya karşıdır: Ölüm "nihai"dir... "Ölümden sonrası bizi ilgilendirmez" (4, 70-72). Ölüm, kendisinden sonra gelen hiçbir şey için korkmamızı gerektirmez. Tam tersi ölümün salt hiçliğine dair bildiklerimiz, yaşamda bizi henüz bekleyen şeylere karşı duyduğumuz korkudan sakınma-

mızın nedenidir: "Ölüm, yaşamdan korkmamızı gerektirmeyecek kadar yakınımızdadır" (12, 306).

Ölüm ya *doğal* bir kaçınılmaz olaydır ya da kendi istencimizle *intihar* olarak meydana getirilebilir: İnsan birinin kesinliğine ve diğerinin olabilirliğine karşı bir tutum takınmak zorundadır.

> *Doğal* ölüm; herhangi bir zamanda hiçbir şey yapılmadan gelecek olan son, Nietzsche için korkutucu değildir. Nietzsche'nin yaşam dediği şey, hiçbir şekilde sonsuz yaşamak istemek ve ölememek anlamına değil, aksine yaşam için yaşamdan daha üstün olmak anlamına gelir: "Ne kadar daha dolu ve çalışkan yaşarsak, yaşamımızı o denli çabuk tek bir güzel duygu için feda etmeye hazır oluruz" (3, 295). Son olarak ölümün kendisi de sadece bir yaşamdır: Ölümü kavrama biçimime bağlı olarak ölüm üzerinde de, yaşam üzerinde de egemen olabilirim: "Ölümümüzü bir bayram haline getirmeliyiz, sadece yaşama karşı fesatlıktan dolayı bile olsa: Bizi terk etmek isteyen bu kadına karşı – bizi!" (12, 351).

Nietzsche bu nedenle hor görerek yaratıcı yaşam doluluğunun kesinliğine dayanarak ölüme duyulan her türlü *korkunun* biçimine karşı çıkmaktadır. Bu korku, ilk olarak insanın "belki hazdan ve acıdan da daha eski" (13, 272) genel korkusu; güçsüz olduğu için doğru olmayan, yaşamı istemekten başka bir şey olmayan sonsuz yaşamak istemektir (14, 217): Ölümden sonra geleceklere duyulan korkudur; ona yenilen, cehenneme duyulan korkuda tutsaktır.

Nietzsche, varoluşsal açıdan yıkıcı ve kendi içinde kurulmamış bir varoluşun işareti olduğu için ölüme duyulan korkunun *her* biçiminin üstesinden gelmeye çalışan düşünürler arasındadır. Gerek boş yaşama açgözlülüğüne duyulan korkuyu, gerekse daha maruz kalacakları acılara ve cezalara duyulan duyusal korkuyu yenmek isterler. Bu korkudan kurtuluş, sadece Nietzsche'nin kast ettiği anlamda dolu bir hayatın koşulu ve sonucu değil, Kierkegaard tarafından aydınlatılan aşkınlığa

bağlı canlanmanın varoluşsal doğruluğunun da koşulu ve sonucudur. Nietzsche'nin yaşam felsefesi için karakteristik olan ise Nietzsche'de aşağıdaki sapmanın mümkün olmasıdır:

Ölüme duyulan korku daima tükenmiş bir varoluşun işareti olduğundan Nietzsche bundan farklı olarak ölümü ortalamada düşünmemeyi ve ölümü hiç düşünmemeyi –sanki hiç gelmeyecekmiş gibi– onaylayabilmektedir. Ölüm, geleceğin bilenen tek kesin olgusu olmasına rağmen Nietzsche, "Bu tek güvencenin ve ortak noktanın insanlar üzerinde hiçbir etki yapamaması ne tuhaf," diye düşünmektedir. Ama Nietzsche bununla insanları uyandırmak ve hatırlamalarını sağlamak istememektedir, aksine "İnsanların ölümü hiç düşünmek istememeleri beni mutlu ediyor! Ben de yaşama düşüncesini yüz kat daha değerli hale getirmek için bir şeyler yapmak istiyorum," diye yazmaktadır (5, 211 vd).

Nietzsche için ölüme karşı üstünlüğün asıl gerçekliği ancak *intiharda* mevcuttur. Nietzsche intiharı ömür boyu insanlara layık bir şey olarak övmüştür: "Gönülsüz (doğal) ölüme karşı gönüllü (akıllı) ölüm" (3, 294). "Aptal fizyolojik olguyu, ahlaki bir zorunluluğa çevirmek zorundayız" (16, 315). Doğal ölüm, "en hor görülmesi gereken koşullar altında ölümdür, istenmeyen bir ölüm, *yanlış* zamanda bir ölüm, bir korkak ölümüdür. *Yaşama* duyduğumuz sevgiden dolayı ölümü başka türlü istemeliyiz özgür, bilinçli, rastlantısız, saldırısız" (8, 144).

İnsanın büyüklüğü için bu tutku –antik geleneklerde, özellikle de stoacı felsefedeki gibi– neden Nietzsche tarafından dile getirilmektedir? Nietzsche insanı özünü, en derindeki kendin oluşunu bedeninden ve salt varoluşundan, "çekirdeği" "kabuğun sefil maddesinden" ayırmaktadır. Doğal ölümde beden "sefalet içinde, çoğunlukla hasta ve aptal bekçidir, soylu tutsağının öleceği noktayı işaret eden efendidir. Doğal ölüm, doğanın intiharıdır, yani akıllı varlığın akıllı olmayan tarafından yok edilmesidir" (3, 294). Nietzsche, yaşamı yaşamın yargılandığı, onaylandığı ve reddedildiği bir yaşamdan fazlasına yükseltmektedir, ama bunu insanın bu en derini, aşkınlıkla ilişkili bir

varoluş olarak değil, yaşamdan fazlası, hayat olarak, salt içkinlik olarak düşünülecek şekilde yapmaktadır. Bu yaşam kendinden başka bir şeye sahip olmadığı için varoluşunun bütünü ve olabilirlikleri hakkında doğru bir yargıda bulunmakla sadece yetkilendirilmez, böyle bir taleple karşı karşıya bırakılır. Bu yargı, yaşamın anlamını, hâlâ "yaratıcı" bir yaşam olup olmadığını hedeflemektedir.

Ne var ki Nietzsche bu yargıyı bir süre sonra daha derin anlamda almakta ve örneğin hasta olmak yaratıcılığı ortadan kaldırdığı takdirde, hasta olmayı da kast etmektedir: "Hasta, toplumun bir parazitidir. Belirli bir durumda daha fazla yaşamak yakışıksızdır. Yaşamın anlamı, yaşam hakkı kaybedildikten sonra doktorlara ve hekimlere korkakça bağımlı kalarak bitkisel bir hayat yaşamak, toplumda derin bir hor görmeye neden olmalıdır. Doktorlar ise bu hor görmenin aracıları olmalıdır..." (8, 143).

Nietzsche hastalıktan dolayı uzun vadede ölümün sefil varoluşunun karşısına, tıpkı boş ve uzun süren bir yaşamın karşısında çıkardığı gibi, "gerçekleştiren ölümü" –intiharı– çıkarmaktadır: "Gerçekleştiren kişi, muzaffer bir edayla, etrafı umut edenler ve yemin edenlerle sarılmış bir şekilde ölüme gider... En iyi şekilde ölmek budur, ikincisi ise savaşta ölmektir... Hem savaşan hem de muzaffer olan, bir hırsız gibi gizlice ve sırıtarak gelen ölümden nefret eder... Ölümünüzde bile tininiz ve erdeminiz parlamalı, tıpkı dünyayı çevreleyen bir akşam kızıllığı gibi. Yoksa ölümünüz kötü olur" (6,105-108).

Bu tutum, ölümü özgür bir ölüm haline getirerek doğal ölümün üstesinden gelmek ister. Ölümün, bir *yaşam* eyleminde, yani yaşamın ötesine bakan ve ona hükmeden bir yaşamdan fazlasına dönüştürülmesi istenmektedir. Bunun sonucu, herkesin mükemmel bir varoluşunda hiç kimsenin artık doğal bir ölümle değil, herkesin "doğru zamanda" "özgür ölümle" ölmesi olabilirdi: "Ölümün bilgece düzeni ve tasarrufu, sabah kızıllığına bakmanın muhtemelen tarif edilemez bir mutluluk olduğu, geleceğin tamamen kavranılamaz ve ahlaka aykırı gibi gelen ahlakına aittir" (3, 294).

Özgür ölüm için asıl önemli olan soru, "doğru zamanın" ne zaman olduğudur. Nietzsche iki olabilirlik tanımaktadır: İlk olarak, varoluşları başlangıçtan beri "doğru hayat" olmayan insanlar: "Asla doğru zamanda yaşamayanlar, nasıl doğru zamanda ölebilir? Keşke hiç doğmasaydı!" (6, 105). "Gereksiz olanlara," "aşırı fazla olanlara" ölüm vaazı verilmesini istemektedir (6, 63-65). Bu insanlara şöyle seslenmektedir: "Kendinizi *ortadan kaldırmakla* mevcut olan en saygıdeğer harekette bulunmuş olursunuz: Hatta bununla yaşamayı bile hak etmiş olursunuz... Ötekileri görüntünüzden kurtarmış olursunuz" (8, 144-145). İyi ama bu sözlerin bir anlam ifade edeceği bu insan kimdir, nasıl tanınır –ki saçma bir şekilde *anlayabildiği* takdirde, varlığının değeri yaşamasını haklı çıkartacağından onun için artık bu sözlerin hiçbir anlamı *olmayacaktır*;– bu talebin anlamı, mantıklı bir karışıklık ânında rütbesi yüksek bir insanın ölümüne neden olabilir belki ama Nietzsche'nin burada seslendiği gerçekten rütbesi düşük bir insanı asla etkilemeyecektir.

Nietzsche ikinci olarak doğru yaşamış insanları düşünmektedir. Onlar için "doğru zaman" ne zamandır? Yaratım sona erdiğinde; "Hedef ve mirasçılar için doğru zaman" geldiğinde (6, 106), insan veda etmek için bizzat kendisi de hâlâ orada olduğunda, hastalık ve yaşlılık sadece mevcut olmakla kalmayıp anlamlı ve "yaratıcı" bir hayatı imkânsız kıldığında. Ama zamanı gerçekten belirlenecek ise bu ya sadece en genel, en belirsiz ifadelerle söylenebilir – ki bunların uygulanmasının sonucu bireysel bağlamda tartışmacı bir şekilde yerine getirildiği takdirde, muhtemelen henüz zamanı gelmediğini ya da zamanın her zaman uygun olduğu görülebilir, hem de benim özüme bakarak, ilgili yaşamın anlamını bireye karşı sempatiyle veya antipatiyle değerlendirerek –Ya da "doğru zamana" ilişkin soru, harici ve şiddetli hale getiren bir belirlenebilirliğe dönüştürülür. Ya da ölüm ânını özgürce belirleme talebi, bu kararı verme *becerisine* sahip olabilecek şekilde yaşama talebiyle desteklenir: "Doğru zamanda ölüm istencine sahip olabilecek *şekilde* yaşamak!" (16, 315). Bu, en derinlere seslenen ama aynı zamanda tama-

men belirsiz, hatta tüm saptamaları ve iletişim kurulabilirliği de dışlayan ve bu nedenle daha söylenirken tekrar yok olan veya değişen bir taleptir.

Bu talepte insana imkânsız bir görev verilmiştir. *Yaşam* felsefesinin *aşkınsızlığı* insanın eline üzerinde özgürce tasarrufta bulunabileceği nesneler ve yaratıcılığı meydana getirmesinin nesneleri olarak olabilirliklerinin tamamını vermektedir. Ama insan asla her şeyi gören bir tanrı gibi değildir ve olamaz da. Belki derin bilgisinde, kendini tüm dünyaya yabancılaştıran istisnai durumunda, ortadan kaybolarak, tüm *genel* yorumlardan kaçarak *yapabileceği* olabilirlikler vardır. Burada insan yüceliğinin bir sırrına, olağanüstü bir bağımsızlığın olabilirliğine, kendi içinde kahramanca bir ruhun –kendi yalnızlığında ve hayranlık gösteren veya suçlayan ama her iki durumda da yargılayan insanların alçaklığından uzaklaşmasında– iletişim kuramaz beklentisi olabilecek bir şeye temas edilmektedir. Ama söylenen, öğretilen ve talep edilen bu olabilirlik –"doğru zamanda öl!"– utangaç aydınlanmada –ki bu imkânsızdır– ifşa edilmemiş, aksine tarihsel olarak temas edilmiş olsaydı, içinde dile gelebilecek sırrın tam karşıtı haline gelirdi. Ölüm, bu şekilde düşünen Nietzsche için öncelikle *derinliğini koruyamaz*. İnsanın fani olduğuna dair bilinci ve bulmacanın önünde kanıksaması ve dayanması Nietzsche tarafından "sadece dini" anlamda mümkün olabilirliği konusunda yanlış anlaşılmaktadır: "Çünkü o zaman daha aşağı olan us, ne kadar ucuz ki– emir veren daha yüce usa (Tanrı) uymak zorundadır" (3, 294). Nietzsche'nin tutumu, "Hıristiyanlığın ölüm ânıyla gerçekleştirdiği zavallı ve korkunç komedyaya" (8, 144) karşıdır. En azından "ölme eylemi genel olarak gösterilen saygının iddia ettiği kadar önemli değildir," (4, 267) diye düşünmektedir ve bakışını tarafsız bir seyirci için salt fizyolojik bir sürece yönelterek, "İnsanlar arasında ölümden daha büyük bir banallik yoktur," (3, 233) diyebilmektedir.

Ölümün, insanın üzerinde tasarrufta bulunabileceği bir olaya geçiş yaparak ancak aşkınlıktan dolayı kazanmış olabileceği derinliğini kaybettiği, ikinci olarak Nietzsche'nin felsefi usa-

vurmalarında ölüler, ölü olarak mevcut olmadıkları olgusuyla bağlantılıdır. Özünün derinliklerine inen metafiziksel bir anı, bir ölümsüzlük yoktur (Onun yerine anısız "bengi dönüş" geçer). Göçüp giden büyük insanlar Nietzsche için adeta şeffaf olmayan aydınlık gün ışığında gözlerinin önünde durmaktadır. Varoluşçu varoluşun ölülerle bağlantılı efsanevi temelinin tamamı, yaratıcı olanın yükselişini aşamayan yaşam felsefesinde sanki kaybolmuş gibidir. Zira ölümün kendisi yaşamın mutlaklaştırılmasıyla tıpkı kayıtsızlık gibi hiçe sayılmaktadır.

3. Nietzsche, aşkınlığın her türlü biçimine karşı, yani Tanrı'ya ve ahlaka karşı, "ahlakın doğallıktan uzaklaştırılmasına" karşı iyinin iyi, güzelin güzel, doğrunun da doğruluk uğruna mevcut olduğuna dair "doğallıktan uzaklaştırmaya" karşı, "*doğanın* tekrar yenilenmesini" (16, 458), "bir doğa ahlakının tanınmasını" (15, 291), "ahlak değerlerinin yerine bir sürü doğa değerleri"ni (15, 486) talep eder.

Bununla karıştırılabilen Rousseau'nun tarzına karşın Nietzsche bununla aslında "doğaya dönüşü" kast etmemekte, aksine "büyük görevlerle oynayan, oynamasına izin verilen yüce, özgür, kendinden verimli doğaya ve doğallığa" yükselişi kast etmektedir. "Bir meselle aktarmak gerekirse, Napoleon, benim anladığım şekliyle bir parça doğaya dönüştü" (8, 161). Ama "doğaya dönüş" diye bir şey yoktur, "çünkü asla doğal bir insanlık diye bir şey olmamıştır... İnsan ancak uzun bir mücadeleden sonra doğaya ulaşır; asla ona geri dönmez" (15, 228). Bu doğa "korkunç temel metin *homo natura"*dan başka bir şey değildir; önemli olan, insanı doğaya geri çevirmektir (7, 190).

Ne var ki doğanın ne olduğu, felsefe dilinde ezelden beri bilinemez, Nietzsche'de, neredeyse çözülemez bir haldedir. Doğa bir taraftan fen bilimlerinin konusu, insanın hâkim olabileceği güçler anlamına gelirken, diğer taraftan insan özünün kendisi ve genel olarak var olmanın kendisi anlamına gelmektedir.

Böylece Nietzsche bu sözcüğün suiistimalinin sahteliğini görür ve doğanın tekrar yenilenmesini talep ederek kendisi de bizzat bu suiistimali gerçekleştirir: "Doğaya göre yaşamak istiyorsunuz,"

diye seslenir stoacılara, doğa gibi bir öz, "ölçüsüz ve kayıtsızdır... verimli ve çorak ve aynı zamanda belirsiz; kayıtsızlığı bizzat bir güç olarak düşünün; bu kayıtsızlığa göre nasıl yaşayabilirsiniz?.. Ve diyelim ki 'doğaya göre yaşama' emrinizin temelinde 'yaşama göre yaşamak' anlamı yatıyor; bunu nasıl başarırdınız? Bizzat olduğunuz ve olmak zorunda olduğunuz bir şey neden prensip haline getirilsin" (7, 16 vd). Nietzsche "doğal olanlar" hakkında, "Kötülük daima büyük etkiye sahip olmuştur! Ve doğa kötüdür! Öyleyse biz iyi olalım! İnsanlığın büyük etki koparıcıları işte böyle bir sonuç çıkartıyor," (5, 196) derken sanki kendi önermelerine karşı çıkıyormuş gibidir. Doğanın iyi ve kötüye karşı olağanüstü üstünlüğüne kendi teslimiyetini (daha gençliğinde fırtınayı gördüğünde) ifade ederken "Eşsiz bir canlanma hissettim... İnsan ve huzursuz istekleri meğer neymiş! Sürekli 'şunu yapmalısın,' 'şunu yapmamalısın' meğer neymiş! Şimşek, fırtına, dolu ise ne kadar farklı: Ahlak kuralları olmayan özgür güçler!" der. (v. Gersdorff'a mektup, 7 Nisan 1866) Daha sonra bu "doğanın iyi ve kötüye karşı olağanüstü kayıtsızlığının görüntüsündeki zevki" hor görerek daha ziyade "nihilist sanatçıların" doğayı tecrübe etmelerinin bir biçimi olarak adlandırmaktadır (16, 266).

Nietzsche, "muhteşem örneği" gördüğünde "*Doğada* insan, kendini efendi haline getiren en zayıf, en akıllı varlık; daha aptal olanları kendine boyun eğdiren" (16, 277) der ve daha sonra, "insanın bundan böyle de tıpkı bugün bile *doğanın* önünde durduğu gibi... insanın önünde durmasını" (7, 190) talep eder.

Öyleyse insanın kendisinin ne olduğunu sormak gerekir. Ne var ki Nietzsche için önemli olan, daha ziyade "doğanın büyük insan tarafından aşılması" (14, 291) olup ancak varlığın kendisinin doğadan ayrılması Nietzsche tarafından istenen ölçüyü, yani "kişinin kendi doğasına ne dereceye kadar evet diyebileceğini" (16, 315) mümkün kılardı.

"Doğallaştırma," ifade edilmiş olma biçimiyle kendini çelişkilerde iptal eden bir şeyi göstermektedir. Salt içkinlik araçlarıyla sadece bu içkinliğin kavranıp kavranamayacağı şüphelidir. Ne var ki Nietzsche bu salt içkinliği istemektedir.

Nietzsche'nin dünya görüşünün kendi kendini yok etmesi — İster doğanın oluşu, ister yaşamı olsun, içlerindeki var olma süreci Nietzsche için *yorumlama* veya *yorumlanmışlıktır*. Nietzsche'nin, yorumlayan insan tarafından yaratılan ve bu anlamda gerçek olan dünyalar için gerçek dünya ile görünüşteki dünya arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırdıktan sonra yine de "görünüşteki dünya" ifadesini kullanması ("asıl soru, bunun gibi görünüşteki bir dünyayı yaratmak için daha birçok türün olup olmadığıdır" [16, 69]), Nietzsche için kaçınılmaz bir çelişkidir: Görünüşteki dünya Nietzsche için gerçek *dünyadır*. Ancak dilinin bu ayrımlarının örüntüsünden kendisinin de çıkamaması, aşılamaz zorluğunun bir işaretidir. Bu zorluğu kendisi açığa çıkarmıştır:

Usumuz bir taraftan bizim türümüzdeki varlıkların kendilerini varoluşta muhafaza etmesini sağlamak için *perspektifli* görüşe (dünyasının yorumlayıcı yaratılışına) ayarlanmışsa, diğer taraftan da bu perspektifli görüşü, perspektifli görüş *olarak* kavrayabiliyorsa, hem gerçekliğe sanki tekmiş gibi *inanmak* hem de bu inancı *perspektifli bir sınırlayıcılık* olarak *kavramak zorundadır*. "Ama böyle bir kavrayışla bakılan bir inanç, artık inanç değildir, inanç olarak dağılmıştır" (13, 49).

Nietzsche'nin burada kendi dünya yorumu sürecini hedeflediği açıktır. Ancak bu yoruma karşı tutumu çelişkilidir. Bir seferinde bu yorumda hayatın üzerinde uçma olabilirliğini ve özümüzün antinomiye hâkim olabilecek fiili gücünü görürken, bir başka seferde de bilmenin biçimine dair bu yok edici bilgiyi mantıklı bir imkânsızlık olarak reddetmek istemektedir: "Anlağımızı hem bir inanç hem de inanç olarak bu inanca dair bilgi olarak çelişkili bir şekilde düşünmemeliyiz." Nietzsche'nin de her an kullanmak zorunda olduğu, *gerçek olan* ile *görünüşte olan* arasındaki temel ayrım (Nietzsche'de varlık ve görüngü arasındaki ayrımdan ayrılmamıştır), anlağımızın bu çelişkili yorumu –yorum hakkındaki bilgiye sahip olarak yorumlarsak– zorunlu kılmaktadır, ama Nietzsche tarafından söz konusu ayrım burada (istisnai olarak bir kez olsun çelişkiyi iddialarının

son gerçek kriteri olarak kullanarak) tekrar reddedilmektedir. Bu nedenle sözlerini "Kendi içinde şeyi ve onunla birlikte en açık olmayan kavramlardan birini, görüngü kavramını ortadan kaldıralım," (13, 49) diye bitiriyorsa da dünyadan öteki dünyaya kaçışta kendilerini ifade etmek için iki dünya kuramının biçimlerini kullanan, dünyayı ve yaşamı inkâr eden o özel varoluşçu içerikleri ikna edici bir şekilde reddetmiş olmasına rağmen bu ortadan kaldırmayı kendisi de gerçekleştiremez. Nietzsche'de bizi bir anlığına ortaya çıkan ve anında tekrar gizlenen dünya anlayışının açıklığına ve enginliğine iten bir köken vardır.

Nietzsche'nin gerçeklik (hakikat) düşüncesinde, sürekli olarak yeni bir hareketin oluştuğu, konuşan bir döngü olan şey, dünya düşüncesinde sonunda savaşan ve inanılan yorumlama olarak dogmatik hale gelen güç istenci metafiziğinin tekrar yürürlükten kaldırılması haline gelir: Çelişkiler burada felç edici olmakta ve her şeyin kendisini onunla ne kadar akraba hissedebileceğini ve akrabalığın nerede bittiğini görme anlamında olabilecek tikel bir meselden daha fazlası olmak istediği takdirde, bu metafizikten kurtulmak dışında, ölü birer kayıtsızlıktırlar.

Nietzsche, iki dünya kuramının eleştirisinde bunların sadece gerçekten de boş öteki dünyanın veya hiçliğin meydana geldiği mantıklı kaba bir ikiye bölünme olarak biçimlerini ele almış olup diğer taraftan bu gibi düşünce süreçlerinde, dünyanın dışında başka bir dünya yaklaşımı ortaya çıkmaksızın, şeylerin şeffaflaşması, dünyanın şifre olması gibi varoluşçu içeriklerinin ifadesi haline geldikleri "Varlık ve Görüngü," "Gerçeklik ve Görünüş," "Olmak ve Varoluş" kategorilerinin tüm fonksiyonlarını elinden kaçırmıştır. Usavurmanın bu anları için –tıpkı istediği gibi– dünya olmanın, gerçekten mevcut olmayan, kendini var göstermeyen şeylere izin verilmeyen, ama içlerinde dünya olmanın belirli farkında oluşlarını veya bireysel kategorilerine indirgenmesinin ortadan kaldırıldığı tüm derin düşünceleri kaçırmıştır: "Diğer dünya" bu farkında oluşlara veya kategorilere aldatıcı bir hayal gösterememektedir; aşkınlıkla (Tanrı) ilişkileri, dünyada onları düşünenlerin kendi oluşlarını taşımaktadır.

Altıncı Bölüm

Sınırlar ve Kaynaklar

İnsan, varoluşun ne *olduğu* sorusuyla birlikte daima bu varoluşun değerinin ne olduğunu sorar. Dünyada salt yaşamanın sorgusuzluğuna karşın, sadece insan yaşamayı sevip sevmediğini, yaşamın yaşamaya değer olup olmadığını, varoluşun olmaktan çok olmamasının mı daha iyi olduğunu sorgulayabilir. Bu gibi sorularla, varoluş her ne kadar itham edilmiş olsa da, ne yargılanmakta ne de haklı çıkartılmaktadır. Bu haklı çıkarma, ulu bir yaratıcının var olduğu önkoşulu altında, Tanrı'nın haklı çıkarılmasıdır (Theodizee),[1] ama olmak düşüncesinin her türlü biçiminde, hatta tanrısız biçiminde bile aynı soru tekrar sorulmaktadır; öznel olarak insanın yaşamı onaylayıp onaylamadığına veya reddedip reddetmediğine ilişkin bir soru şeklinde ve nesnel olarak dünyanın anlamına ve değerine ilişkin bir soru şeklinde.

Nietzsche, derinliğine eski çağlarda Aeschylus'un Prometheus'unda ve Eyub (Hiob) kitabında ulaşan ve daha yeni çağlarda Leibniz aracılığıyla mantıklı bir şekilde açıklanan ezeli Theodizee sorusunu özgün biçiminde sormuştur. Filozofça düşüncelerinin sarsıcı itiş gücünü *anlam ve değer sorusu* aracılığıyla kazanmakta olup olmayı onaylama biçimi, daha doğrusu olmanın kendisi olarak kabul ettiği *onayı düşünme* olarak yerine getirilmektedir.

---

[1] Yunanca Theos (Tanrı) ile Dikea (Adalet) sözcüklerinin birleşiminden oluşur –çn.

Varoluşun değeri ve anlamına ilişkin soru, hiçbir soruyla kıyaslanamaz: İnsan sanki ancak bu sorguyla *aslında ciddi* olmaktadır. Bu sorunun genelde sorulmaması, Nietzsche'yi en çok şaşırtan şeydir, özellikle de insanın bilmeyi istemesinin bu soru olmadan da yoluna devam edebilmesi. Genç Nietzsche "sanki varoluş güvenilmez ve şüpheli bir şey değilmiş gibi..." davranan bilimsel insana şaşırmaktadır: "Her adımda aslında şunları hatırlaması gerekir: *Niçin? Nereye? Nereden?* Ama onun ruhu, bir çiçeğin damarlarını sayma görevinde parlamaya başlıyor" (1, 229). Halbuki soru sorulduğundan varoluşun görüntüsü bütün örtülerden arındırılmış bir şekilde bakıldığında tatsızdır: Varoluş sadece "kesintisiz bir olmuş olmaktır, kendini inkâr etmekten ve kendi kendini tüketmekten, kendi kendine çelişkiye düşmekten yaşanan bir şeydir" (1, 284 vd). Bütünü bu şekilde atılan bir bakışta, çaresiz insan teselli ve tutunacak bir yer aramaktadır. Halbuki düşünüp yansıtan düşünce, insanlığın hiçbir hedefe sahip olmadığı ve bu bakış için tüm insani yaşamların üzerine bir hedefsizlik ifadesinin yerleştiği iyice açık hale geldiğinde, çaresizliği daha da artırmaktadır (10, 493 vd). Yaşam, son anlam ve değere ilişkin soruyla ancak bu durumda kavranması gereken varoluşun olabilirliğinde kendi ciddiyetini kazanmış ama aynı zamanda sorgusuz güvenini kaybetmiştir. Varoluşun bütününe atılan bakışın aydınlığında her şeye rağmen örtünün altındaki daraltan naif güvene geri dönmemek, aksine ezeli varoluşçu kesinliği kazanmak, insanın özlü bir biçimde tatmin edilmesinin ön koşuludur. Nietzsche, bu açıdan basitleştirici ve nesnelleştirerek, "insanlığın belki en önemli hedefi, yaşamın değerinin ölçülmesi ve mevcut olmasının nedeninin tam olarak belirlenmesidir" diyebilmektedir ve "en yüce anlağın görüngüsünden," "yaşamın değerini veya değersizliğini nihai olarak belirleyebileceğini" bekleyebilmektedir (11, 13).

Nietzsche için ayrıca varoluşun değerine ilişkin bu soru, özellikle cevabının *imkânsız* olmasından dolayı en tikel soru haline gelmektedir. Nietzsche, değer yargıları nesnelleştiren bir biçime büründüklerinde, bu imkânsızlığı gösteren mantıklı

düşüncelere varmaktadır. Bu nedenle yaşam, varoluş ve bütün olarak dünya hakkındaki değer yargılarını bu düşüncelerde reddetmektedir:

Böyle bir yargıda bulunabilmek için öncelikle bütünü görmemizi sağlayan bir konuma sahip olmamız gerekir. "Yaşamın dışında bir konumumuz olmalı... ki yaşamın değerine ilişkin soruna temas edebilelim" (8, 88 vd). Ama yaşamın içindeyiz ve bu hayali konuma gelemeyecek durumdayız. Ayrıca bütünün kendisinin kendisi dışında bir ölçüsü yoktur; hiçbir değeri yoktur, ne negatif ne pozitif, "zira onu ölçebileceğimiz ve 'değer' sözcüğünün bir anlam ifade edebileceği şey eksiktir. Dünyanın değerinin tamamının değeri düşürülemez" (16, 168).

Yargıda bulunabilmek için ayrıca yaşamı "onu yaşayan birinin tamamı kadar tanımak" zorundayız (8, 88).

Herhangi bir toplu değerlendirme yaparken yaptığımız en temel hata, olgusal olarak dünyanın bütününü her değerlendirmemizde ölçüyü, dünyanın özelinden almamızdır. "En yüce değer olarak bir naifliği, bir hazzı veya tinselliği ya da ahlaklılığı veya bilinç alanının herhangi bir ayrıntısını kullanmak zorundayız ve belki de dünyayı bunlara dayanarak haklı çıkarmalıyız" (16, 165).

Bu temel itirazlardan, "yaşamın değeri hakkındaki tüm yaklaşımların yanlış" olduğu (14, 312) ve "yaşamın değeri hakkındaki tüm yargıların mantıksız, dolayısıyla haksız" (2, 49) olmak zorunda olduğu sonucu çıkmaktadır.

Ne var ki Nietzsche'de bu kavrayışa sürekli olarak *imkânsızlıkları kavranmış değer yargılarının ifası* eşlik etmektedir, hem de her iki yöne doğru: Nietzsche, tutkuyla yaşamı istemektedir, ama sonra tekrar "Artık yaşamı nasıl sevebilirim?" diye sormakta, hatta "Yaşamı *tekrar* istemiyorum... Bu manzaraya dayanmamı sağlayan nedir? Yaşamı *onaylayan* insana bakışım. *Ben de* yaşamı onaylamayı denedim – ah!" (12, 359) demektedir.

Bir cevabın imkânsızlığının kavranması, cevabın olgusal olarak ifasını engellememesi ve insanın içindeki bir şeyin, so-

runun mantık açısından imkânsızlığına rağmen cevabı zorla istemesi, bir sorunun ve cevabının *her türlü kavrayıştan çok daha derinde yatan nedenine* işaret etmektedir. Varoluşun onaylanması ve reddi sadece gerekçeli veya gerekçelendirilebilen kavrayış olarak değil, yaşamın bir eyleminin kendisi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle Nietzsche, yaşamın değerine ilişkin soruyu, bu sorunun sorulduğuna ilişkin olguyu ve cevapların biçimini bizzat sorgulayarak filozofça düşüncesinin temeline ulaşmaktadır. Varoluşun değerine ilişkin soruyu sormak yerine, varoluşun dokunulmaz ve tamamen önyargısız onayının kendini göstereceği kaynaklara inebilmek için sorunun değerini ve yaşamın onaylanmasının ve reddedilmesinin değerini sorgulamaktadır.

Nietzsche soruyu ve olumsuz cevabı sadece *alçalan yaşamın işareti* olarak kavradığında, bu filozofça düşünceler yolunda öncelikle görünürde kolay bir çözüme ulaşmaktadır. Zerdüşt, incinmiş bir halde, "Etrafımda bilinmeyen bir şey var ve düşünceli bir şekilde bakıyor. Ne! Sen de yaşıyor musun, Zerdüşt? Neden? Ne için? Ne sayesinde? Nereye? Nerede? Nasıl? Hâlâ yaşamak bir delilik değil midir?" diye konuşurken hemen akabinde, "Ah, dostlarım, içimde bu şekilde sorular soran akşamdır. Üzüntümü affedin" (6,159) der. Bu şekilde bir ruh halinin zayıflığı olarak kavranılan şeyin sürekli haline dayanarak bütün hakkında bu gibi değer yargılarında bulunduğu takdirde, belirli bir yaşam biçiminin semptomu haline gelmektedir: "Yaşamın, yaşayanlar tarafından yargılanması son âna kadar belirli bir yaşam biçiminin semptomu olarak kalacaktır" (8, 88); "yenilenlerin işaretidir" (14, 96), hastaların ve çökmüşlerin. En bilgin olanların tüm çağlarda yaşam hakkında aynı şekilde yargıda bulunduğuna ve Sokrates bile ölürken, "Yaşamak uzun süre hasta olmaktır," dediğine dair itiraza karşı Nietzsche şöyle cevap vermektedir: "Bu neyi *kanıtlar*? Neyi gösterir?.. Tüm zamanların bu en bilginleri... Hepsi daha fazla ayaklarının üzerinde duramıyor muydu yoksa?" (8, 68). "Yaşamın asıl takdiri bu şekilde ağırlıklı olarak hüküm süren ruh hallerine bağlıysa"

(13, 218), Nietzsche, "Yaşam hakkındaki en yüce yargının sadece yaşamın en yüce enerjisine dayanarak..." yapılmasını talep etmektedir. "Tükenmişler, ruhsal açıdan yoksunlar yaşam hakkında yargıda bulunmamalıdır" (10, 420). Hatta yaşamın değerine ilişkin *soruya* karşı bile çıkmaktadır, çünkü "ıstıraptan dolayı bir işgali" göstermektedir. Nietzsche bunun karşısına olguları ve beklentileri çıkarmaktadır: "Cesur ve yaratıcı insanlar hazzı ve ıstırabı *asla* son değer soruları olarak kavramamaktadır... her ikisini de *istemek* gerekir... Haz ve ıstırap problemlerini önplanda görmelerinden dolayı, metafizikçilerde yorgun ve hasta bir şeyler ifade edilmektedir" (16, 75).

Nietzsche'nin filozofça düşüncelerinin sonu olacaksa, bununla çok az şeye ulaşılmış olurdu. Dünyada özel bir şey, biyolojik olguların keşfi için bir bakış açısı, sınırda deneyimin ölçüsü hale gelirdi. Halbuki Nietzsche'nin filozofça düşüncesi, dekadan öğretisinde karaya vurmak yerine, çok daha derinde kavranması gereken kaynaklara doğru yol almaktadır. Gerekçelendirilebilen kavrayış alanında imkânsız olup biyolojik, hatta tıbbi gözlemde bir semptoma indirgenen ve olgusal bir şekilde ortadan kaldırılan temel soru, *usun ötesinde* tekrar ele alınmakta ve Nietzsche için asıl ciddiyetinde geçerli hale gelmektedir.

Nietzsche tarafından *usun eleştirisi* ilk olarak, Olmak (Sein), us olmak değildir; ikinci olarak, usumuzla Olma'ya ulaşmıyoruz anlamına gelmektedir. Ama us, ne olmak değilse ve de olmaya ulaşamıyorsa, olmaya ulaşmanın yolu var mıdır? Nietzsche, düşünceleriyle sanki her yerde sonunda boşa kürek çekiyormuş gibidir: İster gerçeklik kavramlarını, ister insan kavramını, ister tarih vizyonunu gözlemleyelim, hepsi ya çelişkilerle ya da solgun sembollerle veya bir yönü gösteren, ama soyut kalan sözlerle sona ermiştir. "Büyük politikası," görüşler hakkında ne kadar zengin de olsa, bütün olarak somut bir yol olmayıp belirsiz "yaratmada" sona eriyordu; güç istenci öğretisi, dünyada tikel olan bir şeyi, bu yöntemin yanılgı olduğunu bile bile geçici olarak mutlaklaştıran bir metafizikti. Aslında felsefi doygunluğu bulmak gereken yerde bir şeyler söylemesi gerekirken hiçbir

şey söylemeyen pozitivist ve natüralist söylemlerini dinliyoruz (ve kendisi de daima tüm pozitivizmle alay ederdi). Şimdiye kadar onaylayan ve talep eden felsefe açısından duyduklarımız kendini taşımamaktaydı; Nietzsche'nin gerçekten yaşamak için dayandığı şey değildi. Bu filozofça düşüncelerin en önemli sıçrayışı: Nietzsche'nin özellikle us için boşa kürek çekiyormuş gibi göründüğü yerde, fiili olan şeyin kendini göstermesidir. Us hakkında sessiz kalıyormuş gibi görünen şeyde, salt bu gibi düşünceler, yani kendilerini dağıtan düşünceler yaşamaktadır. İyi de, Nietzsche için bizzat sorguladığı dogmatik öğretilerde ve belirli taleplerde değil de gerçekte nasıl gerçekleşmektedir? Bu gerçekleştirme, kendini usun ötesinde, fiili olarak kendisi olduğu ve tutumuyla hareketlerini yönlendirdiği, düşüncelerinin kaynağını oluşturan ve yine oraya geri dönen çağrıyı duyduğu şeyde içselleştirdiği olmakta göstermektedir. Nietzsche'deki "boşluk" ancak bu olmayı Nietzsche'de unuttuğumuz veya onunla bir bağlantı bulamadığımız sürece baki kalmaktadır.

Nietzsche, filozofça düşüncelere dalarak olmaya, sonunda tam da usun ne bir kaynak olduğu ne de bir cevap verdiği, hatta belki de olmanın bildiriminin ortamlarından biri haline geldiği yerde ulaşmaktadır. Bu pozitiflik eserinin tamamında görülebilmektedir –yöntemsel bilinebilirliği sınırlanmamış– ve aşağıda gösterilecektir:

Bilgiye ve kavrayış nedenlerine dayanarak mümkün olmayan belirleyici onay, özden kaynaklanmaktadır. Onaylama, Nietzsche'nin *"durum"*[2] (Zustand) diye adlandırdığı bir şey olarak gerçektir. Psikolojik olarak ruh hali, ahlak sistemi olarak tutum diye adlandırılabilir, ama o aslında her şeyi kapsa-

[2] Bu ifade, anında psişik, hatta psikopatolojik durumları akla getirdiği için yanıltıcıdır. Ama yaşanmışlık, ruh hali, duygu, bilmek bilinci, hissetme vs dediğimizde açıklık daha büyük olmayacaktır. Özellikle kabalığı nedeniyle "durum" sözcüğü belki de tanımlanamayan "her şeyi kapsayan" şeyi bir dil işaretiyle belirlemek için uygun değildir. Nietzsche'nin bu sözcüğü seçmesi, nedeniyle bir kavram gibi kullanılması yeterli bir doğrulamadır.

yandır ve böylece psikolojik açıdan araştırılabilir durumlardan ve ahlaki olarak bu anlamda yorumlanabilen tutumlardan fazlasıdır. Varoluşun, kendi içinde asla yeterince konu olmayan varoluşudur; kendi kendinin deneyimi olan ve bu öz deneyim mevcut değilken olmayan ve yabancı bir başka şeyi tecrübe etmeyen, aksine kendisi aracılığıyla ancak neyin olduğunu tecrübe eden olmanın ifşasıdır. Olmak, bilincimizin nedeni, kaynağı ve sınırı olup bunun içindeki varoluşun onayı ve reddidir.

Her şeyi kapsayan şeye "durum" diyen Nietzsche, onda "düşüncenin *kaynağını*" görmektedir; düşüncede "işaretler aracılığıyla toplam durumumuzdaki bir şey dile gelmektedir" (14, 41).

Bu nedenle düşünce olmak bilincinin esas noktasını zorla ortaya çıkaramaz, daha ziyade kendisi meydana gelebilir. Dolayısıyla "varoluşun son değeri de anlayışın bir sonucu olamaz," aksine kendisi "durumdur, bilginin önkoşuludur" (14, 41).

Bu durumlar *çok* olduğundan, Nietzsche türlerine göre olabilirliklerini onaylayan veya reddeden bir tutum içerisine girebilir. Onları reddedebilir: "İçinde 'doğruluğu ellerimizle yakalayabileceğimizi' düşündüğümüz tüm sevindirici ve aşırı durumları şüpheyle karşılıyoruz" (14, 15) "Düşünceli durumlarda tüm dinlenmelere" (16, 311) karşı çıkmaktadır; insanın dışında gerçekten de coşkunluk veya derin uyku olan, tanrısal bir varoluş biçiminin aranmasına karşı çıkmaktadır (13, 75). Olmak kaynağını gün ışığına çıkartan durumlarda bir kazanç görebilmektedir: "Bugüne kadarki en yüksek başarılar olarak ruhsal durumlar" (14, 322); ama hiçbir durum Nietzsche için mutlak değildir: "*Tek* bir durum istememeliyiz" (14, 267); "İçsel durumların çeşitliliğinin" kendisinde "olağanüstü" olduğu için gurur duyabilir (15, 56) ve felsefi bir eseri hazırlarken görevini anlayabilir: "Sahip olduğum çeşitli *soylu* durumlar, çeşitli bölümlerin ve konularının zemini

olarak –her bölümdeki ifadenin, konuşmanın, *pathos*'un düzenleyicisi olarak– idealimin bir resmini kazanmak..." (12, 427).

Böylece araştırmayla bir felsefecinin ne olduğunu keşfedemediğimiz, bunu sadece kişinin kendi "felsefi durumları"yla bilebileceğimiz sonucu ortaya çıkar. (7, 164). *Felsefe* "olağanüstü yüce bir ruh durumunun ifadesi"nden başka bir şey değildir (14, 322) ve felsefeye duyulan sevgi, "bir duruma, tinsel ve duyusal bir *mükemmeliyet duygusuna* duyulan sevgidir: Biçimlendiren gücün sel gibi akan duygusuna dayanarak bir *onaylama* ve bir kabul etmedir" (13, 75). Durumların ve problemlerin sıraları bir yere aittir. "Sonuçta tinsel durumların, problemlerin rütbe sırasına eşit bir rütbe sırası vardır ve en yüksek problemler, merhametsizce kendilerine çok fazla yaklaşan herkesi, tinselliğinin yüksekliği veya gücünden dolayı önceden çözümü olarak belirlenmeden geri itmektedirler" (7, 165).

Durum, *bildirimde* (Mitteilung) ortaya çıkar. Düşünce ve mesel, olmayı *içleştirmiş olmanın* (Seinsinnesein) fiili ve kendi kendini taşıyan ve sadece yorumlayan durumların ifadesidir:

Bildirim, ya mantıklı bilgi olarak bakıldığında gerçi bir hiç olan ama nedeninin dili olarak, kendi olmasına dayanarak bir adım atana tikel bir doğruluk sunan *düşünsel* örüntüler aracılığıyla gerçekleşmektedir. Nietzsche'nin öğretileri, nihayetinde mantığa göre açıklanabilir bir kritere göre, fiili olmak durumunun gerçekten dili olan veya olmaya temas eden öğretilere ve salt nesnellik yolunda Kant öncesi dogmatik metafizik tarzında gerçeklik hakkındaki sözde bilgi olarak sapan öğretilere ayrılmaktadır.

Ya da bildirim, kavramsallık olmadan veya bunların kısmen içe akmasıyla olmanın onayını efsanevi olarak ifade eden *resimler* (tasvirler) halinde gerçekleşmektedir. Doğa ve toprak, öğeler ve yaşam dil haline gelir. Apoteos, anlatım, biçimlendirilmiş sembol ve şarkı, düşünceyle aynı şeyi ifade etmektedir

ama düşünce bu şiirsel bildirim biçimine önce ağırlık ve bağlam verirken doğrudan etkileme gücüne de sahiptir.

"Durumların" Kaynağına Dayanan 'Olmak'

Dünyadaki şeyler hakkında zorunlu bilinebilirlikler bildirmeyen düşünceler, ya mantıklı oyunlardır ya da onları aşan, onlara yön ve içerik veren bir nedenden dolayı konuşmaktadırlar. Böyle bir durumda anlamları konusal açıdan ayrılmış bir anlam olarak uygun bir şekilde kavranamamaktadır. Anlayan kişi, bu düşüncelerle nelerin uyandırıldığını kendi temelinde duymak zorundadır.

Nietzsche kendi durumlarına *dayanarak* konuşmaktadır ve onun hiçbir düşüncesi, Nietzsche'de düşüncesindeki duruma fark etmeden dahil olan hiçbir okuyucuya yaklaşmamaktadır. Ne var ki durumların kendileri onlara uygun bir biçimde konu olamaz, çünkü tüm konusal usavuruş ve belirli davranışlar ancak ölçülemeyen temel olarak onlara *dayanarak* ortaya çıkmaktadır. Nietzsche'nin kavrayışı "bu nedenle bu durumlardan hiçbirini *hedef haline* getiremeyiz" olup talebi ise "Ahlakımın ilk önermesi: *Hiçbir durum için çabalamamalıyız,* ne mutluluğumuz ne huzurumuz ne de kendimize hâkimiyetimiz"dir (12, 137). Ne var ki felsefi usavurmada durumlar görüş alanına girmektedir: Nietzsche durumlar *hakkında* da konuşmaktadır; onları dolaylı olarak değil, doğrudan karakterize etmektedir; onları göstermekte, ideallerini tasarımlamaktadır. Bu tasvirin anlamı ise her şeye rağmen sadece onların olabilirliklerine yapılan bir çağrı, yani dolaylı bir çağrı olabilmektedir. Bu nedenle Nietzsche'nin kast ettiği durumlardan hiçbirinin salt bir ruh hali veya salt bir deneyim olamayacağı açıktır. Aksine bizzat kapsayan ve nüfuz edendir; yaşama hükmeden dürtülerdir: Varoluş, onlar ve hareketleri dahilinde kendi bilincine ve Olmanın bilincine varmaktadır. Ama sunu, kaçınılmaz bir şekilde psikolojik araçlar kullandığı takdirde, durumların yanlışlıkla salt psişik olgulara dönüşmesine izin verme olgusunu da da-

ima taşıyabilir. Felsefi açıdan kavradığı durumların özetleyen endeksinde artmasını istemiyorsak, Nietzsche'nin de yaklaştığı bu yanlış anlama kesinlikle açık olmalıdır; böyle bir endeksi aşağıda vermeye çalışalım:

Birinci Grup: Daha ileri, daha yukarı, daha uzağa, hedefsiz üstesinden gelmenin hareketine neden olan dürtü.

Bu hareket öncelikle tüm bağların reddi anlamına gelmektedir; Nietzsche için her şeyden kopmak, özgür tinin idealiydi: "İstenebilecek durum olarak insanların, geleneklerin, kanunların ve şeylerin geleneksel değer takdirlerinin üzerinde özgür ve korkusuzca uçmak onun için yeterlidir" (11, 9); tamamen gevşemenin bu durumu şunu gerektirir: "Bir kişiye takılı kalmamak: Bu kişi en sevdiğiniz kişi bile olsa, her kişi bir hapistir... Bir anavatanda takılı kalmamak... Bir merhamette takılı kalmamak... Kendi erdemlerimizde takılı kalmamak ve bütün olarak herhangi bir ayrıntımızın kurbanı olmamak..." (7, 61 vd).

Huzur olarak hiçlik olan, hareket olarak tatminini sadece sürekli reddedişle bulan ama bu biçimiyle sadece varoluşu yok eden ve her türlü tarihsellikten uzaklaştıran durum, yeni bir biçimde sanki tatmin edilmiş gibi olmaktadır. Nietzsche, bunu "gizemli bir pathos, ruhun kendisi dahilinde sürekli daha yüce, daha nadir, daha uzak, daha engin, daha geniş kapsamlı durumların meydana getirilmesinden başlayarak daima yeni bir mesafeyi genişletme arzusu" (7, 235) diye adlandırmaktadır. Hareketin kendisi, sınırsız üstesinden gelmenin pozitifliği haline gelmektedir: "Tüm merdivenlerden yoksun da kalsan, yine de kendi başının üstüne çıkmayı bilmelisin... Kendinden *vazgeçmeyi* öğrenmek gerekir, bir de *çok* görmek... Yukarı, ta ki yıldızların da altında kalana kadar: ...*son* zirve olarak benim için geri kalan budur!" (6, 224 vd).

Bu ezeli, varoluşsal hareket, "hafif, tanrısal ve dansa, yakın olduğumuz şeylerin cüretkârlığına sahip bir şeydir" (7, 165). Mistral'e yazılan dans şarkısında (5, 360 vd) bu hareket rüzgârla birleşir. Ama Nietzsche, (hiç kimse

sanmasın ki) diyor, "Günün birinde aniden ruh..." "... meseli bu dans şarkısı olan böyle bir sevimli haline atlıyormuş; böyle bir sevimli ve rahat neşe hali bende doğuştan değildir" (14, 406).

Bu hareket, olmakla kendini bir hissederek Zerdüşt'te konuşmaktadır: "Büyük kanatları gerdiren özlemim... çoğu zaman beni kopardı gitti... uzak geleceklere... Tüm oluşun bana bir tanrıların dansı ve tanrıların ahlaka aykırılığı gibi gelen ve dünyanın bırakılmış, rahat ve kendine geri kaçtığı yere; – birçok tanrının ebediyen kendinden kaçışı ve tekrar kendini araması, ebediyen kendine karşı çıkma gibi..." (6, 288 vd).

Hareket ne biçimde olursa olsun, *salt* hareket olarak insanı çözüyormuş gibi görünmektedir. Henüz belirli bir içerik göstermemektedir. Negatifliğinde sonsuzdur ve sadece bu negatiflik olarak pozitif özüne sahiptir. Durumlar, Nietzsche tarafından ancak insanlarla bağlantılı varoluşun daha belirli içerikleriyle birlikte soyluluğun, kahramanlığın, Dionysos tarzı ruhun tutumları olarak tasarlanmaktadır.

İkinci Grup: Temel Tutumlar. Nietzsche'nin yazıları insani eylemlerin karakteristiklerinin zenginliğiyle doludur. Bu esnada geleneksel ve sözde yaygın ve doğal olarak kabul edilen ahlak sistemiyle, "erdemle," "ağırlığın tini"yle, yalancılıkla ve ruhsal sefaletle sürekli mücadele halindedir. Ama Nietzsche salt yaşam için "ahlakla" mücadele etmez, aksine daha yüce bir ahlak için mücadele eder. Olabilir varoluşun temel tutumlarına dayanarak konuşur ve özellikle üç yönde olmak üzere kendi ethosunu geliştirir.

a) *Soyluluk:* sarsılmaz, "suskun" bir kendin oluş üzerine kurulmuştur. Zira soylu olmak sadece "olmaktır": Asiller, "olduklarından farklı görünmek zorunda olmayan gerçek olanlardır" (11, 256). Kendine güvenen bir nedenden dolayı var oldukları için kendilerini sorgulamaları da gerekmez: "*İçgüdüsel* eylem ve yargılama soyluluğa aittir; kendi kendini kemirmek ve parçalamak soylu bir davranış değildir" (14, 111).

Kamuoyunda soylu olan kendini göstermez, *temsil eder*. "Mesafenin pathosu"na sahiptir (7, 235). Bu nedenle "sürekli mimiklere ihtiyaç duyulan haller" aramak soyluluktur (16, 332); "biçimlerden haz almak," "kendini salmanın her türlüsüne şüpheyle yaklaşmak" (16, 331) soyluluktur, "yavaş mimiktir ve yavaş bakıştır" (16, 330) dünyadaki soylu, "kendine önplanlar vermek için tüm nedenlere" sahiptir (16, 332).

Kendin oluştan soylu olmanın başka işaretleri de ortaya çıkmaktadır: Dayanıklıdır. Bu nedenle, "fakirliğe ve yoksulluğa tahammül etmek, ayrıca hastalığa tahammül etmek... küçük onurlardan kaçınmak... sessiz kalabilmek.[3] Uzun düşmanlıklara tahammül edebilmek... Kolay uzlaşmaktan yoksun olmak" (16, 330 vd) soyluluktur.

Soylu olmak, ötekilerin kötü niyetine kendini maruz bırakmayı göze alabilmektedir. Bu nedenle sonuç olarak kendi varoluşumuzu tehlikeye atabilen ve yıkabilen "şüpheden yoksunluk" soyluluktur, çünkü tam da bu yüzden "başarılı insanların üstünlük ve alayla dalga geçtikleri şeye" (2, 365) sahiptir, ama varoluş ve başarı, bu olmanın kriterleri değildir. Onun için daha ziyade geçerli olan şudur: "Özellikle haklı olduğumuz zaman, haklı çıkmak yerine kendini haksız kabul etmek daha soylu bir davranıştır. Ama bunun için yeterince zengin olmak gerekir" (6, 100). Soylu kişi, kimseyi utandırmayacaktır (6, 100; 5, 205).

Ayrıca kendi özümüzün gücü bunu taşıyabildiğinden ötekilerin beklentilerinden, endişeli ve hesaplayarak kaçınmamaktır. Soylu kişi, "minnettar kalmayı" sevmektedir ve "yükümlülük altına gireceği fırsatlardan korkarak kaçınmamaktadır" (2, 289).

[3] Ama boşluktan, hastalıktan, kurnazlıktan dolayı sessiz kalmak değil; bu sessizlik için geçerli olan şey şudur: "Sessiz kalanlar genelde daima incelikten ve kalp nezaketinden yoksundurlar; sessiz kalmak bir itirazdır, yutmak ise kötü bir karakteri gerektirir." (15, 18)

Onaylamak, sevmek, onaylayabileceğim ve sevebileceğim insanlarla ilgilenmek soyludur. Soylu kişi, "hayran olmadan yaşamasını bilmez" (15, 93). Önce onaylamadığı bir şeyi reddedememektedir; sonunda sevebileceği hiçbir şey kalmayınca, onun için geçerli olan şudur: "Artık sevilecek bir şey bulamayacağın yerin yanından geç git" (6, 262).

Soylu ruhun olması, olmak olarak güvenilirdir; zira "en yüksek canlanmaları değil, ancak biraz yükselen ve çok az düşen ama *daima* daha özgür, daha aydınlık bir ışıkta ve yükseklikte oturan canlanmaları becerebilir" (3, 180 vd). Onun için söylenen şudur: "Yüce insanı oluşturan gücü değil, yüce duygularının uzunluğudur" (7, 94). Soylu kişinin kendinden korkmasına gerek yoktur, kendinden utandıracak bir şey beklemez (5, 225).

Soylu ruh, "kendi hakkında temel bir kesinliğe, yani aranamayan, bulunamayan ve belki de kaybedilmeyen bir şeye sahiptir. Soylu ruh kendine saygı duyar" (7, 267). Ama "Onlara tek başımıza sahip olduğumuz için en iyi şeylerimizden utanç duymak soyluluktur" (12, 225).

Soylu kişi, kendinden bolluğa, kendi içinde maddeye sahiptir, bu nedenle de "atalet kapasitesine" ve "bir zanaatın insanı her anlamda rezil etmediğini ama mutlaka asaletini kaybettirdiğine dair bir kanaate" sahiptir, ama ne kadar onurlandırsa ve önplana çıkarmayı başarsa da "burjuva anlamında emeği" en yüce şey olarak görmemektedir (16, 331).

Soyluluğun Nietzsche'de daima *ayrıca* sosyolojik ve psiko-biyolojik bir olgu olması ve daha sonra salt gerçekliğin işareti gibi görünmesi, varoluşa yapılan çağrının fiili yönelimi konusunda sorgusuz bir tutumun onaylanan ve kendini onaylayan bir hal olarak ifade edilmesi konusunda bizi kandıramaz.

b) Kahramanca Varoluş: İnsanın varoluşu Nietzsche için nihai olmayıp aksine üstesinden gelinmesi gerektiğinden ve insan sadece *hazırlık* ve *geçiş* aşaması olabile-

ceğinden yok olmak zorundadır. Bu zorunluluğu bilebilir ve istencine dahil edebilir. Bu nedenle Nietzsche "kahramanca varoluşu," "hazırlayanların hali" diye adlandırmaktadır. İçlerinde "kendine tahammül etmek için bir araç olarak mutlak yok oluş için gösterilen çaba" vardır (14, 267). "Kahramanlık, kendini yok etmek için iyi istençtir" (12, 295).

Kahramanca olanın nedeni, yok oluşun kendisi değil, her şeyin bağlı olduğu *tek hedeftir:* "Kahramanlık, hedefiyle kıyaslandığında göz önünde bile bulundurulmadığı bir hedef için çaba gösteren bir insanın tutumudur" (12, 295). "Kahramanı yapan, *tek bir* davayı, onda eyleme geçmek için tek güdüyü görmek, tüm diğer eylemlerin yargıcını bulmaktır," diye eklemektedir Nietzsche, "ama fanatiği de..." (3, 355). Hiçliği isteyen ve davası sözcükler olan kurban etme dürtüsü değildir kahramanca olan, aksine olmayı isteyen ve davası esas olan kurban olma cesaretidir: "Kahramanlıkta söz konusu olan fedakârlıktır... hem de günlük ve saatlik fedakârlık ve *çok daha fazlası:* Ruhun tamamı tek bir davayla dolu olmak zorundadır, yaşam ile mutluluk da buna karşı olmalıdır" (Ree'ye mektup taslağı, kız kardeşine mektuplar, s. 505).

Kahraman, sadece kendi davasıyla kıyaslandığında göz önüne alınmamakla kalmayıp tek dava olarak davası da varoluş kaderine göre onu yok etmek zorundadır: "Kendi yarattığım ideal, benden şu veya bu erdemi istiyor, yani erdemden dolayı yok olmamı; kahramanlık budur" (13, 124); bu nedenle "kahramanca yapan," "aynı zamanda en büyük acımıza ve en büyük umudumuza doğru bir adım atmak"tır (5, 204).

Kahramanca olanın bu saptamaları yeterli değildir: Karıştırılabilir ve sadece tamamen bağımsız *kendin oluş* tarafından taşındıkları takdirde gerçek kalabilir: "Kahramanca olan, *ötekilerle* rekabete girmeden, kendini ötekilerin *önünde* hissetmeden büyük şeyler yapmaktır (ya da bir şeyi büyüklük göstererek *yapmamaktır*). Kahraman nereye giderse gitsin, yalnızlığı ve ayak ba-

sılmayan kutsal sınır bölgesini daima yanında taşır" (3, 368). "İdealistlerin çoğu, sanki *herkes* tarafından kabul edilmediği takdirde, ideallerine sahip olma hakları olamazmış gibi, ânında idealleri için propaganda yaparken" kahraman için geçerli olan şudur: "Gerçek kahramanlık, fedakârlık, teslimiyet, özgecilik bayrağı altında *savaşmamak* değil, *hiç savaşmamaktır... Ben* böyleyim; ben böyle istiyorum; cehenneme kadar yolunuz var!" (15, 395).

Kahraman insan, dokunaklı olan insan değildir ("Dokunaklı olmak bir basamak geri gitmek demektir") (11, 326). "Pathos'tan dolayı utanç duyması onu ayırt eden şeydir" (11, 327).

Tehlike, kahramanlığın temel saptaması olarak kalır ve tehlikeli yaşamak zorunda olduğu için tehlikeli yaşamak *istemek*, kahramanca varoluşun temel dürtüsü olarak kalır; "Varoluşun en büyük verimliliğini hasat etmenin... sırrı: Tehlikeli yaşamaktır" (5, 215). Zerdüşt, "tehlikeyi mesleği haline getirdiği" (6, 23) için ip cambazını sevmektedir. Kahramanlığın üstlendiği sürekli tehlike, aslında *özgür* kılan şeydir: "Özgürlük nedir ki? Öz sorumluluk bilincine sahip olmaktır. Bizi ayıran mesafeyi tutmaktır. Zorluklara, sertliğe, yoksunluklara, hatta yaşama karşı kayıtsız hale gelmektir... Özgür insanların en yüce türünü, en büyük direncin kırıldığı yerde aramak gerekir... büyük tehlike, onları saygıyı hak eden bir şey haline getirmiştir" (8, 149-150). Tehlikenin zorunluluğu, özellikle risk için *görünüşte* en uzak şey için, bilim için de geçerlidir: "Bana farkında oluşun sakin huzurunu biraz anlattılar, ama ben onu bulamadım, hatta onu şu anda hor görüyorum. Tehlike olmadan artık hiçbir farkında oluş istemiyorum" (11, 385). Nietzsche herhangi bir bilginin kayıtsızlığı karşısında bilginin tehlikeli yanını öğrenmiştir. Bilgi ne zaman ki sadece bir meşguliyet değil, asıl bilmek istemek için mevcut olanın ifşası haline gelir, işte o zaman cesaret göstermek gerekir: *Sapere aude*! Fiili bilgiyle Nietzsche için hayatın düşüncesizlerin bilmediği

en büyük tehlikesi başlamaktadır: "Ne yaşadığınızı hiç bilmiyorsunuz; sarhoş gibi hayatta yürüyorsunuz ve ara sıra bir merdivenden düşüyorsunuz. Ama sarhoşluğunuz sayesinde hiçbir yerinizi kırmıyorsunuz... Bizim için hayat daha tehlikelidir: Biz camdan yapılmışız; sakın ola ki bir yerimizi *çarpmayalım! Hatta düşecek olursak hak.* bizim için her şey bitti demektir!" (5,181). Nietzsche için ancak bu tehlikeyi artıran nedenden dolayı bilimin bir değeri vardır: "*Bilime* teslim olmak için *kahramanca bir ruh haline* gereksinim duyulması için uğraşıyorum" (11, 170). "Bir tin ne kadar doğruya *dayanabilir,* ne kadar doğruya cesaret eder? Benim için asıl değer ölçüsü haline gelen daima budur... Yanılmak korkaklıktır... bugüne kadar genelde hep doğrular yasaklanmıştır" (15, 3).

Nietzsche kendi kahramanca öz bilinci etrafındaki yalnızlıkta büyümektedir. Nietzsche felaketi kavrayarak kendi çağına nihilizmin karşı hareketini sağlayacak bir kader olma görevi görmek şöyle dursun iletişim kurması gerektiğinde, çok daha ağır bir hal alan yalnızlığına dayanmak zorundadır. Bu görevin "kahramanca yük taşıyıcısı" birilerinin "binde bir ıstırap ve tutkuyla yanına gelmesini," birilerinin onu anlamasını bekliyorsa da, sonunda şunu öğrenir: "Artık *beklememek* ve sonra... dostça olmak, mütevazı olmak, bundan böyle herkese tahammül etmek, her şeye tahammül etmek; kısacası biraz *daha fazlasına dayanmak...*" (16, 347).

Halbuki kahramanlık Nietzsche için en yüce şey değildir: "'Kahramana gelince: Onun hakkında sizin kadar iyi düşünmüyorum. Neyse ki başka bir seçimimiz olmadığı zaman, insan varoluşunun en kabul edilebilir biçimidir" (H. von. Stein'a mektup, Aralık 1882).

c) *Dionysos tarzı ruhu,* Nietzsche en geniş şekilde kendini koparark her şeye yaklaşan ve kendine dahil eden ve fethederek değil, kendini değiştirerek gerçek kabul ettiği her şey olan deliğinden çıkaran, öze sahip olan ve kendini kaybetmeden teslim olan insanda görmektedir. Bu ruh, özellikle Nietzsche'de iki yerde gösterilmektedir:

"Kalbin dehasında ve Zerdüşt'te ki orada şöyle denmektedir: "En uzun merdivene sahip olup en derine inebilen ruh... en uzağa koşabilen ve yanılabilen ve sapabilen ruh, hazdan dolayı kendini rastlantının kollarına atan en zorunlu ruh, oluşa dalan ruh, istemeye ve talep etmeye girmek isteyen sahip olucu ruh. kendini en geniş dairede yine kendi yakalayan, kendinden kaçan ruh, aptallığın en tatlı şekilde dil döktüğü en bilge ruh, kendini en çok seven ve tüm şeylerin gelip gitmelere, metlere ve cezirlere sahip olduğu ruh" (6, 304). Bu ruhun önemli tarafı, "metamorfozun hafifliğidir; tepki *verememesidir;*" Dionysos tarzı insan, "tıpkı bildirim sanatının en yüksek derecesine sahip olduğu gibi, anlayan ve tahmin eden içgüdünün de en yüksek derecesine sahiptir" (8, 124 vd).

Nietzsche'nin bu Dionysos tarzı ruhta buldukları (özellikle kalbin dehası olarak), açık görüşlü sevginin kendini insanın içindeki en derin şeylere, bu sevginin tamamen enkaz altında bırakılmasına rağmen sürekli ona doğru bir adım atan varoluşsal olabilirliğine sınırsız teslim etmesidir. İnsanın, içeriksiz insancıllıktan dolayı varoluşunu nasıl olursa olsun kabul etmeyip aksine gizli bir kaynakta onaylanmaya layık olanı keşfeden, saklandığı yerden çıkaran ve büyüten onaylanmasıdır.

Ahlaki temel tutumlar –soyluluğun, kahramanlığın, Dionysos tarzı ruhun ahlaki tutumları– Nietzsche için onlarda dayanabilen, genişleyen ve açılan bir özün ifadesidir. Tamamlanan durumuysa, asıl olmayı içleştirmiş olmanın (Seinsinnesein) durumu olurdu.

Üçüncü Grup: Olmayı İçleştirmiş Olmanın Biçimleri. Bu durumları bildirmek, sadece dolaylı konuşmayla, resimle veya meselle mümkündür. Nietzsche'nin bunu çeşitli biçimlerde denemiş olması, her seferinde aynı şeyi mi kast ettiğine dair şüpheler yaratmaktadır. Sanki daha ziyade gelişiminin seyriyle olmak kökeninin deneyiminde de bir değişiklik meydana geliyormuş gibi görünmektedir. Bunun sonucunda üç basamak arasında ayrım yapıyoruz: *İçgözlemsel* bakış, *mistik olmak uyumu, Dionysos tarzı sarhoşluk:*

1. *İçgözlemsel* bakışta, doğru insan kendisinin ve olmanın ne olduğunu "varoluş hakkındaki büyük açıklama" (1, 438) şeklinde öğrenmektedir: "Kıyaslandığında mutluluk ve doğruluk sadece birer put misali taklitler olan, ifade edilemeyecek bir şey ona yaklaşmaktadır; dünya ağırlığını kaybetmekte, olaylar ve dünyanın güçleri hayal haline gelmektedir... Seyreden, sanki şimdi nöbet tutmaya başlıyormuş gibidir..." (1, 432). İnsan, "temiz Alp ve buz havasına, artık sisin ve sis örtüsünün olmadığı ve şeylerin temel yapılarının kaba ve sert ama kaçınılmaz bir anlaşılabilirlikle ifade edildiği yere ayak basar;" bakışın "varoluşun devasa resim yazısında, taş oluş öğretisinde" yayıldığı yere. İnsan değişir: "Bunu düşünerek ruh yalnız ve sonsuz olur; ... durumu... heyecan olmadan yeni ve gizemli etkilenme"... varoluşun üzerine "kor halinde, kızıllaşmış ve dünyayı dolduran bir ışık olarak" yayılmaktadır (1, 438-439) ve sanki insan, gerçekten insan olmasının bu olağanüstü deneyimine karşı çıkmak ister gibidir. Tüm organizasyonlarımız sanki sadece asıl görevimizden kaçmak için yapılmış gibi görünmektedir. "Yaşamın her anı bize bir şey söylemek istemektedir, ama biz bu hayalet sesleri duymak istemiyoruz. O yüzden sessizlikten nefret ediyoruz ve kendimizi uyuşturuyoruz." Acele geneldir, çünkü herkes ve kendinden kaçmaktadır ve hatıralardan ve içselleştirmekten duyduğu korkuyla bunları şiddetli el kol hareketleri ve büyük bir gürültüyle aklından çıkartmaya çalışmaktadır. Daha sonra bir uyanma anı geldiğinde, ona uzun süre tahammül edemeyecek kadar zayıf oluruz. Ne var ki geçip giden o anlarda kendi çabamızla uyanmayı bile başaramadığımızdan, bizleri gerçek insan oluşa yükseltebilecek kişileri ararız. Bunlar "doğru insanlardır; artık hayvan olmayan insanlar, filozoflar, sanatçılar ve azizler değil" (1, 436-438).

Nietzsche'nin bu şekilde etrafını çevirdiği felsefi durumla neyi kast ettiği, daha sonraki olmayı içleştirmiş olmanın (Seinsinnesein) çekirdeğini içermektedir. Ancak bu çekirdek kendi deneyimlerimizin kökenine daya-

narak kendini bildirmek istediğinden Nietzsche burada kendini büyük filozofların usavurmalarına dahil etmeye çalışarak düşünmektedir; bu nedenle betimleyici, sözcük zenginliğiyle, tek önermelerde derinleri hedefleyerek konuşmaktadır, ama sanki doğru olan tıpkı bir romantik fanteziyi andırırcasına kayıp gidiyormuş gibidir. Durumlar salt içgözlemsel olarak, olmak hakkında bilgi olarak tarif edildiğinde, Nietzsche'nin sonuçta olmak ifşasının mükemmelleştirilmesi olarak kabul etmediği şeylerdir: "Nesnelliği ve görünürlülüğü en yüce durum kabul eden yeterince bilgiye sahip değildir" (13, 16).

2. Nietzsche, Zerdüşt zamanında *mistik bir olmak uyumunun* yeni durumlarını değişerek tecrübe etmiştir, göstermiştir ve bir şarkıda dile getirmiştir. Bunlar *Zerdüşt*'te "Mittags" (6, 400 vd) bölümünde yer alır: "Susun! Susun! Dünya daha şimdi mükemmel değil miydi?.. Bana ne oldu: Dinle! zaman uçup gitti mi? Düşmüyor muyum ben? Düşmedim mi ben –dinle!– ebediyetin kuyusuna;" ayrıca "Heimweh" (Eve geliş) (6, 269 vd), "Die sieben Siegel" (Yedi Fok) (6, 334 vd), "Das trunkene Lied" (Ayyaşın Türküsü) (6, 464 vd) bölümlerinde de değinilmektedir.

Dünyanın mükemmeliyeti gözler önüne serilmektedir. Olan her şeyin dahil edildiği onay verilmiştir. Ebediliğinde olmak için duyulan sevgidir:

Ah insan! Dikkat et!
Derin gece yarısı ne söyler diye,
"Uyudum, uyudum–
Derin bir rüyadan uyandım:–
Dünya derin.
Ve günün düşündüğünden de derin.
Acısı derin
Haz – yüreğinin acısından bile daha derin:
Acı konuşuyor: Yok ol!
Yine de her haz ebediyet ister–
–en derin derin ebediyeti ister" (6, 471).

3. Olmak deneyiminin üçüncü basamağı Nietzsche için "*Dionysos tarzı*"dır. Dionysos tarzının çok çeşitli anlamları vardır. Nietzsche'nin durumdan kast ettiği, "varoluşun, en büyük acının yok edilemeyeceği en yüce onay durumudur: *Trajik Dionysos tarzı* durum" (16, 273). Bu durum, "en yabancı ve en sert problemleriyle bile yaşama verilen onaydır; en yüce türlerini kurban ederek kendi sonsuzluğuna sevinen yaşama istencidir... oluşun *kendisinin* ebedi hazzı *olmak için* yok etme hazzını da içine alan hazzın" (8, 173). Bu durumdan dolayı insan "kendine yüce bir nitelik vermeyi öğrenirse, varoluşa da yüce bir nitelik kazandıran kişi olur" (16, 246). Nietzsche'nin bu Dionysos tarzı durumu çevrelediği yorumlama biçimini birkaç örnekle açıklayalım:

Dionysos tarzı durumda yüce insanlar yaşamlarının zirvesine ulaşır: "Bu durumda tin hem duyularda kendini evde gibi hisseder hem de duyular kendilerini tinde evde hisseder... Böylesine mükemmel ve iyi yapılı insanlarda son olarak en duyusal işler en yüce tinselliğin mesel sarhoşluğuyla yüce bir nitelik kazanır; kendi içlerinde bedenin bir nevi tanrısallaştırmasını hissederler ve çileci felsefeden uzak olurlar." Bu sarhoşluğu Nietzsche, Yunanlılarda gerçek mükemmelleştirme olarak görmüştür: "İnsanı kendini ve tamamının doğanın tanrısallaştırılmış bir biçimi ve kendi kendini haklı çıkarması olarak gördüğü sevinçler tepesinden, sağlıklı çiftçilerin ve sağlıklı yarı insan hayvanlarının sevincine kadar: Mutluluğun bu uzun ve devâsa ışık ve renk merdivenine Yunanlılar Dionysos demişlerdir..." (16, 388 vd). "Ta ki kendi doluluğumuzu ve yaşama hazzımızı bize aksettirene kadar... şeylere *yüce bir nitelik* ve *dolgunluk* kazandırdığımız" durumlar olarak Nietzsche şunları vermektedir: "Cinsel dürtü, sarhoşluk, yemek, ilkbahar, düşmana karşı zafer, alay, en fazla cesaret gösterdiğimiz olay, acımasızlık, dini duyguların coşkunluğu... Özellikle de üç öğe: Cinsel dürtü, sarhoşluk ve acımasızlık – ki bunların hepsi insanın en eski *bayram sevinçlerine* aittir" (16, 228 vd).

Nietzsche, Dionysos tarzı durumu gözler önüne sererek en şehvetli olanı ve en tinsel olanı biraraya getirmek istemektedir. Bir anlığına en yüce şeylere temas ederken bir sonraki anda ilkel bir sarhoşluğa batırmaktadır. Ne var ki ilkel olanın acımasız onaylarında bile çaresizce sıkıca tutulan bir aşkınlık vardır. Sanki sürekli bir an önce fiili olmak kavrayışı olarak mevcut olan bir şey her seferinde yeniden elinden kayıyormuş gibidir. Nietzsche, usavurmasının dizginlerini öylesine gevşek bırakır ki mistikçilerde olduğu gibi tüm ayrımlar ortadan kalkar, ama radikal olarak farklı bir ortamda.

Şehvetli olan şey, daha salt doğa hadisesi olarak yüce bir nitelik kazanmamıştır. Nietzsche'de ancak *mesel sarhoşluğunda* olmanın şifresi haline gelir. Ne var ki şehvetli olanın *en yüce* tinselliği mesel sarhoşluğunda bu yüce niteliği kazandığı kaynağın yeterince kararlı bir şekilde mevcut kalmaması, Nietzsche'nin bazı anlarda sadece şehvetli olana yöneliyormuş gibi görünen ifadelerinin sınırlarını çizmektedir. Sanki yaşam zaferi, ruhsallaştırmadan kopmuş bir şekilde aşkınlığa yönelik bir tarihsellikte en yüce sembolün bu karakterine sahip olabilir gibi görünmektedir.

"Durumların" bütünlüğünde –olayların üstesinden gelen hareket, ayrıca soylu olmak, kahramanca varoluş, Dionysos tarzı ruh ve nihayetinde olmayı içleştirmiş olmanın (Seinsinnesein) mistik tamamlanışı– Nietzsche'nin her türlü doğru usavurmanın, bildirmenin, eyleme geçmenin ve davranmanın, dünya olmanın biçimi ve varoluşa verilen onayın meydana geldiği asıl ve kapsayıcı mutlak varoluş bilincini çevrelediği daire çizilmiş olur, ama mutlak bilincin kendisi bu nedenle sanki dünyada salt bir varoluşmuş gibi, kendi içinde bir kez daha, kendisi için var olan ve sadece bütünün bir parçası olan bir şeye bağlı olamaz. Varoluşçu olmanın bu kaynağında sorgulama ve bilgi sona erer. Bu durumları Nietzsche'de incelersek, bütün için aşağıdakiler karakteristiktir:

Durumlar, neredeyse herkesi etkisi altına alan bir *çağrı* oluşturmaktadır: Sınırsız devam, asalet, kahramanlık, açık ruhun rahatlığı, varoluşun biçim değiştirmesi; bunlardan her biri içimizde bu durumları karşılamak isteyen olabilirlikleri hedeflemektedir.

Yine de tüm tasvirler sadece *biçimlerinde* güçlüdür. Çağrı tasvirinde ne kadar az içeriksel ise o denli saf olan temel dürtüden meydana gelmektedir.

Daire, kendi içinde tuhaf bir biçimde kapalı olup Nietzsche için karakteristik olan bir dairedir. Mutlak bilincin kesin gelişiminde sevgi eksiktir. Onun yerine sevgi olarak yorumlayabileceğimiz "Dionysos tarzı ruh" geçmektedir. Sevgiden bahsettiği yerde –tüketen gerçeklik usavurmada, *amor fati*'de, varoluş için tarihsel olmayan onayda ve bütün büyük aşklar, sevgiden daha fazlasını ister önermelerinde– asla Nietzsche'nin kendi kaynağı olarak aydınlanmamaktadır. Ayrıca ironi ve mizah da eksiktir ki zaten mizah, Nietzsche'nin özünde hemen hiç yok gibidir. Nietzsche, mizahın ruhu olmadan katı mizaha sahiptir ve ironiyi de keskin bir silah gibi kullanmaktadır, ama onu hiçbir zaman koruyucu ve ilerletici bir fonksiyona sahip olduğu kaynağın aydınlanmasına dahil etmemektedir. Korku ve vicdana yer yoktur ki Nietzsche bunların değerini ve doğruluğunu inkâr ettiği için eksik olmak zorundadırlar. Nietzsche, olağanüstü bir aydınlanmada kendi ayaklarının üzerinde duran, kahramanca bağımsız varoluşun mutlak bilincini hedeflemektedir; böylece Nietzsche'de insan olmanın kaybedilmesi imkânsız doğruluğu dile gelmektedir. Ne var ki bu, Tanrı olmadan paradoks bir kendin olma, bağımsızlığı kendi anlamının tersine sapan formüllerin sözlerinde kendini dünyadaki bireysel nedenselliklere teslim eden tanrısızlığın derinliği haline gelmektedir.

Olmayı Tasarlamaya Verilen Onay

"Durumların" tasviri, aslında başarılı olamaz, çünkü bir tasvir, durumların kapsayıcı yönleri değil, içlerinde her zaman

dünyanın bir özelinin bulunduğu araçlar kullanmak zorundadır. Kendilerini doğrudan bildirmek yerine, *düşünceler* ve *meseller* aracılığıyla kendilerini dolaylı olarak bildirmek zorundadırlar. Dünyadaki nesneler yerine olmanın temelini araştırdıklarında, her ikisi de farklı ve felsefi açıdan aydınlatılması gereken bir karaktere sahiptir.

Soyut usavurma, Nietzsche tarafından kullanımında asıl olanın bildirilmesinde öncelikle açıklanması gereken bir biçimdir. Olmanın kendisine yönelen ve dünyada sanki tüm zeminini kaybediyormuş gibi görünen usavurma, Nietzsche'nin, "Soyut usavurma birçoğu için bir zorluktur; benim içinse iyi günlerimde bir bayram ve sarhoşluktur," (14, 24) itirafında bulunduğu filozofça düşüncedir. Bu soyut usavurma hiçbir şekilde boş soyutlama olmayıp aksine olmanın kendisi olan diğerinin etkisi altındadır: "Kimin düşünceleri bir kez olsun köprüyü geçip gizeme ulaştıysa, tüm düşünceleri üzerinde utanç verici bir etki bırakmasından kaçamaz" (12, 259); Nietzsche'nin olmayı tasarlaması hakkında ayrıca bu gibi bir gizemin kaynağına dair şu cümle de geçerlidir: "Şüphe ve özlem biraraya geldiğinde gizem oluşur." Bu nedenle Nietzsche kendi felsefi gidişatını şu kısa formülle dile getirmektedir: "Yeni güç duygusu: Mistik durum ve oraya giden bir yol olarak en aydınlık ve en cüretkâr mantıklılık" (14, 322).

Bu usavurma, olmak hakkında bilgi sahipliğiyle *usavurmanın kendi özünü* genişletmeye zorlanmaktadır: "Dünyanın resmi, kendimizi en özgür hissettiğimiz, yani en güçlü dürtümüzün kendini faaliyetinde özgür hissettiği felsefede aranmaktadır. Bende de aynısı olacaktır!" (15, 443). Nietzsche'nin metafizik düşünceleri, kendisi aracılığıyla soylu olmasının anlaşılmasını sağlayan durumların içeriklerinin bildirimidir; başkaları için bu "durumları," dolayısıyla bu "durumları" varoluş olarak var eden uyandırıcı güçler olmalarını istemektedir. Bu, temelde Nietzsche'nin tüm önemli düşünceleri için geçerli olup özellikle de Nietzsche'yi diğerlerinden çok daha fazla sarsan ve doyuran düşünceleri için de geçerlidir: Olmayı "Oluş" olarak ve

"ebedi tekerrür" olarak düşünmekte ve ona "*amor fati*" olarak yaklaşmaktadır.

Oluş — Oluş, Nietzsche'nin soyut, gerekçelendirilemeyen, kendisi için sürekli olarak tabi temel olma görüşüdür: Nietzsche için sadece mevcut olup dinlenen bir olmak yoktur. "Olan hiçbir şeye izin dahi vermemeliyiz" (16, 168) çünkü illüzyondur ve sözde dayanıklı ve daha iyi bir şey olarak, aslında tek gerçek olmak olan sürekli oluşun değerini düşürmektedir. Oluşun sona ermesini sağlayacak hiçbir hedefi yoktur. Görünüş değildir. Bütün olarak değeri düşürülemez. Olan şeydir ve bunun dışında başka hiçbir şey.

Oluşun filozofu olarak Heraklitus, Nietzsche için gençliğinden son anlarına kadar başvurduğu tek filozof olmuştur. Ona karşı asla saygısızca bir söz söylememiştir. Heraklitus felsefesinin ilk sunusu (10, 30 vd) aynı zamanda kendi oluş usavurmasını, dolayısıyla oluş hareketinin rekabette karşıtlıklar aracılığıyla usavurmasını, zorunluluk, adalet ve oluşun masumiyeti hakkındaki usavurmasını da temsil etmektedir.

Nietzsche'nin oluş görüşü, felsefi açıdan şey olmanın her türlü biçimini ve mekânı zamanda kaybettiği, zamanı ise oluşun kendisi olarak kabul ettiği ancak başarısız olduğu tüm belirlilikleri aşan usavurma olarak kavranabilir. Sanki aşkınlığı sona eriyormuş gibidir: Zamansallığın gerçekliği mutlak hale gelir.

Yine de Nietzsche filozofça düşünerek oluşta kalmamaktadır, aksine yeniden olmayı ele alır, hem de birinci olarak varoluşta *anlaşılan yaşam zorunluluğu* şeklinde; ikinci olarak *olmanın kendisini* aşan filozofça düşüncede ve üçüncü olarak *varoluşçu* tutumda.

1. *Oluşun imkânsızlığı ve olmanın yaşam zorunluluğu:* Egemen oluş öğretisi Nietzsche için olmak bilgisinin dinlenme noktası değildir. Onun içinde olmanın ne olduğunu bilmemekte, hatta düşünülebilen her türlü olmak biçimini aşarak onları biçimsiz zemine eriterek dahil etmeye zorlanmaktır. Düşünen akıldan yola çıkarak oluşa ulaşılamaz. Düşünürken oluşun her

biçimini şekilsizlik zemininde eritir. "Anlağımız oluşu kavramak üzere ayarlanmamıştır; genel katılığı kanıtlamak için çaba gösterir" (22, 23). Ancak bu şekilde sadece herhangi bir anlamda olmuş olacak bir şeyi düşünebiliyorsam geçerli olan şudur: "Farkında oluş ve oluş birbirini dışlamaktadır" (16. 31). Usavurma için olacak olan dünyanın karakteri "formüle edilemez," "yanlış" ve "çelişkilidir" (16, 31).

Farkında oluş, asla oluş olmayacak, sadece olanın farkında oluşu olacaksa (düşünmek ve sonuç çıkartabilmek için olanın varsayılması gereklidir [16, 30]), olan her şey Nietzsche'ye göre bir kurgudur. Oluşun bir biçimi olan yaşam, kendine olanın aldatıcılığını *yaratmaktadır*. Bunun için bilinebilir kılma istenci gereklidir. Her yaşam, yaşayabilmek için, adeta sadece oluşun değil, bu biçimiyle yaşam koşulu olan belirli ve kendi içinde aynı kalan bir olmanın göründüğü ufka sahip olmak zorundadır. Zira olanın kurgusu olmadan yaşam yoktur. Düşünülen olmak olarak oluş, herhangi bir canlı için ufuk olamaz; olan bir şeye inanmak yerine, olacak olana inandığı takdirde yok olur. Bu nedenle Nietzsche, oluş felsefesini "gerçek ama ölümcül" (1, 367) kabul ettiği bir öğreti olarak adlandırabilir. Zira "Şeylerin gidişatının son gerçeği dahil etmeye dayanamamaktadır, organlarımız (yaşamak için) yanılgıya ayarlanmıştır" (12, 48).

2. *Oluş felsefesinde olmanın aşkın yenilenmesi:* İmkânsız da olsa, oluş, olmanın kendisidir; *bizim için olmak* ise yaşamı (güç istencini) bir koşul olarak meydana getiren yorumdur. Oluşun kapsayıcı öğretisi, ussal bir gelişim gösterememektedir; zira tüm ussal belirlilik yorum anlamına gelmekte olup yine mevcut bir olmayı kavramış olurdu. Olmayı düşünen düşünce, Nietzsche için sadece kendine gerekli ufkunu yaratan ve kendisi de oluş olarak düşünülebilirlikten çıkan yaşamın aracıdır.

Öyleyse filozof, oluşu gerçekliğinde ki mevcudiyet diye tespit etmek istiyorsa ne olur? Yaşam, oluşa atılan bakışta durmak istemeyip bu yüzden ölmeden olmayı anlamaktan vazgeçemiyorsa *bu her şeye rağmen bir yaşam olan filozofça düşünce için de geçerli midir?*

Buna verilecek birinci cevap, Nietzsche için oluşa dair temel görüşünde olmanın kendini gerçekten de yenilemesidir, hem de ebedi tekerrürün döngüsü olarak: "Her şeyin tekerrür etmesi, oluş dünyasının olan dünyaya en aşırı yaklaşımıdır" (16, 101). Nietzsche düşüncenin kaynağını şu yargıda görmektedir. "Oluşa olmak karakterini vermek *en yüksek güç istencidir*" (16,101).

İkinci olarak ise felsefi aşkın düşünce için oluştan kaynaklanan bu olmak, güç istenci aracılığıyla düşünülebilirliklerinin sabitleştirilmesiyle dünyadaki şeyler hakkındaki bilgi olarak oluşan olmaktan radikal bir şekilde ayırmalıdır. Aksi durumunda bu olmak, düşünülen nesne olarak kaybolur; zira ve tüm nesnelliklerin ve tüm varoluşun nedeni ve sınırı olarak *ebediyettir.*

Nietzsche, filozofça düşünceleri sırasında kendisi için esas olan ancak kendi olmadığı için sadece oluş olmayan ve dünyada da *tek bir olmak* olmayan olmanın bilincine varmıştır; onu ebedi tekerrür için dile getirir: "*Döngü,* olmuş olan bir şey değil, ezeli yasadır. Tüm oluş döngünün içindedir" (12, 61). "Güç istenci" olmanın metafizik işaretiyse, oluş olmamak da onun için geçerlidir: "Gelişmenin var olmasının kaynağı, olan şeyi, tekrar gelişim üzerinde araştırma yoluyla bulamaz; olacak olarak anlaşılmaması gerektiği gibi, olmuş olarak da anlaşılmaması gerekir... *Güç istenci* olmuş olamaz" (16, 155).

3. *Sonsuz oluşun üstesinden gelmenin varoluşçu anlamı:* Nietzsche için filozofça düşüncelerde egemen oluştan olmaya geri dönen sadece ussal bir süreç değil, varoluşçu tutumun bir dönüşümüdür:

Tüm geçerlilikleri evrensel olarak dağıtan, tüm olmayı ve değerleri mevcut çağın durumuna, "genel varoluşun resmi" haline sokan ve bu salt oluşun anlamsız boşunalığına duyulan tiksintiden yaşamın reddedilmesi tehlikesi ortaya çıkıyorsa, Nietzsche düşüncesini adeta bir ilaç olarak görmek gerekir: "Genel çözülmenin ve tamamlanamayışın felç edici duygusunun karşısına *ebedi gelişi* çıkarttım" (15, 443).

Olmak, sınırsızlığa kaçtığı için, hedefsiz oluşa bakmakla kendi varoluşumuza karşı kayıtsızlık oluşuyorsa, oluşa duyu-

lan bu bağımlılık mevcut olanın onaylayıcı kavrayışına, *amor fati*'nin temel düşüncesine dönüşmektedir.

Bengi dönüş: Ebedi tekerrür düşüncesi Nietzsche'de felsefi açıdan önemli olduğu kadar şüphelidir de. Zira kendisinden sonra bu düşünceden hiç kimse ciddi bir biçimde etkilenmemiş olsa da Nietzsche için en sarsıcı düşünce haline gelmiştir. Nietzsche'nin edinimi çoğunlukla bu düşünce olmadan da yolunu bulmaya çalışırken Nietzsche için filozofça düşüncelerinin en önemlisiydi.

Bu öğreti kısaca şöyledir: Olmak, sonsuz zamanda yeni bir oluş değildir, aksine oldukça büyük zaman aralıklarında –büyük "oluş yılı"nda (6, 321)– her şey tekerrür eder. Olan her şey, sayısız kez daha önce de olmuştur ve sayısız kez tekrar gelecektir: "Her şey tekrar gelmiştir: Sirius ve örümcek ve şu andaki düşüncelerin ve her şeyin tekrar geleceğine dair düşüncen" (12, 62), "ağaçların arasındaki ay ışığı ve bu an ve ben kendim" (5, 265). Meselde şöyle denmektedir: "Nehir daima kendi içine geri akar ve aynı kişiler olarak daima aynı nehre akarsınız" (12, 369) veya "varoluşun kum saati sürekli olarak ters çevrilmektedir" (5, 265). Zerdüşt'ün hayvanları, kendisine öğretiyi şu sözlerle geri vermektedir: "Her şey gider, her şey geri gelir; olmanın çarkı sürekli döner. Her şey ölür, her şey tekrar çiçeklenir; olmanın yılı sürekli devam eder... Her anda olmak başlar; her burada için orada top yuvarlanır. Orta her yerdedir. Ebediyetin yolu yamuktur" (6, 317).

Ancak bu basit sunuda öğretinin felsefi içeriğine sahip olduğunuzu düşünürseniz yanılırsınız. Öğretinin düzlüğü, anlamını yok etmektedir. Bu nedenle Zerdüşt bu öğretiyi aktaran hayvanlara "laterna" demekte ve onlara, "Bunu bir laterna şarkısı haline mi getirdiniz?" diye kızmaktadır (6, 317).

Nietzsche'yi anlayabilmek için ebedi tekerrür konusunda dile getirdiği tüm düşünceleri biraraya getirmek gerekir. Böyle bir durumda *evrenin fiziksel* olarak gerekçelendirilmiş olan, ancak bu şekilde kast edilmemiş olan öğretisini görebiliriz; zira asıl önemli olan, bu öğretinin dünyadaki tüm salt fiziksel ve

mekanik olmaktan özünde tamamen farklı bir olmanın *üstüne çıkmasıdır*. Bu düşünce bundan böyle sanki bir araştırma konusuymuş gibi nesnel içeriğinden dolayı değil, insanın olmak bilinci için *"en büyük ağırlığa"* sahip olması istendiği için geliştirilmeye devam edilmektedir: Onu doğru anlayan ve buna dayanan, kendi gücünü muhafaza etmektedir. Bu düşünce bir seçime neden olacak ve gelecekte insan varlığının yükseltilmesi için bir araç olacaktır.

Bu düşüncenin eleştirisel açıdan parçalayıcı kavranışı, *fiziksel* yönünü bilimsel ama burada zorunlu olarak başarısız olan bir çekişme düzeyinde *metafizik* yönünü Kant öncesi tarzında dogmatik bir metafizik olarak ve *varoluşçu* yönünü, tanrısızlığın bir ifadesi olarak görmektedir. Düşüncenin doğruluğunu eleştirel bir biçimde kavrayan bir bakış ise Nietzsche için sadece bu düşüncelere bağlı olmayan bir olmak bilinci için geçerli biçim haline gelen bu usavurmadaki aşkın icraların içeriğini görmektedir.

Öyleyse geliş düşüncesinde, bir seferinde belirli bir içeriğe sahip tanımlanabilir bir öğreti olarak ortaya çıkarken, daha sonra tekrar belirsiz bir inanç sembolü haline gelme, bir seferinde de fiziksel bilginin bir nesnesi gibi görünüp başka bir sefere varoluşun bilgisiz anlam fonksiyonlarını yerine getirme tereddüdünün gözden kaçması mümkün değildir.

Öğreti: Nietzsche'nin bu tek düşünceyi gerçekleştirdiği düşünce adımlarının teker teker kavranması gerekir:

1. ***Öğretinin gerekçelendirilmesi:*** Nietzsche, üç önkoşula dayanarak savlarda bulunmaktadır. İlk olarak, *sürekli oluşun mevcut olgusuna* ve şeylerin kendilerini değiştirmesine dayanır: Şu âna kadar gerçekten de nihai bir duruma erişilememiştir; durum devam etmektedir. İkinci olarak, *zamanın sonsuzluğuna* ve aynı zamanda kendi içinde oluşuna dayanır: "Değişiklik öze dahildir, öyleyse zamansallık da" (16, 398). "Mekân ve madde öznel birer biçimdir, zaman değildir" (12, 54). Üçüncü olarak, *mekânın sonsuzluğuna* (12, 54) dair iddiaya ve

gücün *sonsuzluğuna* dair iddiaya dayanır. Son iki ön koşul anlaşılmaz olup kanıtlanamaz. Nietzsche bunları ara sıra karşıtının düşünülemezliği yöntemiyle sağlamlaştırmaya çalışmaktadır: "Gücün sağlam olmayışı *düşünülemez*" (12, 57). "Güç olarak dünya, sınırsız olarak düşünülmemelidir çünkü bu şekilde düşünülemez; sonsuz bir gücün 'güç' kavramıyla uyuşmadığına dair her türlü kavramı yasaklıyoruz" (16, 397). Böylece olgusal olarak Kant'ın antinomi öğretisinde mevcut problemlere açık bir şekilde kavrayamadan temas etmektedir; bu nedenle başka bir yerde böyle bir anlayışa sahip olmasına rağmen Kant'ın bütün hakkındaki ne salt çelişki önermesiyle ne de başka bir şekilde geçerli olabilecek belirli ifadelerin yapılacağı anlayışını göz önünde bulundurmaktadır. Bu şekilde gerekçelendirilen önkoşullara dayanarak Nietzsche şöyle bir sonuç çıkarmaktadır:

Bir: "Sonsuz yeni oluş mümkün değildir, zira sonsuz *büyüyen* bir güç gerektireceğinden bir çelişkidir; ama *neyle* büyüyecektir?" (12, 52). Güç büyümüyorsa, iki olasılık vardır: Ya dinlenen sürekli bir dengenin nihai durumu ya da ebedi tekerrür. Denge olasılığını dışladığımızda geçerli olan şudur: "Enerjinin mevcudiyetine dair önerme, ebedi tekerrürü gerektirir" (16, 398).

İki: Güç, *sonlu* olduğundan, "bu gücün konumlarının, değişimlerinin, kombinasyonlarının ve gelişimlerinin sayısı, gerçek çok büyük ve uygulamada neredeyse ölçülemezdir, ama yine de belirlenebilir ve sonludur." Ancak zaman *sonsuz* olduğundan, "olabilecek tüm gelişimler geçmiş olmalıdır. Dolayısıyla şu andaki gelişim bir tekerrürdür ve onu doğuran gelişim de... Her şey daha önce sayısız kez gelmiştir" (12, 51, 53, 57)."

Üç: Tüm olabilirlikler daha önce gelmiş olduğundan, daha önce gelmiş olmaları şimdiki olgusal geçişli durumu dışlayan durumlar aslında mümkün olmamalıdır. Bu ise yine "olmanın nihai bir durumu, bir dengesi, bir durması ve donması mümkün değildir" anlamına gelir. Zira tek bir anlığına bile olsa, nihai durum olarak bir denge daha

önce gelmiş olsaydı, bu durum baki kalmış olurdu. Zamanın sonsuzluğundan dolayı, mümkün olsaydı durma süreci gerçekten de gerçekleşmiş olurdu (12, 55, 56; 16, 396). Halbuki "asla bir denge durumuna ulaşılamaması, böyle bir durumun mümkün olmadığını kanıtlamaktadır" (16. 398). Buna karşın şu andaki durumla tamamen aynı bir durumun daha önce de geldiğini varsayarsak, bu istisna –herhangi bir zamanda gerçekleşen bir dengenin kabul edilmesinden farklı olarak– şu andaki durumla çürütülememektedir (12, 55).

Nietzsche, öğretisinin fiziksel ve matematiksel olarak gerekçelendirilebileceğinin mümkün olduğuna inanmıştır. 1882 yılında bir üniversitede yeni incelemeler yaparak bunun bilimsel temellerini oluşturmak istemiştir. Bunu asla yapamamıştır, zira bu yol düşüncenin felsefi anlamı için çok da belirleyici değildi. Nietzsche buraya ait olan miras bölümlerinde, kendisinin de inanmadığı bir mantıkla (çelişki önermesi ve "düşünülebilirlik") hareket etmektedir; çağdaş bilimselliğe uyarak bir anlığına asıl olmak bilgisinin temeli haline gelecek olan şeyi, aynı zamanda zorunlu bilimin sonucu olarak sunmak istemektedir.

2. *Fiziksel öğretinin iptali olarak düşüncelerin aşkınlığı:* Öğreti, mekanikçi görünmektedir; modeli sanki dünyada bireysel hadiselerin düşünülen döngüsü olup daha sonra dünyanın tamamına *aktarılmış* gibidir. Dünyadaki bireysel hadiselerde asla aynı şeyin tamamen özdeş bir tekerrürünü göstermeyen bu modeli Nietzsche mekanikçi döngüye bizzat *itiraz* etmek için kullanmaktadır: "Etrafımızdaki dünyada tam bir dairesellik değil, *herhangi bir* farklılığın varoluşu bile mevcut olan her şeyin aynı oranda daireselliğe karşı yeterli bir karşı kanıt oluşturması değil midir?" (12, 58 vd). Ama döngü bu şekilde mekanik olarak aynı şeyin tekerrürüne neden olmuyorsa, olsa olsa tüm güçlerin toplam durumu tekrar geri gelir. Ne var ki bunun dışında "aynı olan bir şeyin daha önce gelip gelmediği kanıtlanamamaktadır. Sanki toplam du-

rum, en küçük detayına kadar *özellikleri*, iki farklı toplam durumun aynı olan hiçbir şeye sahip olmayacağını sağlayacak şekilde, yeniden oluşturuyormuş gibidir" (22, 51). Yine de belirleyici olan, Nietzsche'nin döngüyü toplam dünya varoluşunun tekerrürü olarak, dünyadaki tüm olabilir mekanikçi döngülere karşı radikal bir şekilde ayırmasıdır. Tekerrürde, "varoluşun en genel biçiminin" henüz mekanikçi olmayan bir dünya olacağı bir dünya gelişimine bakmaktadır: Mekanikçi dünyanın oluşumu bütün dahilinde öncelikle nihayet kendiliğinden sağlamlık kazanan ve böylece mekanikçi kanunlarımızın ebediyen değil, sadece olmuş olacağı, istisna ve rastlantı olarak olmuş olacağı kanunsuz bir oyun olurdu. "Öyle görünüyor ki bir keyfiyete, gerçek bir kanunsuzluğa, mekaniklik için bile uygun olmayan esaslı bir aptallığa ihtiyaç duymaktayız." Gördüğümüz kanuna uygunluk, ezeli bir kanun değil, sadece kural haline gelen bir keyfiyet olurdu (12, 59). Ebedi tekerrürün (halkanın) ise "varoluşun en genel biçimi"yle ilişkili olması gerekirdi, mekanikçi gibi içindeki bireysel hadiselere değil.

Genel olarak ifade etmek gerekirse, ebedi tekerrür, olmanın *tamamını* hedeflediğinden, varoluşun herhangi bir biçimine uygun hale getirilmiş olarak düşünülemez. Bu nedenle Nietzsche onu diğerlerinden ayırmaktadır: "Bu dairenin kanununu, halkanın içindeki dairesel hareketlerin benzeşmesinden yola çıkarak olmuş olarak düşünmekten kaçınalım. Önce kaos... sonra da tüm güçlerin nihayet sabit ve dairesel bir hareketi yoktu: Her şey daha ziyade ebedidir, olmamıştır: Güçlerin bir kaosu olduysa, kaos da ebediydi ve her halkada tekrar geri dönüyordu" (12, 61). Öyleyse tekerrür dairesi, dünyada gerçek veya düşünülebilen döngüler gibi değildir; sadece dünyadakiler belirlenebilirken bu daire belirlenemez. Ve döngünün ezeli kanunu, doğa kanunları gibi değildir; doğa kanunları dünyada bir hadisenin geçerli kurallarıyken, ezeli kanun model olarak hayal edilemez, belirlenemez. Çünkü tekerrürün zorunluluğu dünyada herhangi bir yasal zo-

runluluktan farklı bir karaktere sahiptir: "Evrendeki mutlak zorunluluğa inanalım, ama isterse deneyimlerimizin ilkel mekanikçi bir kanunu olsun, herhangi bir kanunun burada hüküm sürdüğünü ve ebedi bir özelliği olduğunu iddia etmekten kaçınalım" (12, 60). Bir amaç kanunu da tekerrürün zorunluluğunda ortaya çıkamaz: "Her türlü amaçlılığın dışlanması olarak evrenin kaosu, döngü düşüncesiyle çelişmemektedir: Sonuncusu *mantıksız bir zorunluluktur*" (12, 61). Bu nedenle Nietzsche, dünyanın "zorunlu bir seyri" olduğuna inanmaktadır, "ama içinde kanunlar hüküm sürdüğü için değil, aksine kanunlar *eksik olduğu* için ve her güç her an kendi sonuçlarını çıkarttığı için" (7, 35).

Genel, yani tamamen kavranılamaz olan, bu ebedi tekerrürün tamamı olan şey, ne organik ne de mekanikçi olmak üzere hiçbir olmaktan, hiçbir kanunsallıktan ne de geometrik biçim olarak dairenin üzerinde okunamaz. Bunların hepsi Nietzsche için o anda ne söylenmek istiyorsa, ona göre geçici meseller olabilir. Böylece örneğin anorganik maddenin mekaniği, tarihsellik olmadan özdeş tekerrürün radikal olabilirliği için bir meseldir: Anorganik madde "Hiçbir şey öğrenmemiştir, geçmişi yoktur! Aksi olmuş olsaydı, asla bir tekerrür olamazdı. Zira her seferinde... yeni geçmişten bir şeyler oluşurdu" (12, 60). Ancak tam tersi bütün, hatırlayan ve değişen bir tarih olarak görüldüğünde şöyle denmektedir: "Bunu bilmiyor musun? Yaptığın her eylemde tüm hadiselerin tarihi tekerrür eder ve kısaltılır" (12, 370).

Nietzsche, tekrar geliş halkasının, ezeli kanununun ve dünyada döngülerle zorunluluğunu reddederek kategorilerle (zorunluluk, kanun) bu kategorilerin *üzerinden* olmanın karanlığına bir aşkınlığı gerçekleştirmektedir, ama öyle bir şekilde ki ânında yine "varoluşun en genel biçimi" olarak gerçek bir dünyanın hayaline eğilim gösterir ve böylece biçimsel aşkınlıkta ulaşılabilen felsefi aşkınlığın yerine bir dünya hipotezi getirir. Nietzsche, bu durumda olgusal filozofça düşüncelerinin yöntemle-

ri hakkında yeterli olmayan mantıklı bilinç eksikliğinde, aslında ne istediğini unutabilir ve zamanının bilimine bağlı olarak, öğretisinin kanıtı anlamında matematiksel fiziksel olarak gerekçelendirmesini isteyebilir. Yine de aşkınlık, düşüncelerin felsefi açıdan etkileyici yönü olarak kalır.

3. ***Düşüncenin ânı:*** Nietzsche'de düşüncenin kaynağı, oynayan anlakçı bir düşünce değil, düşünceyi meydana getirerek bu düşünce sayesinde bu âna önemli bir metafiziksel anlam katan bir ânın olmak deneyimidir.

Nietzsche, *anlayış ânını* vurgulayarak kaydetmiştir: "Ebedi tekerrür düşüncesi... 1881 yılının Ağustos ayına aittir... O gün Silvaplana Gölü kenarındaki ormanlıkta geziniyordum; Surlei yakınlarında büyük ve piramit şeklinde inşa edilmiş bir bloğun yanında durdum. İşte bu düşünce o zaman geldi" (15, 85). Ve bir kez daha: "Tekerrürü yarattığım an ölümsüzdür. Bu ânın hatırına tekerrüre *tahammül ediyorum"* (12, 371). Bu an, göründüğü kadarıyla sıradan bir fikrin ânı değildir.

O âna bu ağırlığı veren tuhaf deneyimleri sorguladığımızda, psikolojik bir inceleme bizi yarı yolda bırakır. Zira Nietzsche'nin anormal durumlarında da bu déjà vu'ya, mevcut olanın daha önce de en ince ayrıntısına kadar aynı şekilde yaşanmış gibi yaşanmasına sahip olup olmadığı *önemli değildir.* Düşüncesinin bazı dışavurumları bunu işaret edebilir: "Ve ay ışığında sürünen bu yavaş örümcek ve sen ve ben bahçe yolunda, fısıldaşarak, ebedi şeylerden fısıldaşarak; hepimizin daha önce de burada olmuş olması gerekmez mi? Aniden yakında bir köpeğin ulumasını duyuyorum. Bir köpeği daha önce hiç böyle ulurken duymuş muydum?... Evet, çocukken, çok uzaktaki çocukluğumda bir köpeğin böyle uluduğunu duydum..." (6, 232). Biçimsel olarak, herhangi bir ânın tekerrürünün bu kesinliğinden varoluşa dayandırılan bir sonuç geçerli olurdu: "Dünyanın tek bir ânı bile geri dö-

nüyorsa –dedi *şimşek*– *o* zaman hepsinin geri dönmesi gerekir" (12, 370).

Belirleyici olan sadece ânın felsefi içerikten dolayı sahip olduğu anlamdır. An, aynı zamanda olmak ifşası, dolayısıyla ebediyet ise tekerrür de sadece bu ebediyetin sembolüdür. Nietzsche aşkın olarak bu ânın içinde olmanın ifşası olarak zamanın tüketilmesini biliyordu: "Mükemmel öğle vakti saatinde" Zerdüşt'e şöyle dedirtmektedir: "Susun! Susun! Dünya daha şimdi mükemmel değil miydi?... Düşmedim mi ben –dinle!– ebediyetin kuyusuna?" (6, 402 vd). Bu öğle vakti, "öğle vakti ve ebediyet"tir (12, 413; 16, 414).

Öğle vakti Nietzsche için aynı anda düşüncesinin yaratılması anlamına gelen *dünya tarihi* ânının sembolüdür: "İnsan olmanın her halkasında önce birinin, sonra çoğunun, sonra herkes için en güçlü düşüncenin, tüm şeylerin ebedi tekrar gelişine dair düşüncenin ortaya çıktığı bir saat vardır" (12, 63). Bu an hakkında şöyle demektedir: "Farkında oluş güneşi yine *öğle vaktini* göstermektedir: Ve ebediyet yılanı yuvarlanmış yatıyor. Zaman *sizin zamanınız*, öğle vakti kardeşleri!" (12, 426).

Buna göre düşüncenin "ânında" Nietzsche için zamandaki ebediyet olan varoluşsal tarihsellik, ebedi döngüde her seferinde kendini kavrayarak bu felsefi düşüncenin anında kendini tekrar zirveye çıkartan olmanın bütününe dair bir tarihsellikle birleşmektedir; Nietzsche kendisi için düşünür olarak burada sadece bir bireyin tarihsel varoluşu değil, sadece halk ve insanlık tarihi için belirleyici bir şekilde yaratan biri değil, adeta dairesel süreci bir kez daha kendisinde noktasını bulduğu, "insanın insan ve üstinsan arasında yolunun tam ortasında durduğu öğle vakti" olan olmak ekseninin tamamıdır (6, 115). Bu nedenle bu düşüncenin Nietzsche için anlamı eşsizdir; başka hiçbir düşünce aynı ağırlıkta değildir. Yabancılara şöyle demektedir: "Önümde bir yıldız misali açılan ve ışığın özelliği olduğu gibi, benim, senin ve herkesin üzerine parlamasını istediğim bir düşünceden

bahsedeyim sana" (12, 62). Bu düşüncenin etkisi, olağanüstü olmalıdır Nietzsche'ye göre. Bu düşünceyi sembolik olarak aktarmak için "Zerdüşt" gizlice buna göre yönlendirilmiştir: Bu düşünce, onu düşünen kişi için başka hiçbir düşüncenin olmadığı kadar tehlikelidir; Zerdüşt bu nedenle bu düşünceye önce kendisi cesaret etmelidir –bildiği şeyi düşünmeye cesaret göstermelidir–, hem de bu düşüncede kendini tamamen değiştiren özünün krizi altındaki, bu düşüncenin aynı zamanda kendi yok oluşu anlamına da gelecek ilanı için olgunlaşmış ve hazır olsun (6, 313). Nietzsche, bu düşünceyi sessizce fısıldayarak ürpertinin tüm işaretleriyle bir sır gibi Lou Salomé'ye ve Overbeck'e bildirmiştir (Lou Andreas–Salomé, Fr. N. s. 222; Bernoulli, Nietzsche und Overbeck II, s. 216 vd).

Bu düşünceyi *varoluşsal* özel olarak nasıl düşündüğü iki yönde takip edilmelidir: Önce Nietzsche'nin düşüncenin birey için varoluşsal anlamını nasıl kavradığı ve daha sonra da bu düşüncenin insanlığın seyrinin bütünü için *tarihsel* anlamını nasıl kavradığı yönünde.

4. *Düşüncenin varoluşsal etkisi:* Ya bu düşünce doğruysa ve doğru olarak kabul edilirse ya da insan için aynı kapıya çıksa da en azından doğru olduğuna inanılırsa ne olur?

Nietzsche için ilk etki *ezici* korkudur: "Ah, insan ebediyen tekerrür etmektedir! Küçük insan ebediyen tekerrür etmektedir... En büyük olan da pek küçük bir şekilde! –İnsanlarda bıktığım şey buydu! Ve en küçüklerin de ebedi tekerrürü!– Tüm varoluştan bıkmamın nedeni budur!" (6, 320). Düşünce onu boğar: "Olduğu haliyle varoluş, anlamsız ve hedefsiz ama kaçınılmaz bir şekilde tekrar gelerek hiçe giden bir sonu olmadan... Nihilizmin en aşırı biçimi budur: Ebediyen hiçlik (anlamsızlık)!" (15, 182).

Ne var ki bu aşırılık tam tersine dönüşebilmektedir: Mükemmel, çaresiz ret, varoluşun aynı şekilde mükemmel onayına dönüşebilmektedir.

Bu düşünce ezmek yerine, ona inananı *değiştirecektir:* "Bu düşünce seni hâkimiyetine almış olsaydı, seni olduğun gibi değiştirirdi... Her yerde sorulması gereken asıl

soru şudur: Bunu bir kez ve sayısız kez istiyor musun? En büyük ağırlık olarak eylemlerine çökerdi!" (5, 265). Artık yerine getirilmesi gereken görev şudur: "Tekrar yaşamak istemeyi isteyecek şekilde yaşamak." Hissettiğim, istediğimi yaptığım, olduğum her şeyin, sonsuz kez yapabilecek şekilde mi yaptığım ölçüsüne tabi tutulmasını talep eden yeni bir ahlak sistemi emir kipi gibidir; bir başka deyişle, varoluşun hep böyle olmasını isteyebilir miyim sorusudur. Uygulama olasılıkları içerik açısından sonsuz olan salt bir biçimdir. Zira her insan için ebediyetin istenebilirliği genel olarak geçerli değil, kendine özgü bir şekilde ortaya çıkabilir: "En yüce duygusu çaba göstermek olan çaba göstersin; en yüce duygusu dinlenmek olan dinlensin; en yüce duygusu boyun eğmek, söz dinlemek, itaat etmek olan itaat etsin. Sadece en yüce duygusunun ne olduğunun bilincine varsın ve bunun için hiçbir şeyden kaçınmasın! Söz konusu olan ebediyettir!" (12, 64). Emir kipi, herhangi bir belirli eylem ve davranış tarzı ve yaşam tarzı talep etmemektedir; en karşıt olan ve birbirlerine karşı en az değerli gören şeyle mümkündür. Emir kipi sadece tek bir şeyi istemektedir: "Ebediyetin resmini yaşamımıza basalım!" (12, 66).

Çaresiz redden dönüştürülen onaylama, bir anlığına bile başarılı olduğunda Nietzsche'ye göre her şey, istenmeyen ve acı veren şeyler için bile bir onay haline gelmektedir. Zira varoluşta *her şey her şeye bağlı* olduğundan, sadece bir anlığına bile yaşamı onayladığım bir şeyi yaşadığımda, bu onayla birlikte koşullarını, dolayısıyla yaşamın tamamını onaylamış oluyorum: "Bir hazzı bir kez olsun onayladınız mı? Ah, dostlarım, öyleyse tüm acıları da onaylamış oluyorsunuz. Bütün şeyler birbirine zincirle bağlıdır... Her seferinde bir seferi ikinci bir sefer istediğiniz takdirde ... *hepsini* geri istemiş oluyorsunuz!" (6, 469): "Bir olguyu onaylamak, her şeyi onaylamaktır" (13, 74). "Tüm hazlar tüm şeylerin ebediyetini ister!" (6, 470).

Varoluşun onayı, bir ânın insanlar tarafından ebediyen istenecek şekilde yaşanıp yaşanmadığına bağlıysa,

bu insan sadece bu tek ânı yaşamış bile olsa, Nietzsche'ye göre "kurtulmuştur." Bu nedenle Zerdüşt'ün talihi, karşılaştığı en çaresiz insanın, "en çirkin insanın" bir an yüzünden yaşaması, "Öyle olsun, hadi bir kez daha!" diyebilmesidir (6, 462).

Ne var ki canlı varlık her zaman her şeye olduğu gibi olgusal olarak onay vermemektedir. İnsanın dünyada "kendisini koruyan hor görme, tiksinme, kayıtsızlık içgüdüleri"ne ihtiyacı vardır ve bu içgüdülerden dolayı belki de yalnızlığa itilmektedir, ama burada "yalnızlıktan" doğrudan etkilenen Nietzsche, "her şeyi birbirine zorunlu bağlı olarak hissettiğimde, benim için her varlık tanrısaldır," (13, 73 vd) der.

Tüm olmanın bu onayı, oluş dahilinde "*her* ânında bir şeylere *ulaşıldığı"* anlamına gelmektedir "ve daima aynısı." Ancak bunun ne olduğu, genel bir şey olarak, aşkınlık olarak, belirlenebilir bir şey olarak söylenememektedir. Sonsuz belirlenebilirliklerde salt içkinliktir. Sadece işaretlerle çağrıda bulunarak hissedilebilir hale getirilebilmektedir. Onayda ifşa olunan her seferinde onaylayanın kendi özüdür: "Spinoza böyle bir onaylayıcı konumu, her ânın mantıklı bir zorunluluğa sahip olması sayesinde kazandı: Mantıklı temel içgüdüsüyle zafer kazandı." Ne var ki bu, onayın olabilir biçimlerinden sadece biridir: Hadisenin *her temel karakteri*, bir birey tarafından temel karakter olarak hissedildiği takdirde, onayın birer kaynağı haline gelmektedir (15, 183).

Ancak "oluş her anda haklıysa (ya da değeri düşürülemezse, ki bu aynı kapıya çıkar)" bunun sonucu şudur: "Hiçbir şekilde mevcut olan gelecek hatırına veya geçmiş olan mevcut olan hatırına haklı çıkartılmamalıdır" (16, 167).

Ebedi tekerrür tarafından yok edilmediği takdirde, zorla meydana getirilen yaşamın en yüce onayı, Nietzsche için kurtarıcı ve *rahatlatıcı* bir karaktere sahiptir:

Emir kipine itaatte, tekrar yaşamayı isteyecek gibi yaşamak, yaşama duyulan sevgiyle birlikte ilk olarak "Ya-

şam bu muydu? Öyle olsun! Bir kez daha!" (6, 230) dediğinde, "ölümü bile öldüren" asıl cesarete ulaşılmaktadır.

Ancak içsel tutumda ebedi tekerrür düşüncesi onaylayarak ikinci olarak *geçerli kılmaya* götürmektedir; "içsel yaşama, onu farklı düşünenlere karşı kötü ve fanatik yapmadan bir ağırlık kazandırmaktadır" (12, 63); her birey ne düşünürse düşünsün, kendi yaşamına sevgiyi ekmek, "ötekinin geçerli kılınmasına izin vereceği ve bunun için büyük ve yeni bir tolerans kazanmak zorunda olduğu" bir şeydir (12, 67). Onaylayanlar olarak, yaşamın değerini zan altında bırakmaya çalışanlara karşı düşmanlıkta bir olmak zorundaysak, "düşmanlığımız bizzat sevinç yaşamamız için bir araç haline gelmek!" (12, 67) zorundadır. Tekerrür düşüncesinden dolayı birey kendisi için onay kazandıysa, *tüm varoluş sanki yeniden görülüyormuş gibi* ona geri gelmektedir.

Rahatlatıcı onay üçüncü olarak *ölümsüzlüğe* dair bilgi haline gelmektedir: Nietzsche ölümsüzlük dürtüsünün kendisinde yaşam için verilen bir onay görmektedir: Talihine veda etmenin akşam kızıllığı düşüyorsa, "Bu kanıta bak: Yaşamını ve kendini sevdiğin, hem de yaşamı bugüne kadar gördüğün gibi sevdiğin ve bunun ebedileştirilmesini istediğin anlamına gelir. Ama unutma ki fanilik, kısa şarkısını daima söylemektedir ve ilk mısrayı duyduğunda, ebediyen bittiği düşüncesiyle özlemden neredeyse ölürsün" (12, 66). Halbuki ebedi tekerrür düşüncesi bunu kesinleştirmektedir: "Bilincin son anı ile yeni yaşamın ilk ışığı arasında 'zaman yoktur;' canlı varlıklar trilyonlarca yıla göre ölçseler, hatta ölçemeseler bile bir şimşek gibi gelir geçer" (6, 334 vd). Olan her şey bu ölümsüzlüğe dahildir. Nietzsche'nin temel tutumunda, tüm şeylerin faniliğine dair öğretiye tam bir karşıtlık oluşturma ve bu nedenle fazla ciddiye alınmaması talebi vardır: "Bana göre tam tersi, her şey fani olamayacak kadar değerli görünmektedir: Her türlü şey için bir ebediyet arıyorum... Tesellim, olmuş olan her şeyin ebedi olmasıdır: Deniz onu tekrar getirecektir" (16, 398).

Ebedi tekerrürün onayı, dördüncü olarak tüm geçmişin kurtuluşunun nihai zaferini kutlamaktadır. Ondan önce her şey farklıydı: İstenç, yapılmış olan şeylere karşı çaresizdi; geçmiş olan şeylerin sadece kızgın bir seyircisiydi: "Kızgınlığı, zamanın geri akmamasıdır; 'olmuş olan şey;' yerinden oynatamadığı taşın adı budur." Olmuş olan her şey, küçük bir parça ve rastlantıdır. Çaresizce geriye bakan insan geriye dönmeyi isteyemeyeceği için istemeyi ve bu nedenle yaşamı da bir ceza olarak kavramıştır. Ama şimdi, ebedi tekerrür düşüncesi altında insan şunu bilebilir: "Tüm 'olan şey' küçük bir parçadır, bir bulmaca, korkunç bir rastlantıdır, ta ki yaratıcı istenç şöyle diyene kadar: Ben bunu böyle istedim" (6, 206-208, 290). Zira tarihselliğindeki yaratıcı istenç, sadece geldiği yerde olmuş olanları üstlenmekle kalmayıp bunun ötesinde geçmiş olanı gelecekte gelecek olan olarak da istemektedir: Şeylerin döngüsünde, beni meydana getiren geçmişi, içinde tekerrür edeceği gelecek olarak tekrar meydana getiririm. Olmuş olan, sadece olmamıştır.

Yine de –Nietzsche için bilinçsiz olarak– her aşkın usavurmada ortaya çıkmak zorunda olan antinomi, burada istemekte *olacak şeyi henüz meydana getiren* özgürlüğün konuştuğu ama yine de *olan şeyi tekrarlayan* döngünün kendisi olduğu biçimde baki kalmaktadır. Bu nedenle bu filozofça düşüncelerin doğruluğunda, önermeler gerçekten de birbirlerini yürürlükten kaldırmak zorundadırlar: Toplam durumun tekerrür ettiğine, ama *bireysel olanın özdeş olmadığına* dair önermelerin karşısında, "her büyük yılda hem büyük şeylerde *hem de küçük şeylerde,* bizzat kendimize benzediğimiz"e dair önermeler durmaktadır (6, 321). Ve "Ama nedenlerin içine sarılı olduğum düğümü tekrar geri dönmektedir; beni tekrar yaratacaktır! Ben bizzat ebedi tekerrürün nedenlerinden biriyim, (6, 322) önermesi sanki eline bir şey veriyormuş gibi görünse de bir başka önerme onu yine hemen iptal etmektedir: "Tekrar geleceğim, yeni bir yaşama veya daha iyi bir yaşama veya benzer bir

yaşama değil, ebediyen aynı ve bu yaşama geri döneceğim..." (6, 322). Ebedi tekerrürün döngüsündeki kaçınılmaz olarak belirlenen oluş ve yeni emir kipi altında bu yaşamı ebediyen tekrar yaşamak *isteyeceğim* şekilde yaşama özgürlüğü, birbirlerini dışlıyormuş gibi görünmektedir. Ama bu zorunluluğun bu isteyişi, onaylayan özgürlük bilincinin bir ifadesi olup Nietzsche'ye özgü bir biçimde antinomik ifadelerin biçimi olarak her türlü aşkın özgürlük öğretisine aittir (Augustin'de, Luther'de ve ayrıca Kant'ta).

5. *Tarihsel etkisi:* Nietzsche çok büyük bir değişim beklemektedir: Bu düşüncenin ortaya çıktığı andan itibaren, "tüm renkler değişmeli ve bambaşka bir tarih olacaktır" (12, 65). "Büyük öğle vakti, en korkunç aydınlanma zamanıdır" (15, 238). Ne olacak?

Nietzsche, gençliğinde insanların geriye dönüp baktıklarında hayatlarını tekrar yaşamak istememelerini doğal karşılarken (1, 291), daha sonra ayrımı görmektedir: Düşüncenin yükü altında bu düşünceye tahammül edemeyenler, *yok olup gidecektir*, ama bu düşüncenin önünde kesin bir yaşam onayına ulaşanlar, *yükselmeye zorlanacaktır*. Bu *yetiştirici* bir düşüncedir (16, 393 vd; 12, 369). "Coşkun nihilizm" –tahammül edilemez tekerrür düşüncesiyle tamamlanan sona gitme isteği olarak– dejenere olan ırkları kırmak için kullanılan çekiç haline gelmektedir (16, 393). "Sadece varoluşunu ebediyen tekerrür etmeye layık bulanlar geriye kalacaktır" (12, 65). Ama "buna inanmayanların doğalarına uygun olarak soyları nihayet tükenmek zorunda kalınca" (12, 65), bu "en yumuşak" şekilde gerçekleşebilir: Öğreti onlara karşı yumuşaktır, "cehennemleri ve tehditleri yoktur, inanmayan, bilincinde *geçici* bir yaşama sahiptir" (12, 68). Her halükârda aynı şeyin döngü içerisindeki aynı yerine ebedi tekerrür ettiği düşüncesinin kendisi, insanların kendi ötelerinde yükselmeleri için belirleyici dürtüdür.

Ama bu etki *hiçbir şekilde kesin değildir*. En yüce şey, ölümsüzlüğümüze *tahammül* edebilmemiz gibi görünür-

ken (12, 369) şöyle de düşünülebilir: "Acaba en iyi doğalar bu yüzden yok mu olmaktadır? En kötüleri de kabul mü etmektedir?" (12, 370). "Tekerrür öğretisi önce soğuk ve içsel sıkıntıları olmayan ayaktakımına gülümseyecektir. En adi yaşam dürtüsü ilkönce onay verir" (12, 371). Nietzsche, bu sahteleştirici etkiyi geçici kabul etmektedir: "Büyük bir doğruluk *ilkönce* en yüce insanları kazanmaktadır" (12, 371).

Nietzsche *öğretisini* tarihsel etkisine *tanıtabilmek* için şu talepte bulunmaktadır: "Böyle bir öğretiyi ani bir din gibi öğretmekten kaçınalım! Yavaşça etki etmelidir... Büyük düşünce için birkaç bin yıl geçmesi gerekir; uzun, çok uzun zaman küçük ve çaresiz kalmak zorundadır!" (12, 68). "Otuz yıl davullar ve zurnalarla zafer kutlayıp otuz yıl mezar kazmak istememektedir" (12, 69). "Kolay inananlara ve hayalcilere karşı kendimi tabî ki *korumak* istiyorum. Düşüncelerimi önceden *savunmak* istiyorum. En özgür, en neşeli ve en yüce ruhların dini olacaktır; altına çevrilmiş buz ve açık bir gökyüzü arasında sevimli bir çayır olsun" (12, 69).

Ancak Nietzsche'nin kendisi için en önemli düşünceye bile tekrar şüpheyle yaklaşabildiği ve askıya alabildiği şu önermede belli olmaktadır: "Belki de doğru değildir: Bırakın başkaları onunla boğuşsun!" (12, 398).

Özet ve Soru: *Tanrı mı, döngü mü?* Ebedi tekerrür öncelikle *fiziksel kozmik bir hipotezdir.* Nietzsche bu hipotezin yazarı olarak zorunlu kanıtlayıcı bilimle sözde uyumlu hale gelme cazibesine teslim olur, ama sadece düşüncenin felsefi anlamını kaybedip bilime yine de ulaşamamayı başarır.

Ebedi tekerrür ikinci olarak, olgusal gerçekliğine duyulan bir *inancın içeriğidir;* böyle bir inanç ise boş görünmektedir: Zira önceki varoluş biçimlerine dair hiçbir anı olmadan, tekerrür tamamen kayıtsız olurdu; tamamen aynı biçimde bir kez mi, sayısız kez mi burada olduğum, bir kez diğer sefer üzerinde hiçbir anı veya öngörü ya da dönüştürücü ilişkiye sahip değilse, sanki bir kez buradaymışım kadar iyidir.

Burada asıl sorulması gereken soru, Nietzsche'nin her şeye rağmen bu düşünceye neden böyle bir ağırlık verdiğidir. Buna bizzat verdiği cevap, ancak bu düşünceyle *"Tanrı'nın ölümünün"* nihai olduğu ama aynı zamanda *hiçliğin de üstesinden gelindiğidir.*

Nietzsche'nin bu dünyanın bizzat oluş olduğuna, sadece burada gerçeklik olduğuna ve her türlü *"başka dünyanın"* sadece bir hiç olmakla kalmayıp gerçek dünyanın değerinin düşmesine de neden olduğuna dair anlayışı, Tanrı'nın yerine başka bir şeyi getirmesini zorunlu kılmaktadır. Ne var ki onun yerine getirilen bu şeyin, talihsiz bir kayıpta başkasının yerine getirilen bir şey gibi olmasını değil, kaybedilenden fazlası olmasını istemektedir. Nietzsche için ebedi tekerrür budur ve bu nedenle Tanrı düşüncesiyle doğrudan savaşımdan zaferle çıkmak zorundadır. Nietzsche, bir *Tanrı'ya inanıldığında* ussal olarak neler olabileceğini sorgulamaktadır.

O zaman geçerli olacak olan ya şudur: "Tanrı, *bir şey istemediği* sürece yararsızdır" (16, 67), ama kasıtlılığı sadece dünyanın kendisi olmasaydı gerekli olurdu. Tüm şeylerin oluşunda *"aynı* yavrulara tesadüfen sahip olmak, hiç benzerliğin olmamasından çok daha *mümkün* olduğundan" aynı şeylerin tekrar geri gelmemesi *"sadece* tek bir... kasıtlılıkla açıklanabilir" (12, 56). Bu nedenle "bu düşünceye –dünyanın bir hedeften kasıtlı olarak *kaçındığı,* hatta bir döngüye girmeyi suni olarak önlediği düşüncesine– ancak dünyaya *ebedi yenilik* becerisini buyurmak isteyenler teslim olabilir" (16, 396). Bu kasıtlılık ise böyle bir durumda, *döngü sürecini* önleyebilecek tek şey olan Tanrı olurdu. Bu nedenle, "Evrenin dairesel sürecine inanmayan, *keyfi Tanrı'ya* inanmak zorundadır" (12,57). Bu inanç olgusal olarak sona erdiğinden, hatta gerçek filozofça düşünceler için artık geçerli olmadığından sadece dünya olmanın dairesel süreci kalmaz, aksine Tanrı olmayı aşan gerçektir.

Ya da inanılan bir Tanrı'nın hiçbir şey istemediğini varsayalım; böyle bir durumda ona "oluşun *toplam bilin-*

ci..." olarak duyulan inanç, "... olayları sempati duyan, bilen ama yine de hiçbir şey istemeyen bir varlığın bakış açısına getirmek" olurdu, ama "ıstırap çeken ve her şeyi gören bir Tanrı, bir toplam duyumsallık ve toplam tin, olmaya karşı en büyük itiraz olurdu" (16, 167 vd).

Ebedi tekerrür –Nietzsche için Tanrı'nın olmadığı yerde tek olabilirlik– böylece Nietzsche için tüm dünya inkârlarından kaçabileceğini düşündüğü tek düşüncedir: Bu düşünce dünyanın kendini gerçekleştirmesini mümkün kılmakta ve bununla birlikte insanın rütbesini yükseltmektedir; öte yandan da gerekçelendirilmeyen ve kayıtsız şartsız onayı zirvesine çıkartan, ama bu dünyanın karşısına başka bir şey olarak çıkan Tanrı'yı ve olmanın tamamını gereksiz kılmaktadır. Bu nedenle Nietzsche ebedi tekerrür hakkında, "Bu düşünce, yaşamı fani bir şey olarak gören tüm dinlerden daha fazlasını içerir," (12, 33) diyebilmektedir. Bu düşünce "dinlerin dini"dir (12, 415).

Bu düşünce, nesnelliğinde ve aşkınsızlığında dile getirildiğinde, bizim için ne kadar boş da olsa, Nietzsche'de göründüğü gibi gelişiminin bütününde bizi yine de ilgilendirir:

Ebedi tekerrür öncelikle *varoluşçu* temel deneyimler için bir ifade aracıdır: Yaşamımın ve eylemlerimin son noktaya kadar gelmesi beklenir ki en yüce olabilirliklere ulaşabileyim; zira bir kez olan, ebedidir; şimdi yaptığım, ebedi olmamın kendisidir; zamanla ebediyen ne olacağıma karar verilecektir.

Geliş, ikinci olarak tüm şeylerin oluşun kendisinde yürürlükten kaldırılmış olduklarının ifadesidir: Hiçbir yerde başlangıç, hiçbir yerde son yoktur. Dünya daima kusursuz, daima tam, daima orta, daima başlangıç ve sondur. Bütün şeyler kurtulmuştur. Zaman ve zamanın geçişi birdir. Ebediyet, sevginin ebediyetten eklenen her olmayı sonsuzluğun tatminine yükselttiği her an vardır.

Öyleyse bu düşüncede faaliyetlerin en yüksek gerilimleri ile olmaya en derin teslimiyet biraraya geliyormuş

gibidir. Nietzsche bu düşünceyle varoluşun yukarı doğru iten özgürlüğünü, sevgi dolu olmak uyumuyla birlikte tecrübe etmektedir. Onda asıl onayı, tüm Theodizee'lerin kaynağını ve hedefini ifşa edilmiş ve onaylanmış, yürürlüğe konulmuş ve haklı çıkartılmış görmektedir. Onda varoluşun sınırlarına Nietzsche tarafından Nietzsche'ye özgü ve bu nedenle bizi de etkileyen bir şekilde temas edilmiştir.

Yine de bu düşünce bizi her şeye rağmen salt mantıklılığında doğrudan içeriğiyle sarsamaz. İnsan olmanın ezeli deneyimlerini ifade etmek, bizim için uygun olmayan bir araçtır. İçindeki faaliyetinden dolayı bir şeylerin ebedi olarak belirlendiği ilgili şimdiki zamanın ağırlığı, ebedi tekerrürün karşıtı olan düşünceyle, yani olmuş olanın asla geri dönmeyeceğine ve olmuş olanın geri alınamaz şekilde gerçekleştiğine dair bilgiyle daha da arttırılmaktadır; şimdi olan varoluş ancak aşkınlık açısından varoluş olarak anlaşılabilir. Zamanın geri alınamazlığı ve zaman varoluşunun bir kez oluşu, aşkınlık açısından özellikle ebedi tatminlerin veya nihai kayıpların olabilirliğinde asla geri dönmeyen varoluştur. Ne var ki Nietzsche açısından düşüncesinin aşkınsızlığından bahsettiğimizde, bu sadece onu nasıl düşündüğümüz açısından doğrudur, Nietzsche'nin onu nasıl tecrübe ettiği açısından değil. Nietzsche bu düşünce aracılığıyla adeta ulaşamadığımız bir atmosfere dalmaktadır; sanki bizim için bir hiçliğe batıyormuş gibidir. Bu hiçlikte yine de onunla tüm felsefi bağlarımızı kaybetmeyişimiz, bu düşüncenin dile getirilen ve bu içerikten dolayı ahlaki ve efsanevi usavurmanın büyük zincirine kabul edildiği anlamlarından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle bu anlamlardan herhangi birini dışlayan ve düşünceyi salt nesnelliğinde kabul eden tasarlama bu düşüncenin Nietzsche tarzı anlamını yok etmiş olurdu.

Bu anlam *bir* sözcükte sürekli olarak mevcuttur: Nietzsche, "sonsuz tekerrür" değil, "ebedi tekerrür" demektedir. Öyleyse "ebedi" nedir?

Kierkegaard, ânın ve ebedi olanın nasıl düşünüldüğüne dair üç biçim arasında ayrım yapmaktadır: *An aslında değilse*, ebedi olan geçmiş bir şey olarak geriden gelerek görünmektedir (tıpkı hiçbir yönü ve hedefi olmadan yürüyen bir insan için yolu sadece arkasında katedilmiş yol olarak göründüğü gibi). An önemliyse, ama *salt karar olarak*, ebedi olan gelecek olandır. Ancak ânın kendisi ebedi olan ise "geçmiş olan olarak tekrar gelen gelecekteki şeydir." Son biçimin Hıristiyanları biçimi olduğunu söylemektedir: "Hıristiyanlıkta her şeyin etrafında döndüğü kavram... zamanın doluşudur, ama bu zaman, ebedi olan olarak andır ve bu ebedi olan yine de aynı zamanda gelecek olan ve geçmiş olandır" (Kierkegaard's Werke, çev. Schrempf, cilt 5, s. 87). Kierkegaard'ı garantör olarak ve Nietzsche'ye bu denli yaklaşan formülünü alırsak, Nietzsche tamamen Hıristiyanlık dışı olan tekerrür düşüncesiyle "ebedi" tekerrürde tanınmayacak kadar değiştirilen bir parça Hıristiyan özdeğini mi muhafaza etmiş oldu? Nietzsche en radikal kopmayı istemiştir, ama onu olgusal olarak gerçekleştirememiştir: Tarihsel olmayan bir aşkınlığa sahip bir tanrısızlık felsefesi istiyordu, ama bunun gizlice gerçekleşmesi ona ötekini getirmiş olurdu, hem de reddettiği şeyin içeriğine dayanarak.

Ya da *Yunan* düşüncesini mi yeniledi? Nietzsche filozofça düşüncelerini Yunan kaynakların ve Sokrates öncesi kaynakların tekrar fethi olarak anlamıştır. Ama Pitagorluların düşüncelerini gençliğinde tanıyan ve reddeden Nietzsche (1, 298 vd), kendi düşüncesini asla geçmişe dayandırmamış, aksine radikal bir şekilde *yeniden* tecrübe etmiştir.

Nietzsche için düşüncenin kendisinin kökü ne Hıristiyan dünyasında ne de Yunan dünyasında olduğundan, yani tarihsiz olduğundan, tarihsel bir kaybolmuşluktan ve bir hiçten zorla getirilmiş gibi olurdu ve sadece tarihsel hiçlikte her şeyi kapsardı; Nietzsche için insanın *tamamen kopmasından* sonra insan olmayı sadece devam ettirmek değil, yükseklere çıkarmak amacıyla geleneksel tüm inanç özdeğiyle adeta yakalamak için bir

araç olurdu. Tekerrür usavurması Nietzsche tarafından aynı zamanda çağının evrensel tarih bilincine hâkim felaket düşüncesi biçimiyle yaratılmıştır: İnsanlığın bugüne kadar tecrübe ettiği en radikal dönüm noktasındayız; Hıristiyan içeriklerin döngüsü ve tüm geçerliliklerin hayaletimsi özsüzlük haline geldiği bu yerde yeni bir kaynağın ortaya çıkması gerekmektedir. Ne var ki evrensel tarihin düşünce biçiminin olağanüstülüğü kendi içinde tamamen boştur; onu negatif konuşma için kullanmak kolaydır; düşünme olabilirliği, ne olacağının tahmin etmemizi sağlamaz, hatta neyin gerçek *olduğunu* bile değerlendiremez. Nietzsche, insanın yükseltilmesine dair düşüncesini işte bu şekilde kendisi tarafından sadece düşünülmeyen, aksine korkunç bir sarsıntıyla tecrübe edilen mutlak bir boşluğa atmıştır. Ama bu düşünceyi olgusal zeminsizliğinde açık hale getirmek yerine, ki bu şekilde işe yaramaz olurdu, bu düşünceyle yalnız kalmayarak ya da bu düşünceyle zorunlu olarak bağlı olmadan, bu düşünceye kendisini tatmin eden anlamlar yüklemektedir. Bunun göstergesi olarak "ebedi" tekerrürden bahseder ve –duygunun şüphe götürmez güvenliğinde sözcük içerikleri için– "ebedi" sözcüğünde açıkça düşünülmeyen şeyleri ima eder.

***Amor fati* (Kader aşkı) —** Nietzsche, olmak için verilen onayın, benim isteyen olmama verilen onayla bir olmasına *amor fati* demektedir. Genel bir olmak onayına kaçmamış ve sadece kendini isteyen ve korkuyla kendine bağımlı bireysel olmaya sıkıştırılmamış bir şekilde her ikisinden de yola çıkarak bu gerçek dünyadaki varoluşumun mevcut tarihselliğine geri döndüm; özellikle bu tarihsellikten dolayı olmanın kendisindeyim.

> Nietzsche, on sekiz yaşında bir öğrenci olarak, istenç özgürlüğünün olayların toplamı ve kader kavramıyla ilişkisini tartarken bu yönde düşüncelere sahip olmuştur. Buna göre, "özgür istenç kaderin en yüce iktidarı değilmiş" gibi görünmüştü ona; istenç özgürlüğünde "birey için bütünden kopma prensibi" mevcut ise "kader insanı tekrar toplam gelişimle bağlantılı hale getirmektedir... kadersiz, mutlak istenç özgürlüğü, insanı Tanrı haline

getirirdi," salt "kaderci prensibi de bir otomat haline" (Jugendschriften Münih 1923, s. 66, 69).

Nietzsche daha sonraki yıllarda bu gibi şematik antitezlerin ötesine geçip daha derin düşünerek varoluş doğruluğunun nedeni olarak bu ânın varoluşunda kendi tarihselliğimize tekrar geri atılmayı görmüştür. Sinirsiz oluş karşısında üzerimize, "Özellikle bugün yaşadığımız ancak oluşmak için sonsuz zamana ihtiyaç duyduğumuz"a dair şu açıklanamazlık çöktüğünde, "kendi ölçümüze ve kanunumuza göre yaşamak" konusunda daha da cesaretlenmekteyiz: "Bu varoluşun gerçek vergi memurları olmak ve varoluşumuzun düşüncesiz bir rastlantıya benzemesine izin vermemek" (1, 389 vd) isteriz. Ne var ki, dünya bizi baştan çıkarmaya çalışmakta ki görevimizi görmeyelim. Dikkatimizi kendimizden başka bir yere çevirmeye çalışmaktadır: "İnsanların tüm düzenleri, hayatı düşüncelerin sürekli dalgınlığında *hissetmememizi* hedeflemektedir" (1, 430). Halbuki varoluşumuzun bir kez bu anda, "tuhaf varoluşumuzun tam da şimdi" farkına vardığımızda, yaşamın anlamı herhangi bir genel türde kaybolmak olamaz (10, 321). Öz olarak ruhumuza ne gösterirsek gösterelim, "Bunların hiçbiri sen değilsin, diyecektir kendi kendine. Sadece sen hayatın nehrinin üzerinden geçeceğin köprüyü inşa edebilirsin. Seni nehirden geçirmek isteyebilecek birçok yol ve köprü ve yarı tanrılar vardır gerçi ama sadece kendin pahasına... Dünyada sadece senin gidebileceğin tek bir yol vardır: Nereye mi götürüyor? Sorma, sadece git" (1, 390). İnsan bir kez, "Ben kendime ait kalacağım" kararını verdi mi, bunun "korkunç bir karar... varoluşunun derinliklerine inmek zorunda" olduğunu öğrenmektedir (1, 430).

Daha yaşlı Nietzsche tarafından ebedi tekerrür aracılığıyla oluştaki olmak olarak ifade edilen şey, şimdi bile bu derinliklere inme beklentisi olarak görülmektedir: "Oluşta her şey boş, sahte, düz... İnsan çözmesi beklenen bilmeceyi sadece olmakta çözebilir; böyle olmakta, baş-

ka türlü olmamakta, fani olmayanda. Artık oluşla ne kadar derinden, olmakla ne kadar derinden bağlı olduğunu kontrol etmeye başlar" (1, 431). Ne var ki bu olmaya sadece mevcut varoluşun sevgi dolu bir şekilde kavranmasıyla, salt oluştan çıkarak şu anda tatmin edilmiş varoluşun tarihselliğine giden yolu bulan *amor fati*'de ulaşılabilir: oluşta olmayı kavrar.

Amor fati'de görünüşte birbirine uyum sağlamayan şeyler biraraya gelmektedir: Henüz olmayan şeylerin gerçekleştirilmesine dair gerilimli faaliyet ve olmakta olan şeyin sevgi dolu bir şekilde kabul edilmesi. Ancak bu birimlerin kavramsal ifadesi ancak paradokslarla başarılı olabilir. Anlaşılabilir bu ayrım, sadece görünüşte kavranabilir hale getirmekte, asıl anlamından sapılmaktadır. Böylece şu önerme *amor fati*'nin derinliğine henüz ulaşmamaktadır: "Kader bizi vurmadan, biz onu yönlendirmeliyiz... bizi bir kez vurdu mu, onu sevmeye çalışalım" (12, 323); zira bu şekilde henüz bir olan bir şey zamansal açıdan ayrılmaktadır ama bu esnada varoluşçu açıdan doğru bir şekilde, kaderi sanki tanıyormuşum ve kendime amaç edinebilirmişim gibi, destekleyemeyeceğim ve desteklememe izin verilmediği görülmektedir. Amor fati'nin kendi kaderimizin olayların bütününe dahil ederek gerekçelendirilmesi de son ifade değildir: "Bir insanın her eyleminin gelecek olan her şeyi üzerinde bir etkisi olduğu" (13, 74), "özünün kaderciliğinin, olmuş olan ve olacak olan hiçbir şeyin kaderciliğinden sökülüp atılamayacağı" (8, 100), herhalde, "Kader, ona dahil olduğunu kavrayan kişi için yüceltici bir düşüncedir" (14, 99) anlamına gelmektedir (ve doğru bir şekilde önemli olanın bizzat ben olduğuna işaret etmektedir). Ancak amor fati yine de bu gibi kıyaslamalarda hedeflenenlerden daha fazlasıdır: Bireyin dünyasıyla kaderinde oluşun ve olmanın bütünlüğü, istemesinin ve kabul etmesinin bütünlüğü olan *zorunluluğun* kendisinin onaylanmasıdır; olmanın asıl eyleminin değerler sistemi, olmakta olan olmanın deneyimiyle bir olmuştur. Burada önemli olan Nietzsche'nin bu zorunlulukla neyi kast ettiğidir.

Bu zorunluluk, nedensel zorunluluk olarak doğa kanununda ve mekanizmada adı geçen zorunluluk kategorisi değildir. Nietzsche, "zorunlu olanın tanrısallaştırılmasına" (10, 401) *karşı* çıktığı zaman ve insan tarihinin sözde toplu zorunluluğuna karşı, "*Zorunluluğa teslimiyeti* öğretmiyorum çünkü önce onun zorunlu olduğunu bilmemiz gerekirdi..." (10, 403) derken nedensel zorunluluğun kategorisini kast etmektedir. Hatta Nietzsche, kategorinin mutlaklaştırılması açısından "zorunluluk kavramının ortadan kaldırılması"ndan bile bahsetmektedir (16, 396).

Ancak artık kategori *olmayan*, dolayısıyla ne doğa kanunu ne amaç kanunu olmayan ne hesaplanabilir kaçınılmazlık ne de yönelim olmayan zorunluluk, Nietzsche için kaderdir. Rastlantıyı ve kanunu, kaosu ve amacı kapsar. Ebedi tekerrürde bahsedilen zorunluluk budur: Her şey olması gerektiği gibi oluyorsa, bunun anlamı herhalde ben kendim bu zorunluluğun bir parçasıyım, kendim bir parça felaketim (ne de olsa ebedi tekerrür düşüncesinin kendisi bu tekerrür sürecinde en güçlü ve en etkili güçtür) düşüncesidir. *Amor fati* bu nedenle sözde farkında olunan bir zorunluluğa pasif bir teslimiyetten ziyade özgür faaliyetin ifadesi olarak kaderin zorunluluğunun bilincinde "her türlü belirsizliğe, deneyselliğe karşı duyulan zevk"tir (16, 395).

Kaderin, belirli tüm kategorileri bu şekilde aşan asıl zorunluluğu görünür hale geldikten sonra ancak Nietzsche tarafından sürekli olarak tekrarlanan ve sadece bu şekilde kast edilen *amor fati* mümkündür: "Zorunlu olana sadece dayanmak değil ve onu gizlememek –tüm idealizmler zorunlu olanın karşısında yalancılıktır– aksine onu *sevmek*..." (15, 48). "Evet! Artık sadece zorunlu olmayanı sevmek istiyorum! Evet! *Amor fati* son aşkım olsun!" (12,141). "Hep daha fazla öğrenmek istiyorum, şeylerdeki zorunluluğu güzel bir şey olarak görmek istiyorum... *Amor fati* bundan sonra aşkım olsun!" (5, 209). Nietzsche öncelikle sadece *istediği* şeyi, bir süre sonra özü olarak ifade edecektir: "Zorunlu olan beni yaralamaz; *amor fati* benim içsel doğamdır" (8, 115).

Ulaşılan öz tutum, ebedi tekerrürün onayı gibi görünen tutumla aynıdır: "Bir filozofun ulaşabileceği en yüce durum, va-

roluşun karşısında Dionysos gibi durmaktır. Benim bunun için formülüm *amor fati*'dir" (16, 383).

Nietzsche öğretisini "kaderciliğin mükemmelleştirilmesi" (13, 75) olarak görüyorsa, bu doğa kanunun veya olması gerekenlerin kanunu ya da herhangi bir farkında olunabilir düzen olarak düşünülen zorunluluk kategorisi gibi bir baskı değildir. Kaderi sadece tüm düşünebilirliklerden uzaklaşmakla kalmayıp ifade edilmişlikte de kendi içinde çelişkili hale gelmektedir: "En yüksek kadercilik ama rastlantıyla ve yaratıcılıkla özdeş (şeylerin tekrarlanması değil, yaratılması)" (14, 301). Karşıtlıkların özdeşliği, olmanın hiçbir kategoriye dahil edilemeyen aşkın ifadesidir. Bu nedenle Nietzsche'nin kaderciliği, tıpkı Hıristiyanların Tanrı nezdinde istenç bağımlılığı gibi, bir pasifliğin ifadesinden ziyade başka bir zorunluluğun önünde durduğu için dünyada *farkında olunabilen* tüm zorunlulukların ötesine geçen asıl ve yüksek bir faaliyetin dürtüsüdür. Nietzsche bu nedenle bu zorunluluğa gerçekten de bir tanrı gibi seslenmektedir:

Gece, suskunluk, ölüm sessizliğinde yaygara!..
Bir işaret görüyorum
En uzak uzaklardan
bir yıldız yavaşça bana doğru inmektedir...
...
Olmanın en yüce yıldızı!
Ebedi resimlerin tahtası!
Bana mı geliyorsun?
...
Zorunluluk zırhı!
Olmanın en yüce yıldızı
Hiçbir isteğin ulaşamadığı,
Hiçbir reddin lekeleyemediği,
Olmanın ebedi onayı,
Ebediyen onayın olurum:
çünkü seni seviyorum ebediyet! (8, 435 vd).

Nietzsche'nin Efsanesi

İnsan, kökünde özünün reddettiği içeriklerin etkisi altına giremez. Bu nedenle Nietzsche –Hegel, Schelling, Bachofen'in aksine– asla efsanelerin derinliklerine inmemiştir, tıpkı –Kierkegaard'ın aksine– asla Hıristiyan teolojisinin derinlerine kadar düşünmediği gibi. Dolayısıyla Nietzsche aracılığıyla hiçbir efsane aslında tasavvur edilmemiş, yenilenmemiş, edinilmemiştir –görünüşte Dionysos hariç–, ama bu eksiklik başka bir açıdan gücü haline gelmiştir.

Nietzsche öz değil, ancak kostüm olabilecekleri için, efsanelerin kabulünü reddetmektedir. Efsanenin kaybolduğuna dair bilgiden, insanın ona belki de ihtiyaç duyduğu şu anda, yeni bir efsane yaratmak istememeliyiz. Zira sahte bir efsane, özellikle gerçekse istenmesi mümkün olmayan şeyi kasıtlı olarak meydana getirmek ister. Bundan ancak Nietzsche'nin kendi çağında bıkmadan karşı çıktığı oyuncu varoluş meydana çıkardı. Tanrılar ve Tanrı yaratılamaz (6, 123); tecrübe edilmeleri gerekir; var oldukları şifrelerde ve sembollerde okunabilir. Dürüst kalan Nietzsche, başkalarının sanki bunlar çerçevesinde inanıyorlarmış gibi bir tutum içerisine girdikleri geleneksel efsanelerde ve sembollerde varoluş olarak kendisine kadar ulaşmış olması gereken dili duymamıştır. Yerine başka bir efsane getirmektense, *filozofça düşüncelerle* özünü aramıştır. Bu nedenle efsanelerin ve teolojinin yerine Nietzsche'yi heyecanlandıran tarihsel gerçeklik, daha ziyade felsefenin ilk tarihsel kaynağı olmuştur: Kendi usavurmasını Sokrates öncesi filozofların, özellikle de Heraklit'in olmak yorumunun temel biçimini yenileyerek aramıştır.

Tüm bunlara rağmen, özellikle Zerdüşt'te birçok sembol kullandığı gözden kaçmamaktadır. Ne var ki bu semboller inanılan sembollerin ağırlığına sahip olmayıp aksine daha çok bağlayıcı olmayan bir dildir ve yönelimleriyle etkileri açısından da asla farklı bir şey değildir. Nietzsche gençliğinde klasik filolog olarak efsanelerden sıkça bahsetmektedir, ama daha sonraki zamanlarında artık bu sözcük bile çok nadiren görülmektedir.

Buna karşın Nietzsche'de asla herhangi bir efsane veya bunun yerine geçecek bir şeyi yaratmaktan bahsedilmeden kırların ve elementlerin, doğanın ve yaşamın, insanların dışındaki tüm dünyanın mevcut oluşunun yarattığı güçle yeni ve adeta efsanevi bir gerçeklik ortaya çıkmaktadır.

Doğa efsanesi — Kırlar, Nietzsche'nin usavurmasının arkaplanıdır; bu arkaplanı bir kez gören ona bağımlı hale gelmiştir. İfadelerini sonsuz olarak değiştirerek okuyucuya seslenmesi ve farkında olmadan ona geçmesi, Nietzsche'nin özüne ait içeriğin –asaleti, saflığı, kaderi– kendini emniyetteymiş gibi hissettiği genel olarak anlaşılabilir bir dil haline gelmektedir. Nietzsche'nin büyüsüne ve anlamanın önkoşulu olan ruh haline ulaşmanın en kolay yolu budur. Nietzsche'nin dünyasında doğa ve elementler sadece göze hoş gelen resimler veya dinlenen müzik gibi değildir, aksine gerçekliğin doğrudan kendisi olarak konuşan ve gösterilmesi mümkün olmayan türü gibidir.

Kırların ve doğanın Nietzsche'yle konuşma tarzında daha önceki betimleyici, göze hoş gelen bir biçimde gözlemci tarzı ile örneğin "*et in Arcadia ego*" (3, 354) ve kırlarla bir özdeşleşme gibi görünen daha sonraki tarzı arasında bir sıçrayış vardır. Daha önceleri başka bir şey olarak karşısında duran doğa tarafından etkilenirken, daha sonraları sanki doğa ve insanın kaderi, duyusal bedensellik ve olmak oluş gibidir. Dünya ancak son on yılda şeffaflaşır ve doğa bir efsane gibi görünmeye başlar. Nietzsche ampirik gerçeklikten dolayı acı çekerken artık bu gerçeklikte asıl gerçekliği, hem de aynı anda önsezili ve bedeni olarak görebilmektedir. Nietzsche için sadece görünen her şeyin yükseltilmiş bir ifadesi yoktur, aksine olmanın dili doğal olanda duyulabilir hale gelmiştir.

Bu dil özellikle şiirlerde ve Zerdüşt'te duyulmaktadır. *Biyografik* bir anlayış onlara yakınlık sağlamaktadır: Nietzsche her gün kırlarda dolaşarak yaşamıştır. İklime ve havaya karşı hassasiyetinden dolayı, bulunduğu ye-

rin, günün saatlerinin ve mevsimlerin tüm nüanslarını –ıstırap dolu veya canlandırıcı– ruh halinin ve varlığının gücünün en derinlerine kadar hissetmesini sağlamıştır. Kırları, derinliklerinde tecrübe etmek için "çok çaba göstermektedir:" "Doğanın güzelliği, tüm diğer güzellikler gibi kıskançtır ve sadece ona hizmet etmemizi ister" (Gast'a mektup, 23 Haziran 1881). Doğa ona göre tüm hayal kırıklıklarında ve her türlü yalnızlığında ona kalan yakın bir dünyadır. Mektuplarında ve yazılarında sürekli mevcut olan bir şey olarak dile gelmektedir. Her türlü romantizmden, teolojiden ve mitolojiden arındırılmıştır ve bu yüzden saf dili sağlamaktadır: "Ruhlara seslenmek için işaretlere sahip olmam için yaratılmamışsa, doğa ne için yaratılmış olsun ki?" (12, 257). Doğanın varoluşuyla birlikte Nietzsche memnuniyetin derin mutluluğunu dışarıya yansıtmaktadır; sanki doğada teselli ve tutunacak bir yer bulmuş gibidir. Bedenselliğinin tamamı, doğa aracılığıyla olmayı nasıl içselleştirebileceğine yönelmiştir.

Doğayla bir olmaktan duyduğu mutluluk, Nietzsche için insanlarla kaybettiği iletişimin yerine geçebilmektedir; yine de iletişim kurma istenci sanki bu kırlarla bir olmaya dahil edilmiş gibidir. Önceleri doğanın suskunluğu "güzel ve tüyler ürpertici"dir. "Büyük sessizlikte" (4, 291). Ama Zerdüşt, güneş doğmadan önce saf gökyüzüyle konuştuğunda ânında değişmektedir: "Başlangıçtan beri dostuz... Fazla şey bildiğimiz için birbirimizle konuşmuyoruz. Birbirimize susarak bakıyoruz, gülümseyerek bilgimizi paylaşıyoruz" (6, 240). Sonunda yalnızlığının ıstırabı doğaya seslenmektedir, sorgulayarak, hiçbir cevap beklemeden yakınlığını hissederek, ama onu görmeden: "Ah, üzerimdeki gökyüzü... beni mi seyrediyorsun? Tuhaf ruhumu mu dinliyorsun?.. Ruhumu ne zaman tekrar içine çekeceksin?" (6, 403 vd) sorusu çok terk edilmiş gibi görünmektedir, ama yine de ruhu Venedik gecelerinin karanlığına, "Onu dinleyen oldu mu?" (8, 360) diye biten şarkıyı söyler; buna rağmen yine de bir soru gibidir durduğu yerde beklerken...

Nietzsche *büyük* doğaya duyduğu sevginin kaynağını görmektedir: "Kafamızda *büyük* insanların eksik olmasından" (5, 181) kaynaklanmaktadır. Doğayı son bir şey olarak istememektedir; içinde gençlik yıllarındaki doğrudan doğa efsanesinden fazlası yaşamaktadır. Tüm büyük doğadan fazlasını istemektedir: "İnsanca olan şeylerle doğaya nüfuz edelim... Ondan insanın *ötesinde* hayal kurabilmek için gerekli olan bir şeyi alalım. Fırtınadan ve dağlardan ve denizden bile daha muhteşem bir şey oluşmalıdır" (12, 361).

Nietzsche'nin hangi doğadan, hangi temel olaylardan, hangi manzaralardan hangi anlamda etkilendiğini sorarsak, içeriklerini sistematik bir hale getirmek imkânsızdır, ama birkaç örnekle en azından hariçten nelerin meydana geldiğini ve sadece metinlerin bir arada okunmasıyla anlaşılabilir olduğu şeyleri görmüş oluruz:

Neredeyse saatlerin nüanslarına kadar varan *günün zamanları.* Örneğin öğle vakti, zamanın harcandığı, ebediyetin tecrübe edildiği, mükemmelliğe ulaşılan an haline gelir (6, 400 vd.; 3, 358 vd). Öğle vaktine benzer bir şekilde gece yarısı, "sarhoş şarkı" zamanıdır; olmanın derinliği, ebediyet açıklığa kavuşmaktadır (6, 464 vd).

Elementler: Sevilen, saf gökyüzü, nefret edilen bulutlar, kış gökyüzü, güneş doğmadan önceki gökyüzü –sabah güneşi, akşam güneşi,– rüzgâr, eriten rüzgâr, –fırtına, sessizlik,– ateş ve alev.

Manzaralar: Dağlar, kar, buzullar, deniz, göl, çöl; güney her zaman başka, daha uzak, asla mevcut olmayan bir güney olarak; "Afrikalı olan" (Gast'a mektup, 31 Ekim 1886).

Sayısız *bireysel doğa resimleri:* Çam ağaçları, sahillerde eğilen, yükseklerde dimdik duran; incir ağacı; dalga köpükleri; çayırlar; bir gölün kenarındaki kayalıklarda, yükseklerde uçan yalnız bir kelebek; at, sığır, keçi, boğa; su üzerinde bir yelken; gölde bir kayık ve akşam güneşinde altın sarısı kürekler.

Doğa aynı zamanda *kendi bedeninin canlılığıdır*, yürümektir, dağlara tırmanmaktır, dans etmektir ve rüyada uçmaktır (12, 222; 6, 241, 281, 282, 285); doğayı bir kertenkele gibi güneşte yatarken tecrübe etmektedir (15, 81; Overbeck'e mektup, 08 Ocak 1881). En önemli düşünceleri doğada kazanmaktadır: "açık alanda yürüyerek, zıplayarak, tırmanarak, dans ederek, en çok da yolların bile düşünmeye başladığı yalnız dağlarda veya deniz kenarında düşünmeye" (5, 318) alışıktır.

Nietzsche'nin adeta kendisine ait *manzaraları ve şehirleri* vardır. En başta *Oberengadin* gelir: "Benim manzaram, yaşamdan öylesine uzak, metafiziksel" (Fuchs'a mektup, 14 Nisan 1888). "Bazı doğa bölgelerinde kendimizi tekrar keşfetmekteyiz, hoş bir ürpertiyle... burada, İtalya'nın ve Finlandiya'nın biraraya geldiği yerde... Bana çok yakın ve tanıdık, kan bağımız var, hatta daha fazlası" (3, 368). "Havası bile sevdiğim kokularla dolu" (Overbeck'e mektup, 11 Temmuz 1879). *Sils-Maria* "Ebediyen kahramanca bu idil" (Gast'a mektup, 08 Temmuz 1881) "Yumuşaklığın, olağanüstülüğün ve gizemliliğin bu tuhaf karışımı!" (Gast'a mektup 25.07.1884), felsefesinin aslında vatanı olan yerdir (5, 359 vd). Orada: "Dağlar ama ölü değil, gözleri (yani gölleri) olan dağlar eşliğinde" yaşamıştır (7, 451).

Nietzsche'nin Rivyera'da, denizden dört yüz metre yükseklikteki eşsiz ruh hali, Gast'a yazdığı bir mektuptan (10.10.1886) anlaşılmaktadır: "Yunan Takımadalarının bir adasını düşünün, keyfi olarak ormanlar ve dağlarla bezenmiş ve günün birinde tesadüfen anakaraya yaklaşmış ve bir daha geri gidememiş. İçinde *Yunan tarzında* bir şeyler var hiç şüphesiz. Diğer taraftan da korsanca, ani, gizli, tehlikeli bir şey; nihayet yalnız bir yol ayrımında bir parça *tropikal* çam ormanı ki bununla Avrupa'dan uzaklaşırsınız. Dünyayı birkaç kez gezmiş olan yemek arkadaşımın bana söylediği gibi, Brezilya tarzında bir şey. Asla bu kadar çok tembelce yatmadım, tam bir Robinson adası tarzında ve unutulmuşluğunda; birçok kez büyük

ateşler de yaktım. Titrek alevlerin beyaz-gri dumanlarıyla bulutsuz gökyüzüne doğru yükselmesini seyretmek – etrafında otlar ve yüzlerce türde sarıdan anlayan ekim mutluluğu..."

Özellikle üç şehri çok sevmiştir: Venedik, Cenova ve Turin. Onları neredeyse birer manzara gibi görmüştür, atmosferlerini, konumlarının eşsizliğin; *genius loci*'sini[©]. Hiç sevmediği şehir ise Roma'ydı.

Dionysos — Nietzsche için her yerde mevcut efsanevi gerçek olanın gücü sadeliği ve tabiiliğidir. Eserlerinde fark edilmeden ve hiçbir kasıtlı sembolü olmadan asıl konuşan şeydir. Vurgulanan sembolik –Dionysos gibi– ise Nietzsche'de neredeyse ısrarcı ve aynı zamanda şüpheli hale gelmektedir. Ancak –normal olarak egemen içgüdülerinin aksine– Dionysos adını kullanarak bu isim altında olmanın *bütününü tek bir şeyde* toplamak için geleneksel efsanevi bir figür seçmiş olması Nietzsche'nin özüne uygundur. Metafizik açıdan gerçekleştirilen bir düşünce sisteminde kavrayamadığını ve kavramak istemediğini, sembol olarak şimdiki zaman haline getirecektir.

Olmak Nietzsche için yaşamdı, güç istenciydi, ebedi tekerrürdü. Her biri kendi kaynağına sahip, birbirinden neredeyse tamamen bağımsız düşünce kompleksleriydi. Hepsinin *ortak özelliği*, "Tanrı öldü"kten sonra nihilist hareketin Nietzsche'de bir karşı hareket bulacağı tarihsel âna dayanmakta olmalarıdır. Nietzsche'nin tüm felsefi Olmak düşünceleri, yaşamlarının gücüne ve rütbesine dayanarak nihilizme egemen olacak gelecekteki efendiler sınıfının dünya görüşleri olarak amaçlanmıştır.

Ancak *ortak özellikleri* ayrıca Nietzsche'nin Olmak hakkında düşündüğü her şeyi, metafiziğini ve efsanesini, oluşu, yaşamı, doğayı biraraya getirdiği *dünyanın bütünlüğüne dair vizyonundadır:* "Dünyanın benim için ne olduğu mu?.. Başı ve sonu olmayan güç dolu bir canavar... kendini tüketmeyen,

© (lat.) Mekânın, atmosferin ruhu... –çn.

sadece değişen... bir sınır gibi etrafı 'hiç'le çevrilmiş... sonsuz genişlikte olmayan bir şey... kendi içinde fırtınalar kopartan ve akan güçler denizi... sürekli olarak geri akan, tekerrürün sayısız yıllarıyla, biçimlendirdiklerinin met-ceziriyle, en basitinden en çeşitli olana akan... en katı, en soğuk olandan... en vahşi olana, kendisiyle çelişene akan ve daha sonra tekrar çeşitlilikten basit olana, çelişkiler oyunundan uyumun hazzına kadar geri dönen, yollarının ve yıllarının bu meselinde bile kendini onaylayan, kendini kutsayan... bir oluş olarak doymak bilmeyen... yorulmak bilmeyen–: Dionysos tarzı kendini ebediyen yaratma, kendini ebediyen yok etme dünyam... iyinin ve kötünün ötesindeki bu yer, dairenin talihinde bir hedef yoksa, hedefsiz, bir halka kendi için iyi bir istence sahip değilse, istençsiz –bu dünya için bir ad mı istiyorsunuz?.. Bu dünya, güç istencidir– başka hiçbir şey değil! Ve siz kendiniz de güç istencisiniz – başka hiçbir şey değil!" (16, 401).

Bu dünya vizyonunun *ortak özelliğinin* –ebedi tekerrürün, güç istencinin ve Dionysos tarzı yaşamın bir haline getirildiği bu dünya vizyonunun –bir bütün olarak bizzat düşünce değil, Nietzsche için sadece bir sembol olabileceği, burada bir bütünün bir prensibe dayanarak düşünülmediği, aksine herkesi sürükleyen bir retorikte birçok dürtü aracılığıyla adeta bütünün sadece bir ruh halinin yaratıldığı, Nietzsche'nin aslında bütün diye bir şeyin olmadığı ya da olmaması gerektiği temel tutumundan anlaşılmaktadır.

Nietzsche gerçi adeta gizleyen ve haklı çıkartan bütünü düşünmüştür: "*Özgür kalan* bir tin sevinçli ve bildik ve kadercilikle, sadece bireysel olanın reddedilmesi gerektiği ve her şeyin kendini bütün içinde kurtardığı ve onayladığı *inancıyla* evrenin ortasında durur – artık reddetmemektedir" (8, 163). Böylece kahramanlığın habercisi ve tüm kurtuluş dinlerinin düşmanı Nietzsche, yine de bu eski felsefi "kurtuluş" düşüncesine, her şeyin kendini yürürlükten kaldırdığı ve her şeyin bir düzen içinde olduğu *tek bütüne* dair inanca ulaşabilmektedir. Kahramanlık idealinin *karşıtlığını* "uyumlu evren gelişimi idealinde"

gördüyse, bu karşıtlığı istenebilir kabul ettiyse, ama uyumlu ideali hor görerek "sadece iyi insanlar için bir ideal" olarak adlandırdıysa (12, 295), kendisi de kendine ait bir uzlaşma düşüncesine, hatta daha ziyade bir bütünlük ruh haline varmaktadır.

Halbuki Nietzsche'de sürekli ve kesin olan tam tersi temel tutumdur ki bu tutum farkına varır ve ister: "Evren yoktur" (15, 381). Onun için önemli olan, "*evrenden*, birlikten kurtulmak"tır. Neden mi? "Evreni en yüksek makam kabul etmekten ve 'Tanrı' olarak vaftiz etmekten duramazdık. Evrenin parçalanması gerekir... Bilinmeyene ve bütüne verdiklerimizi en yakınlarımız için, bizim olanlar için geri almalıyız" (15, 381). Nietzsche için bu nedenle –ve sadece geçici olarak– ancak ister istemez kendine bir Tanrı yarattığı takdirde, böylesi bir bütünlük, birlik içinde, bir dünya vizyonu içerisinde geçerli olabilir, ama bu durumda bile sadece adeta bir monateizmin efsanesi olarak.

Dionysos, felsefi temel tutumuna rağmen planlı bir şekilde istediği efsanenin nesnelleştiği bir figürdür. Nietzsche, Dionysos'ta filozofça düşüncelerinin tamamını, düşünsel olan her şeyi sadece eriterek biraraya getirmek istemiştir. Sanki en ulaşılmaz olan için şu önermeyi gerçeğe dönüştürmek istiyormuş gibidir: "Öğretmek istediğin gerçek ne kadar soyut ise duyuları o denli baştan çıkartmak zorundasın" (7, 103). Bu önermede her ne kadar antik mitten birçok karakteristik görülse de Nietzsche bu efsanenin anlaşılmasını amaçlamamakta veya sağlamamaktadır, aksine kendi filozofça düşünceleri için yararlı görünen bir sembolün bilerek seçilmesidir. O yüzden Dionysos, Nietzsche'de eski efsaneden tamamen farklı bir şeydir, aslında biçim olmayan bir şeydir.

Dionysos öncelikle "varoluşun kendi yüceleştirilmesini kutladığı" *sarhoşluğun* sembolüdür: "Yunan bedeni ve Yunan ruhu 'çiçek' açtığında... bu gizem dolu sembol oluşmuştur... Burada, o günden beri büyüyen her şeyin fazla kısa, fazla fakir, fazla dar bulunduğu bir ölçü verilmiştir: 'Dionysos' adını en yeni en iyi isimler ve şeyler önünde dile getirin, örneğin Goethe önünde ya da Beethoven önünde ya da Shakespeare önünde veya Raffael

önünde ve birden en iyi şeylerimizin ve anlarımızın yargılandığını görürüz. Dionysos bir yargıçtır!" (16, 388 vd).

Dionysos ayrıca *İsa'ya karşı* bir karşıtlık olarak, çarmıhın altındaki yaşama karşı trajik yaşam olarak amaçlanmıştır: "Çarmıha Gerilene Karşı Dionysos." Bu karşıtlık, "şehitlik açısından bir fark değildir, sadece farklı bir anlamı vardır... Buradaki sorun, acı çekmenin anlam sorunudur: Hıristiyan bir anlamı mı olduğu, yoksa trajik bir anlamı mı? Birincisinde kutsal olmaya giden bir yol olarak düşünülmektedir; diğerinde ise olmak çok büyük bir ıstırabı haklı çıkartacak kadar kutsal kabul edilmektedir. Trajik insan en ağır yaşamı bile onaylar: Bunun için yeterince güçlüdür, doludur, tanrısallaştırıcıdır; Hıristiyan ise dünyadaki en talihli kaderi bile reddetmektedir... Çarmıhtaki Tanrı, yaşama bir küfürdür, ondan kurtulmak için bir işarettir; parçalara ayrılan Dionysos yaşamın bir işaretidir: Ebediyen tekrar doğacak ve yıkımdan eve dönecektir" (16, 391 vd).

Bu Tanrı'nın belirsizleşen biçimi önünde Nietzsche'nin belirsiz görüşü –daha önce usavurması gibi– "bir Theodizee, yani dünyaya mutlak biçimde onay vererek ama daha önce reddedildiği nedenler uğruna" sona erer (16, 372).

Ne var ki Dionysos, Nietzsche için asla dua edilmesi gereken, bir kültün yaratılabileceği bir Tanrı olmamıştır. Nihayetinde *"filozofça düşünen bir Tanrı'dır"* (14, 391). Nietzsche'nin gelişini gördüğü ya da kendisini öyleymiş gibi hissettiği yeni filozofun tüm özeliklerine sahiptir: "Deneysel" ("Deneylerin Tanrısı") olmak ve "büyük Çift Anlamlı Olan" olmak. Nietzsche, böyle bir sembolün şaşırtıcı yeniliğinin farkındadır: "Dionysos'un bir filozof olması, dolayısıyla tanrıların da filozofça düşünmeleri, bana cezbedici bir yenilik gibi görünmektedir" (7, 272). Nietzsche'nin kendini Dionysos'la özdeşleştirmesi ki bu "Tanrı Dionysos'un son müridi ve sırdaşı olan ben" önermesinde gizlidir, deliliğinin başlangıçlarında Nietzsche tarafından olgusal olarak uygulanmaktadır.

Dionysos sembolüyle ayrıca anlatılanlar, Nietzsche'nin filozofça düşüncelerinde zaten daha bariz ve daha konuşarak

mevcut olan şeylerin tekrarlarıdır, örneğin "Dionysos'un adıyla oluş, aynı zamanda yok edenin öfkesini de bilen yaratıcı olanın öfkeli şehveti olarak aktif olarak kavranmaktadır, öznel olarak hissedilmektedir" (14, 364). *Düşünsel* ifadelerin natüralist sapmalarında yatan meydan okuyucu ama nihai olmayan şey, sanki *efsanevi figürün ifadesinde* birçok değişik türevde tekrar geri dönmektedir. Nietzsche'nin asıl doğa efsanesi modern filozofça düşüncelerinin temelini ve dilini fark edilmeyen bir edinimle daha zenginleştirirken Dionysos sembolü asla gerçekten ona ait olmamıştır, tıpkı üstün insanın, ebedi tekerrürün ve aslında pozitif belirlenen ve böylece Nietzsche'nin gerçekleştirdiği daraltıcı metafiziksel olmak tanımlarının ona ait olmaması gibi.

ÜÇÜNCÜ KİTAP

Nietzsche'nin Varoluşunun Bütünündeki Düşünme Biçimi

Nietzsche'nin *hayatına* attığımız bakış, adeta sürekli bir fedakârlıkta nasıl bir gerçeği ifşa ettiğini, *temel düşünceleri,* usavurmanın sınırsız enginliğini, görünüşte nihai olarak ayak basılan pozisyonlar dahil olmak üzere, nesnel olarak birbiriyle çelişen bütün pozisyonların yürürlükten kaldırıldığını ve Nietzsche için neredeyse dogmatik olan az sayıda öğretinin savunulamaz tuhaflığını aydınlatmıştır. Şimdiki görevimiz, Nietzsche'nin gerçeğini varoluşunun *bütününde* kavramak olacaktır. Ne var ki bu şekilde doğasına göre sonunda çözülemeyen veya her nesilde yeniden çözülmesi gereken bir görevle karşı karşıya kalmaktayız.

Nietzsche'yi anlamının açık şeffaflığında mevcut olan bir biçim olarak görmek istiyorsak, hayal kırıklığına uğrarız. Kendisinden kaynaklanan ve kendisine özgü eleştiride her şeyi yürürlükten kaldıran ve çekilmesini sağlayan diyalektikte gerçekleştirilen düşüncelerinin gösterilmesi, belki olduğundan bile daha sonsuz hale getirmektedir. Sözcüğün üzerinde, dogmatik içeriklerin üzerindeki yorum, onu olduğundan daha dar hale getirmektedir. Her iki biçimde, belki de asla tamamen kendine gelmemiş bir dürtüyle aslında olmaya çalıştığı şeyin etkisinde henüz özgür kılınmamaktadır.

Zira Nietzsche tarafından bizzat yönlendirilen eleştirel bir incelemede her şeyin sanki yok oluyormuş gibi görünüp hayal kırıklıklarından bıkıldıktan sonra bu usavurmanın sahip olduğu büyünün tekrar yenilenmesi bir gizemdir; hem de öyle bir Nietzsche'nin hiçbir öğretisinde ve hiçbir idealinde bulunmayan, ancak ilk cazibe geçtikten sonra, bireysel önermeler aracılığıyla tüm derinden etkiler sona erdikten sonra, daha saf ve belirleyici bir cazibeye ve doğruluğuna sahip olur.

Nietzsche sadece yeni düşünce içeriklerinin kaynağı, yeni bir dilin yaratıcısı değil, aksine yaşamının ve usavurmasının bütünlüğü açısından bir *olaydır*. Nietzsche sadece çağında yaşanan krizin ifadesi olarak değil, tüm temel düşüncelerinin ötesinde bir anlam taşıyan tarih felsefesi açısından, ancak her şeyi kapsayan ve insanlığın ötesine bakabilen tarih felsefesi açısından önem taşımaktadır. Bizim için Nietzsche'nin varoluş gerçeğinin ondan sonra gelen bizler için kaçınılmaz bir şekilde dürüstlüğümüze yapılan bir talep, gerçekliğimizin önkoşulu ve bu nedenle filozofça düşüncelerimizde gerçek bir mevcut olma haline gelen tarihsel bir neden anlama geldiğini bilmek yeterlidir. Kaynağı, tıpkı bir sıçrayışla varoluşa giriş yapan her büyük şey gibi, önemli ölçüde başka bir yere dayandırılamamaktadır.

Nietzsche'nin bütünlüğü içinde filozofça düşüncelere sahip özünün görüngüsü olarak düşünce biçimine dair soruya ilk cevabı bu nedenle yine Nietzsche'nin bizzat yönetimi altında veriyoruz.

Birinci Bölüm

Nietzsche'nin Usavurması ve Kendisini Nasıl Anladığı

Farkında oluş, filozofça düşünce sorusuyla birlikte olmanın kendisine yönelmek üzere belirli bir nesnede sahip olduğu zeminden vazgeçiyorsa, usavurmanın ve bu usavurmanın *öz bilincinin* kaynağı, gerçekleştirilmesi ve bildirimi, sözcüklerde ve kavramlarda şüphesiz bir şekilde mevcutmuş gibi görünen bu gibi şeylerin günlük ve bilimsel kullanımından farklı olmalıdır.

Usavurmanın öz bilinci, *yöntem bilinci* olarak henüz bilimsel bilginin bir ânı olsa da *öz anlayış* olarak filozofça düşüncelerin esas ânı haline gelmektedir. Filozofça düşünce, iddiaları test etmek üzere nesnel tespitler yapan bilimsel anlayışın özdenetimiyle de yetinemez. Aksine kendini düşünenin muhtemel varoluşuyla ölçerek ve kendini bu varoluşa dayayarak test eder. İnsanın *tamamında* kendine yönelen bir mücadeledeki usavurma sürekli olarak gerçekleşmektedir.

Bu *öz bilincin* aslında ne olduğu, ona hizmet eden yöntemsel bilginin kavranabilirliğinin ötesinde filozofça düşüncenin bir sırrı olarak kalır. Biz sadece kendini nasıl ifade ettiğini görebilir ve daha sonra bunu filozofun toplam usavurmasıyla bağıntılı olarak ele alabiliriz. Doğrudan bu öz bilinç hakkında konuşulduğunda ne olmadığını söylemek, ne olduğunu söylemekten daha kolaydır.

Zira filozofça düşüncelere dalan insanın karanlık kendi olması ne olduğunu öğrenmek istediğinde, kolayca yanlış anlaşılabilir: İlk olarak varoluşunun psikolojik gözlemine ve ikinci olarak sonsuz öz *düşüncelerine kapılabilir.*

Nietzsche'nin "kendisini gözlemlemeye çok az iyi istenci" olduğunu itiraf etmesi sadece *gözlemci ampirik bir araştırmacı* (deneysel, nedensel, istatistik olguları tespit eden ve nedensel açıdan açıklamaya çalışan bir araştırmacı) anlamında bir psikolog değil, aksine *varoluşu aydınlatan bir filozof* anlamındaki bir psikolog anlamına gelir. Kendini gözleme anlamında psikoloji, öz anlayış biçimine sahip olan varoluşu aydınlatıcı psikolojiden farklıdır. Bu kendini gözleme ampirik varoluşa, hatta kendi varoluşumuza dayanmakta olup öz anlayış olabilecek varoluşa gitmektedir. Benim varoluşum gerçi bazı yönlerde –ancak hesaplanamaz tikel sonsuzluğa doğru– gözlemle öğrenilebilir; gözlemleyerek onun için çaba göstermek anlamlıdır. İlk olarak teknik varoluş yardımının mümkün olması halinde (Nietzsche, psişik durumlarını bu şekilde diyet ve iklime bağlı olarak gözlemlemektedir), ikinci olarak olabilecek varoluşun dile getirildiği görüngülerin ortaya çıkması halinde (olguları kavramış olsa bile Nietzsche'nin psikolojik düşüncelerinin büyük bir bölümü bu şekilde varoluşa çağrıda bulunan aydınlatmalardır). Ne var ki sanki varoluşta psikolojik açıdan kast edilen kendini gözleme yoluyla kendimizi varoluş olarak bulabilecekmişiz gibi ampirik olgusallık olarak kendi varoluşumuzun etrafında arayarak döndüğümüz takdirde, gözlem anlamsız hale gelir.

Varoluşumu gözlemlemek yerine, *öz düşünceler* aracılığıyla kendimi anlamaya çalıştığım takdirde, olabilirliklerin aynasında kendimi, kendi hakkımda ne düşünüyorsam, her şeyi başka türlü, hatta tam karşıt şekilde gösteren bir hareket içinde bulurum. Ne kadar dürüst kalırsam, sadece öz düşüncelerimi yansıttığım takdirde, olabilecek olan o denli sınırsız hale gelecektir. Onun içinde kendimi aydınlatıyorum, ama daha ziyade onu bilmek istediğim her türlü biçimde bir süre sonra tekrar yok olan her türlü gerçek kendin oluşu dağıtarak:

Yüz ayna arasında
Kendine karşı sahte...
Kendini bilen!
Kendinin celladı (8, 422).

Ancak olabilirlikten gerçekliğe doğru yapılan inanılmaz *sıçrayışla,* kaynağın içselleştirilmesiyle, bir şey hakkında, benim hakkımda bir bilgi ve içeriğinin nihai bir belirliliğine sahip olmayan bir kesinlikte, artık parçalayıcı değil, tatmin edici olan filozofça düşünceler olan öz anlayış meydana gelir. Bu tatmin edici filozofça düşüncelerin ancak olabilirin sınırsız parçalayıcı aydınlanmasına cüret ettiğinde dürüst olabileceği, bu öz düşünceyi anlamlı hale getirir. Ama bu öz düşüncede takılı kalmak, kendin oluşu ve filozofça düşünceyi aynı anda ortadan kaldırır.

Bu nedenle Nietzsche, kendini gözlemeyi ve öz düşünceyi sınırlamak ve ne kaynağı ne de hedefi oldukları öz anlayışın asıl yolunu bulabilmek için –her ikisini de uygulamasına rağmen– kendini gözlemeye ve *öz düşünceye* karşı çıkmaktadır. Salt kendini gözlemekten daima reddedici bir şekilde bahsetmiştir. Kendini gözleme çok uzaklara ulaşmamaktadır: "İnsan genelde kendi dış duvarlarını algılamaktan daha fazlasını yapamamaktadır. Asıl kaleye ulaşamaz, ulaşamamaktadır, onun için görünmezdir..." (2, 364). İnsan bilgi biçiminde kendine ulaşamamaktadır: "Herkes kendine en uzak olandır" (5, 254). "Her gün yeniden şaşırıyorum: Ben kendimi tanımıyorum" (11, 381). Kendini tanıma olarak öz düşünce ayrıca tehlikelidir. Sorgulayan bir varoluş aydınlatmasına ait yüz aynasının olabilirlik usavurmasını, kendi hakkında sözde bilimsel bilgiye dönüştürerek ve çözerek gerçekleştirdiğinde, sonunda "kendini tanıyan – kendi kendinin celladı" meydana çıkar. Asıl felsefi farkında oluş için –ki burada Nietzsche kendini birçok kez "psikolog" olarak adlandırmaktadır. – kaydedilmiş kendini gözleme ve öz düşünce yıkıcıdır: "Geleceğin biz psikologları... farkında oluş enstrümanlarıyız ve bir enstrümanın tüm naifliğine ve hassasi-

yetine sahip olmak isteriz – dolayısıyla kendimizi... tanımamalıyız" (15, 452). Bu nedenle Nietzsche, "Kendimi düşündüğümde hep kötü düşündüm, kendi hakkımda hep kötü düşündüm... İçimde kendi hakkımda belirli bir şey düşünmeme izin vermeyen bir nevi isteksizlik olmalı" (7, 263) ve "Sanırım belirli bir durumla ilgilendiğimizde, bilginin kapılarını kapatmış oluyoruz" (15, 451).

Psikolojik kendini gözleme ve sonsuz öz düşüncenin yanlış anlaşılan yollarından farklı olarak, öz anlayış içsel bir eylemde –filozofça düşüncede– aydınlanmaktır. Bu sadece bireysel varoluşumu (öznelliği) ve herkes için genel şeyleri (nesnelliği) değil, her ikisinde de varoluşu hedeflemektedir. Varoluş, dünyada olmam, nesnelerle ilişkili olmam ve bütünde yaşamamdan dolayı olduğum kendim olmamdır. Öz anlayış, olmanın kendisini ona gösterdiği biçimde olmasından dolayı, olabilir bir varoluş olarak bireyin kendisine dayanmaktadır. Öyleyse öz anlayış kendin olmada genel olan bir şeye ya da genel olarak esas olan bir istisnai olmaya rastlamaktadır. Nietzsche'nin usavurmasının büyük bir bölümü özel içeriklerde gerçekleşen ama Nietzsche tarafından yine bir bütünün içinde anlaşılan bir kendini anlamaktır; Nietzsche ilk dönemlerinde şöyle yazmıştır: "Sefaletimin genel bir şey olduğu yeri arıyorum ve kişisel olan her şeyden kaçıyorum" (Rohde'ye mektup, Mayıs 1874). Daha sonra bunu her yerde hissetmektedir: "Her an tarihimin sadece kişisel bir tarih olmadığına ve bu şekilde yaşayarak ve kendimi biçimlendirerek ve kaydederek birçok kişi için bir şeyler yaptığıma dair düşüncenin hâkimiyeti altındayım" (11, 384).

Nietzsche'nin öz anlayışı bu nedenle usavurmasıyla eklenen değil, meydana getiren bir anlayış olarak bağlıdır. Bu ikincil derecede öneme sahip olan bir konu olmadığından, buna gösterdiğimiz ilgi kimi zaman yazarın acaba kendi hakkında ne düşündüğünü sormaktadır, hem de esas olarak bütünün bağıntısını taşımaktadır. Nietzsche'nin kendini anladığı sürece dahil edilmeden, düşünceleri o anlık ifadenin aldatıcı tek anlamlılığında tıkanıp kalmaktadır. Bu anlamda Nietzsche'nin

tüm otobiyografik, öz eleştirel ve kendi eserlerini yorumlayan ifadelerinin incelenmesi, filozofça düşüncelerine ulaşmak için önemlidir.

Yaşamını ve temel düşüncelerini gösterirken Nietzsche'nin öz anlayışı daha önce de dile getirilen arkaplanı oluşturuyordu. Yine de Nietzsche tarafından düşünerek yaptığı ve olduğu şey hakkındaki son düşüncelerinde gerçekleştirdiği bilinçli öz anlayış, kesinlikle kendi bağlamında ortaya çıkmalıdır. Nietzsche'nin yazılarında ve kayıtlarında anlayışının özünü bulmak dışında, ayrıca bildirme şekliyle de kendisine ve eserine karşı, kendisini usavurmasının özel içeriklerinin ötesine geçiren özgür bir bakış açısı ortaya çıkmaktadır. Öz anlayışı, tüm özel içerikleri aynı anda kapsayan ve Nietzsche'nin kendi filozofça düşüncelerine dayanan, ancak hedefine ulaşamayan bütünlük içinde bir anlamadır. Zira kendini ya genel bir şey olarak, yani insan olmanın temsili bir vekili olarak görmektedir ki böyle bir durumda öz anlayışını bir bilginin sistematik bütünlüğüne götürmez, çünkü genel olan her şey onun için şüpheli hale gelmiştir. Ya da kendini istisna olarak görür ve zorunlu olarak bu istisna oluşu genel olarak anlaşılabilir hale getirilemez.

Nietzsche'nin bilinçli öz anlayışı ilk olarak *yaşamındaki farkında oluşunun temelini,* ikinci olarak usavurmasının *mantıklı biçimini,* üçüncü olarak *bildiriminin olabilirliğini* ve dördüncü olarak *varoluşunun tamamının anlamını* hedeflemektedir.

Yaşam ve Farkında Oluş

Felsefi bilginin kaynağının salt bir nesne üzerinde düşünmek veya bir şeyin araştırılması olmadığı, aksine usavurmanın insanın tamamının derinden etkilenmesinden meydana gelecek şekilde yaşamla bir olduğu, Nietzsche'nin öz anlayışı için gerçekliğinin asıl karakteridir: "Yazılarımı daima bedenim ve hayatımla yazdım;" "Bütün doğrular benim için kanlı doğrulardır" (11, 382). "Sadece yaşanmış şeylerden bahsediyorum, kafamda geçen süreçleri sunmuyorum" (14, 361).

Nietzsche, farkında olan usavurmayı varoluşa ve dünyaya giriş yapan ve kendisi de bunların hepsi olan bir yaşamın öznelliğinde anlamaktadır. "Dünyanın karakterine... ona sadece kendi üzerimizden ulaşabiliriz" (13, 228). Kendi öznelliğim, kendi yaşamımın yorumlayıcı varoluşu –olduğum her biçim aracılığıyla varoluşa, dünyaya katılıyorum. Ama insan olduğu her şey, olduğu gibi, yaptıkları ve düşündükleriyle kendin oluşa ve olmaya ille de yakın değildir. Bu nedenle gerçeğe giden yol– "bedeniyle ve hayatıyla" düşünme –aynı zamanda aslında dünyanın karakterini içselleştiren bütün insanlığın yoludur: "Gerçekliği olduğu gibi yorumlayın... ona yabancı değildir, uzak değildir.... kendisidir" (15, 122). Bu nedenle mükemmel bir farkında oluş, farkında olan bireyin olan her şeyi, kendisi de olması ve kendi olması diye tanıması olurdu; kendini onayladığında, olmayı onaylamış olurdu ve olmayı onayladığında, kendini onaylamış olurdu, çünkü Nietzsche'ye göre her ikisi de aynı şeydir: "Her olayın temelinde yatan temel karakter, bir birey tarafından kendi temel karakteri olarak hissedildiği takdirde, bu bireyin genel varoluşun her ânını zaferle onaylaması gerekirdi" (15, 183). Tersine söylemek gerekirse, insan şeyleri tanıdıktan sonra kendisini tanımaktadır ve "ancak bütün şeyleri tanıdıktan sonra insan kendini tanımış olacaktır. Zira şeyler sadece insanın sınırlarıdır" (4, 52).

Yaşamın ve farkında oluşun birliği ve ayrımı — Bazı ifadelere göre Nietzsche, sanki yaşamdan kendini ayırıyor ve karşıdan bakarak farkında oluşa ulaşmak istiyormuş gibi görünebilir. Böyle bir durumda bir seferinde yaşananları yaşayandır, daha sonra bu yaşananları bizzat yaşam olmayan bir yerden seyreden kişidir. Bu anlamda 1867 yılında (Biyografi 1, 337) buna "ıstırapta ve acıda bile... Gorgo'nun ânında her şeyi taşa çeviren bakışına sahip olmak"tan iyi bir beceri diye bahsetmektedir. Farkında olan sanki yaşamın fırtınalı bir sabahından sonra öğle vakti gelen bir huzur gibi kendine ve anlayışına ulaşmaktadır: "Hiçbir şey istemiyor, kalbi duruyor, sadece gözü yaşıyor; *açık gözlerle bir ölümdür* bu. İnsan daha önce hiç görmediği şeyleri

görür." Ama canlı bir varlık olduğundan, bu farkında oluş durumundan tekrar çıkmak zorundadır: "Nihayet ağaçlardaki rüzgâr esmeye başlıyor, öğlen bitti, yaşam onu tekrar kendine çekiyor, kör gözlü yaşam" (3, 358).

Farkında olmayan yaşam ve yaşamayan farkında oluş arasındaki bu ayrım, birinin diğerini rahatsız ettiği ama farkında oluşun özdeğini kazanmak için kör yaşamın yaşanması gerektiği anlamına gelmektedir. Farkında oluşun iyiliği için deneyimin rahatsız edilmeden gerçekleşmesi gerekir. Ne var ki sürekli kendini gözleyen, bu nedenle özellikle yaşayarak deneyimin olabilirliğini, dolayısıyla olmak deneyimini ve asıl farkında oluşun temelini kaybeder. Bu nedenle zamansız görmeyi istememeliyiz: "Bir şeyi yaşayarak tecrübe ettiğimiz sürece bu deneyime kendimizi teslim etmeli ve gözlerimizi kapatmalıyız, yani gözlemci olmamalıyız" (3, 356). "Eylemlerimiz hakkında düşünmekte deneyimli olup buna alışık olsak bile eylemi yaparken içsel gözümüzü kapatmalıyız. Evet, ortalama insanla konuşurken kapalı düşünür gözleriyle *düşünmeyi* bilmeliyiz ki ortalama düşünceye ulaşabilelim ve kavrayabilelim. Gözlerini kapatmak hissedilebilir ve istençle gerçekleştirilebilir bir eylemdir" (3, 324). Öyleyse Nietzsche, deneyimle bir olarak ona teslim olmadan, daha ziyade ne *olduğunun farkında olmak* için yaşayarak tecrübe etmek istemektedir.

Nietzsche için bu gibi düşüncelerde yaşamı ve yaşayarak deneyimi, sanki gerçekleşen olayları daha sonra gelen farkında oluşta taşlaştırmak üzere *kabul edilmesi* ve kendi faaliyetleri aracılığıyla sadece rahatsızlıklardan korunması gereken bir olay gibi görünmektedir. Ama bu bakış açısı Nietzsche'nin öz anlayışında sadece geçici bir bakış açısı olup daha ziyade farkında oluşun faaliyetine dahil edilmektedir. Bu faaliyeti "denemek" olarak anlamaktadır. Üzerinde düşünmeden kabul edilen deneyimlerin görünüşte sadece gözlemcinin farkında oluşu bile aktif bir ayrımdır. Kendi yaşamışlıklarını sahteleştirenlere karşı Nietzsche şu talepte bulunmaktadır: "Deneyimlerimize bilimsel bir deneye baktığımız kadar ciddi bakalım" (5, 243). Ne var ki

yaşamın kendisi kendi öz anlayışı için bir dizi deneye dönüşmektedir: "Biz kendi deneylerimiz ve kobaylarımız olalım" (5, 243). "Yaşamın, farkında olanın bir deneyi olabileceği" düşüncesi Nietzsche'nin büyük kurtarıcısıdır. Böylece farkında oluş, "tehlikelerin ve zaferlerin bir dünyası" haline gelmektedir (5, 245) hatta "bilge olabilmek için bazı deneyimleri tecrübe etmek istemeliyiz, yani onların ağzına düşmeliyiz. Bu tabî ki çok tehlikelidir; kimi 'bilge' bu esnada yenilip yutulmuştur" (3, 356). Nietzsche, deneylerini yaşanmışlıklarının sınırsız öz dönüşümü olarak anladığını açık yüreklilikle itiraf etmiştir: "Şeyleri oldukları gibi görmek! Araçlar: Yüzlerce gözlerle onlara bakabilmek, birçok kişinin gözleriyle!" (12, 13). Hiçbir şey yaşamayan, kişisel olmayanlar tarafsızlıklarında gerçek görüngüler için herhangi bir göze sahip değilken, güçlü mizaçlar, zorbalıklarında sadece kendilerini görür ve her şeyi kendi üzerlerinde ölçerken, kendilerini her şeyin içine yatırırken ve bu nedenle sahte olarak kalırken, Nietzsche üçüncü yoldan gitmek, sayısız biçimlerde kişisel olmak ister. "Yeni özler oluşmalı;" adil olabilmek için kişinin "birçok bireyden geçmiş olması ve hepsine fonksiyon olarak" ihtiyaç duymuş olması gerekir. "Bir insan olmak yeterli değildir" (12, 14). "Zaman zaman kendimizi kaybetmeyi bilmeliyiz ve daha sonra tekrar bulmayı..." (3, 359). "İyi olan her şeye katılmak isteyen, bazı saatlerde küçük olmayı da bilmelidir" (3, 230). Nietzsche sözde insan tacirlerine sorar: "Kendi içinizde tarih yaşadınız mı, sarsıntılar, depremler, geniş ve uzun üzüntüler, ani mutluluklar yaşadınız mı? Küçük ve büyük soytarılarla soytarılık yaptınız mı? İyi insanların sabuklamasını ve ağrısını gerçekten taşıdınız mı? Ve bununla birlikte en kötülerin ağrısını ve mutluluk türlerini?.." (4, 354). Her şey deney haline gelir, hiçbir şey farkında oluşun üzerinde durabileceği bir zemin haline gelmez.

Nietzsche'yi bu şekilde yaşamını bir deneme olarak anlarken gördüğümüzde, bu durumda yaşamın varoluşçu ciddiyetinin kalıp kalmadığı, yoksa farkında oluş aracı olarak her şeyin uçup gittiği ve farkında oluşun kendisinin sonunda zeminsiz

kalıp kalmadığı kaçınılmaz hale gelmektedir. Şeylerin kendi içindeliğinin felsefi bilinmişliğinin biçimi olduğu takdirde, Nietzsche'yi bir olmak durumunun her kesinliğinin çözülmesinde onaylayarak takip edenler, yaşamın kendisini de şimdi her biçimiyle deneye indirgendiğinde ve böylece bir kararın ciddiyetinden yoksun bırakılmış gibi göründüğünde tereddüte düşebilir.

Buna verilecek cevap, Nietzsche için olabilirliklere teslimiyet eğer farkında oluşun enginliğinin koşuluysa, gerçekliğine olabilir olanın ciddiyetiyle ulaşıldığıdır. Nietzsche'nin gerçeklikte ve olabilirlikte yaşadıkları, ona göre gerçekten de ayrılmaz bir şekilde örüntülüdür ve olabilirliğin kendisinde gerçek olanın tutkulu ve kendisini tüketen ciddiyeti olduğu oranda doğru kalır. Kendi usavurmasını başkalarının uslamlamasından ayırırken özellikle olabilirin düşünsel denemesini kast etmektedir: "Bu şeyleri düşünce olarak tanıyorsunuz, ama düşünceleriniz yaşadığınız deneyimler değil, ötekilerin düşüncelerinden kalan seslerdir: Sanki bir araba geçerken odanızın titremesi gibi. Ama arabada ben oturuyorum ve kimi zaman arabanın ta kendisiyim" (11, 382). Bu nedenle Nietzsche farkında oluşu için olabilirin denemesinin ciddiyetinin tamamı olarak deneyime sahip olan ve bu deneyimin aynı zamanda felsefi açıdan farkına varan insan haline gelir ki olma'nın süreciyle bu deneyimin bir olduğunu düşünür. Kimi zaman artık farkında olduğu şeyi aynı anda yaşayan insan değildir; böyle bir durumda geçerli olan şudur: "Görüşlerimin nedenlerini yaşamayalı çok oldu." Bir başka zaman deneyim ve farkında oluş onun için aynı eylemdir. Ama deneyim onun için artık kendinden emin bir özdek değildir, farkında oluş ise asla bilgi değildir. Bu nedenle sürekli kendinden emin değildir. Bilinçli olarak olabilirin tehlikesine, salt denemenin çözücü deneyimine, gerçek olanla gerçek olmayanın birliğine atılmıştır ve bu tehlikeye çoğu insanın bilmediği veya içinde öldüğü sınırına kadar maruz kalmıştır. Sadece kendisine ait bir hakla şöyle diyebilir: "Tehlikeli araçların kullanımında tehlikesizlik; sapkınlığı ve karakterin çeşitliliğini avantaj olarak

görmek ve kullanmak. Kendime karşı kayıtsızlığım... karakterimi idare ediyorum..." (15, 451). Bu tehlikeli ve kendi varoluşunu tarihsel tatmininde belki de yok eden egemenlik ise bizim için sadece olabilirliğin gerçeklik olarak feda edilen varoluşu olarak anlaşılabilir. Nietzsche'nin denemesi, onun anladığı şekliyle dünyayla bir olmaktır, onun olabilirliği bizzat gerçekliktir: deneyleri tarihsel olarak var olan hükmünün biçimidir. Deneme olarak düşünen yaşamının öz anlayışında Nietzsche kendine özgü yaşam ve farkında oluş birliğini yakalamaktadır.

Gerçek diyalektiğe dayanarak usavurma — Nietzsche'nin öz anlayışında kendisinde denenmek üzere olan bir yaşam ve farkında oluş sürekli bir hareket içindedir. Bu hareket öncelikle isteksiz, daha sonra da bilinçli ve istenen bir harekettir. Hem usavurma hem de yaşam olduğundan, Nietzsche her ânında tamamıyla yanındadır. O andaki pozisyon her seferinde canlı gücün özgünlüğüyle sesinde yakalanmaktadır. Sanki Nietzsche tam da şimdi tek ve asıl doğruluğu düşünüyormuş gibidir. Ama çok kısa bir süre sonra aynı enerjiyle tam tersine dönüşüm ve sorgulama hareketi başlar. Nietzsche'nin geleneksel yönteme göre hızlı bir bakışla diyalektik olarak düşünmemesine (ki bu esnada sadece boş bir enginlikte kavramsallığın kabuğunu daireler biçiminde düzenlemiş olurdu), aksine özünün tamamıyla canlı bir şekilde pozisyonların arasında geçmek zorunda olmasına gerçek diyalektik diyoruz. Bu diyalektikte karşıtlıklar ve çelişkiler gerçek hale gelir ve önceden bilinmeyen bir sentezin altında durmadan, daha ziyade varoluşsal açıdan açık bir sentezin altında gerçekleştirilmektedir. "Bu düşünürün, kendisini çürüten kimseye ihtiyacı yoktur: Kendi kendine yeter" (3, 327).

Bu gerçek diyalektik Nietzsche'nin öz anlayışından aşağıdaki biçimlerde etkilenmiştir. Hareket ilk olarak gelişigüzel, yönsüz bir olay değildir, aksine kendine dayanmaktadır: Nietzsche buna *"üstesinden gelme"* demektedir. Yaşamı harekete geçiren muhtemel varoluşa bağlılık sayesinde bu usavurma ikinci olarak *esastır* ve anlak açısından gelişigüzel olandan ayrılması

gerekir. Üçüncü olarak, anlamına göre yapıcıdır, ama sürekli olarak redde batma tehlikesi altındadır. Yolu, düzleştirilmiş olmasına rağmen dördüncü olarak *sonsuzluğa* uzanmaktadır ve yeni bir zemin fethetmeden, zeminini kaybetmektedir; bu usavurmanın esaslılığı sadece yolda olma biçimindedir.

1. Nietzsche'nin istisnai oluşunda olabilirliğin ve gerçekliğin çözülemezliğinde, Nietzsche'nin öz anlayışı, "üstesinden gelmeye" kendi hayatında ve kendi yaşamı olan farkında oluşta gerçekleştiği şekilde rastlamaktadır. Nietzsche, "deneme"sini bütünün kaynaklarına kadar inen farkında oluşunun görevine dayanarak anlamaktadır. Bu farkında oluş, her özel olabilirliğin üstesinden gelebilmek için her olabilirliği tanımayı gerektirir. Halbuki salt düşünülen bir olabilirlik kendi hayatımız haline gelmediğinden ve bu nedenle asıl deneyimin dışında kaldığından Nietzsche hakkında konuştuğu her şeyi bizzat olmak zorundadır. Ne var ki ötekiler için bu şekilde gerçeklikleri olarak kendi özgünlükleri haline gelen ve içinde kaldıkları şey, Nietzsche için canlı ve aydınlatıcı usavurmasının salt hareket ânı haline gelir. Nietzsche, olabilirliğe göre her şey olduğu için, nihai değildir ve hiçbir yerde durup dinlenememektedir. Gerçek diyalektik deneyimini acımasız kendini aşma aracılığıyla ileri doğru itmektedir. Bu kendini aşmayı "en güçlü özelliğim" diye adlandırıyorsa, kendi hayatına ve usavurmasına özgü tehlikeden kaynaklandığını bilmektedir. "Ona en çok ben ihtiyaç duyuyorum; daima uçurumun kenarındayım" (12, 221).

Bu üstesinden gelmenin görüngüsü Nietzsche için içinde sürekli bir sorgulamanın, saldırının, deneysel reddin mevcut olduğu, ama reddin önce gerçek, yaşanmış, kendimiz olmak zorunda olduğu anlamına gelmektedir. Bu nedenle olabilirlik halinde gerçek olan içerikleri tüm enginlikleriyle istemektedir. "Tüm yaşam durumları için bir ruh tutumu, bir görüş türü edinmeye" çalışanlara, "öncelikle felsefi tutumda olmak" diye adlandırılan bu tek tipliliğe karşı çıkmaktadır. Nietzsche'ye göre farkında oluşu zenginleştirmek için çeşitli yaşam durumlarının sesine kulak vermenin daha yüksek bir değeri vardır:

"Onlar kendi görüşlerini de beraberinde getirmektedir. Kendimizi katı ve sağlam bir birey olarak ele almadığımız takdirde, birçok kişinin yaşamına ve özüne farkında olarak katılmış oluruz" (2, 398). "Çeşitli kanaatlerden geçmeyen ... anlayışsız ve eğitilemez" olarak kalırken (2, 407), Nietzsche'nin yolu ve istenci şudur: "Modern ruhuna tüm çevresini dolaşmış olmak, her köşesinde oturmuş olmak – benim hırsım, benim işkencem ve benim mutluluğum"dur (16, 378). Öyleyse mücadele ettiği her şey, öz anlayışı için Nietzsche'nin kendisidir ya da kendisi olmuştur. Bu hayranlıkları ve inançları için geçerlidir; özellikle de insanın asıl felaketi ve yok olma tehdidi olduğunu düşündüğü şey için geçerlidir: Nihilizm ve Çöküş (Decadence). "Avrupa'nın, nihilizmin kendisini kendi içinde sona erdiren ilk mükemmel *nihilisti"* olduğuna dair yarar (15, 138) ya da "hem *çöküş* hem başlangıç... ben her ikisiyim" (15,9) diye itirafta bulunmaktadır. "Hastanın görüşüne dayanarak *daha sağlıklı* kavramlara ve değerlere ve yine tam tersi *zengin* hayatın doluluğuna ve kendinden emin oluşuna dayanarak yukarıdan çöküş içgüdüsünün gizli çalışmalarına bakmak, en uzun alıştırmam, asıl deneyimim olmuştur" (15, 11).

Ne var ki "üstesinden gelmenin" anlamı da budur, yani Nietzsche'nin olabilir deneyimin hiçbir negatif yönüne veya pozitif yönüne nihai olarak teslim olmaması, daha ziyade hepsine diyalektik bir ret aracılığıyla tekrar hâkim olmak için tüm pozisyonları denemeye cesaret etmesidir: "Beni tüm gözyaşlarıyla, insanların tüm sefaletiyle bir yere koyup karıştırın: Her seferinde tıpkı yağın suyun üzerinde kalması gibi üstte kalmak zorundayım" (12, 253) ve "Ne yaratırsam yaratayım ve nasıl seversem seveyim, bir süre sonra onun ve sevgimin rakibi olmak zorundayım" (6, 168).

"Tüm doğal eğilimlerine direnmek ve karşıt eğilimden de içinde bir şeylerin olup olmadığını denemek" (14, 349), Nietzsche'nin adeta kendisini ele alırken kullandığı bilinçli teknik haline gelmektedir. "Tutkunun neden mi sözünü kesiyorum?.. Başkaları tutkuda tinlerine tamamen sahiptir; bense

baskı altında tutulan ve mücadele edilen tutkuda" (11, 387). Bu nedenle doğruluk aramaktadır: "En yakın duyguma iyi gelen her şeye direnerek ve aksini söyleyerek" (14, 350); zira şunu da ekler: "Ani heyecanlarımın (Affekt) her birinden dolayı yıkılmış olurdum. Her seferinde birini diğerine karşı kullandım" (12, 224).

2. Gerçek diyalektik Nietzsche'nin hayatında nerede olursa olsun ve ne yaparsan yapsın, tıpkı tam tersi usavurması özünün gerçekliği haline geldiğinde ânında usavurmasının biçimine büründüğü için, bu *esaslı usavurma* hakkında: "Düşünmek senin kaderinse, bu kadere tanrısal onurlarla saygı göster ve en iyi şeyini, en sevdiğin şeyi feda et" (11, 20) der. Burada gelişigüzel bir usavurmadan değil, filozof haline getiren, usavurmanın özünün kaçınılmaz temel hareketi olduğuna dair bu zorunluluktan bahsetmektedir. Üstesinden gelmek istediği her şeyin içinde olmuş olmak zorundaysa, sadece anlak açısından düşünülebilen, dolayısıyla bir hiç olan şey, gerçek bir biçimde aşılamazdır. Bu nedenle sürekli hareket nedeniyle biçim açısından kendisine benzeyen "bilginin Don Juan'ından" ayrılmaktadır, ama bu bir anlığına ona dönüşüp deneyimlerini gerçekleştirmesini engellemez. "Farkında olduğu şeylere duyulan sevgiden yoksundur, ama ruhu vardır ve avlarla farkında oluşun entrikalarından zevk ve tat almaktadır... ta ki farkında oluşun verdiği mutlak acıdan başka avlanacak şey kalmayana kadar..." (4, 260).

3. Kendin oluş tarafından yönetilen diyalektik farkında oluş, *asla sadece reddedemez*. Ret, yeni onaya giden yoldur. Nietzsche bu nedenle örneğin "Hıristiyan olan her şeyin üstesinden Hıristiyan– üstü bir şeyle gelmek ve ondan *sadece sırt çevirmemek*" (16, 390) talebinde bulunur. Sadece reddederek kendine tecavüz edene şöyle seslenir: "Kendi kendini aştın: Öyleyse neden kendini bana sadece üstesinden gelinen olarak gösteriyorsun? Ben muzaffer olanı görmek istiyorum..." (12, 283). Muzaffer olan, reddin sadece bir sonuç olarak ortaya çıkacağı onayı kazanmış olan olurdu. Onun için "kendi kendini aşmak, hüküm süren gücün geliştirilmesi için kullanılacak bir araçtan

başka bir şey değildir" (14, 273). Ancak onayın redden nasıl çıktığını, Nietzsche sadece yaratanın sırrı olarak betimlemektedir: "Kaynakları takip ettim: Orada tüm hayranlıklara yabancılaşanı... Ama içimdeki hayran kalanın kendisi gizlice kaçtı; böylece gölgesinde oturduğum ağaç, geleceğin ağacı meydana geldi" (12, 252). Varoluşun gerçek diyalektiğinin bir resmini Zerdüşt'ün ilk konuşması vermektedir. Yeni değerler yaratma hakkını elde etmek için –kutsal onaya dayanarak yaratmak için– bu zincirlerden kutsal ret aracılığıyla *kurtularak* gerçekleşen "tinin üç değişimini" en ağır olanın *taşınmasından* yola çıkarak görür (6, 33-36).

Diyalektik ret gerek düşünülen, gerekse gerçekte uygulanan adım olarak sadece *inşa etmenin* hareketinde bir anlama sahiptir. Bu ise tarihsel açıdan adımların birbirine bağlanmasıdır, olmuş olanın *muhafazasıdır*. "Gittikçe olduğun insan ol; kendi kendinin heykeltıraşı!.. Böylece iyi anların anısını muhafaza edersin ve onların bağlamını, kendi özünün altın zincirini bulursun" (12, 177). Halbuki sürekli kendini aşma çerçevesinde her şey ve sonunda özgür farkında oluşun bu yolu da tamamen şüpheli hale gelse de ("Talihsiz! Artık yalnız olanın, özgür olanın yaşamının da sırrını öğrendin ve yine ... ona giden yolu farkında oluşunla *kapattın")* hâlâ bir felsefi görev kalmaktadır: "Reddettiğim her şeyi düzene koymak ve şarkıyı baştan sona kadar söylemek istiyorum" (12, 224) ve böylece olmak olabilirliklerinin diyalektik farkında oluşunun bütün haline gelebilecek bir bağlamı ortaya çıkmaktadır. Ancak bu düşünsel nesnelleştirme Nietzsche'nin sadece geçici bir perspektifidir. Onunla asla yetinmezdi. Ona göre gerçek diyalektik daima kaynak ve kaderdir.

4. Ne var ki bu üstesinden gelme ve kendini aşma, bu tüm olabilirliklerden geçme sanki *hedefsizmiş gibi görünmektedir*. Gerçek anlamda tecrübe edilen ve kendimize ait olanların sürekli feda edilmesiyle meydana getirilen diyalektiğin yolu nereye gitmektedir? Son üstesinden gelme –örneğin Zerdüşt'ün dördüncü kitabındaki yüce insanların üstesinden gelme– açık hale gelen bir

ideal ve insanın yaratılması ve kendini gerçekleştirmesi olmadan, dolayısıyla amacı olmadan ve redden başka bir kararı olmadan, doğruluğun en dış beklentilerinin dürtüsünden kaynaklanan salt hareketse, gerçekten de sanki bütün her şey sadece hiçliğin sonuyla kendini sürekli çarmıha germekle ilgiliymiş gibi görünmektedir. Halbuki Nietzsche, idealini görünür bir şekilde ortaya çıkarmadığı yerde, üstesinden gelmenin pozitif anlamını yine de yolun üzerinde kavramaktadır: Sonsuzluğu tasdik etmektedir.

Gerçi genç Nietzsche, kapalı ufukları tatmin olmuş yaşamın koşulları olarak farkına varırken farklı düşünüyordu: "Bu genel bir kanundur: Her canlı varlık sadece bir ufuk içerisinde sağlıklı, güçlü ve verimli olabilir; güçlü doğa için ufuk kapalı ve eksiksizdir" (1, 287). Ama daha sonra Nietzsche'nin görüşleri yazılarına tekrar baktığında tam tersidir. Kendinde "henüz tamamlanmamış ufuklara karşı iyi bir istenç, kanaatlere karşı bir nevi akıllıca tedbir" (14, 354) olduğunun farkına varmıştır. Gerçekten de bilinçli istencinde ve olgusal uslamlamasında her zaman sonsuzluk arzusu tekrarlanmaktadır; kendini gittikçe daha fazla kaçınılmazlıkta ve kendisi için olabilirliğin sadece bir anlığına değil, aksine –olduğu istisna olarak– tamamen cesaret ettiği sonsuzluğun büyük tehlikesinde anlar:

> Kendini "uzak sahillere giden bir kuş" gibi hissetmektedir (12, 323). Yeni bir içini kemirmektedir, "yuvasız bir yuva hasreti" (12, 255). "Tinsel bakışının gücüyle uzaklık büyür... dünyası derinleşir, daima yeni yıldızlar, daima yeni bilmeceler ve resimler görünür" (7, 80).

Ne var ki Nietzsche, "sonsuzun ufkunda" tehlike karşısında duyulan ürpertiyi öğrenir: "Karadan ayrıldık ve gemiye bindik! Arkamızdan köprüyü, hatta arkamızdan karayı kopardık! Evet, gemicik! Dikkat et... Sanki orada daha fazla özgürlük varmış gibi kara hasreti seni yakalarsa ve 'kara' yoksa!" (5, 162). "Gözün bana çok kötü bakmaktadır, sonsuzluk!" (5, 539).

Yol olarak ve sadece yol olarak kalan yolun kendisidir. Nietzsche tarafından birçok kez betimlenmektedir: "Trostrede eines desperaten Fortschritts"te (Umutsuz bir gelişimin teselli konuşmasında) şöyle denmektedir: "Ayrıca artık eskiye geri dönemeyiz, gemileri yaktık; yapabileceğimiz tek şey cesur olmaktır..." (2, 232); "Wanderer"de (Gezgin) ise şöyle denmektedir: "Kim ki biraz olsun mantığın özgürlüğüne ulaştıysa, dünyada kendini gezginden başka bir şey olarak hissedemez" (2, 413). Bu yol ayrıca "Wir Luftschiffahrer des Geistes" (Tinin hava gemisi kaptanları) (4, 371) adlı yazının "Vorwârts" (İleri) (2, 266) bölümünde ve "Wir Argonauten des Ideals (İdealin Argonotları) adlı yazıda ele alınmaktadır.

Bu gerçek diyalektiğe ait yolun, genel olarak bilinmesi gereken sonsuzluğun ufkunda gitgide daha dar ve her adımla hesaplanamaz hale gelmesi, dolayısıyla tüm üstesinden gelmelerde farkında olunmayan bir kendin oluş tarafından belirlenmek zorunda olması; hiçliğin yerine tatminin yaratması, bu yolu tespit edilemeyen bir eşsizlik haline getirir. Sadece kolayca öğretilmez ve bilinmez olmakla kalmayıp Nietzsche'nin öz anlayışı için kendisi için olabilirliğinde bizzat şüpheli hale gelmektedir: "Yaşamın en dar basamağında dursam bile bu sanatımı size göstermedikten sonra ben kim olurdum ki? Bir *ip cambazı* görmek istiyor musunuz?" (12, 283).

Mantıklı Düşünme Biçiminin Bilinci

Her felsefenin öz anlayışı özellikle mantıklı bilinçliliğinde dile getirilmektedir. Filozofça düşünme, aynı zamanda neyi ve bunu nasıl yaptığını bilir, hem de yöntemsel açık bir biçimde.

Nietzsche'nin sadece salt us faaliyetinde nesne üzerinde mantıklı sonuç çıkartma aracılığıyla gerçekleşmeyen, aksine gerçek diyalektiğin kaynağına dayanarak ifade edici bir şekilde düşünülenin biçimine bürünen uslamlamasının görüngüsü, *her bir* ifadenin şüpheliliğini ve kesintisiz çelişkisini de kapsamaktadır. Canlı olarak gerçekleştirilen ve maruz kalınan usa-

vurmanın gerçek diyalektiğinden, nesnel bir diyalektikte, yani düşünülenin kendini çelişkilerde çözen veya artıran hareketinde ifade edilenler meydana gelmektedir. Bu nesnel diyalektiğin olabilirlikleri düşünülebilen her şeyin çok anlamlılığında ve hareketliliğinde yatar.

Diyalektik, Nietzsche'nin düşüncelerinin hepsine hâkimse, Nietzsche de katıksız doğruluğunda kendini ona teslim ettiyse, bu diyalektiği yöntemsel olarak kendisi biçimlendirmemiştir. Birbirini takip eden düşüncelerinin önemi ve sürekli gerilim altında olup sadece mistik anlarda huzura eren bir düşünür hayatının tükendiriciliği bunu engellemiştir. Ayrıca felsefi düşünme yöntemlerinin bilinçli olarak edinimine dair eksiklik de bunu önlemiştir. Nietzsche mantıksal öz anlayışı gerçekten de ara sıra denemiştir, ama geliştirmemiştir. Buna rağmen tüm filozofça düşüncelerin olabilirliklerine dair bu temel soru, yani mantıksal biçimlere dair bu soru hakkında bilgi sahibidir; örneğin karşıtlık ve çelişki, bütün ve sistem hakkında konuştuğunda.

Karşıtlık ve çelişki — Genç Nietzsche, metafizik düşünceyi denemektedir: "Çelişki gerçek olan olmaksa ve oluş görünüşe ait ise dünyayı derinden anlamak, çelişkiyi anlamaktır" (9, 198). Bu bulmacayı çok erken zamanlarda görmüştür: "On iki yaşındayken... Tanrı-şeytan tasavvur ettim. Çıkardığım sonuç, Tanrı'nın kendini düşünebilmek için karşıtlığını düşünmesi gerektiği oldu..." (14, 347).

Soru şudur: Çelişki ve karşıtlık, olmanın kendisinde midir, yoksa sadece görüngü biçimleri olup dayanıksız mıdır? Oluş, çelişkileri çözer mi ve oluşun son noktadaki gerçekliğinde çelişkiler yürürlükten kaldırılmış olur mu? Yoksa oluş daha ziyade görünüş müdür ve olmanın içindeki çelişkiler son noktada gerçeklik midir? Nietzsche bu yaklaşımlar hakkındaki düşüncelerini daha fazla ileri götürmemiştir. Ama mantığın ve metafiziğin biraraya geldiği filozofça düşüncelerin bu ezeli temel sorununa sürekli olarak değinmiştir.

Nietzsche için örneğin "felsefi sorunlar şimdi yine ... iki bin yıl önceki biçimine bürünüyorlarsa bir şey, karşıtlığından nasıl meydana gelebilir, örneğin mantıklı bir şey, mantıksız olandan..." (2, 17) ise bir süre sonra şu kanıya varır: "Karşıtlıkların gerçekten mevcut olup olmadığına dair şüphe edebiliriz ve ikinci olarak, bu geleneksel değer karşıtlıklarının ... belki de önplan tahminleri olup olmadığından şüphe duyabiliriz" (7, 10). Nietzsche, bu nedenle usavurmasında ve değerlendirmesinde "hantal ve dört köşe karşıtlıklara" (14, 354) karşı çıkmaktadır: "Sadece pazarda 'Evet mi? Hayır mı?' diye saldırılmaktadır" (6, 74).

Nietzsche bu gibi ifadelerde aniden temele bakıyormuş gibi görünmektedir. Çoğu kez doğruluğun kaba antitezlerde ve alternatiflerde bulunmadığını gösteren özel şeffaflıklarda gezinmektedir: Karşıtlıklar birbirlerine bağlı olduğundan, doğruluk ve gerçeklik ancak çelişkide meydana gelebilir. "İyi şeylerin değeri ... özellikle kötü ve görünüşte birbirine karşıt şeylerle zoraki olarak akraba olmakta, bağlantılı olmakta, örüntülü olmakta, belki de öz olarak aynı olmakta yatabilir" (7, 11) ve "en yüce insan... varoluş karakterinin karşıtlığını en güçlü şekilde temsil eden insan olabilir... Normal insanlar... karşıtlıkların gerilimi arttığında... kısa bir süre sonra yıkılır..." (16, 296). Öyleyse Nietzsche şöyle diyebilmektedir: "En bilge insan, çelişkiler açısından en zengin insan olmalıdır... ve bunların arasında muhteşem birlikteliklerin büyük anları" (15, 336).

Olmanın, aslında mevcut olmayan çelişkiler ve karşıtlıklarda olan bir şey olarak bu geniş kapsamlı kavranışına dayanarak Nietzsche için filozofça düşüncenin *biçimi* olarak diyalektik ve gerçek diyalektik olarak orijinal özgür yaşam ortaya çıkmaktadır. Ret aynı zamanda bir onaydır. Zerdüşt, "her sözcükle karşı çıkmaktadır, tinler bu en onaylayıcısı; içinde tüm karşıtlıklar yeni bir birlik içinde birbirine bağlanmıştır. En yüksekteki ve en alttaki güçler... ölümsüz bir kesinlikle dar görüşlülükten fışkırmaktadır" (15, 95); bu nedenle Nietzsche, insanda *"şeylerin*

arka kısmını zorunlu olarak anlamaması, kötü durumlarla sanki onlardan vazgeçilebilirmiş gibi mücadele etmesi, birini diğeriyle kabul etmek istemeyişi sıradandır..." (16, 295) demektedir. Alman tarzını övmektedir (Leibniz'de, Goethe'de, Bismarck'ta): "Karşıtlıklar arasında çekinmeden yaşamak, birini diğerine karşı kullanarak ve kendisine özgürlüğü saklayarak kanaatler ve doktrinlerden kendini koruyan ince güçle dolu" (16, 297).

> Karşıtlığa ve çelişkiye tahammül etme gücü olarak, tüm karşıtlıkların dışlanmasıyla meydana getirilen belirlenmişlikten kurtulmak, sadece ötekinin çelişkilerine tahammül etmeyi değil, aksine özgür insanın çelişkiyi istemesine ve meydana getirmesine neden olmaktadır (5, 227). Bu özgürlük, gerçek diyalektiğin sürecini gerektirmektedir. "Kendi alevinde kendini yakmayı istemelisin... Yaratıcının yolundan gidiyorsun: Yedi şeytanından bir tanrı yaratmak istiyorsun!" (6, 94).

Nietzsche için çelişkinin ortaya çıkmasında bilinçli bir yöntemin ve düşüncesinde kesintisiz, aynı kalan bir öz anlamanın ortaya çıkmadığı açıktır. Nietzsche'ye göre sofistik ve diyalektik birbirinden ayrılmadığı gibi, karşıtlıkların biraraya getirilmesinin anlamı da bunlar arasında bir karar vermenin anlamından ayrılmamaktadır; Nietzsche karşıtlığın ve çelişkinin çokboyutlu mantığını geliştirmemektedir; adeta adım adım açık görüşlü olur, ama gördüğü şeyi daha fazla belirginleştirmez. Ancak zaman zaman mantıksal olarak gördüğü şey, olgusal olarak uyguladığı şeydir. Mantıksal öz anlayışı, biçimine göre filozofça düşüncelerin çekirdeği olan şeye temas etmiştir, ama onu tamamen aydınlatmamıştır.

Bütün — Nietzsche'nin olmasının ve usavurmasının tamamının zamanın yapıcı sırasındaki içsel bağlantısı hakkındaki bilinci aslında mantık şeklinde değildir: "Ağaçlar gibi büyüyoruz –bir yerde değil, her yerde, bir yöne doğru değil, hem yukarı

hem içeri hem aşağı doğru–, artık bireysel olarak bir şey yapmakta, bireysel olan bir şey olmakta özgür değiliz..." (5, 328).

Nietzsche bundan ilk olarak *(farkında oluşu* için) bütünün mantıksal sonucunu çıkarmaktadır: "Ne tek başımıza *yanılmamıza* izin vardır, ne de tek başımıza doğruyu bulmaya..." (7, 289). Ama düşünülen her şey bireyseldir. Dolayısıyla düşünülen her şeyin doğruluk anlamı mutlak geçerli olamaz. Nietzsche, "filozofların ezeli günahını," yani önermeleri kayıtsız şartsız kabul ederek bozmalarını reddeder. Böylece "doğadaki her şeyin bir istence sahip olduğu iddia edilirse," Schopenhauer'ın "istenci," "filozofların genellemeye dair öfkesi nedeniyle bir felaket" haline gelmiştir (3,17). "Hayatın resmini çizmek mümkün değildir," çünkü "daima *bir hayatın* resimleri" ortaya çıkmaktadır (3, 22). Ama bütün herhangi bir nesne haline gelmemektedir. Nietzsche için görev olarak kalır, ama mantıksal düşüncede salt "her şeye" de sapar: "O böyle der: Tüm dünyalar düşüncedir, istençtir, savaştır, sevgidir, nefrettir. Kardeşlerim, size diyorum; bunların hepsi tek başına yanlıştır, hepsi bir arada doğrudur" (12, 240).

İkinci olarak Nietzsche (*değer takdiri* için) bütünün tahmin edilemez olduğu sonucuna varır. Bütüne dair fikirden ortaya çıkan ufuk bağlamında olayların değer takdirinde "her şeyin olması gerektiği gibi gittiğini; her türlü kusurun nasıl en yüksek istenebilirliğe dahil olduğunu anladığımız yüksek bir bakış açısı gereklidir" (16, 362). Dünya hakkındaki normal görüşlerdeki yanlış anlamaların bile bir mükemmellik anlayışı çerçevesinde onaylanması gerekir (16, 362) ve varoluşun reddedilen taraflarının sadece zorunlu olarak değil, istenebilir olarak kavranmalıdır (16, 383).

Nietzsche'nin mantıksal temel duruma –düşünülen her şey bireyseldir, tüm değer takdirleri bireyseldir, gerçek farkında oluş ve değerlendirmeler sadece bütüne giden yolda mümkündür– temas eden usavurması, bu gibi ifadelerle gerçek olan her şeyin bütün içerisinde uzlaşmasının betimleyen bir talebi aracılığıyla yolu aşmaktadır. Bu şekilde çelişkilerin kendileri-

ni yürürlükten kaldırdıkları rahatlıkla söylenebilir; zira bütün ile varoluşsal çelişkiler arasında karar vermek zorunda olan bir sonsuzluğa sıçrayış ortadan kalkmaktadır. Burada geçici olarak hiç farkında olmadan çok eski bütün içerisinde uzlaşma fikrine takılmaktadır. Ne var ki insan, somut kararda usavurmasının hareketinde bütün olarak görebileceği şey olamaz. Uzlaşma, şayet varsa, ancak aşkınlıkta olabilir, düşünülen bir bütünde veya sonlandırıcı bir eylemde değil. Tüm çelişkileri kendi içine alan farkında oluşun bütünüyle eylemde bulunarak karar veren varoluşun tekliği arasında zaman içerisinde sonsuz çelişki bir tortu gibi kalmaktadır. Kendimi varoluşçu açıdan bir hiç haline gelmeden içimdeki çelişkinin olmasına, sanki kendim o bütünmüşüm gibi karar veremem.

Ama Nietzsche'nin olgusal filozofça düşünceleri burada da mantıksal bilinçliliğinden kıyas kabul edemez şekilde daha güçlüdür. Gerçi uslaşan bütüne dair akımın düşünsel açıdan yerine getirildiği diğer felsefelerde mücadele ettiği şeyi zaman zaman hiç tereddüt etmeden kendisi de yapabilir, ama bu anların ötesinde aynı kararlılıkla sonsuzluğun tutumunu kavramaktadır. "Biri benim, diğeri de yazılarım" (15, 49) dediğine göre, sanki varoluş ve bütünün anlaşılabilirliği arasındaki sıçrayışı gerçekleştirmiş gibi görünmektedir. Özellikle "bütün diye bir şeyin olmadığını," "toplam işlem (sistem olarak düşünüldüğünde) diye bir şey olmadığını" bilmektedir (16, 169) ve bir sistem dahilinde düşünülen bütün için çaba göstermemiş, aksine kapalı olmayışı ve açık sonsuzluk lehine reddetmiştir. Varoluşun talebi, farkında olunan bir şeydeki her türlü huzura rağmen nüfuz etmektedir.

Sistem — Filozoflar sistemlerin biçiminde bulunur. Nietzsche onları zorunlu olarak birçok biçimde ortaya çıkan resimler olarak görmektedir. Sokrates öncesi filozofların sistemleri "çürütülemeyen bir noktaya sahiptirler, kişisel bir ruh haline... Öyleyse insani şeylere bakma biçimleri bir kez var olmuş ve böylece olabilirdir" (10, 5). "Farklı felsefi sistemler tini eğitme yöntemleri olarak kabul edilmelidir: Şeylerin başka türlü değil,

böyle görülmesine dair tek taraflı talepleriyle, tinin özel bir gücünü en iyi şekilde eğitmişlerdir" (13, 82). Sistemler gelişigüzel değildir, aksine tuhaf bir zeminde büyümektedirler: "Sistemlerin savaşı belirli içgüdülerin (canlılığın, çöküşü, sınıfların, ırkların biçimleri) savaşıdır" (15, 448).

Halbuki Nietzsche bu sistemlerin yolunu takip etmemektedir. "Kendi ihtiyaçlarına uygun olarak yapılan ve sıkıca inanılan bir bilgi evinde oturan" filozoflardan kendini çok uzakta görmektedir. "Tamamlanmamış bir sistemde, özgür ve tamamlanmamış beklentilere tutunma gücüne ve hareketliliği"ne sahiptir ve dogmatik bir dünyaya ihtiyaç duymamaktadır.

"Şeylerin gerçek olan olmasının üzerinde düzen, netlik ve sistematik olanın mevcut olması gerektiğine ve tam tersi düzensizliğin... sadece yanlış veya eksik kabul edilen bir dünyada ortaya çıktığına dair temel önyargıyı" (13, 57) sistemlerin kaynağı olarak kabul etmektedir. Bazı insan türleri bu önyargıya meyillidir. Örneğin "daha önce tasarlanan kategori tablolarına sığan bir düşünce kompleksini daha gerçek olarak kabul eden şematik kafalar" (13, 57) veya belirsizlikten dolayı acı çeken ve bu nedenle katı bir inanç için baskı yapanlar (13, 72). Nietzsche doğruluk sistemini reddetmek zorundadır: "Sistem istenci dürüstlük eksikliğidir" (8, 64). Uygulamada "sistematikçilerin oyunları vardır: Bir sistemi doldurmak istiyorlarsa... daha zayıf özelliklerini daha güçlü özelliklerinin tarzında ortaya çıkartmaya çalışmak zorundadırlar. Eksiksiz ve eşsiz güçlü doğalar göstermek istiyorlar" (4, 255). Bunun sonucu: "Bir düşünür şimdi bir bilgi bütününü, bir sistemi ortaya çıkartırsa, bu ... bir nevi sahtekârlıktır" (13, 72) "Bir sistem için yeterince dar görüşlü değilim, hatta kendi sistemim için bile" (14, 354).

Nietzsche'nin buna rağmen bir sistem için baskı yapmasının başka bir anlamı olmalıdır. Bu ya mantıksal teknik bir anlamdır, "Yöntemin önkoşullarına dair bir bütün hakkında anlaşmaya varmamız yeterlidir..." (13, 72) ki Nietzsche bu anlamı uygula-

mamıştır ya da sistem, dürüst olmayan sistematikçilere karşın, şemalaştırmayı sevmemesine ve belirsiz olanın dostu olmasına rağmen bütünü düşünen bir varlığın sistemidir (13, 72). Bu varlık Nietzsche'dir; bütüne karşı duyuları böylesine kararlı olan Nietzsche, sistemin herhangi bir biçimiyle ilgilenmezlik edemez. Nietzsche için bunun nasıl olduğuna bakacağız.

Nietzsche'nin usavurmasına öncelikle aforistik biçim hâkimdir.

> *Nietzsche'nin çalışma biçimi,* aforizm tarzındadır; bütün hayatı boyunca özünde aynı kalmış gibi görünmektedir. Düşünceleri Nietzsche'yi yürürken buluyordu; son on yılında öğleden önceleri ve öğleden sonraları saatlerce açık havada bulunmuştur, not defterine bir şeyler karalamış ve daha sonra eve dönerek defterlerini bu sefer titizce yazdığı yazılarıyla doldurmuştur. Böylece olağanüstü sayıda daha meydana geldikleri anda biçim kazandırılan düşünce parçaları toplanmıştır. Bu malzemeyle gerek aforizma kitapları gibi, birbiriyle bağlantılı denemeler, gerekse son yılların büyük sistematik eserlerinin planları oluşmuştur. Yayımlanan kadar malzeme geriye kalmıştır ve ilk haliyle mirasında yayımlanmıştır. Yayınlanan eserler çoğunlukla aforizmalar veya bütünün fikriyle kıyaslandığında yine aforizmaları temsil eden denemeler olduğundan, Nietzsche'nin usavurmasının yazınsal biçimi gerçekten de aforizma tarzında kalmıştır.

Nietzsche aforizmayı biçim olarak *bilinçli bir şekilde* seçmiştir. Gerçi hastalığından dolayı, uzun yıllar boyunca yayınlar için de aforizmaların törpülenmesiyle uğraşmak zorundadır. Okuyucu için bu nedenle "yanlış anlamalar zemininin birçok kez yakınlarda olduğundan..." şikâyet etmiştir. "Bunun nedeni, kafamın ve gözümün beni zorladığı kısalığı ve telgraf biçimidir." (Gast'a mektup, 05 Kasım 1871). Ama Nietzsche bunu bir görev haline getirir: Modern insanlar sadece seyahatler sırasında, mesleklerinin taleplerinden uzaklaştıklarında ruhlarını

açtıkları için, genel görüşlerin değiştirilmesi için çalışanların seyahat edenlere yönelmesi gerekir. Bundan dolayı ortaya çıkan "bildirimin belirli bir biçimidir: Uzun düşünce sistemleri seyahatin özüne terstir... Tam olarak okunmayan ama sıklıkla göz gezdirilen kitaplar olmalıdır" (11, 5). Bu bakış açısını asla tekrarlamaz, ama daha sonra başka gerekçeler de bulur: "Kısaca söylenen bir şey, uzunca düşünülen birçok şeyin meyvesi ve hasadı olabilir" (3, 71). Görünüşün aksine bir bütünün parçası olabilir: "Size parçalar halinde verildi (ve verilmek zorunda) diye, eserin bir parça eseri olduğunu mu düşünüyorsunuz?" (3, 71). Hatta aforistik biçimi, en önemli noktaların bildirilmesi için zorunludur: "Bir konu, sadece yüzeysel olarak değinildiği için gerçekten anlaşılmamış olarak mı kalır?.. En azından doğrular vardır ki... bunlara aniden sahip olmaktan başka türlü sahip olunamaz..." (5, 341). Bu nedenle "en derin ve en tükenmez kitaplar daima Pascal Pensée'nin aforistik ve ani karakterine sahip olacaktır" (14, 450). Nietzsche son anlarına kadar bu biçimden etkilenmektedir: "Aforizm, Almanlar arasında ilk ustası ben olduğum bu özlü sözler, 'ebediyetin' biçimleridir; benim hırsım, ötekilerin bir kitapta anlattığını, ötekilerin bir kitapta *anlatmadığını* ön cümlede anlatmaktır..." (8, 165).

Yine de bunları yazarken gönlü aforistik olmayan özellikte geniş kapsamlı bir toplu eserin biçimine kaymaktadır. Ne var ki sayısız planları birer sistem taslağı değildir, sadece kitap taslaklarıdır; adımları taslaklarda mevcut sistematik uygulamaların yöntemsel yapısına uygun bir kronolojiye göre gelişmemiştir; aksine bu planlar da birçok kez aforistik bir karaktere sahiptir. Ayrıca bütünün yapısal bir sistemi Nietzsche için gerçekten de anlamsız olurdu: Muhtemel sistematikler tasarlayabilir, ama bunlar araçları olarak kalmak zorundadır; usavurmasının bütününü kavrayamazlar.

Gerek bir sistemden, gerekse daha önceki metafizikçiler tarzında bir dünya görüşü sistemi gibi sunumsal eserden farklı olarak (ki Nietzsche –hasta olmayıp zamanı olmuş olsaydı– her ikisini de yapmış olabilirdi, ama o zaman da bu usavurmanın

biçimi olarak değil, sadece toplu usavurmasının bir fonksiyonu olarak) bağlantısının bütünü "bugüne kadar felsefe diye adlandırılan şeyden çok fazlasıdır" (Overbeck'e mektup, 20 Ağustos 1884). Nietzsche'deki bütün, büyük politikanın, sistematik olmak yapısının, mistik olmak kavrayışının anlar olduğu ve biri olmadan diğerinin anlamını kaybedeceği özetleyici bir karakterdir. Bu nedenle Nietzsche'nin usavurması önceki sistemlerin sanki bir benzeşeni gibidir. Usavurmasının organik bütünlüğü, bilinçsiz de olsa, tema veya konu değil, yine de düşüncelerinin bütünlük bağlantısında büyüyen şeydir. Buradaki sistemi çıkartmaya çalışırsak (tıpkı temel düşüncelerinde bazı yaklaşımlarda yaptığımız gibi), sonsuz bir görev karşısında başarısız oluruz. Buradan çıkartılanlar belki sadece bilinçli bütünlükten biraz fazlası ve yeni bir şey olabilirdi, ama unutmak, göz ardı etmek ve ayırmak zorunda olduğu için, her seferinde daha azı da olacaktır. Felsefesinin "ön salonlarını," polemik darbeleri ve aforistik temel prensipleri öne sürdüğünde, Nietzsche'nin düşünen yaşamından kapalı yazılarda bizzat ortaya çıkarttığı şey, asla bütün olmamıştır.

Bu bütün, doğruluk ediniminin tüm biçimlerinden geçişte yatmaktadır. İster derin düşüncede, ister tasarlamada, ister deneyimde ya da mistik canlanmada olsun, Nietzsche her yerde olabilirlikten olabilirliğe geçmiştir. Tıpkı Kierkegaard gibi, "insani varoluş koşullarına dair en eski yazıyı" okumuştur. Varoluş olduğu sürece doğruluğun her biçimi, gerçek olmayan, sapkın biçimleriyle birlikte Nietzsche'de görülmektedir. Ama bu geçiş, onlarca yılı kapsayan bir harekettir. Nietzsche'nin doğruluğu herhangi bir aşamada değildir, başlangıçta veya sonda değildir ve bir yükseklikte de değildir, aksine bulunduğu yerde her biçimin yerine başkasının konulamayacağı bir anlama sahip olduğu toplu bir harekettir.

Bütünün bu hareketle ortaya çıkan ve bir arada tutan enerjisi, Hegel'de olduğu gibi, sistem olarak bir eser aracılığıyla ifade edilmemiştir. Bireysel anlamdaki öngörülü güç, özel bağlantı-

ların yapısı, bütünlük içerisindeki olabilirliklerin düşünme denemeleri; tüm bunlar aynı şekilde toplam harekete dahil edilmektedir.

Bu nedenle Nietzsche'nin sistemi biraraya getirmeyle kazanılamaz. Sürekli yeni çekirdek durumunda bir sistem olarak kalır. Ne var ki her şeyi kapsayan en derin anlayışları sürekli mevcut değildir: Nietzsche'nin söyledikleri bir düzeyde okunamaz; hareketinin özdeğinin yakınına ve uzağına giden basamaklar vardır. Bilinçli olarak uygulanan bir yöntemin eksikliği, sınırlayan ışığa, adaletsizliğe, hatta hantallığa izin vermektedir; bu eksiklik mutlaklaştıran, dışlayan ve dogmatik olan ifade biçimini mümkün kılmaktadır. Psikolojik ifşaların çarpıcı yönleri öldüren hale de gelir. Ama Nietzsche'nin içgüdülerdeki güvenliği ve yöntemsel bilinç bu eksiklikleri bir öz anlayış biçiminde göstermeye yeterlidir. Nietzsche'ye ait önermelerin kendilerini sınırlama, yürürlükten kaldırma ve yorumlama biçimleri, bu kendini düzeltme biçimine uygundur. Nasıl ki Nietzsche, eserini bir bütünlük çerçevesinde, sadece görevin şeffaf bütünlüğü içerisinde, sadece iyi saatlerde göz önüne almışsa, filozofça düşüncelerine ait özdeğin de aynı eşit oranda mevcut olmadığı inkâr edilemez. Bireysel olan şeylerin kendilerini izole etmeleri ve parlak bir biçimde önplana çıkmaları, içeriğinin gücüdür. Uzun süre dayanmaması, Nietzsche'de en bilinçli anlarında açık bir şekilde dile getirdiği sistematik olarak etkili içkin diyalektiğin gücüdür.

Bildirimin Olabilirliği

Nietzsche'nin hayatında yalnızlık, bilincinde olduğu temel karakterdi. Aşkın geçişteki doğruluğun açıklanmasında bildirilemezlik ve suskunluk önemli bir sınır teşkil etmiştir. Filozofça düşüncelerinin öz anlayışında Nietzsche hiçbir soru hakkında, neyin aktarılabilir, neyin aktarılamaz olduğuna ve bildirilemezliğin nedenini neyin açıkladığı ve bundan nasıl bir sonuç çıkartılabileceğine dair soruya ilişkin dile getirdiği kadar hiçbir düşünce dile getirmemiştir.

Bildirimin zorunluluğu — Doğru olma ve bildirilebilir olmanın bir arada bulunduğunu Nietzsche şu basit önermeyle dile getirmiştir: "Biri hep haksızdır, ama ikisiyle doğruluk başlar" (5, 203). Nietzsche bunu özellikle sadece aksin eksik olduğu zamanlarda değil. hiçbir insan sanki ne anlatmak istediğini anlamıyormuş gibi göründüğü zamanlarda da tecrübe etmiştir. Peter Gast, Nietzsche için eksik olan anlamanın yerine geçen kişi olmuştur; Nietzsche "ne kadar çok iyi şey"in kendilerinde "ortak" nokta olduğunu düşündüğü zamanlarda derin mutluluğu hakkında yazıyordu: "Bu ortak noktalara dair düşüncenin benim için ne kadar canlandırıcı olduğunu bilemezsiniz. Zira düşünceleriyle *tek başına* birey, soytarı kabul edilmektedir ve çoğu zaman kendisi de bunu böyle kabul eder: Ama *iki kişiyle* 'bilgelik' ve güven ve yiğitlik ve ruhsal sağlık başlar" (Gast'a mektup, 10 Nisan 1881).

Halbuki bu tatmin geçici olarak kalmıştır. Nietzsche için daha ziyade tüm bildirmelerin şüpheliliği artmıştır; öz anlayışının dikeni haline gelmiştir: "Kalbin bildirilebilirliğine dair şüpheler derinlere inmektedir..." (16, 330). Her şey ötekilere bağlıdır: "İnsan kendini bildiremez... Bu bildirimin yapılacağı bir insan bulmak gerekir" (kız kardeşine mektup, 20 Mayıs 1885). Tabî kendisine de bağlıdır ama: "Gizlenenlerin en fazla gizleneniyim" (12, 257). Bu gibi önermelerin sıkça tekrarlanması, Nietzsche'de feragat anlamına değil, doğrunun bozulmadan bildirilmesine dair tutkulu bir dürtü anlamına gelmektedir. En derin düşüncesinin bildirilemezliği karşısında bile Zerdüşt, sözde konuşan hayvanlara, bildirilebilirliğin görünüşünü koruyarak konuşabilmektedir: "Konuşmanız beni çok sevindiriyor... Sözcüklerin ve seslerin olması ne sevimli: Sözcükler ve sesler ebediyen ayrılanların arasında gökkuşakları ve görünüşte köprüler değil midir?.. Benzerler arasında en güzel yalanları söyleyen görünüştür; zira en küçük boşluk en zor geçilebilen boşluktur... Çok güzel bir soytarılıktır konuşmak!.." (6, 316 vd).

Bildirilemezliğin nedeni — Nietzsche, en önemli şeyin, doğruluğun kendisinin neden bildirilemez olduğunun bilincine varmaktadır: Sadece söylenebilen şeyler bildirilebilirdir; içinde düşünülebilirliğin olduğu şeyler söylenebilir, ama düşünülen her şey yorumdur. Bu nedenle Nietzsche, "bildirim için bir şeylerin sağlam, basitleştirilmiş ve kesinleştirilebilir olması," yani "uygun hale getirilmesi" gerektiğini bilmektedir (16, 68). İfade edilen şeyler tek başına doğru değildir. Bildirilen her şey ancak bundan etkilenen belirliliklerin üstesinden gelinmesiyle doğru kalabilir. Ama Nietzsche, felsefesinde bizzat belirli semboller ve dogmalar geliştirmiştir. Bunlar Nietzsche'nin bakışının bir sapması ve daraltılması anlamına gelmediği; anlık ifadelerin zorlayıcılığından, silgili iddiaların dışlanmasından oldukları; kalan her şeyin ihmal edildiği az sayıda çizgiye sahip bir öğretiden daha fazlası ve başka şeyleri daha kararlı bir şekilde örtmek için bazı şeyleri ifşa eden ve zorla tutulan parlak ışıklardan daha fazlası oldukları sürece, Nietzsche tarafından söylenen her şey gibi, tekrar yürürlükten kaldırılan ve nihai olmayan doğruluklar olarak hareketin yoluna dahil edilmek zorundadırlar. Bu nedenle Nietzsche, okuyucusunu bizzat, kendi çağında gittikçe kök salan ve –nadiren de olsa– üstinsan, ebedi tekerrür ve güç istencinin de tabi olduğu öğretilerdeki sorgulamaları göz ardı etmemeye teşvik etmektedir. Nietzsche kendi öğretisini sadece yeni bir yorumun denemesi olarak görmektedir. Ne var ki bu yorumun ve üstesinden gelmenin yolu, yeni bir yorumlama aracılığıyla herhangi bir sınıra sahip olmadığından, "dünya bir kez daha sonsuz olmuştur: Şayet sonsuz yorumları içinde taşıdığına dair olabilirliği geri çeviremiyorsak. Büyük korku bir kez daha üzerimize çöküyor..." (5, 332). Bu, Nietzsche'nin asıl sonsuzluğudur; doğruluk bildiriminin imkânsız olduğu... hem kendisine hem de ötekilere...

Nietzsche düşüncenin kaynağında doğruluğun yattığının bilincinde olarak, sonsuzluğun tatmin edildiğini hissettiğinden, kaynağıyla ölçülen düşünceye dair sürekli bir memnuniyetsizlik ortaya çıkarmak zorundadır: "Ah, benim yazılmış ve boyanmış düşüncelerim, siz nelersiniz!.. Bazılarınız, korkarım

ki, doğruluk haline gelmeye hazırdır... *yazılabilen* şeyleri ebedileştiren bizler, tek başımıza neyi boyayabiliriz ki? Her seferinde sadece solmak isteyen şeyleri..." (7, 274).

Asıl bildirmezliğin durumunu kendine mal etmeyen kişi için bunun sonucu, ifade edilmiş olarak takılıp kaldığı bir kanaatin değiştirilemezliğinin tam tersine onu asıl bildirimin olmadığı olgusal bir bildirişimsizlikte bildiriminin tüm görünüşünde temelde her şeyi yanlış yapmasıdır. Böyle bir insan resmedilebilirliğini kaybetmiştir; "sert, söz dinlemez, eğitilmez, merhametsiz, sürekli bir şüpheci ve başka görüşlerin de olmak zorunda olduğunu kavrayamadığı için kendi görüşünü kabul ettirmek için her türlü araca başvuran bir vicdansız"dır (2, 407). Herhangi bir bildirimde bulunamaz ve doğruluk sanki kesin olarak bulunmuş ve bildirilebilirmiş gibi davrandığı için, aslında bildirişimsiz olmuştur.

Halbuki kaynağın bildiriminin görünüşteki imkânsızlığı onun tüm bildirimlerini ortadan kaldırmamaktadır. Nietzsche'nin çabaları ve öz anlayışı, artık doğrudan kastedilen içeriğe ilişkin bir doğruluğun kaydırılamaz nihailiğine sahip olmayan doğru bildirilebilirliğe yönelmektedir.

Dolaylı bildirim — Bildirimde bulunanın, kendisi için neyin doğru olduğunu doğrudan söylememesi, aksine ötekinin bunu çift anlamlı imalarla bulmasını sağlaması, görünüşte harici bir tekniktir. Doğrudan söylenen şeyin, mutlak geçerlilik olarak süreklilik kazanmak istediği takdirde, doğru olmadığı anlaşıldığında, dolaylı olarak bir şey anlatıp anlatmadığına dair bir soru kalır ve böylece bu bildirim ortamında yine doğruluk doğrulukla karşı karşıya gelir. Nietzsche, *Tan Kızıllığı* eserinde sıkça tekrarlanan "*exhortatio indirecta*"yı hatırlattığında bu dolaylı yolu fark etmektedir: "Doğrudan uyarı ve teşvikse buna karşın biraz erken gelişmişliğe sahiptir" (Gast'a mektup, Ağustos 1881). Her doğrudan iddia edilen doğruluk, Nietzsche tarafından reddedilen bir peygamberliktir. "Kendisine vahiy inen biri gibi mi konuşuyorum? Öyleyse beni hor görün ve dinle-

meyin" (12, 218) demektedir. Daha önceki yazıları hakkında, "Aşırı olan şey... aldatmayı tutmaya çalıştığımız şiddeti gösterir" (11, 383) dediğinde, ifadedeki aşırılıktan şüphelenmektedir. İddiada ve talepte bulunan bu yazıların "ortak özelliği" karşısında korkuya kapılmaktadır: "Fanatizmin dilini konuşuyorlar. Başka türlü düşünenler ne zaman dile getirilse, şu kanlı dedikodu türü... ortaya çıkmaktadır... yazarını biraz daha az tanımış olsaydım, bu yazıları sonuna kadar okumaya dayanamamamın nedeni olan çirkin işaretler" (11, 407).

Nietzsche, eleştirel görüşünde dolaylı bildirimi bir sorun olarak görmeye başlayınca, *İnsanca*, *Pek İnsanca* adlı eseri açısından karar verir: Kendisi konuşmayacak, onun yerine başka bir figürü konuşturacaktır; dolaylılığın biçimi bu olacaktır; "özgür tin" resim olarak çizilecek ve "tini konuşturmak, hatta başına bir kitap yıkmak" (11, 7 vd) gibi bir cüretkârlık denenecektir. Bir takma ad altında konuşma düşüncesi Nietzsche tarafından düşünülmüş olsa da uygulamaya girmemiştir ve mirasıyla mektuplarında çok nadiren görülmektedir: *Zerdüşt*'ten sonra *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı eserini tamamlayınca, "konuşmak için durabileceğim bir yer bulmak sorun oldu... Burada daha önce hazırladığım 'özgür tin' tiplemesi imdadıma yetişti" (Gast'a mektup, 20 Temmuz 1886). Zerdüşt de Nietzsche değildir: "Sanma ki, oğlum Zerdüşt benim görüşlerimi dile getiriyor. O benim hazırlıklarımdan ve ara sahnelerimden biridir" (kız kardeşine mektup, Nisan 1885). Nietzsche, konuşturduğu figürlerin yerine nihayet kendisi söz almak istemektedir: "Karar: Artık ben konuşmak istiyorum, Zerdüşt değil" (1885 Biyografi II, 546). Bu kararından dolayı Nietzsche, Kierkegaard'ın takma adları ve "dolaylı bildirim"i aydınlatmasıyla bilinçli olarak uyguladığı sorunun aynısına varmaktadır. Nietzsche bu konuya sadece zaman zaman değinmiştir. Onların üstesinden gelmek için kendini zorlasa da kendini gerçekte özgür tin ve Zerdüşt'le çoğu zaman özdeş hissetmektedir.

Maskenin zorunluluğu ve doğruluğu — Doğru olan, doğrudan değilse, varoluşa bir maske dahildir; ama sadece aldatmak isteyen maske değil, aksine doğruluğu hedefleyen gerçek bakışın geçmesine izin vermek için koruyan maske. Dolaylılık artık bildirimin bir tekniği değil, olmanın varoluştaki doğruluğu ve söylemenin bizzat doğruluğudur. Maskede hem adi yalan hem de asıl doğruluk saklıdır; maske olarak *eserde* karıştırılabilirlik çift anlamlılıktan ve ön hazırlıktan kaynaklanmaktadır.

Nietzsche'nin öz tutumu, "zamanında susmayı ve doğru susabilmek için konuşmayı öğrenmek zorunda olduğumuzu; ister kendisi için, ister başkaları için, arkaplanı olan insanın *ön planlara* ihtiyacı olduğunu; zira kendimizden dolayı dinlenmek ve başkalarının bizimle yaşayabilmesini mümkün kılmak için ön hazırlığa ihtiyaç duyulduğunu" (14, 348) öğrenmiştir. O zamandan beri biliyor ki: "Derin olan her şey maskeyi sevmektedir... Öylesine narin türde süreçler vardır ki bunların üstünü bir kabalıkla örtmek ve onları tanınmaz hale getirmek iyidir... Her derin tinin bir maskeye ihtiyacı vardır: Daha ziyade her sözcüğün, her adımın, verdiği her yaşam belirtisinin sürekli olarak sahte, yani düz yorumu sayesinde her derin tinin etrafında sürekli olarak bir maske büyümektedir" (7, 60). Böyle bir maske neşedir: "Bizde kolayca kırılan bir şey var... Çok üzüntülü olduğumuz için mi neşeliyiz?.. Tadın melankolikleri hakkında gülümsüyoruz... çünkü onların hassas üzüntülerine kendimizde izin veremeyecek kadar mutlu değiliz... korktuğumuz ve yalnız kalmak istemediğimiz bir bilgiye sahibiz... Alaycı havailik, cesaretle yanımızda kal... Son tanrımız ve kurtarıcımız olarak maskeye dua edelim" (13, 385).

Nietzsche maskeyi istediğinde, ânında karşılığında gerçek olanın battığı *oyunculuğu* iptal etmektedir: "Oyuncuda Dionysos tarzı insanı fark ediyoruz... ama rol gereği Dionysos tarzı bir insan" (9, 87). "İçten en ikna edici oyuncunun ağzında bile derin anlamlı bir düşünce, bir mesel, hatta temelde her sözcük

bize zayıflatılmış, kutsallığı bozulmuş gibi gelmektedir... Başka bir zamanda dünya ifşası olarak bizi derinden etkileyen şey, şimdi tiksinti uyandıran bir maske oyunudur" (9, 247).

Soytarının oyunu olarak maskaralık, şaklabanlık (Hanswurst, Possenreißer), bizzat maskenin bir biçimi haline gelebilir, ama oynayanın kendi bakışında çözülemeyen soytarı olmak ve soytarıyı oynamak konusundaki çift anlamlılıkta "Ara sıra kendimizden dolayı dinlenmek zorundayız, hem de öyle ki... *kendimize* gülmeliyiz veya *kendimize* ağlamalıyız. Farkında oluşumuzun tutkusunda gizli hem kahramanı hem de soytarıyı keşfetmek zorundayız... Öyleyse bize soytarının şapkasından daha iyi gelen bir şey yoktur: Şeylerin üzerindeki özgürlüğü kaybetmemek için coşkulu, dans eden, alay eden sanatların tamamına ihtiyacımız var... Bu yüzden sanattan ve soytarıdan nasıl vazgeçebiliriz" der. (5, 142-143). Olmak ve görünüş; aslında olmak ve soytarı olmak ayrılmazlığını Nietzsche sadece "Hanswurst'un ve Tanrı'nın komşu olduğu" (16, 244) sanatçılar için değil, olmanın derinliklerine bakarak dile getirmektedir: "İnsanların değerini, Tanrı'yı hicivden hangi ölçüde ayrı tuttuklarına göre takdir ediyor değer veriyorum" (15, 35).

Nietzsche hiçbir yerde maske olarak soytarıya dair sorularda olduğu kadar çelişkili görünmemektedir. Maskaralar, soytarılar, palyaçolar, kinikler, anlamlı bir çift anlamlılıkta kendisine bir kontrast olarak olduğu gibi, kendisiyle özdeş olarak da sürekli ortaya çıkmaktadır:

Soytarı (Possenreißer), kendisine çok yakın olan, ama kontrasttan dolayı sanki gerçeği bulamayan kişi gibi görünen *Zerdüşt*'ün gizemli bir eşi gibi ortaya çıkmaktadır (Önsöz). Zerdüşt'ün aslında insanın "üstesinden gelmek" istediği yerde, soytarı arsızca ve rahatça şöyle düşünmektedir: İnsanın "üzerinden *atlanabilir*" (6, 291); kitleler karşısında etkisiz olan Zerdüşt, "törensel soytarıların" kendi yerine geçtiklerini görür (6, 74) ve "yüce insanlara" reddederek şöyle seslenir: "Ah, siz maskaralar, siz soytarılar" (6, 458).

Nietzsche'nin sürekli olarak mücadele ettiği *Sokrates* hakkında şöyle denmektedir: "Otoritenin hâlâ görgü kurallarına dahil olduğu, nedenlerin açıklanmadığı, aksine emirlerin verildiği yerde, diyalektikçi bir nevi soytarıdır (Hanswurst): Ona gülerler, onu ciddiye almazlar. Sokrates, kendini ciddiye aldıran soytarıydı" (8, 71). Ne var ki Nietzsche yine de şu satırları yazarken kendini Sokrates'e yakın hissediyordu. "Galiba Sokrates'in derin olduğunu hissediyorum (ironisi her şeyden önce insanlarla biraraya gelebilmek için kendini yüzeysel olarak gösterme zorunluluğuydu)" (13, 327), ama daha sonra onu kesinlikle reddetmektedir: "Sokrates'te her şey abartılıdır, eksantriktir, karikatürdür, bedeninde Voltaire'ın içgüdülerini taşıyan bir soytarı (Buffo)" (15, 461).

Kuşkuculuğu kabul edilmektedir, ama görünüşe göre Nietzsche'nin özüne çok yakın olmayan bir anlamda: "Kuşkuculuk, ortak ruhların dürüst olana temas ettiği tek biçimdir" (7, 45) ve daha sonra başka bir düzeyde yine ona yaklaşmaktadır: "Kırılmış, gururlu, tedavi edilemez kalpler olduklarını gizlemek... isteyen özgür ve yüzsüz tinler vardır (Hamlet'in kuşkuculuğu – Galiani davası) ve kimi zaman soytarılığın kendisi mutsuz ve kendinden fazla emin bir bilginin maskesidir" (7, 259).

Shakespeare Jül Sezar'la "iki kez bir şair göstermiş ve iki kez son bir hor görmeyi üzerine dökmüştür... Brutus bile şair geldiğinde sabrını kaybeder... Büyüklük, hatta ahlaki büyüklük olabilirliklerine bolca sahipmiş gibi görünen ama yine de eylem ve yaşam felsefesinde nadiren sıradan dürüstlüğe bile erişemeyen bir varlık olarak. 'O, zamanı tanıyorsa, ben de kaprislerini; kelepçe soytarısını atın dışarı!' diye bağırır Brutus. Bunu bir de bu şiiri yazan şairin ruhuna geri çevirin" (5, 129). "Shakespeare'den başka kalbimi daha çok parçalayan bir yazar tanımıyorum. Bir insan bu kadar soytarı olmak zorunda kalmak için kim bilir ne acılar çekmek zorunda kalmıştır! Hamlet'i *anlayabiliyor muyuz?* Hiç şüphesiz, delirten *kesinliktir*... Ama böyle hissedebilmek için iyice derinlerde, uçurumda filozof olmak zorundayız... Gerçeklerden *korkuyoruz...*" (15, 36).

Tüm bunları biraraya topladığımızda, daha sonraki öz yorumlar ağırlıklarını kazanmaktadır: Kitapları hakkında "Bir orada, bir burada dünyada ulaşılabilen en yüksek zirveye, kinizme ulaşmaktadırlar..." (15, 54); kendisi hakkında "Aziz olmak istemiyorum, daha ziyade bir soytarı... Belki de bir soytarıyımdır... Buna rağmen... doğruyu söylüyorum" (15, 116) ve Avenarius'a (*der Kunstwart*[©]) kendisi hakkında: "Bu ölçüde Hanswurst, hiciv veya istiyorsanız 'Feuilletonist[©] olmak – 'Wagner Olayında' olduğum gibi– bunları olabilmek, gücün kanıtlarındandır. En derin tinin aynı zamanda en havai tin olmak zorunda olması, felsefemin neredeyse formülüdür," der. Overbeck, Turin'de gördüğü delirmiş Nietzsche hakkında şöyle bilgi vermektedir (Bernoulli II, 234): "Bütün olarak bakıldığında, yeni ebediyetlerin soytarısı olmak gibi, kendine edindiği mesleğin ifadeleri ağırlıktaydı."

Bunun ne olduğu kesin değildir. Maskenin kendini, yani soytarı, Nietzsche tarafından kendisine mal edildiği gibi, karşıtlık olarak ret de edilmektedir. Bir seferinde arkasında hiçbir şeyin saklanmadığı hiçlik; gerçek olmayanın kendi önünde ve bizim önümüzde sahneye konulan oyunudur ki maske oyun olarak Nietzsche'nin özüne yabancıdır, ama kendisini derinden aldatmasına izin verdiği için düşmanca bir ürpertinin konusudur. Bir başka sefer ise insan ne bildiğini bilmek istemiyorsa, çaresizliğini korumalıdır: "Yüzlerce anı arasında belirsiz... kendi ipleriyle boğulmuş" (8, 422). Nihayet en derin şeyleri ifade eden ama ondan yine de yoksun kalan ve olmamanın olmasına bakarak kendini aşan bir doğrulukla olmayı, görünüşe girmesine izin vererek paradoks olarak kavrayan

---

[©] 1887-1937 yılları arasında yayımlanan aylık sanat dergisi... Dergi Ferdinand Avenarius, Wolfgang Schumann ve Hermann Rinn tarafından yönetilirdi. Dergi, dolaşımda olduğu sürece dönem dönem adını değiştirmiştir. Bilhassa 1914-1919 yılları arasında kullandığı isim çok meşhurdur: Deutscher Wille... –çn.

[©] Feuilleton: Gazetede edebiyata ayrılan bölüm, yazı dizisi, tefrika... Feuilletonist ise bu bölüm, dizi yahut tefrikayı hazırlayan kişi... –çn.

varoluş olabilirliği gibi görünmektedir. "Maskeye karşı saygı" her halükârda Nietzsche için "daha ince insanlığa" aittir (7, 259).

Maske olmanın zorunluluğu, gölgesini eserin anlamına atmaktadır. Eser hiçbir düşüncesinde doğruyu bizzat anlatamamaktadır. Belirli olan her şeyin esas olmayışının sonucu, esas olanın çift anlamlılığı ve maskelerde ortaya çıkan yalnızlığın doğrudan oluşudur. Bu sınır deneyimlerini özüne aktaran düşünürün eseri, sanki bir stigmayla işaretlenmiş gibidir: "Bir münzevinin yazılarında daima kasvetin aksi de... duyulmaktadır; en güçlü sözcüklerinden... suskunluğun yeni ve çok daha tehlikeli türü dile gelmektedir... Kim ki... ruhuyla yalnız... kim ki... mağarasında –bu ister bir labirent, ister bir altın kuyusu olsun– mağara ayısı ya da hazine avcısı haline... gelmişse: Onun kavramları sonunda kendilerine özgü bir alacakaranlık rengine, gerek derinliğin, gerekse batağın kokusuna, aktarılamayan bir şeye sahip olur... Münzevi herhangi bir filozofun asıl ve son görüşlerini bir kitapta ifade ettiğine inanmamaktadır... Hatta bir filozofun asıl ve son görüşlere sahip olabilir mi, yoksa her mağaranın arkasında daha derin bir mağara mı... her zeminin arkasında bir uçurum mu yatıyor... diye şüpheye düşecektir... Her felsefe bir ön hazırlık felsefesidir... Her felsefe başka bir felsefeyi de gizler" (7, 268).

Dipsiz yaşam gerçekliği, Nietzsche'nin bizzat anladığı şekliyle, eserinde en çift anlamlı görüngüye sahiptir. Nietzsche, modern Avrupa'ya ait "tinselliğin en üstün biçimi"ni "dâhi soytarılık"ta görüyorsa, bu sadece tinsel özdeğinin çözümü anlamına gelebilirmiş gibi görünmektedir: "Stilin tek tip rengi için," "renkli Hanswurst ceketi," "tüm stil türlerinde" virtüözlüğü için duygu kaybı (10, 264). Ama Nietzsche kendi stili hakkında tam da bunu söylüyormuş gibi *görünmektedir:* "İçsel durumların çeşitliliğinin bende fazla olması açısından, stilin bende birçok olabilirliği vardır; bir insanın bugüne kadar kullanabileceği stilin en çeşitli sanatı. İçsel bir durumu gerçekten de aktaran her stil iyidir... Kendi *içinde* iyi stil; tam bir delilik, salt

idealizm..." (15, 56). Tüm stil türlerinin virtüözünü tüm olabilir stillerdeki yaratıcı düşünürden sahte maske taşımayı da maske olmanın asıl zenginliğinden ayırt edebilir. Ama Nietzsche'de bu ayrım bir seferinde en kararlı şekilde tespit edilirken, bir diğer seferde görünüşte tamamen düşürülmektedir.

Mesel ve şarkı (türkü) — Bildirim, düşünülen ve yorumlananla sınırlı değildir. Mesel ve şarkı, önceleri kendi karanlığından kendisine bir bildirim olarak ortaya çıkarak Nietzsche'nin öz anlayışı için eserinde en esaslı ve son bildirim haline gelmektedir. Nietzsche'nin şiirleri, başka bir şekilde ifade edilebilen bir düşüncenin giydirilmesi olarak değil, aksine filozofça düşünce hareketinin tamamlayıcı tatmini olarak filozofça düşüncelerine dahildir. Ancak düşünceleri aracılığıyla onların bitiminde değil, doğrudan kaynakta tatmin olmuş *suskunluğa* dayanarak ortaya çıkmaktadırlar.

Gerçek olmak etkisi, suskunluğun ürpertisini hisseder: "Şimdi her şey suskun! Deniz... orada yatıyor, konuşamıyor. Gökyüzü... konuşamıyor. Küçük kayalar ve kaya şeritleri... hiçbiri konuşamıyor. Aniden üzerimize çöken bu olağanüstü suskunluk güzel ve ürperticidir... Sana acıyorum, doğa, suskun kalmak zorunda olduğun için... Ah... Kalbim: Korkuyor... O da konuşamıyor... Konuşmaktan, hatta düşünmekten nefret eder hale geliyorum; her sözcüğün arkasında yanılgıyı, hayali, delilik ruhunu duyan ben değil miyim?.. Ah, deniz! Ah, akşam! Ne kötü öğretmenlersiniz! İnsana, insan olmayı bırakmayı öğretiyorsunuz!.. Sizin şimdi olduğunuz gibi mi olsun... devasa, kendi üzerinde dinlenerek? Kendini aşmış?" (4, 291 vd).

Olmanın ifşa edilebilirliği –suskunluktan kurtuluş– Nietzsche için "yaşamın yükseltilmesi, insanın bildirim gücünü artırdığında" (16, 238) meselinde ortaya çıkmaktadır, mağarasına geri döndüğünde Zerdüşt'ün başına geldiği gibi: "Buradaki her şey gönlünü alarak konuyu konuşmana getirmekte ve sana iltifatlarda bulunmaktadır: Çünkü sırtında gezmek istiyorlar. Burada her meselde her türlü doğruluğa erişirsin. Burada olmanın

tüm sözcükleri ve sözcük tapınakları açılmaktadır. Tüm olmak burada sözcük haline gelmek ister, her oluş ise burada benden konuşmayı öğrenmek ister" (6, 270-271). Gerçi reddedici bir şekilde şöyle denmektedir: Doğruluk, "metaforlardan oluşan hareketli bir ordudur;" doğruluklar "illüzyondur... kullanılıp atılmış metaforlardır" (10, 196); ayrıca "Daha keskin düşünenler, şairlerinin resimlerini beğenmez" (10, 104) ve "Resimlerle ve mesellerle ikna edebiliriz, ama kanıtlayamayız; bu nedenle bilim dahilinde resimlerden ve mesellerden bu kadar çekinmektedirler" (3, 273), ama meseller şeklinde olmanın kendisinden bahsedildiği yerde bilimden fazlası vardır: "Onları öğrenmek isteyen bir aptaldır," (6,111) ve burada, Nietzsche'nin kendisi hakkında söylediği geçerlidir: "Resmin, meselin gönülsüzlüğü en tuhaf olanıdır; neyin resim, neyin mesel olduğunu artık bilmiyoruz. Her şey kendine en yakın, en doğru, en basit ifadedir... " (15, 91). Bu yaratıcı yükseklik yeri doldurulamazdır: "Ruhunuzun meseller halinde konuşmak istediği her saate dikkat edin" (6, 111). Zerdüşt de her ne kadar "Şair olmak *zorunda* olduğum için ("meseller halinde konuştuğum için") utanç duyuyorum" (6, 288 vd) dese de burada mevcut öngörü ve gelecekteki gerçeklik arasındaki karşıtlığı kast etmektedir.

Şarkı (türkü), meselden de fazlasıdır. Her şeyin bittiği yerde kalan şudur: "Tekrar şarkı söylemek zorunda olduğumu... İşte kendime bu teselliyi ve bu iyileşmeyi yarattım" (6, 320). Eserinin sonunda Nietzsche, "Kitaplarımın ruhları bizzat bana saldırıyor," diye yazmaktadır: "Artık dayanamıyoruz... Kim bize bir şarkı söyleyecek, bir sabah şarkısı?" *Tragedyanın Doğuşu* (Geburt der Tragödie) eserinin daha sonraki yeni önsözünde kendisi hakkında şu itirafta bulunmaktadır: "Şarkı (türkü) *söylemeliydi* bu 'yeni ruh,' konuşmak değil!" (1, 5). Nietzsche şöyle bir itirafta bulunabilmektedir: "Düşünürleri böyle okuyorum ve melodilerinin şarkısını söylüyorum: Biliyorum ki, tüm o soğuk sözcüklerin arkasında tutku dolu bir ruh hareket etmektedir; onların şarkı söylediklerini duyuyorum, çünkü derinden etkilendiğinde benim ruhum da şarkı söyler" (11, 386).

Polemik — Nietzsche, saldırıya uğrayan biçiminde ötekine daha da emin bir şekilde ulaşabilmek için, polemik yolunu kullanmaktadır. İnsana saldırdığımızda insanı bizi dinlemeye zorlarız saldırıya uğradığımızda kendi doğruluğumuzun bilincine varırız. Nietzsche'nin öz anlayışı, polemiğinin anlamını yorumlamaktadır. Hiç olan şeyin (aldatmacalarda ve sapmalarda, boş ve zorlanmış olanda) yok edilmesi için verilen gerçek bir mücadele değil –bu mücadelenin de bir rol oynamasına rağmen– *en iyi* olanla mücadeledir. "Sadece muzaffer olan şeylere saldırıyorum... sadece bir müttefik bulamayacağım, tek başıma kalacağım şeylere saldırıyorum... asla kişilere saldırmıyorum; kişiyi sadece genel bir acil durumu görünür hale getirebileceğim bir büyüteç gibi kullanıyorum" (15, 21). Nietzsche, rakip seçtiği kişiye saygı duymak ister; R. Wagner'in büyüklüğü, Nietzsche'nin ona karşı bir ömür boyu mücadele etmiş olmasıyla ortaya çıkmaktadır. Nietzsche sadece rütbesi olan bir şeye saldırır; kendisine layık bir rakip ister; sıradan bir şeye karşı mücadele etmez. Bir şey olağanüstü olabilir, ama doğru olmayabilir; Nietzsche, bunun olmamış olmasını istemez, çünkü varoluşa ait bir gerçekliğin büyüklüğünün görüngüsüdür. Doğruluk, doğrudan biçimiyle buna dayanarak ortaya çıkmalıdır, ama mücadelede. O olmadan, doğruluk bilinçli ve gerçek hale gelemez. Mücadeleci bildirimin kendisi de doğasına göre hiçbir yere sadece konulamayan, ifade edilemeyen ve kesinleştirilemeyen doğruluğun bir biçimidir.

Nietzsche'nin mücadele ettiği esas yok edilemiyorsa, daha ziyade onaylanması gerekiyorsa, muharebe alanı temelde Nietzsche'nin kendisidir, düşmanları kendi biçimleridir ve bildirilebilen doğruluk rakiplerin ötesinde dinlenen bir süreklilik değil, bildirimin her türlü biçimindeki dürtüdür ki bu biçimlerden biri mücadeledir.

Nietzsche'nin Kendisi İçin Ne Olduğu

Nietzsche bütünde ne olduğunun bilincinde olsa da bunu kesinleştirememektedir. İfadelerini biraraya topladığımızda,

kendinden emin oluşunun kararlılığı da tıpkı kendini sürekli olarak tabi tuttuğu şüpheliliği gibi ortaya çıkmaktadır.

Kendinden emin oluşu, *görev bilincinde* dile gelmektedir. Bu görev, düşünülerek ele alınan bir konu olmayıp tarihsel bir anda peygamber veya kurucu olmasına izin verilmeden herkes için temsili olan kendi özüdür.

Nietzsche, henüz belirsiz göreve dair ezeli bilincini 1880 yılından sonra, farkında olunan göreve amansız ve özgün hizmet şeklinde daha da arttırmıştır. 1872 yılında Rohde'ye şöyle yazmaktadır: "Bu konu hakkında (*Geburt der Tragödie* hakkında) duyduğum her şeyde büyük bir ciddiyet bana hâkim oluyor, çünkü bu seslerde yapmak istediklerimin geleceğini tahmin edebiliyorum. Bu hayat daha çok zor olacaktır" (22 Ocak 1872). 1877 yılında profesörlüğüne son vermek zorunda olduğunun farkına varınca, yolu daha da belirgin hale gelmektedir: "Basel'de böylesine itibarlı bir konumda kendini ifade ettiğinden çok daha yüce bir kaderin beni beklediğini biliyorum, hissediyorum" (Bayan M. Baumgartner'e mektup, 30 Ağustos 1877). Daha sonra, o dönemlerde kendisine ne olduğunu anlamıştır: "Kendimi anlamıyordum, ama dürtü sanki bir emir gibiydi. Sanırım, uzaktaki kaderimiz üzerimizde tasarrufta bulunuyor" (14, 387). "İnsanların ve şeylerin seçimi, en rahat, kimi zaman en çok hayran olduğumuz şeyleri reddedişimiz, sanki içimizde bir rastlantı, bir keyfiyet, kimi zaman bir volkan misali patlıyormuş gibi bizi korkutur, ama bu, *gelecekteki görevimizin daha yüce mantığıdır*" (13, 33).

1880 yılından itibaren, varoluşunun tamamını kendisine hizmet etmeye zorlayan şey mevcuttur: "Bu nihayet görevimiz olduğu ortaya çıkana kadar uzun isimler takamadığımız gizli ve buyurucu bir şeydir" (3, 8). Nietzsche o tarihten sonra bu "devasa görevle başa çıkamama" korkusunu da tanımaktadır. "Büyük görevimi yerine getirip getiremeyeceğim benim elimde olan durumlara değil, 'şeylerin özüne' bağlıdır" (kız kardeşine mektup, 29 Kasım 1881). "Bu gidişat öylesine tehlikeli ki! Bir uyurgezer gibi kendime bile seslenmemeliyim" (11, 385).

Ama bu görevin ne olduğu, Nietzsche için insanın bu dünya tarihi ânındaki göreviyle bir olmaktadır. Gençliğinde: "Görevim: Gerçek olan her kültürün içsel bağlantısını ve zorunluluğunu; kültürün koruma ve iyileştirme araçlarını ve bunların halk dehasıyla ilişkisini kavramaktır..." (10, 116) diye yazarken, orta dönemlerde belirsiz bir şekilde, "Özgür tinin hedefi: İnsanlığın geleceğidir" (11, 397) ve sonunda "Görevim, insanlığın en yüksek kendini düşünmesinin ânını; geriye baktığı ve ötesine baktığı ve ilk kez bütün olarak... 'Neden? Ne için?' sorusunu sorduğu *büyük bir öğleni* hazırlamaktır," (15, 82) demektedir.

Nietzsche'nin bu görevi yerine getirirken kendisinin aslında ne olduğunu son âna kadar şüpheli görmektedir. *Tarihsel* açıdan en azından "dünya yargıları krizinde önemli bir olay" (14, 361) olduğundan emin olsa da, kendini geleceğin büyük politikasının kaynağı olarak dönüm noktasında dünya tarihi açısından bir varlık olarak yükseltmektedir; Nietzsche için bu dünya tarihi dönüm noktasının kendisidir, çünkü bunu ilk kavrayan Nietzsche'dir: "Binlerce yılın benim adıma yeminler etmesini sağlayamazsam, kendi gözümde hiçbir şeye ulaşmamış olurum" (Overbeck'e mektup, 21 Mayıs 1884); değerleri yeniden değerlendirendir ve böylece geleceğin yasa koyucusudur, çünkü değişim zamanının nihilizmine karşı bir karşı hareket yaratmaktadır. Nietzsche, *metafizik* açıdan sadece insan tarihinin dönüm noktasında değil, dünya hadiselerinin tamamının dönüm noktasında durduğunun bilincindedir. Ebedi tekerrürün düşünürüdür ve böylece dünya olmanın değişiminin tamamının yeridir. Nietzsche'de kendi hakkında bilgi aracılığıyla varoluş kendine varmaktadır. Ne var ki Nietzsche büyük bir olgu olduğunun bilincinde de olsa, bunun insan olmasının coşkusunda değil, aksine insan olmanın ıstırabı içinde bilincindedir; bir insan olarak bu krizi temsil ettiği nadiren ama yine de esas olarak bir dizi mesellerde ifade edilmektedir:

"Ve ben kendimim, aptal dostlar! – Hakkında kavga edeceğiniz şey: Bir tat değilsem, o zaman neyim?!" (12, 256).

Halbuki mesellerde bir görüngünün reddedilişinden ve ıstırabının kendi çağı içindeki bilincinden bahsedilmektedir: "Ben kendim bir bütün olarak kendimi kimi zaman, *yeni bir kalemi* denemek için, bilinmeyen bir gücün kâğıdın üzerine çizdiği *karalamalar* gibi hissediyorum" (Gast'a mektup, Ağustos 1881); ve "1876 yılından sonra birçok açıdan bedenim ve ruhumla bir insandan çok bir *muharebe alanı* olduğum!" (Gast'a mektup, 25 Temmuz 1882).

Varoluşun tüketen durdurulamaz hareketini aleve, ışığa, yangına ve şimşeğe benzetmektedir:

"Yangın ve yanıklar benim hayatımdır..." (11, 352). "Tüm kuru ruhlar için bir yangın ve bir tehlike olacağım..." (12, 253). "Karanlık yıldırımlarda yok olmak istiyorum. Ve son anlarımda hem insan hem şimşek olmak istiyorum" (12, 256); ve her şeyden önce özünün soylu ifadesi:

Evet! Nereden geldiğimi biliyorum!
Alev gibi doymamış
Yanıyor ve kendimi tüketiyorum.
Dokunduğum her şey ışık olur,
Bıraktığım her şey kömür:
Alev olduğumsa kesindir! (5, 30).

İkinci Bölüm

Nietzsche'yi Nasıl Anlıyoruz?

Nietzsche'yi gördüğümüzü sanıyorsak, bu değil, ötekidir. Ama bu öteki de kimi zaman sapıyormuş gibi görünmektedir. Özünün temel özelliklerinden biri, görünüşünün karıştırılabilirliğidir. Nietzsche'nin şu talebi karakteristik ve doğrudur: "Beni her şeyden önce başkalarıyla karıştırmayın" (15, 1); "Beni genelde karıştırıyorlar, itiraf ediyorum, ama bir başkası beni bu karıştırmalara karşı savunsa ve sınırlasa bana büyük bir hizmette bulunmuş olurdu" (14, 360).

Nietzsche'nin karıştırılabilirliği sadece söylenenlerde değil, görünüşünün tamamındadır. Tıpkı Sokrates ve sofistlerin kitlelere yanlışlıkla aynı görünmeleri gibi, anlak tarafından herkes için özdeş olarak kavranılmayan her şey, karşıtlığıyla karıştırılmaya mahkûmdur.

Ama Nietzsche'de bu karıştırılabilirlik kaldırıldıktan sonra Nietzsche'yi eşsiz bir şekilde görebileceğimiz türden bir karıştırılabilirlik değildir. Buradaki bulmaca ve zorluk da görünüşünün sonsuz karıştırılabilirliğinin kendi özünden kaynaklanıyormuş gibi görünmesidir. Kaldırılamaz çift anlamlılığın ve çok anlamlığın bu bakış açısı olmadan Nietzsche kendisi olarak kalamazdı.

Önce hiçbirinin Nietzsche'yi gerçekten anlama hedefine ulaşamayacağını söylemeliyiz, ama bu eleştirinin nasıl başarısız olduğunu bilinçli hale getirerek bu kavrayışı hazırladığını fark edene kadar Nietzsche eleştirisinin tipik biçimlerini inceleyeceğiz.

Nietzsche Eleştirisinin Yolları

Her türlü kitap, dolaylı ve istençsiz olarak belirsiz de olsa bir değerlendirmenin sunulmasına dair yapısından dolayı boyun eğdirmektedir. Bir yargıya varmamız için bizi zorlayan bilinçli bir eleştiri ise aşağıdaki yolları takip eder:

Mantıksal Eleştiri — Eleştiri öncelikle mantıksal yönü takip eder. Nietzsche'nin söyledikleri *çelişkilidir.*

Aslında Nietzsche'nin aynı sözcüklerle bağlamına göre tamamen farklı, hatta karşıt şeyleri kast etmesi (örneğin görünüşle, maskeyle, doğrulukla, olmakla, halkla, istençle, hatta Nietzsche'de daima sanki geçici kavramlar gibi görünen tüm önemli sözcüklerle) ve Nietzsche'nin bunun nadiren farkına varıp dolayısıyla neredeyse hiç düzeltmemesi, sadece harici zorluklardır. Doğruluk içgüdüsü her şeye rağmen bağlamlarda sürekli olarak usavurmasının bütününde hedeflenen ve buna ait olan pozisyonlara ayak basmasını sağlamaktadır. Salt sözcükleri kullanımdaki çelişkiler gerçek çelişkiler değildir ve ortadan kaldırılmaları gerekir.

Asıl soru, Nietzsche'de daima kalıcı olan çelişkililiğin ne anlama geldiğidir. Nietzsche, o anda canının istediğini mi yazıyor? Düşündükleri çeşitli kaotik ruh hallerinin ifadesi midir? Yoksa kendi kendisiyle çelişmede bir zorunluluk mu var, ruh halleri birbirine mi ait ve kendini ancak bir bütünde gösteren bir kanun dahilinde bir arayı mı getiriliyor?

Nietzsche'ye sadece *çelişkiler olmadan* kavranabildiği şekilde doğru kavranmış olabileceği, çelişkilerin yanılgı olarak dışlanması gerektiği *önkoşuluyla* yaklaşıldığında bu sorular göz ardı edilmektedir. Bu önkoşulla Nietzsche sonunda evrensel çelişkisi nedeniyle bir hiç haline gelmektedir, çünkü çelişkili olanı sürekli olarak, kimi zaman çelişkili olana bilinçli bir şekilde yönelmese de, düşünmektedir. Ya da keyfi olarak Nietzsche'de sadece tek bir düşünce dizisi olan şeyi ayırmak ve daha sonra çelişkili olduğu için buna uygun olmayanı dışlaya-

rak Nietzsche'yi haksız olarak bu sabitleştirilmiş pozisyon için incelemek gerekir.

Ancak bizim görevimiz –temel düşüncelerde ele alındığı şekilde– çelişkiler aracılığıyla Nietzsche'nin ne demek *istemediğini* görmektir, yani birinin diğerini dışlamaması gerektiğini: daha sonra Nietzsche bunu söylemeden, çelişkilerde bunları birbirine bağlayan şeyleri biraraya getirmeliyiz (ya da başka bir deyişle, kendi kendini yürürlükten kaldırma nedeniyle görünüşte bir hiç haline gelen önermeleri tasavvur ederek çelişkide henüz içeriğe sahip düşüncelere varmalıyız); son olarak yanlışlıkla sınırsız hale gelen, her şeyi uzlaştırıcı bir diyalektiğin karşısında mevcut kalan gerçek çelişkileri ortaya çıkarmalıyız.

Nietzsche kendisi de bu sorulara yeterli cevap vermemektedir. Nietzsche için yöntemsel olarak açıklığa kavuşturulan mantığın çok az yerde söz konusu edildiği, hiçbir yerde bu bağlamlarda olduğu kadar hiç hissedilebilir hale gelmemiştir. Asla büyük düşünürlerle çalışmalarında felsefi eğitiminin eksik olduğunun bilincine varmamaktadır. Gitgide daha kararlı bir şekilde filozofça düşüncelerin kaynağında durduğu için bunun bilincine varmaması anlaşılabilir bir şeydir. Kendi esaslılığı, zanaatın eksikliğini göz ardı ederek hafife almasına neden olmaktadır. Ne var ki çelişkinin hâkimiyetsizliğinde ve bunun yanında ânında tekrar hor gördüğü diyalektik olmayan mantıklı usavurmanın biçimine teslimiyette, Nietzsche anlayışı için felaket getirici bir toplam biçim eksikliği kalmıştır.

Bu nedenle kendisi için bile yanlış nesnelleştirmelere, sabitleştirmelere, mutlaklaştırmalara, doğallaştırmalara kaymış bunları daha sonra herhangi bir atıfta bulunmadan başka bağlamlarda tekrar geriye atmamıştır. Bu bağlamı (yani Nietzsche'nin olgusal olarak yaptığını) kendiliğinden anlamayan bir okuyucu, dürüst biriyse her yerde ortaya çıkan anlaşmazlıklardan, çelişkilerden, keyfiyetlerden dolayı kafası karışık bir şekilde bunların önünde duracaktır. Nietzsche'nin usavurmasının felsefenin bağlamını bilinçli bir yöntem olarak kabul etmek yerine, gerçekte sadece büyük bir doğruluk içgüdüsü aracılığıyla sahip

olunan temel görüşümüz daima yeniden kanıtlanmaktadır. Bu kanaat olmadan Nietzsche'nin filozofça düşünceleri neredeyse değerlerinin tamamını kaybederdi ve tinsiz aforistiklerin düzeyine inmek zorunda kalırdı. Halbuki zorunlu çelişkinin pozitif anlamını aydınlatmayı başardığımız takdirde, yine de zorunlu olarak kavranması gerekmeyen büyük bir kısmın kaldığını inkâr edemeyiz.

Mantıklı bir analiz hem kast edilen doğruluğun ifadesi olarak herhangi bir çelişki olmadan kesin açıklamaların mümkün olduğu bilgi alanını sınırlamak hem de doğruluğun taşıyıcısı olabilmek için ifadenin çift anlamlı olmak zorunda olduğu veya kendini bir hareketin çelişkilerinde bildiren felsefi alanı aydınlatmalıdır.

Nietzsche'nin bizzat kavradığı ve türettiği çelişkileri için bir örnek, görünüşte aynı olanın çift değerlendirmesidir: Pesimizmin ve şüphenin kuvvetten mi, yoksa zayıflıktan mı anlaşılmasına göre, pozitif veya negatif değerlendirilmesi; iki tür merhametin mevcut olması (7, 269 vd); iki tür çöküşün mevcut olması (15, 454); olmak için duyulan arzunun (ebedileştirme istenci) ve oluşa duyulan arzunun (yok etme istenci) her ikisinin de çift anlamlı olması (5, 326 vd).

Esaslı sorunlardan biri, çelişkilerin sadece mevcut antitezler olarak adeta hareketleri birbirlerinin içine giren bir düzeyde kavranmakla kalmayıp aksine çok çeşitli antitezlerin oluştuğu düzeyden düzeye ikinci bir harekette de kavranılabilmeleridir. Bu esnada ikinci hareketin içinde, daha önceki düzeyin momenti olarak içinde kalan ve karşıtıyla biraraya getirilen öğeler olarak (örneğin efendiler ve köleler özünde farklı olarak ayrılmaktadır, ama her ikisi de insanlığın kendini tamamlayan daha yüksek düzeyine birbirlerine ait olarak ve pozitif anlamda haklı olarak kabul edilmektedir) ve harekette mutlaka bulunması gereken bir şey olmasına rağmen yine de atılan öğeler olarak (örneğin gerçek olmayan, zayıf olan, kalmak ve kendini tamamlamak için hiçbir gücü ve zorunluluğu olmayan, sabit olan) birbirlerinden ayrılmaktadırlar, zira

karşıtıyla aynı şekilde biraraya getirilmemektedirler. Bu karşıtlık daha ziyade karşıtlık olmayan, aksine varoluşsal bir alternatifte sadece olmak veya olmamak hakkındaki kararın açıklığına neden olurdu, düşünülebilir olanın uzlaşmasına değil.

Mantıksal diyalektik kavrama görevinin karşısında alternatiflerle belirlenmiş pozisyonlarda sabit formüller bulmakta ısrar eden kişi Nietzsche'yi anlayamaz. Böyle bir okuyucu ne şeylerin Nietzsche'nin her zaman bilmese de itaat ettiği (ama konunun içinde oldukları için geçerli kıldığı) içkin diyalektiğini tecrübe edebilir ne de Nietzsche'nin bilinçli hareketlerini tecrübe edip kendine ait göstererek kendi oluşuna ulaşabilir. Yanlışlıkla Nietzsche'nin çürütülemez bir biçimde her yerde ortaya çıkardığı şeyleri dogmalaştıracaktır ve sadece bir adım olan bir şeyi sabit bir formül olarak kabul etmek ve formülleri jargon olarak, demagojik etki aracı veya gazetecilik açısından cazip olarak suiistimal etmek zorunda kalacaktır.

Nietzsche'nin herhangi bir yönteme bağlı kalmamasından dolayı, yazılarını okumaya başladığımız zaman ortaya çıkan şey sürekli olarak tekrarlanmaktadır: Görünüşte tek taraflı ve diyalektik olmayanın duvarına çarpıyoruz; salt böyle olma ve *böyle olması* gerekir. Nietzsche'nin ancak felsefi açıdan *incelenmesi* yoluyla, ki bu daima aynı zamanda düşünen kendini oluşturma anlamında bir eylemdir, derinliğinin tamamı ortaya çıkmaktadır. Bunu koruyabilmek için Nietzsche'nin bizzat farkına vardığı ve buna rağmen gitgide daha güçlü olmasına izin verdiği usavurmasının daima mantıksal açıdan tek taraflı anlak biçiminin aşılması gerekmektedir.

Nietzsche'de önplanda yöntemsel filozofça düşüncelerinin eksikliği, görünüşte usavurmasının anlak biçimine kolayca ulaşılmasını sağlamaktadır. Aynı şekilde hem geniş bir alana dağılımının hem de yanlış anlaşılabilirliğinin nedenidir. Nietzsche'nin gerçek felsefesi ise tıpkı tüm diğer filozofların felsefeleri gibi nadiren anlaşılmaktadır.

İçerik eleştirisi — Eleştiri ikinci olarak nesnel içeriklere yönelmektedir: *Olgusal* iddialardaki yanılgılara dikkat çekilmektedir. Nietzsche gerçi gerçek bilimi kayıtsız şartsız onaylasa da örneğin "bilimin ve bilenlerin en yüksek yararlılığına duyulan inanç"tan dolayı "bilene karşı daha fazla saygı" talep ettiğinde (3, 155) veya olduğumuz kişiler, kendi kendini yaratanlar olmak için "dünyadaki tüm kanunsal ve zorunlu olan şeylerin en iyi öğrencileri ve kâşifleri olmak zorundayız" (5, 258) talebinde bulunduğunda engel olarak ona ıstırap veren bilgi ve *araştırma yöntemi* eksikliklerinin farkındaydı (Eylül 1881): "O kadar az bilgim var ki! Ve o kadar çok şeyi gerçekten bilmek zorundayım!" (Overbeck'e mektup, Eylül 1881) ve "Bir şeyler öğrenme ihtiyacıyla dolu olarak ve öğrenmem gereken şeylerin nerede olduğunu kesin olarak bilerek, hayatın öylesine geçmesine izin vermek zorundayım; tıpkı sefil organlarımın, kafamın ve gözlerimin benden talep ettiği gibi!" (Gast'a mektup, 30 Mart 1881). Defalarca yeniden üniversitede okumak istemiştir ama fen ve kültür tarihi kitaplarını okumakla yetinmek zorunda kalmıştır.

Genç yaşta yakalandığı hastalığından kaynaklanan eksiklik, asıl filozofça düşünceler için çok önemli değildi. Nietzsche ayrıca bilimsel yöntemler açısından anlamı önemli olan içeriklerden bahsettiğinde ve bildirimin yöntemsel biçimine bağlı olan düşünceler ortaya çıkardığında, birçok kez öngörülü bakışıyla çok az veriden olağanüstü bir şeyler çıkartabilmiştir (hatta fiziksel sorularda bile). Ayrıca Nietzsche'nin bilgisi, hakkında konuştuğu içeriklerin enginliğiyle kıyaslandığında hayli azdır. Ancak bunun farkına, yani kendisini incelerken bilgisinin sınırlarının farkına varmak mümkün olur.

Gençliğinde eski diller ve antik metinlerle ilgilenen Nietzsche, filolojiyi bilimsel bir yöntem olarak detaylı bir şekilde tecrübe etmiştir ve insani gerçekliklerin resimleriyle zenginleştirmiştir, ama eksikliğini duyduğu fen, tıp, iktisat, teknik, kısacası nedensel olarak araştırılabilen bir şey olarak gerçek olan hakkında bilgiden yoksundur. Ayrıca hukuk, teoloji ve eleştirel açıdan araştırılan dünya tarihinde de bilgi eksikliğine sahiptir.

Nietzsche'nin bu şekilde vurguladığı eksiklikleri yine de çok fazla kabul etmediğini, daha sonraki zamanların kendinden emin önermeleri göstermektedir: "Kendi nezdimde bile inkâr etmediğim bilgisizliğim daha da kötüdür. Ondan utanç duyduğum saatler oluyor, ama sadece utanç duyduğum saatler. Belki de biz filozofların tamamı bugün bilgiye karşı kötü bir tutum içerisindeyiz... öncelikle görevimiz her şeyden önce kendimizi karıştırmamaktır. Bilginden farklı bir şeyiz: Hem de başka şeylerin yanında bilgili olduğumuz inkâr edilememesine rağmen" (5, 341-342).

Nietzsche'nin ne zaman dünyada araştırılabilir şeylerden, biyolojik, sosyolojik, fiziksel vs şeylerden bahsetse, okuyucunun bu söylenenleri sorgulamadan kabul etmemesi çok doğaldır. Nietzsche'ye özgü dürtüler aracılığıyla, her nerede mümkünse, yöntemsel bilginin biçimlerine zorlanmaktadır. Hızlı yargılar aracılığıyla bizzat denemesi gibi, okuyucusunu da bunu böyle yapmak üzere baştan çıkarttığı yerde, Nietzsche'ye karşı Nietzsche'ye seslenmek gerekir. Nietzsche'nin natüralist kavranabilirliği sadece biyolojik farkında oluşla çözülebilir ve Nietzsche'nin sosyolojik yargıları ancak anlamlı ve yöntemsel sosyolojik kavrayışa dayanarak kontrol edilmelidir.

Varoluşçu eleştiri — Eleştiri üçüncü olarak, ister eserlerde ister mektuplarda, isterse Nietzsche'nin hayatının gerçeklerinde ortaya çıksın, yorumlanabilir varoluşa yönelmektedir. Gerçi varoluş bir farkında oluşun konusu olarak ulaşılamazdır ve her varoluşçu yorum –ki aynı zamanda eleştiridir– öteki hakkındaki bilginin ifadesi değil, yorumlayanın kendi olabilirliklerinde ve dallarından ortaya çıktığı kadar, yorumlayanın özünden de kaynaklanan bildirişimsel davranışının ifadesidir.

Ama bu şekilde ortaya çıkan eleştiri, genel geçerlilik talebi olmamasına rağmen kararlı bir kesinlikte son ciddiyetle mümkün olsaydı, en önemlisi olurdu. Bunun Nietzsche karşısında başarısız olması, Nietzsche'nin gizemli kavranılamazlığını oluşturmaktadır. Varoluşun eleştirel tutumuyla ciddi olmayan kesinlikler, ya-

rım doğruluklar ve inanılır hale gelmeyen olabilirliklerin ötesine geçirilmekteyiz. Bu esnada gerçek Nietzsche'yi gözden kaçıran ve sonunda Nietzsche'nin niçin iyileştirilmeyen bir figürü olduğunu iddia eden körlüğe kapılmadığımız sürece, Nietzsche'yi ve kendimizi sürekli sorgulayan *istisna* olarak kavrarız.

Varoluşçu eleştirinin kimi biçimlerini görmek ve yürürlükten kaldırmak zorundayız, ama bunu yaparken bu gibi tamamen ya da kısmi bir biçimde konu dışı yorumları yapmamızın Nietzche'nin görünümünden kaynaklandığını unutmamamız gerekir. Bu biçimler tamamen keyfi ve rastlantısal değildir. Nietzsche sadece en geniş kapsamda ele alınabilir; Nietzsche sadece bilincinde olduğu görevinin en yükseğinde yaşayabilir ve düşünebilir. Bu görevin varlığı Nietzsche için belirsiz veya kapalı hale geldiği yerlerde, bu görevin psikolojik açıdan dile gelen varoluşçu eleştirisi de ısrarlı bir görünüşlülük haline gelmektedir. Nietzsche onu bir anlığına bile ifşa etmesine izin vermeyen en uç noktada yaşamaktadır. Bu nedenle Nietzsche'nin dipsiz şüpheliliği daima mevcuttur. Ama varoluşçu eleştirinin bütün biçimleri sonunda yanlış hale gelmektedir. Böyle olmasalardı ve sorgulama Nietzsche'nin varoluşunun reddi haline gelmiş olsaydı, bu redde inananlar Nietzsche'nin özünü kavrayamazlardı ve onunla felsefi açıdan daha fazla ilgilenmelerine gerek kalmazdı.

Bir görünüşlülüğe sahip olduğunu ama yine de nasıl doğru hale gelmediğini göstermek için öncelikle Nietzsche'nin varoluşuna dair *tikel* bir eleştiriyi ele alıyoruz. Daha sonra Nietzsche'ye yine de bütün halinde nasıl ulaşamadıklarını göstermek için varoluşunun *bütününe* yönelen *yapılar* tasarlayacağız.

Nietzsche *bireysellik* ve *halka yabancı olmakla* suçlanmaktadır. Eseri, büyük bireyin yüceltilmesi ve çok fazla olanlara, kitlelere karşı hor görmeyle doludur. Ancak sözcüklere bağlı kalırsak yanılmış oluruz.

"Özgeciliğin değeri yoktur" (5, 276), "kendi ayaklarımızın üzerinde sağlamca durmalıyız" (15, 361), "kutsallaştırılan ben" (12, 395), "yaratıcı, isteyen, değerlendiren ben," "şeylerin ölçü-

sü ve değeridir" (6, 43) gibi ifadeler, kesin olarak bireyin sınırsız mutlakıyetini gösteriyormuş gibi görünseler de şu ifadeler tam karşıtlığı göstermektedir: "Ağır, ciddi ve granit gibi ben;" kendi kendine konuşmaktadır: "Ben neyim ki!" (11, 386); insan hakkında şöyle denmektedir: "*Bir* ağacın çiçekleriyiz... bireyin kendisi bir yanılgıdır... Böyle olağanüstü bir ben olarak hissetmeyi bırakın!" (12, 128).

Nietzsche gerçekten de ne bireycidir ne de tam tersi bir bütüne kendini teslim etmektedir. Alternatif ve bundan kaynaklanan sorgulama ona yakışmamaktadır ve yukarıdaki önermelerde de yoktur. Bireyciliği sadece davalara teslimiyettir ve de ancak olmanın zorunluluğu kendisi de dile geldiği oranda kendisi için değerlidir. Kendi çevresinde dönen bireysel bir varoluş ona daima yabancıdır ve onu hor görür, ama asıl önemli olan sadece asıl kendi oluş temelinde varoluşa dahil olabilir.

Buna kitleler hakkındaki sayısız hor gören ifadelerde tamamen varoluşsuz bir halka yabancılığın olmaması da uygundur. Kitle demek istediğinde çoğu zaman halk demesi, dilin kullanımı açısından bizi yanıltmasın. Özünde asıl halk Nietzsche'ye yabancı değildir, bilakis karışıklıklarla aldanmak istemeyen bir hasretle bilmektedir onu. "Kültür halk birliğine sahip olmamamız" (10, 186) büyük bir ıstıraptır. "Büyük üretici tin halkın arasında nasıl dayansın ki... özellikle de halk duygusu kaybedilmişse" (1, 317). Nietzsche için "yeni Rönesans kültürünün geleneklerden uzak oluşu korkunç bir gerçek"tir (10, 410).

Öyleyse Nietzsche'nin bireyciliği ve halka yabancılığı sayısız önermelerle kanıtlanabilir ve yine başka önermeler tarafından çürütülebilir. Asıl önemli olan, Nietzsche'nin suçlandığı tutuma sahip olmadığı, aksine bütün ve halk olarak adlandırılan şeyin içinde yaşamak istediğidir. Nietzsche konuşma sırasında böylesine suiistimal edilen şeye karşı kaynağında değil, görüngüde mücadele etmiştir. Gerçek gerçekliğinde ve sürekli olabilirliğinde değil, aksine saptırılarak gerçek olmayan gerçeklikleri yalanlara dönüşümlerinin ikincil kaynağında reddetmiştir. Bu nedenle Nietzsche'nin ifadelerinde tuhaf bir şekilde kendini tersine çeviren bir şey vardır:

"Halka yabancılığı," kendisi için esas olan halka duyduğu istençtir: "Bir halk ancak deneyimlerinin üzerine ebediyetin mührünü vurabildiği oranda değerlidir" (1,163). "Bir halk, sadece büyük insanlarıyla karakterize edilmekle kalmaz, bu büyük insanların farkında olma ve onlara saygı gösterme biçimiyle de karakterize edilir" (10, 14). Halk, Nietzsche'ye göre azınlıkta yaratıcı özleri sayesinde yasaları koymak üzere tayin edilen efendiler ve insanların eşitsizliğinden kaynaklanan ve birbirlerinin koşulu olup birbirlerini onaylaması gereken olabilirliklerin basamaklarından oluşmaktadır. Nietzsche önce gençliğinde inanarak, daha sonra bundan vazgeçerek ve nihayet çaresizce haykırarak halkını uzak gelecekte aramıştır. Biliyordu ki sadece halkı yönetenler, *fazla* önden gitmeyenler, kanatlarda halka yakın olanlar, mevcut gerçekliklerinde kalanlar değildi halka bağlı olanlar, aksine önden gidenler, olabilirlikleri deneyenler ve halka şu anda henüz bütüne etki etmeyen şeyleri gösterenler de halka bağlıydı. Gerçekten halk olan bir halk (yani anlık olarak ortaya çıkan bir kitle değil) ve bu nedenle en geniş hatırada ve en geniş gelecek olabilirliğinde yaşayan bir halk, bu adeta her yere yayılan insanları, halk ruhunun bu maceracılarını, yalnız soruların ve keşiflerin kahramanlığını, gerçek bir insanlığı deneyenleri, gerçekleştirenleri ve düşünenleri, bu kontrolörleri ve amansız ifşacıları kendisi meydana getirmektedir. Halk onları mümkün kılar, onlara tahammül eder, onları fark ettiğinde onlardan çekinir, ama hemen arkalarından gitmez. Halkın belki de onlar çoktan öldükten sonra gerçekten canlı olarak takip ettiği ve yanlış anlayarak olmasa da onları değiştirerek takip ettiği insanlar bunlardır. Nietzsche işte bu halka, halkının özdeğine bağlıydı. Ancak bu öz tanımlamaya dayanarak Almanların aynı çağdaki görüngüsüne dair amansız ve sadece yüzeysel olarak bakanlar için düşmanca bir etki bırakan eleştirisi, aslında özeleştiri olarak mümkündür.

Halka yabancı ve bireyci olduğu iddiası, varoluşun tamamını kapsayacak şekilde genişletilmiş olsa, Nietzsche'nin usa-

vurmasının, dolayısıyla Nietzsche'nin kendisinin *özdeksizliğini* iddia edecek olan tek bir iddiadır. Amansız eleştirel yapıların olabilirliğini denemek anlamlıdır; bu iddia, Nietzsche incelemesinin kendine ait varoluşçu deneyimine dayanarak bir karar vermeye zorlamak üzere zirveye çıkartılmaktadır:

Nietzsche'nin usavurması hiçbir şeyden çekinmemektedir. "Her bireyin huzurunda yüzlerce esirgeme hali içindeyiz, ama yazdığımız zaman dürüstlüğümüzün en uç kenarına kadar neden ilerlemediğimizi bir türlü anlayamıyorum" (11, 174). Ne var ki bu dürüstlük öyle bir biçime bürünür ki Nietzsche'nin her düşünceyi denemesine ve bildirmesine izin vermektedir. Nietzsche için artık *sınırlar yoktur*, imkânsız olanın engellenmesi yoktur. Ölçüsüzlük, şeylerin basit antitezlerde basitleştirilmesine, büyüklüklere karşı saygıdan yoksunluğa (Kant: Königsberg'in Çinlisi; Schiller: Säckingen'in ahlak trampetçisi vs) neden olmaktadır ki bu şekilde tinsel özdeklerin ve insan resimlerinin biçimleri bozulmaktadır. İfadenin, çiğ değer yargılarının, öz bilincin, aşırılık taleplerinin yükseltilmesi ya dolandıracak ya da iğrendirecektir.

Gerçi Nietzsche çok erken dönemlerde "iki yüce şey hakkında; ölçü ve orta" (3, 129) hakkında bilgi sahibidir; fanatik olanı reddettiğini defalarca dile getirmiştir. Ama Nietzsche yine de istenmeyen bir kader karşısında duyulan bir ürpertiyle bile olsa ölçüyü reddedebilmektedir: *"Ölçü bize yabancıdır*, kendimize itiraf edelim; bizim heyecanımız özellikle sonsuzun, ölçülmeyenin heyecanıdır..." (7, 179). "Modern varoluşu" ona göre tıpkı "Hybris gibidir... Hybris, Tanrı'ya tutumumuzun tamamıdır, yani nedenselliğin büyük tuzak dokusunun arkasındaki sözde amaç ve erdem örümceğine tutumumuzun tamamı... Hybris kendimize karşı tutumumuzdur, çünkü kendimizle hiçbir hayvana yapılmasına izin vermeyeceğimiz deneyler yapıyoruz... Ruhun 'kurtuluşu' bizi neden ilgilendirsin ki! Ardından kendi kendimizi iyileştiriyoruz: Hasta olmak öğreticidir diye..." (7, 420). Nihayet zafer dolu bir haykırış geliyor: "Biz ahlaka aykırılar –bugün hiçbir müttefike ihtiyaç

duymayan tek gücüz– doğruluk olmadan da güce ve zafere ulaşırdık. Adımıza mücadele eden büyü... aşırının sihridir, aşırı olan her şeyi deneyen baştan çıkartmadır: Biz ahlaka aykırılar; en aşırısı biziz" (16, 194).

Ölçüsüzlüğü denemenin ötesinde ölçüsüzlüğün onaylanması, usavurmasının bütününde olabilirliğinin varoluşçu bir nedeninin olup olmadığının sorulması gerekmektedir. İstisnanın görüngüsü olarak yorumlanması gerekir: Eski ve her köşesine kadar hâlâ tabiiymiş gibi konuşan ve sadece kendisi için görünüşünde örtüsü kaldırılan bir dünyada varoluşa erişen ve kendini bildirmek isteyen kişi, sürekli kendini duyuramazlık ve yanlış anlaşılırlık içerisinde boğulma tehlikesiyle karşı karşıya olduğu için bu dünyanın karanlığında korumasızlığının ve ölümcül yaralanabilirliğinin semptomu olarak aşırı sesli olanı ve ölçüsüz saldırganlığı önplana çıkartmaktadır. Özünde, tutumunda ve hedefinde fanatik olmamasına rağmen daima başka bir fanatizmin görüngüsü haline gelmektedir. Nietzsche devrimci olmayan bir tin için olası nesnel akıllılığa ve asla başarısız olmayan sağduyululuğa erişememektedir. Kendini harcayarak ve teşhir ederek kendisine özgü derin akıllılığı –tıpkı Prometheus gibi– Hybris haline gelmiştir. Ölçüsüzlük, varoluşunda çözülemeyen bir görevin ifadesidir.

Halbuki kaçınılmaz bir şekilde istisnai oluşun yabancılaştıran yönünü yanlış anlayan bir yorumda ölçüsüzlüğü meydana getiren neden farklı da olabilir: Sanki sınırlayan ve sınırlar getiren sevgi, Nietzsche'nin varoluşunu tatmin edemiyormuş gibi görünmektedir. Nasıl ki, ruhsal atmosferi, tutkunun sıcaklığında bile soğuk bir etki yapabilirse ("Işığım ben: Ah, keşke gece olsam!.. Ama ben kendi ışığımda yaşıyorum ve içimden fışkıran alevleri tekrar yutuyorum" [6, 153]) ve atmosferi erotik bir etkiye sahip değilmiş gibi görünebilirse, sevginin yanılmayan ve sadık mevcudiyeti sanki tarihsel kesinliğinde asla varoluşunun zemini olamayacakmış gibi görünmektedir.

Halbuki canlı tarihsel gerçekliğin hiçbir sarsılmaz zemini sanki artık konuşmuyormuş gibi görünüyorsa, Nietzsche için

insan değeri olan her şey ve her insan en derinlere kadar şüpheli hale gelebilir. Ölçüsüzlük bu durumda gerçekten de belirli tüm olmanın yıkımı haline gelmektedir. Nietzsche'nin inanılmaz ifadeleri ve değerlendirmeleri, eskiden istediği ölçüsüzlüğü yok ettiğinde, utangaçlık sona eriyormuş gibi görünmektedir. Gerçi Nietzsche evrensel mevcut oluşuyla kendi deneyimlerine dayanarak, sadece düşünülmüş değil, yaşanmış diyalektik aracılığıyla aktarılmıştır, ama özünün ortaya koyuşundaki bu ciddiyet, varoluşsal açıdan kendini tüketerek yok edecek türden olabilir.

Nietzsche'nin ciddiyeti, daha sonra düşünerek gittikçe uzaklaştığı ve sadece düşünerek neredeyse tamamen hayali hale gelen bir varoluşun istenmemiş bir dünyasızlığına aktardığı gerçeklikle temas halinde meydana gelmektedir. Sanki sadece farkında olmak için tecrübe ediyormuş gibidir; gerçekliği de gelecek gibi öngörülü olarak görmekte, ama tarihsel gerçekliğiyle hiçbir yerde özdeş olmamaktadır. Bu anlamda, Nietzsche'nin daha öğrenciyken iki sömestr süren kardeşlik üyeliği sırasında zaman zaman dile getirdiği "prensip" sembolik görünebilir: "Bununla insanları uzunca bir süre *tanıyana* kadar şeylerle ve insanlarla ilgilenmeme prensibimden ayrılmış oldum" (Mushacke'ye mektup, Ağustos 1865). İnsanı şaşırtan, Nietzsche'nin asla estetik açıdan bakan ve zevk alan biri değil, daha ziyade çaresizlik derecesinde acı çeken biri olmasına rağmen, çabası için asla bir zemin bulamaması, dolayısıyla bir insanla, bir meslek fikriyle, anavatanla asla bir olamamasıdır. Sadece eseriyle birdir.

Bu gibi yapıları takip ederek Nietzsche'nin özellikle sabitleştirildikleri takdirde kaybolacak olan şeyler hakkındaki zengin bilgisini –tatmin olmuş tarihsel varoluşu– gördüğümüzde, sonunda özün varoluşsal eksikliğini insanlık için bütün olarak yeni ve bize yabancı bir ilgi varoluşu gerektirip gerektirmediğine ve Nietzsche'nin kendini dışladığı uzaklığın biz ötekiler için yeri doldurulamaz bir değere sahip olan anlayışları için yer ve ortam mı sağladığına dair paradoks bir soru ortaya çıkar: Bu

anlayışlar varoluşsal olabilirliklere, onları aydınlatanlar bu varoluşa sahip olamadıkları ama başka bir derinlikte –varoluşsal istisnada– bunun bilincinde oldukları için bu kadar kararlı ve açık bir şekilde temas etmektedirler. Buna göre Nietzsche'nin büyüklüğü, hiçi hissetmek, dolayısıyla öteki, yani olmak hakkında, bunu belki ve asla kesin olarak bilmeyenler ve aptal kalanlardan daha tutkulu ve daha aydınlık konuşabilmek olurdu. Nietzsche'nin gerçeklik tarafından terk edilmiş olması ve doğruluğa duyduğu tutku, görüngülerinde birilerine bağlı olurdu. En yakının, dostlar, silah arkadaşları, iş arkadaşları ve halkıyla iletişiminin özel olarak ne anlama geldiği, Nietzsche için özellikle gerçekte bunların hepsinden yoksun kalmasıyla açıklanmış olurdu.

Bu gibi olabilirlikleri ele alabilmek ve daha sonra bunlara inanıp inanmayacağımızı açıklığa kavuşturmak için, bu yapıların zorunlu olarak tasarlanması gerekmektedir. Nietzsche'den yanlışlıkla bize verebileceğinden fazlasını, yani dürtü, talep ve sorgulama yerine pozitif tatmin istediğimiz takdirde, Nietzsche incelemesi sırasında aniden üzerimize çökebilen boşluk, bu gibi yapıları ikna edici gibi göstermektedir. Aslında kendi içlerinde kırılgandırlar: Nietzsche'nin varoluşsuzluğunu gösterme yolunda, bomboş olabilirliğin fantastik bir varoluşunu iddia etmektedirler. Nietzsche'nin özüne karşı her sitemde, Nietzsche'nin bizzat karşı pozisyona geçtiğini kabul etmek zorunda kalmaktadırlar. Hiç kimse ölçüsüz Nietzsche'den daha fazla açık bir ölçülülük ve temkinlilik görmemiş ve talep etmemiştir; hiç kimse Nietzsche'den daha fazla iletişimi ve iletişimsizliği kavramamıştır; hiç kimse görevi lehinde verdiği karardan daha amansız olmamıştır. Hiç kimse farkında oluş hayatını, kendi hayatını farkında oluş için feda etmeye hazır olan Nietzsche'den daha fazla sorgulayamazdı. Ölçüsüzlüğünde ve bütün şüphelerde istenç ve sabit bir pozisyon değil, kader vardır. Olma tatmini mevcut olmayan sınıra doğru yürürken soytarı figüründe gerçek biçimini almaktadır. Sevgisine duyulan şüphelere karşı sözleri ürpertici ve belirsizdir: "Bütün büyük sevgiler, sevgi is-

temezler; daha fazlasını isterler" (6, 427) ve her şeyi sorgulayan bir dönüşüm gibi: "Daha biraz önce sevdiği şeyi hor görmek zorunda kalmayan, sevgiden ne anlar!" (6, 94). Nietzsche ne derse desin, sadece bağlamında değil, bütünün bağlamında da kavranması gerekir.

Ne var ki bütün bizim için geçerli olacak şekilde yoktur. Nietzsche'yi nihai olarak anlamayı ve kavramayı istemek, aptalca ve temkinsizce bir cüretkârlıksa, kendisi de hiç sorgulanmadan öylece orada duran bir biçim haline gelmektedir. Her yapı, kendi gerçekliğinde başarısız olmak zorundadır, çünkü bu yapıyı ne kadar zengin görürsek ve ne kadar çeşitli tanıdığımızı düşünürsek, o denli bir bulmaca olarak kalır. Ötekilerin Nietzsche'nin şüpheliliklerini taklit etme çabaları ânında yok edilir ve anlamının farkında olunabilir yapısı aracılığıyla yargılanırken Nietzsche'de her şey bir sonraki adım için birbiri içine girmiştir. Nietzsche tüm sürprizlerde, yamukluklarda, sapmalarda kendini yine de toparlayan ve usavurmasını ciddi bir şekilde ele alan herkese hediyeler veren tarihsel bir eşsizlik olarak kalacaktır.

Önermelerinde, gelişmiş bilgiye rağmen, her şey ne kadar karşıtlıklar içerisinde verilse de her şeyin, her bütünün aslında artık sona erdiği bir zemin bulan filozoflar vardır. Cezbeden ve tuzaklar kuran, ama baştan çıkarttıkları kişiyi hiçbir şeyin olmadığı bir boşluğa salan başka filozoflar vardır. Ne zemini ne de boşluğu olan, aksine hiçbir son göremeyeceğimiz bir şekilde kendini ifşa eden bir derinliğe sahip filozoflar vardır; bunlar bizi yarı yolda bırakmadan gittikçe dibe çekerler. Nietzsche'de sanki hepsi birden var: Kavramın aniden hafifleyerek düzlüğe kayması, Nietzsche'de görünüşte bir son ve aldatıcı bir zemin olabilir; sonsuzluğa uzanan bir ufuk, hiçlik bizi zeminsizliğe itebilir; spekülatif felsefi yaratıcılığın rütbesine ancak yaklaşımlarda ulaşmaktadır. Onda kendisine özgü bir rütbe ve yeni bir filozofça düşünce vardır.

Açıklanan eleştirilerden hiçbiri Nietzsche'nin özdeğine uygun değildir. Bu, filozofa yaklaşmanın aslında ne kadar zor ve

hassas olduğunu öğretmektedir. Düşüncelerin çürütülmesi, içeriklerde yanlışlıkların kanıtlanması, varoluşun yapısal açıdan sorgulanması asla yeterli değildir; yine çürütülemeyen bir şey ortaya çıkmaktadır ve eleştiri sayesinde dolaylı da olsa daha da çok aydınlatılmaktadır. Tüm eleştirilerin ötesinde Nietzsche yorumunun kalıcı ve sürekli olarak yeniden uygulanması gereken bir görevi kalmaktadır. Bunun sonunda özetlenmiş olarak görmek ve içinde bu filozofça düşüncelerin etkin gücünü hissetmek için ilk olarak Nietzsche'nin egemen temel tutumunu, salt bu taraflılık istencini kafamızda canlandıralım: Bu istenç, okullarda "içkinliğin bakış açısı" diye adlandırılan ve Nietzsche tarafından çağın dönüşüm noktasına dair bilgisi olarak "Tanrı öldü" şeklinde ifade edilen ve tanrısızlık anlamında algılanarak Nietzsche'nin suçlandığı şeydir; ikinci olarak bu filozofça düşüncelerin yeni biçimi şeklinde ve üçüncü olarak da kendimize kazandırma olabilirliği şeklinde.

Salt Bu Taraflılık İstenci

Nietzsche'nin yeniden değerlendiren temel düşünceleri sanki tek bir kaynaktan fışkırıyormuş gibidir: O güne kadar geçerli tüm değerlerin altüst edilmesi, Tanrı'nın ölmüş olmasının sonucudur. Dolayısıyla daha önce inancın içeriği olan her şey görünüş haline gelmiştir; bu görünüş gelecekteki felaketin habercisidir. Tanrı inancı önceleri insan rütbesinin sürekli olarak ileri itildiği tarihsel yolun kaynağı olup şimdi bu inanç kaybedildikten sonra, dolaylı olarak mevcut felaketin kaynağı haline gelmiştir.

Halbuki Nietzsche'nin usavurması aslında insanın Tanrı inancının aldatmalarından kurtulmuş bir vaziyette felaketten daha da güçlü bir halde çıkacağına yönelmektedir. Tanrı'nın ölümü Nietzsche için sadece korkunç bir olgu değildir, aksine Nietzsche tanrısızlık istencine de sahiptir. Sadece gerçekten gerçek olabilen insan olmanın olabilir yüksekliğini aradığı için usavurmasında salt bu taraflılık istencini geliştirmektedir.

Bu düşünce, Nietzsche'nin temel düşüncelerinden herhangi biri değil, tüm diğer temel düşüncelerinin hizmet ettiği egemen bir dürtüdür, adeta temel düşüncelerin temel düşüncesidir. Her bölümde ortaya çıkmıştır ve şimdi bütünün bağlamında görülecek ve yorumlanacaktır.

Tanrısızlığın pozisyonu — Tanrı'nın varoluşuna duyulan inanç, Nietzsche'ye göre dünyanın inkârı, gerçek dolu yaşamın inkârı ve ayrıca görevlerinin büyüklüğüyle gerçek dünyadan kurtulmak için bir kaçıştır. Halbuki dünyada, olabilir olan şeyin yapılması ve gerçekleştirilmesi beklenmektedir. Bu olabilirliklerin kaynağı ve sınırları sadece yaratıcı istençtedir. Zerdüşt tüm tasvirlerin bu sınıra uymasını istemektedir: "Tanrı bir spekülasyondur; bu nedenle spekülasyonlarınızın yaratıcı istencinizden daha uzaklara ulaşabilmesini istemiyorum... spekülasyonlarınızın düşünülebilirlikle sınırlı olmasını istiyorum... Ne kavranılamaz şeylerin ne de akıl dışı şeylerin içine doğmamış olmanız gerekir" (6, 123 vd). Bu nedenle Tanrı "en büyük tehlike"ydi ve ölmek *zorunda* kaldı (6, 418). "İnsan eseri ve delilik" (6, 42) şeklinde sadece tasarlanmış olarak varoluşa karşı en büyük itiraz haline gelmiştir (8,101). Halbuki Tanrı bizi gerçekleştirilmesi mümkün olan şeylerden saptırır; bu şeyler illüzyon olmayıp, varoluşu ilişkin yaratıcı unsurlar taşır; aksi halde bu şeyler kişi için ayrıca dayanılmaz olurdu: "Tanrılar olsaydı, bir tanrı olmamaya nasıl dayanabilirdim! Öyleyse tanrılar yoktur" (6, 124).

Nietzsche'nin usavurmasının egemen temel yönü: Tanrı olmadan gerçekliğin kendisinde insanı en yükseklere çıkartabilmek olsa da Nietzsche'de istemeyerek ve bilinçsiz olarak ama o denli daha kararlı bir şekilde insanın sonlu varoluşunun aşkınlık olmadan yerine getirilemeyeceği ortaya çıkmaktadır. Aşkınlığın inkârı ânında tekrar oluşturulmaktadır: Aldatıcı yedek oluşumlar için ve gerçek aşkınlık aracılığıyla tüm sahte olanlara karşı henüz anlaşılmayan sarsıntısında asıl kendisi olması için. Nietzsche'nin özünün yüksekliği ve dürüstlüğü, görünüşte ev-

rensel bir tanrısızlık çağında bu tanrısızlığı, bizim gördüğümüz şekliyle aynı zamanda düşüncenin en dıştaki sahteliklerine ve aşkınlık aracılığıyla en dürüst endişeye düşen huzursuz figürde göstermektedir. Her ikisi daha da açık görülebilir:

Aşkınlığın yedeği ve başarısız oluşu — İnsan, daima aşkınlığa bağlı olarak yaşadığı için kendisidir. Aşkınlık, varoluşta insana olmanın ve kendisinin içeriğini kavramasını sağlayan görüngü biçimidir. Bu zorunluluktan kaçamaz; inkâr ettiği takdirde, inkâr edilenin yerine başka bir şey geçer. Nietzsche, dürüstlüğü kendini kandırmadan Tanrı'yla birlikte bir hayatın artık mümkün olmadığını gördüğüne inandığı için Tanrı olmadan yaşamak istemektedir. Ama nasıl ki yoksun kaldığı gerçek iletişimin yerine kendi yarattığı dostu Zerdüşt'ü getirdiyse, Tanrı'yı inkâr ettiğinde de Tanrı'nın yerine başka bir şeyin geçmesi gerekmektedir. Bunun nasıl olduğunu sormamız gerekir.

Nietzsche, metafizik öğretisinde salt bu taraflılıktan başka bir şey olmayan olmanın kendisinin aslında ne olduğunu dile getirmektedir: Olmak, bütün şeylerin ebedi tekerrürüdür; bu tekerrüre bakış ve olmak bilinci için sonuçları, eylem ve tecrübe etme Tanrı'ya duyulan inancın yerine geçmiştir. Olmak, güç istencidir: Meydana gelen her şey, sonsuz görüngü biçimlerinde oluşun tek itici gücü olan güç istencinin bir biçiminden başka bir şey değildir. Olmak, yaşamdır; efsanevi bir sembol kullanılarak Dionysos olarak adlandırılmaktadır. Olmanın anlamı, üstinsandır: "Üstün insanın güzelliği bir gölge olarak yanıma geldi: Bundan sonra tanrılar beni neden ilgilendirsin ki" (6, 126).

Olmak her seferinde Tanrı'nın aşkınlığının yerine, bulabileceğim, araştırabileceğim ya da meydana getirebileceğim içkinliktir: Nietzsche ebedi tekerrürü fiziksel olarak kanıtlamak, güç istencini ve yaşamı ampirik olarak gözlemlemek ve üstüninsanı meydana getirmek istemektedir. Ama her seferinde metafiziksel açıdan kast ettiği, dünyada belirli ve tek olmak değildir. Bu neden, bu düşüncelerin içeriği, dünyada belirli bir nesneyle karış-

tırılması istenmiyorsa, gerçekten de bir aşkınlık haline gelmektedir, ama mutlaklaştırılan içkinliklerin dilinde. Nietzsche'nin bu olmayı nasıl kast ettiği, dünyada sadece gerçekten tek nesnelerde görülebilir veya düşünülebilir. Bu nedenle her seferinde kısa bir süre sonra aşkın toplam içkinliğin gerçekten de dünyada sadece tek bir varoluşu hedefleyen özellikte bilinçli içkinliğe dönüşümü gerçekleşir. Daha önce bu tek dünya olmanın mutlaklaştırılmasından dolayı, olmanın özüne dair metafizik iddia meydana geldiği ve bu nedenle buraya sürekli geri dönüldüğü için bu olay gerçekleşebilmektedir. Asıl olan olmanın bu şekilde aşkın bir usavurma ve dünyada farkında olan bir usavurma arasında gidip gelmesi, bu usavurmanın yöntemlerinin sürekli olarak birbirleriyle karıştırılmasının sonucudur:

a) Yaşam ve güç istenci olarak tekrar geliş dairesinde sonsuz bir oluş olarak olmaya bir dizi sıçrayışlarla ulaşılabilir: Tecrübe edilen hadisenin en yakınından ve en gerçeğinden, en uzağına ve en olabilirine ve doğal dünyanın tamamının oluşuna bir sıçrayış. Sürekli olarak dünyada kalan bu *sıçrayışlar, aşkınlığa sıçrayışın yerine* gerçekleşmektedir. Kendileri de bir aşkınlıktır aslında, çünkü dünyadaki şeylerin artık zorunlu ve ampirik olarak farkına varmamaktadırlar. Ama tüm özel şeylerin ötesinde içkin varoluşun toplam nesnesine bir aşkınlıktırlar, varoluşun kendisi oluşundan aşkınlığa bir aşkınlık değil. Tarihsel açıdan aşkınlıkla ilgili belirleyici ve gerçekleştirici bir kendin oluş aracılığıyla kavranamaz olanda onların ebedi mevcudiyetini aramak yerine, sözde kavranılan bir bütünde, sonsuz oluşa geçirilen tek şey, sadece ebediyen tekerrür ettiği için bir güç rütbesi anlamına gelmesinden, asıl yaşam olmasından dolayı ağırlık kazanmaktadır. Nietzsche'nin bu tersine dönen aşkınlığı aynı zamanda gerçek aşkınlığın uygulaması olarak da kaldığı için düşüncede salt nesnelliğe kaymasına rağmen bu aşkınlığın anlamına ruh halinde birçok kez temas etmektedir.

b) Bu aşkınlıkta, dünyada planlı eyleme etkili araçlar göstermeye uygun olan nesnel olarak *araştırılabilir* doğruluk ve planlayan us için belirli yollar göstermeden dürtüler uyandıran

veya olmayı kavramadan şifreler okuyan *aydınlatıcı* doğruluk arasındaki ayrım göz ardı edilmektedir. Aydınlatıcı usavurma, kullanılabilir hale getirilebilen bir bilgi değildir; sürekli kaçınılmaz daralmasındaki kullanılabilir bilgi ise kendisi için olmak bilincini kanıtlama gücünden yoksun kalmaktadır. Şaşırtıcı bir şekilde biri diğerinin yerine geçtiğinde, bu zihin karışıklığında aslında olmayan ve sadece kendimizi aldattığımız takdirde kavranabilen görevlerden dolayı büyülenme olabilirliği mevcuttur.

Örneğin fantastik bir insan yaratısı aşkınlığın yerine geçirilmek istenmektedir. Üstinsan, dünyada planlamayla yapılan bir yetiştirmenin ideali haline gelmektedir, ne de olsa tanrılara kıyasla önceliği insanlar tarafından meydana getiriliş alanının içerisinde olmasındandır: "Bir tanrı *yaratabilir misiniz?* Öyleyse bana tanrılardan bahsetmeyin! Ama isteseniz, bir üstinsan *yaratabilirdiniz"* (6, 123). Tanrılar olmuş olsaydı, yaratılacak bir şey olmazdı ama şimdi "İçimdeki tutkulu yaratma istenci beni sürekli yeniden insanlara götürüyor; aynı şekilde çekiç taşa gitmektedir" (6, 126). Ama nasıl? İster başkalarının düşünmesini sağladığım düşünceler aracılığıyla olsun, ister hayvan yetiştirmeye benzer bir şekilde –yani bazı yüksek kalitede, elverişli ve güvenilir bir şekilde fark edilebilir özelliklerin seçilmesiyle yetiştirme aracılığıyla olsun– insan her halükârda sadece bir sonlu amaca yönelebilir ve asla faaliyetlerinin ne şekilde gelişeceğini bilemez; ya da başka bir yaratıcı tanrı olarak insanlardan daha yukarı çıkar, ama sadece hayalinde.

Üstinsanda bir anlığına bir görevin içeriği gibi bir şey görülürken, dünyada kalan dürtünün Tanrı'nın aşkınlığı yerine geçen içerik, sonunda her türlü belirliliği aşar ve boşlukta kaybolur: "Bugüne kadar binlerce hedef vardı, çünkü binlerce halk vardı... Tek hedef eksik. İnsanlığın henüz bir hedefi yoktur" (6, 87). Ama Tanrı insanlığın bir hedefine sahip olabilir; hiçbir insan onu bilemez ve anlamlı bir şekilde görev olarak kavrayamaz. En yüksekte, olabilir dünya gerçekliği gibi görünen, ama aşkınlık dahil hiçbir şey olmayan, hayali olanda yanlış yüzen, aşkınlığın yerine geçen usavurmanın sonunda durmaktadır.

Bir insanın değil, her şeyi delip geçebilen bir Tanrı'nın yapabileceklerini insandan bekleyerek imkânsız görevlerin verilmesi, insana faniliğini, dolayısıyla sınırlarını unutturmaktadır. Nietzsche örneğin "doğru zamanda öl" gibi bir şey öğretme cüretkârlığına sahipse, sanki hayatını ortaya koyabilen, bir dava ve başkaları için feda edebilen, kendi varoluşu hakkında, onu bakışlarıyla kapsayarak ve bütün olarak değerlendirerek, ne zaman öleceğini ve ne zaman kendi ölümüne sebep olması gerektiğini bilebilirmiş gibi konuşmaktadır.

c) Nesnel olarak araştırılabilir doğruluğun ve aydınlanabilir doğruluğun karıştırılmasının veya *dünyadaki şeylere* dair daima tikel ve göreceli bilginin *aşkınlıkla* karıştırılmasının sonucu, ifade edici aşkınlık, ifadelerinde doğa bilgisinin, psikolojinin ve sosyolojinin kavramlarını kullanır. Nietzsche biyolojiyi, psikolojiyi ve sosyolojiyi yukarı doğru çıkartan ve aydınlatan şifre ortamı olarak kullandığında, her seferinde bu yanılgıya düşmüştür. Örneğin yüce insanların önderliğindeki tutkulu yukarı doğru hareketin yanında *homo natura*'nın yukarı doğru hareketin olmadığı kabulünü tarafsızlaştırması; psikolojik olan her şeyin yanında psikolojik dengeleme durmaktadır. Tespit eden psikoloji ve çağrıda bulunan varoluş, aydınlanmayı tersine çeviren, her türlü aşkınlığı reddetmek isteyen, ama ne varoluşu ne de aşkınlığı bırakan ve yine de kaçınılmaz olarak aşkınlığın kendisini uygulayan salt içkinlik istencine dayanmaktadır.

İçkin kalan kavramlar, dünyadaki şeylerin kavramlarıdır ki bu durumda belirli ve etkili olurlar. Ya da olmanın bütününü kast ederler ki bu durumda bunlarla kendini aldatan insanlar için, ya kast edilenden farklı bir şeye ulaşan ya da yok eden eyleme geçmek için bir bahane oldukları durumlar hariç olmak üzere, belirsiz ve etkisiz olurlar. İnkâr edilen aşkınlığın yerine kullanılan kavramlar, aşkınlığı dile getirmeden, her türlü dünya bilgisi anlamında boş hale gelir. İnsan usavurmasının tüm içeriği ise ya kanıtlanabilen belirli gerçek varoluş hakkındaki bilgiden ya da kendisi gibi kanıtlanamayan kendi olmanın varoluşuna yönelen bir aşkınlığın dilinden kaynaklanmaktadır.

Böylece Nietzsche'deki *boş* pozisyonlar özellikle dünyada kalmak istemesinden ama yine de içinde *bilinebilirden ayrılmasından* dolayı oluşmaktadır.

Nietzsche okuyucularının önemli yerlerde canlarının sıkılabileceği, konuşmayan sembollerle yapılan sonlar nedeniyle hayal kırıklığına uğrayabileceği, son sessiz sözün boş bir oluş, boş bir hareket, boş bir yaratışmış gibi görünebileceği inkâr edilemez.

Ama bu görünüş, Nietzsche hakkındaki nihai gerçek değildir. Nietzsche'nin ateist olduğunu iddia etsek ve *"Decca!"*e atıfta bulunsak da Nietzsche'nin ateizmi yine de kesin bir Tanrı inkârı değildir ve Tanrı'yı aramadığı için Tanrı'nın olmadığını iddia eden bir Tanrı'dan uzaklık kayıtsızlığı da değildir. Nietzsche'nin kendi çağı için "Tanrı öldü" tespitini yapması bile sarsılmış olduğunun ifadesidir. Nasıl ki ahlaka aykırılığı aldatıcı ve ciddiyetten uzak geleneksel ahlakın gerçek bir değerler sistemi aracılığıyla kaldırılmasını istiyorsa, "tanrısızlığı" da dengeleyici ve tüm tutkuları yok eden sözde Tanrı inancı yalanına karşı, olmaya asıl bağlılığı istemektedir. Tanrısızlığında, Nietzsche için insan olmanın yükselmesi için amansız bir dürtü etkili olsa da ve ondan talep ettiği dürüstlük her türlü Tanrı inancına karşı radikal bir redde dönüşse de Nietzsche, Hıristiyanlığa karşı tuhaf bir yakınlık duymaktadır: "Gerçekten tanıdığım ideal hayatın yine de en iyi parçasıdır: Çocukluğumdan beri onu birçok köşeye kadar takip ediyorum ve kalbimde ona karşı asla kötü olmadığımı düşünüyorum" (Gast'a mektup, 21 Temmuz 1881).

Tüm bunlar Nietzsche'nin Tanrı inancını reddederek ve yerine salt bu taraflılık oluşumlarını getirerek aşkın olmak istemediğinin, ancak gerçekte sürekli olarak aşkınlık için baskı yaptığının işaretidir.

Nietzsche'nin aşkınlığı — Aşkınlığının en kesin işareti, kendilerini asıl olarak kabul ettikleri nesneye sınırlayarak sürekli hareketsiz bir kendinden emin olmaya sahip tüm pozitivist, natüralist ve materyalist öğretilerden farklı olarak, negatifliğinde tamamen evrensel olmasıdır. Nietzsche'de formüllerinden ba-

zıları mevcut olan pozitivizm hor görülmektedir. Nietzsche'nin düşünme hareketinin kaynağı, olmanın ne olduğunu öğrenmek istediğinde, araştırılabilirliğin ve hipotezlerin konusu olarak dünyadaki ampirik nesnelerle ve daha sonra herhangi bir batıl inançla yetinen her zamanki tanrısızlık değil, aksine kendini ona gösteren her olmak biçimi önünde sınırsız tatminsizliktir. Belki Nietzsche tarafından reddedilen her şey daha önce de reddedilmiştir, ama tek bir şey olarak (diğerleri naif olarak onaylanmış kalırken) veya arkasında kendi için tabii olan bir varoluş durduğundan, reddedenin kendisini varoluşsal açıdan tehlikeye atmayan bir biçimde reddedilmiştir. Nietzsche'de ise tatminsizlikten dolayı reddetmenin dürtüsü, büyük dinleri ve peygamberleri teşvik eden aynı kaynaktan geliyormuş gibi görünmesini sağlayan bir tutkuya ve fedakârlığa sahiptir.

Nietzsche'nin aşkınlığı, son âna kadar uyguladığını itiraf ettiği nihilizmi gibi görünmektedir. Bu nihilizmini, zayıflığın yaratıcı olmayan ve sadece yıkıcı olan nihilizmden gücün yaratıcı nihilizmi olarak ayırmaktadır: "İnsanlığın her verimli ve güçlü hareketi aynı zamanda nihilist bir hareketi de yaratmıştır" (15, 223).

> *Reddettiği* nihilizmi büyük tarihsel görüngülerde ve modern çöküşte görmektedir. Brahmanizm'i, Budizm'i, Hıristiyanlığı nihilist dinler olarak adlandırmaktadır, "çünkü hepsi yaşamın karşıtı olan hiçliği hedef olarak, en yüce mülk olarak, 'Tanrı' olarak yüceltmişlerdir" (14, 371). Tüm değerlerin birbiriyle mücadele ettiği bu zayıflığın nihilizmi, *çözülmedir;* "canlandıran, tedavi eden, rahatlatan, uyuşturan her şey, dini veya ahlaki ya da siyasi veya estetik, çeşitli *kisveler* altında" önplana çıkmaktadır (15, 157). Ayrıca "Petersburg örneğine göre nihilizm de (yani şehitliğe varana kadar inançsızlığa duyulan inanç)" zayıflıktır, "daima önce inanca, tutunacak yere, dayanılacak sırta, dayanılacak bir yere ihtiyaç göstermektedir" (5, 281). Nihilizm ölmenin görüngüsüdür; nihilistlerin yok oluşu kendini yok etmeye yükselmektedir: "Güçlülerin *ezeli düşman* haline getirildiği eylemlere yönelik içgüdü-

sel zorlamaya sahiptirler;" içlerinde değişen güç istencinden kalan bir parça vardır: "Güçlüleri cellatları olmaya *zorlarlar*. Bu Budizm'in Avrupa biçimidir, tüm varoluş anlamını kaybettikten sonra *reddetmektir*" (15, 185).

Nietzsche'nin nihilizmi ise kendisine karşıtlık oluşturan bu olabilirliklerle göz göze olup gerçekten de çift anlamlılıkta anlaşılması zor olan aşkınlığın bir biçimidir. Aşkın nihilizmde olmak kendini göstermek zorundadır. Ama seyirci için sanki bu olmuyormuş gibi gelmektedir: Nietzsche nihilizmin üstesinden gelmiştir, ama nihilizmin sürekli olarak kendini tekrar gösterdiğine ve henüz üstesinden gelinmesi gerektiğine dair her türlü malı mülkü reddeden varoluşa ait olan biçimde. Dogmatik hale gelen dizinleri (aşkınlığın başarısız olan yedeklenmesi) inançsız birinde inanç istenci gibi görünebilir. Nietzsche'nin inanç içeriğine sıçrayışı, geleneğe (Dostoyevski veya Kierkegaard gibi) yapılan bir sıçrayış değil, kendi tasarladığı inanca ve her türlü tarihsel açıdan zorlayıcı atmosferden yoksun, kendi yarattığı sembollere (üstinsan, ebedi tekerrür, Dionysos vs) bir sıçrayıştır. Böylece Nietzsche, dogmatik öğretilerine baktığımızda, gerçekten de sonuçlarıyla yaşayamayan bir düşünür gibi görünecektir: İtiraf ettiği nihilizme dayanarak sandığı gibi onların üstesinden gelmek yerine, sadece şiddetli bir çıkış yoluna giriyormuş gibi görünmektedir. Sanki hiçbir şeyi yok ve dünya içkini ama yine de hayali boşluklarda bir olmak varlığının görünüşü yakalıyormuş gibidir. Çaresiz bir inancın zorlanmış yönü, suni gibi görünen bir şeye tutunuyormuş gibi görünmektedir. Ama bu sadece Nietzsche'nin tamamı yerine öğretilerinin pozitifliği izole edildiğinde böyle görünmektedir. Nihilist aşkınlığı, olmaktaki huzura erişmemektedir. Bu nedenle Nietzsche'nin tanrısızlığı kendini belki de artık anlamayan bir tanrı arayışının artan huzursuzluğudur.

Nietzsche'nin tanrısızlığına dair ifadesi dayanılmaz bir *ıstırabı* içermektedir: Tanrı'dan vazgeçmek gerektiğinin sonucu

şöyledir: "Artık hiç dua etmeyeceksin... asla sonsuz güvende dinlenmeyeceksin; son bir bilgelik, son bir merhamet, son bir güç önünde durmaktan ve düşüncelerini gizlemekten vazgeçiyorsun... Fedakârlıklar insanı, tüm bunlardan vazgeçmek mi istiyorsun? Bunu yapacak gücü kim verecek sana? Kimse bu güce sahip değildir!" (5. 216). Nietzsche'nin bu talebi, anlayışı ve gerçekliği, yanılmış olduğunu dileyecek türdendir: "Sonunda herhangi bir şekilde yanlarında bir tanrı olan insanlar için 'yalnızlık' olarak tanıdığım şey yoktu. Hayatım artık her şeyin benim kavradığımdan 'farklı' olması ve birilerinin bana 'doğruluklarımın' inanılacak bir şey olmadığını göstermesi isteğinden oluşuyor" (Overbeck'e mektup, 02 Temmuz 1885). İleri görüşlü bir şekilde ve büyük bir dürüstlükle uçurumunu görmektedir: "Derin bir insan dostlara ihtiyaç duymaktadır: Meğerki hâlâ bir tanrısı olmasın. Ve benim ne bir tanrım, ne dostlarım var!" (kız kardeşine mektup, 08 Temmuz 1886). Ama Nietzsche korksa da geri adım atmaz. Böylece insanın gerçek cesaretini nerede gördüğü anlaşılmalıdır: "Cesaretiniz var mı?.. Şahitler önünde cesaret değil, hiçbir tanrının izlemediği münzevilerin ve kartalların cesaretine?" (6, 419).

Bu nedenle sonunda aşkınlıkla temas için doğrudan Nietzsche tarafından ifade edilen işaretler bulmak şaşırtıcı değildir. Usavurmada bile reddetmesi gereken Tanrı'yı, aynı zamanda yine mevcut hale getirdiği olmuştur, örneğin şöyle dediğinde: "Aslında sadece ahlaki tanrı çürütülmüştür" (13, 75). Mekânı kararlı bir şekilde boş bırakmaktadır, tek bir tanrı değil, sadece tanrılardan, tanrısal olandan bahsetse bile: "Daha kaç yeni tanrı mümkün! Dini, yani Tanrı'yı oluşturan içgüdü zaman zaman zamansız canlanan kendimde tanrısal olana kendini bana her seferinde nasıl farklı ifşa etmiştir... O kadar çok tuhaf şeyler gelip geçti yanımdan, yaşama düşen zamansız anlarda... Ben olsam, birçok türde tanrının mevcut olduğundan şüphe etmezdim" (16, 380). Ancak daha sonra her şeyi insanın üzerine atan hareket o denli kararlıdır: "Evrenden, birlikten, kayıtsız şartsız olandan kurtulmak, bana önemli gibi görünüyor... bunu en yük-

sek makam olarak görmek ve 'Tanrı'yı vaftiz etmekten... bilinmeyene ve bütüne verdiklerimizi en yakın olanlarımız, bizim olanlar için geri almaktan kaçınamayacağız" (15, 381).

Bu en yakın olan sürekli olarak yetersiz görünüyorsa, Nietzsche aşkınlığın sonunda mevcut her süreklilik üzerinden bizzat öz için, ama soru sorarak konuşabilir (ve böylece tekrar ifşa edebilir): "Bütün acaba hepsi kafalarında isteyebilirlikler olan memnun olmayan parçalardan mı oluşmuştur? Şeylerin gidişatı acaba 'Buradan uzaklaşmak! Gerçeklikten uzaklaşmak!' mıdır, ebedi memnuniyetsizliğin kendisi midir? İstenebilirlik acaba itici gücün kendisi midir? Deus mudur?" (15, 380-381).

Nietzsche'de sadece bir yerde aşkınlıkta huzur gibi bir şey bulabiliyoruz. Nietzsche gayri ihtiyari olarak salt içkinliğin efsanesi gibi kırlara dair yeni efsanesini yaratmıştır. Nietzsche'nin asaleti, tanrısız olana özünün kimliğini şeylerin şifre dilindeki olmasını ifşa eden doğaya sığınmıştır. Bu, tamamen yalnız olanın doğayı efsanevi anlamda ruhlaştırmasıdır; burada efsanevi olan, duyanın olmasından başka bir insani olmanın olmadığı bir kırdır. Bu, efsane insanların iletişimsizliğinin ifadesi gibi olduğundan, Nietzsche'nin özünün sınırına dair bir soru ortaya atılmaktadır: Tanrısızlığın ve iletişimsizliğin bir ilişkisi olup olmadığı. Düşündüğü ve şiirsel olarak yazdığı eserlerinin ifadesinde gerçekten de bir anlam bağlamı mevcuttur. Ancak Nietzsche hiç kimseyi sevmemiştir, bu nedenle Tanrı onun için ölmüştür; radikal tanrısızlığının varoluşsal açıdan radikal iletişimsizlikle ilişkili olduğunu söyleyecek olursak, usavurmasının egemen olan bir düşüncesinden yanlışlıkla Nietzsche'nin bütününe dair bir sonuç çıkartmış oluruz. İletişime duyduğu tutkulu özlem, daha ziyade belirsiz olan Tanrı'nın asla tamamen yok olmasına izin vermez: Tanrısızlığı, varoluşunun en derinlerine nüfuz eden huzursuzluğudur. Nietzsche'nin varoluşu ve usavurması, bu şekilde kavranabileceğinden çok daha uzaklara erişmektedir. Ama mutlaklaştırılmasında tanrısızlığa ve iletişimsizliğe dair gerçek olmayan birlik yorumunun bir anlığına bile kabul edilebilmesi, Tanrı'nın yerine kullanılan olu-

şumların usavurmasıyla bağlantılı anlam olabilirlikleri için bir işarettir.

Tanrısızlık nezdinde filozofça düşünce — Nietzsche'nin tanrısızlık olarak dile getirdiği, içerik açısından sadece yalan veya doğruluk olamaz. Zira tanrısızlık lehine Tanrı'ya karşı bir kanıt olmadığı gibi, Tanrı'nın var olduğuna dair de bir kanıt yoktur; ayrıca insanın sadece hayvan olmanın bir biçimi olup olmadığı lehine veya aleyhine dair de bir kanıt yoktur; yapabiliyorsa, kendini hayvan olarak hissetmek, insana kalmıştır: Bu sorularda savlarla hiçbir şey karara bağlanmaz, ancak açıklığa kavuşturulabilir. Doğruluk burada –genel olarak geçerli bilinebilirin sınırının ötesinde– gerçekliği sayesinde vardır. Nietzsche'de bu doğruluğun varoluşsal bir ciddiyeti olmadığını söyleyebiliriz, hele ki özellikle gerçeklik olarak yerine getirildiği yerde. Tanrısızlık dünyada bir güçtür. Nietzsche'nin gördüğü ve dile getirdiği böyle bir gerçeklikti ve Nietzsche tarafından ölçülemez derecede desteklendikçe daha da fazla doğruluk haline gelmiştir. Bu tanrısızlık hiçlikte tükenmek değil, şeytanca bir tutkudur. Nietzsche kavranamayan çok anlamlılığının tamamında bu tanrısızlık için en muhteşem ifadeyi yaratmıştır.

Genel olarak geçerli, yani anlayıştan dolayı, Tanrı inancının ve tanrısızlığın doğruluğu hakkında tüm akıllı özler için zorunlu bir karar yoksa doğruluk, var olan tanrısızlığın gerçekliğini ve gücünün gerçek etkilerini görme talebidir. Dürüst kalan bir filozofça düşünce için bu gerçeklikle *ilişki içinde* yaşamak zorunludur. Filozofça düşüncenin temeli olarak kendi oluşun aşkınlığında doğruluk varsa, bu doğruluk ancak öteki –tanrısızlık– tarafından sorgulanmasına dayandığı ve burada sadece ötekinin gerçekliğini ve gücünü değil, bu ötekinin fedakârlığını, yaşam harcamasını ve sürükleyen şiddetini de kabul ettiği takdirde olabilir.

Varoluşsal zorunluluk sadece herkes için tanrısızlıkta mı, yoksa Tanrı'yı kabulde mi yaşamak istediğine dair bir karardır; kendisi hakkında bir bilginin söylenebilirliği içinde değil, içsel tutumda ve şeylerin tahmininde, cüretkârlıkta ve olmak deneyiminde bir karar.

Filozofça düşünce, her şey olmadığını bilmektedir. *Vahiy dini* olan ve asla ulaşamadığı ve bundan dolayı kendisi de şüpheli kalan ve kendiliğinden uygulamayıp anlamadığı Öteki olmadan kendinden emindir. Nietzsche tarafından kapsamı tamamında kavranan *tanrısızlık* ise yine filozofça düşünceyi sorgulayan başka bir şeydir; tikelliğinde vahiy diniyle akrabadır, ama onu yok etmek istemektedir. Kendisi oluş nedeniyle ortaya çıkan filozofça düşünce, her ikisi de gerçeklik ise ne vahiy diniyle ne de tanrısızlıkla mücadele eder. Bu ikisinde kendini aydınlatmak, sorgulamak ve sorgulanmak ister. Tanrısızlıktan vahiy dinini – kendisi için olmasa da– kabul etmesiyle, yani onu yok etmek istememesiyle ayrılır; vahiy dininden tanrısızlara karşı bir yok etme savaşı sürdürmek istemediğinden ayrılır. Filozofça düşünce sadece kendisi olan insanların mantıklılığına yöneldiği, binlerce yıldır sessiz bir gelenekte insanları uyandıran ve meydana getiren gerçekliğine, vahiy dininin ve tanrısızlığın harici hale gelen güçlerinin tahammül ettiği, desteklendiği veya reddedilip gizliliğe itildiği ruhsal gerçeklik olarak sahip olduğu olgusal çaresizlikte devam edebilir. Filozofça düşünce çaresizdir; sadece savlar ortaya atarak dile getirilen dini dogmatik veya tanrısız önermelerin sonuçlarını ve varoluşsal açıdan uçurumları ve olabilirlikleri gösterebilir. Özüne göre amansız açıklık ve hazır olma durumunda olup her ikisi de belirleyici noktalarda, yani bu düşüncelerle iletişimde kendi içlerine kapanan vahiy dini ve tanrısızlık nezdinde gerçekleşmektedir. İnsanların bu olgusal iletişimi kesmelerine karşı duyulan ürperti –ki insan olarak iletişim kurabilecek durumdadırlar ve salt doğa güçleri değildirler– insanın en derinlerindeki tüm gücü bizzat uyandırmak ve etkili hale getirmek isteyen filozofça düşüncenin en güçlü dürtülerinden biridir. Filozofça düşünce, insanı ne Tanrı'ya götürür ne de Tanrı'dan uzaklaştırır, aksine kendisi oluşun aşkın ilişikliği kaynağına dayanarak gerçekleşir. Usun ve varoluşun derinliklerinden arayarak olgusal olarak yaşamasını sağlayan şeyi, hem de binlerce yıl süren gizli ifşalı konuşmalarla ortaya çıkartmak isteyen insan gerçekliğidir.

Nietzsche, *tanrısızlığının düşünce içeriklerinden* bizzat amansız sonuçlar çıkartmaktadır: Hıristiyanlık ve Tanrı inancının her türlü biçiminin maskesi düşürülmüştür. İnsanların tüm eylemleri, her değişiminde sadece başka bir illüzyon olan dünya yorumunun bir biçiminde yapılmaktadır. Her illüzyon bir güç istencinin elindeki görüngüdür. Dünyanın bir güç istenci olarak yorumu da yine bir güç istencinin yorumudur. Bu nedenle şimdi geçerli olan şudur: Hiçbir şey doğru değil, her şeye izin vardır. Güç istenci etki etmek istemektedir. En aşılmaz etkisi herhangi bir doğrulukta değil, aşırının sihrinde yatmaktadır. Olgusal gücün sınırından başka bir sınır yoktur, kayıtsız şartsız talepler aracılığıyla sınırlamalar yoktur. Mücadele, mücadele uğruna yapılmaktadır. Ama her şey çift anlamlıdır ve nihilizm güç metafiziğinde üstesinden gelinmesi istenen sürekli mevcut gerçek olandır.

Bu şekilde görünen şey, sanki gelişigüzel olanın ve kanunsuzluğun doğasıymış gibi *görünmektedir*. Halbuki aynı zamanda kendi yaratıcı kanunumuzun gücünün gerçekliği, aşkınlık olmadan güç olarak muzaffer bir şey, bu gücün kanunu olan bir kanundur. Herhangi bir şekilde dürtüsel olan kitledir; yaratıcı olan ise efendilerin üstün gücü. Birincisi itaat eder ve bunun için baskı yapar; ikincisi emredebildiği ve bunu yapacak güce sahip olduğu için emreder. Birincisi kendi gerçekliğini onaylayamayacak kadar zayıf olduğu için illüzyonlara ihtiyaç duyar; ikincisi ise korur, hatta bu köleler için illüzyonlar yaratır. Hiçbir illüzyona sahip olmadan, kendisi izin aşkınlığın sözde illüzyonunun yerine egemen bir üstünlükle bu güç istencinin içsel dünyasındaki illüzyonları olan yorumları meydana getirmektedir.

Nietzsche'nin bu şekilde izlenimsel güçle sonsuz değişikliklerle ifade ettiği şey, hiçbir şeyden çekinmeyen bir yaşam gerçekliğinin etkili ifadesi olurdu. Gücünü hiçbir şeyden çekinmemesinden ve son noktaya kadar gitmekten alan filozofça bir düşüncedir. Nietzsche bu yolu takip ettiği için onunla özdeşleşerek tarihsel açıdan büyük temsili tanrısız olarak görünmektedir. Ama kendisi de aynı zamanda daha fazlası olduğu için, yani kendini tanrısızlığın bu biçimine ve alıştırdığı, hiç-

bir şeyden çekinmediği, bizzat aşkın olduğu için, bu tanrısızlık nezdinde sadece tanrısız olan değil, bu tanrısızlık karşısında bile filozofça düşüncelere dalan filozoftur. Böylece bir taraftan kendini sadece hayvan olmanın bir biçimi olarak gören insanın ne olduğunu deneme yolunu takip eder, diğer taraftan da reddederek pozitivizmin, natüralizmin, biyolojinin ve pragmatizmin ötesine geçer. Nietzsche –bu içerikler açısından ele alındığı takdirde– ânında *felsefesizliğe* (dünyada biyolojik, natüralist ve kullanımsal içeriklere bağımlı olmaya) dönüşen, sınırlarda bir felsefe uygulamaktadır. Bu dönüşüm ve daha sonra filozofça düşünmeye tekrar dönüş, sürekli olarak kendi usavurmasında gerçekleşmektedir: Kendini aynı zamanda istemeyen tanrısızlık gerçekliğinin deneyimidir.

Tanrı olmadan filozofça düşüncenin sona erdiği söylenemez, ama aşkınlık olmadan sona erer diyebiliriz. Bu nedenle Nietzsche'nin sorgusuz ve düzleşen bir tanrısızlık aracılığıyla kabulü ve dilsel mücadele araçları için hevesli bir sofistik, *kesin* bir şekilde nihilist içkinliğin kesin kabulüne yönelmektedir ve felsefesizlik olarak özelliklerinden biri, hiçbir şeyden çekinmemenin –Nietzsche'dekinin aksine– ifadede sınırlı da olsa uygulamada sınırsız hale gelmesi gerektiği olurdu.

Filozofça düşünceden filozofça olmayan düşünceye dönüşümde –sadece felsefesizliğin salt içerik olarak kalmasından dolayı– yanlış anlaşılan Nietzsche, özellikle de karşı çıktığı tüm güçler tarafından kullanılabilir. Dünyayı ve insanları karalarken çaresizlikte haz bulan küskünlüğe, güç istenci düşüncesini rütbe sıralaması olarak her türlü gaddarlığı haklı çıkartan şiddete, yaşamı salt canlı hadiseler olarak yücelten tin düşmanlığına, Nietzsche'nin görünüşü kavrayışını her türlü yalana izin vermek için doğruluk olarak kullanan yalancılığa ve salt varoluşunu doğal olarak onaylamak için her şeyi olumsuzlaştıran aldırışsız öz hiçliğine hizmet edebilir.

Nietzsche filozofça düşünceyle felsefesizliğin sınırında, düşüncelerinde her şeye cesaret ederek hareket ettiğinden, varoluşsal tanrısızlığın olağanüstü ifadesini bulmuştur ve önün-

de filozofça düşüncenin durduğu öteki doğruyu göstermiştir. Böylece düşüncelerinde bir anda artık ilerleyemeyeceği birçok pozisyona girmiştir. Bir başka deyişle, Nietzsche'nin usavurma ağacında meyve vermeden solan birçok meyve asılıdır.

Halbuki Nietzsche'nin tanrısızlığında yenilemez kalan kalıcı bir şeyin büyüklüğü yatar:

Nietzsche, doğruyu mevcut bir doğruluk olarak görmemiştir, ne bir Tanrı olarak ne de Tanrı olmamak olarak. Doğruluk, ifade edilen doğruluk olarak kalıcı bir şekilde kast edilmeyerek aşkınlığında ortaya çıkmıştır.

Nietzsche, tanrısızlığın varoluşunu öngörülü bir şekilde belki de hüküm süren dünya gücü olarak görmüştür. Bu gücün inkâr edilemez ve Nietzsche'den sonra büyüyen varoluşunu Nietzsche ikinci kez aşılmaz olarak göstermektedir.

Ancak radikal bir sınır deneyiminde aşkınlıktan önce başarısızlıktan dolayı, deneyimin ciddiyeti ve ifadenin vurucu gücü nedeniyle olağanüstü bir yanılma meydana gelmiş olsaydı, dolaylı olarak zorunlu bir güçle doğru olanı göstereceğinden, zorunlu ve sürekli olarak verimli bir yanılma olurdu. Zira insan, doğruyu salt parlaklıkta değil, sadece aynı zamanda yanılma hakkındaki bilgide ve ondan korunmada kavramaktadır, tıpkı bizim için ışığın sadece karanlıktan dolayı olması gibi. Nietzsche üçüncü kez aşılmaz olurdu.

Nietzsche'nin usavurmasında tanrısızlık ne kadar egemen olursa olsun, bu Nietzsche'nin tamamı değildir. Bu varoluş olabilirliğiyle biraraya gelemeyecek olanlarda aynı zamanda hem etki bırakmakta hem de etki bırakmak istemektedir. Yeni filozofça düşünceleri içeriksel ifadelerine egemen de olsa sonunda sadece tek olan biçiminden çok daha derinlerde yatar.

Yeni Filozofça Düşünceler

Nietzsche'nin tanrısızlığı, genel olarak geçerli bir dille konuştuğu takdirde, geleneksel tarihsel özdekten *tamamen kopmasının* en radikal ifadesidir: Nietzsche'ye göre insanların tüm

idealleri batmıştır; ahlakı reddetmek, ussallığı ve insancıllığı ifşa etmek istemektedir; doğruluğu evrensel bir yalan olarak görmektedir; o güne kadarki felsefe sürekli bir aldatmaca; Hıristiyanlık imkânı kıt olanların, zayıfların ve çaresizlerin zaferidir; kendi yargısı önünde yargılanmayacak kutsal bir şey, geçerli bir şey yoktur. En azından böyle görünmektedir. Tabii ve sorgulanmamış bir geçerlilik zemini kaldığı için hepsi de tikel kalan, daha önce ötekiler tarafından gerçekleştirilen kopmalara karşı, Nietzsche'nin kopmasından daha büyüğü yoktur. Kopmayı en ince sonuçlarına varana kadar düşünmüştür: Bu yolda bundan daha ileri bir adımın atılması imkânsızdır. O günden beri negatif çözülmede yapılan ve çöküş kehanetlerinde dile getirilenler sadece Avrupa'nın durdurulamaz bir şekilde felakete doğru sürüklendiğini gören Nietzsche'nin tekrarıdır. Nietzsche'de kaynak ve doğru olan olağanüstülüğü ve vurucu tehlikesiyle öngörüsü, Nietzsche'den sonra ötekilerin ağzında çoğunlukla sahte bir olağanüstülük haline gelmiştir. Zira Nietzsche bu daha sonra gelenlerden özünde gerçek sarsıntısı ve bir filozof olarak yaşamının, insanın çöküşü olmayacak bir geleceğe giden yolu ortaya koymasıyla farklıdır. Nietzsche'nin söylediği her şey, yaşamının her şeyden kopmasındaki olağanüstü ciddiyeti kadar önemli değildir. Burada henüz kahramanca kopmadaki dürtü kopma istenci değil, onay istencidir.

Önemli olan Nietzsche'nin *onayı pozitiflikte* nasıl kavradığı ve dile getirdiğidir.

Üstinsan, güç istenci, yaşam, ebedi tekerrür, *ifade edilen pozitifliklerinde* sanki onlarla adeta düz bir şekilde yere düşüyormuşuz gibidirler. Ne var ki bu pozisyonlar Nietzsche'de çok anlamlıdır: Doğrudan nesnelliklerinden dolayı hayal kırıklığı yaratarak ifade ediliş ânında sanki tekrar üzerleri toprakla doldurulmuş gibi olan derinlikleriyle heyecan vericidirler; Nietzsche sanki adeta doğrudan içeriği açısından bizi artık ilgilendirmeyen metafiziğe geçişinde, varoluşsal olanı aydınlatmış gibidir. Bu aydınlatma, olmayı sakin bir açıklıkta gösteren

ve kalıcı bir ışık olarak değil, küçücük bir parıltı halinde olsa bile... Bu nedenle bu kitapta sadece soruların taleplerini karşılamayan nesnel içerikleri, sadece doğrudan ele alınan nesnelliği değil –gerektiğinde içinde bulunduğu boşlukla birlikte– içlerinde anlam içeriği olarak gizlenmiş olanların en azamisini de göstermeye çalıştık. Bunu çoğu kez Nietzsche'de kesin pozisyonlardan çok daha fazla şey ifade eden gelişigüzel ve dağınık önermelerini kullanarak başardık.

Nietzsche pozitifliği hantal belirlilik haline gelen iç-kinlikten ziyade sonsuz ufukta, *belirsiz sınırsızlıklarda* kavramaktadır. Tüm bağlar koparılıp tüm sınırlayıcı ufuklar geçildikten sonra, bu düşünce yine de hiçlikte kaybolmaktadır.

Nietzsche, pozitif olanı nihayet resimde ve biçimde arasa da çoğunlukla nafile sembollere ulaşmaktadır, ki bunlar konuşma gücüne ve öngörüsel bir nüfuza sahiptir, ama metafizik şifrelerin boyun eğdirici gücüne sahip değildirler.

Nietzsche kopmadan sonra zeminden tamamen uzaklaştığında, denizlerin sürükleyici akıntısına kendini bırakmış bir vaziyette ebedi tekerrüre ve diğer dogmatik hale gelen içeriklere tutunuyorsa, sanki kendini nihayetinde eriyip gitmeye mahkûm bir buz parçasının üzerine çıkarak kurtarıyormuş gibidir. Sonsuza el attığında sanki *hava olmayan* bir mekânda uçmak istiyormuş gibidir. Sembolleri kavradığında sanki eline cansız *maskeler* düşüyormuş gibidir. Bu yollardan hiçbirinde istediği şeyi başaramamaktadır.

Yine de bu yollardan hiçbiri Nietzsche'de önemsiz değildir; zira bu yollarda dürtü ve hedef sürekli *varoluşun tarihselliği* olarak kalıyormuş gibi görünmektedir. Kendisi usavurma olmayan ama tüm usavurmanın efendisi olan özdek istencidir. Bu istencin aydınlatıcı bir şekilde kendini ifşa edip etmemesi, bireysel düşüncenin işaretidir, kendini sadece çift anlamlı olarak ifade edebilen bu kaynağın kendisinin değil. Sanki Nietzsche'nin filozofça düşüncesi baygın gibi varoluşu kararlı bir şekilde kavramadan *varoluşa tarihselliğinden dokunuyormuş* gibi ve sanki bizi gerek sonsuz belirsizlikten, gerekse sonsuz belirlilikten

kendi tarihselliğimize dönmeye itiyormuş gibidir, ama çoğu kez sanki Nietzsche tarihselliğine dayanarak konuşmuyormuş gibi görünmektedir.

Doğru ve tarihsel varoluş istenci, Nietzsche'yi yeni kaynağa ulaşmak için her şeyi eritmeye zorlamıştır.

Gerçekdışılıklar, cepheler, içi boş, sözde sağlamlıkları yıktığında, temiz bir atmosfer yaratan fırtına olmuştur. "Ahlakı" geçerli olduğu biçimiyle yıkması olağanüstüydü ve durumun gereğiydi; varoluş felsefesinin *yolunu tekrar açmıştır.* Zira gerçekten ve kayıtsız şartsız inanılmayan, sorgulanmamış tabiiliklerden oluşan bir hayat sürdürüldüğü takdirde, filozofça düşünce rastlantısal durumların "temaları" arasında seçim yapılan herhangi bir meşguliyetin yanında zararsız bir meşguliyetti. Ne zaman ki bu hayattan vazgeçildi, bütüne dayanarak varoluşun olmasına yönelik filozofça düşünceler oluşturulabildi.

Örneğin Fransız İhtilali dönemlerindeki tutumlara kıyasla, Nietzsche'nin kopması daha radikaldir, ama *değişmiş geleneğe dair istenç* kaybolmamıştır. Nietzsche sadece kendisi için Sokrates öncesi Yunan kültürünü insanlığın en dokunulmaz yüksekte ve idolü olarak görmekle kalmamış (tıpkı Hıristiyanların Yeni Ahit'inin yerine geçecek bir şey gibi), hiçbir yerde tarihsel açıdan aktarılanları unutmayı ve yeni bir barbarlığın hiçliğinden yeniden başlamayı düşünmemiştir. Eserinin tamamına geçmişin, kendisi tarafından reddedilen geçmişin bile büyüklüğünün ele alınışı nüfuz etmektedir.

Bu yeni filozofça düşünceler Nietzsche'de ne kadar kararlı, ne kadar hareketli de görünse, ne kadar amansız bir şekilde mevcut olan hiç kimseye huzur vermeyen huzursuzluk da yaratsa, yine de bir biçimin kesinliğini kazanmamaktadır. Usavurmada, herhangi bir hedefe ulaşamadan kendini ifade eden duygu, deneyim, isteme biçiminin duyulmayan mücadelesidir.

Mutlak negatiflik — Nietzsche, olgusal diyalektik sürecinde çelişkilerin sadece derinde artmasına izin vermektedir. Bu filozofça düşüncede, her şeyin tersine dönmesi, dürüstlüğün kendi kendini sorgulaması, istenen tanrısızlığın tanrı oluşturan

içgüdüyü kaldırmaması, her türlü peygamberliğe karşı istencin bir saçmalığın peygamberliğini taşıması, Dionysos'un Çarmıha Gerile'nin karşısında durması ve her ikisinin de Nietzsche'de kendi olabilmeleri gereklidir.

Nietzsche'nin asıl kast ettiği bütünlük öğretisinden başka bir içerik mevcut değilse, filozofça düşüncelerinin en önemli noktaları da eserlerindeki en egemen ve en etkilisi olsa bile belirli bir içerik olamaz. Söylenen her şeyin tekrar sorgulanmasının –isteyerek ve istemeyerek– düşünülen her şeyin çelişkiler içerisinde kendini tekrar yürürlükten kaldırıyormuş gibi görünmesinin ne anlama geldiği görülmektedir.

Nietzsche usavurmasının *enginliğini* ve bu enginlikte olmasının gerçek ve örtüsüz *özdeğini* istemektedir. Buna giden yol Nietzsche'ye göre dünyadaki her olmak biçiminin, her değerin, her sabitleşmenin üstesinden gelinmesidir: "Yazılarım sadece üstesinden *geldiklerimden* bahsetmektedir" (3, 3). Aslında olmak için sabit hiçbir şeye tutunmama talebi ortaya çıkmaktadır.

Üstesinden gelme, *"kuşku"* ve *"ihanet"* aracılığıyla gerçekleşmektedir. Kuşku, önünde hiçbir şeyin artık sorgusuz kalmadığı tutum olup çürütülen bir şüpheden sonra kendini yenileyecek şekilde değil, olmaya katılabilmek için değişmek zorunda kalacak şekilde olmak zorundadır. Nietzsche asla "hiç kimsenin dünyaya aynı derinlikte kuşkuyla bakmadığı"nı düşünmektedir ve yazılarına "kuşkunun okulu" derken (2, 3) "bu kadar çok güvensizlik, bu kadar çok felsefe" demektedir (5, 279). İhanet, onursuz bir yarı yolda bırakmanın sadakatsizliği değil, kendini henüz anlamayan bir zorunluluktan dolayı, boş hale gelen tarihsel özdeklerden vazgeçmektir; varoluşun kendisini tehlike altına sokabilecek şekilde bir radikal ötekinin muhtemel kaynak kazanımıdır. Nietzsche ilk dönemlerinde yazmaktadır: "Tinimizin dürtüsüyle, partileri değiştirerek ihanet edilebilecek tüm şeylerin asil hainleri olarak görüşten görüşe" gidiyoruz (2, 412).

Birçok şeyin ifşası olarak bu şekilde başlayanlar, Nietzsche'de tüm varoluş görünüşünün ve bu görünüşün tek gerçeklik olarak

kanıtı haline gelmektedir. Sonsuz bir diyalektik, hiçbir yerde dinlenmemize, hiçbir sürekliliğe tutunmamıza izin vermemektedir. İfşa yolu takip edildiğinde, *doğru* ve *yanlış* arasındaki fark kalır. Ne var ki üstesinden gelme artık bir doğruluk lehine bir ifşa değil. aksine gerçekliğe giren her görüngünün evrensel olarak geri alınması ise ihanet edilebilen şeylerin ve mevcut kılan şeylerin farkı düşer. Her şey daha ziyade hainliğe tabidir artık. Nietzsche ne düşünüyorsa, bir anlığına dönüştüğü salt olabilirliktir. Ama Nietzsche'nin burada aslında istediği, dünyada tutulabilen her biçimi, her pozisyonu ve her hedefi, eski aşkınlığa karşın, sonunda hiçbir şey kalmayacak şekilde aşmasıyla eski aşkınlıkla akrabadır.

Nietzsche'nin düşüncelerinin takip edilebileceği hiçbir yerde tutunacak bir yer yoktur. Bir doğruluğu nihai olarak geçerli doğruluk, doğruluğun kendisi olarak kavramak istediğimiz her yerde Nietzsche bizi ilerlemeye zorlamaktadır. Her seferinde sonunda sanki hep hiçlik durmaktadır. Mutlak negatiflik –ister kuşkuda ya da güvensizlikte, ister üstesinden gelmede, ister karşı çıkmada ve çelişkilerin mevcut kalmasına izin vermede olsun– tıpkı hiçe duyulan bir tutku gibidir, ama tam da bu yüzden herhangi bir biçim alamayan, her şeye cesaret eden esas olmak istencidir. Bu istenç, doğru olan şeyleri artık karşı çıkamazlıklarda kavranılabilecek şekilde gösterilmeyeceği derinliklerden çıkartmak ister; düşüncenin belirliliğinde bile örtülü kalan şeyleri dile ve gerçekliğe getirmek ister; temelinde kendi varoluşumuzun tarihselliğinde geri dönmeyi ister.

Bunun bir işareti, Nietzsche'nin eserine nüfuz eden onaylama istencidir. Ebedi tekerrür ve *amor fati* düşüncesine ulaştığında, Nietzsche'nin usavurmasında yine de en küçük detayda bile Nietzsche için hiç olan, ona sürekli eşlik eden emare her yerde mevcuttur. Zerdüşt bu anlamda: "Ne kadar çok şey başarıldı bile! Bu dünya küçük, iyi ve mükemmel şeyler, iyi yaratılmış olanlar açısından ne kadar zengin!" (6, 426). Nietzsche'nin usavurması, retlerin merdiveninde nihai hiçe götürmek yerine sayısız küçük onaylar merdiveninde nihai onaya götürmektedir.

Denemek — Mutlak negatiflik, pozitif eylem olarak sadece "denemeyi" isteyen filozofça düşünceleri de kapsar. Bu "tehlikeli belki" felsefesi (7, 11) için sonsuzun son ufkunun önünde her şey geçici bir şey haline gelmektedir. Bu nedenle cüret edilmeyen hiçbir şey yoktur: "Benim yaşadığım gibi bir *deney felsefesi* deneme olarak temel nihilizmin olabilirliğini bile göze almaktadır: Ama bununla bir reddin önünde... durduğunu söylemek istemiyorum" (16, 383).

Deneyerek ilerleyen, olabilirlikleri düşünen ve tecrübe eden bu filozofça düşünce, düşünülen şeyin hâkimiyetine girmek yerine, düşünülen her şeye hâkim kalır. Şüpheciliğe batmadan, egemen ve erkekçe bir şüpheyle gerçekliğin salt düşünülmeşinde olmayan, aksine kendisi de düşünülen tüm doğruluğun sadece deneme ve olabilirlik olarak kalan gerçeklik haline gelen tarihsel varoluşun gerçekliğini, eylemi hazırlamak ister.

Bu nedenle Nietzsche'nin keyfiyetin ve gelişigüzelliğin kanunsuz bağlayıcı olmayışına dair deneme maiyetindeki usavurma fikri, kendini diğerlerinden ayırmaktadır. Nietzsche, deneme maiyetindeki filozofça düşünceleriyle dünyada karşılaştığı başka bir öğretiye karşı formüle edilmiş bir öğretiyle; dogma olarak dogmaya karşı; belirli bir dünya görüşü olarak başka bir dünya görüşüne karşı mücadele etmemektedir. Nietzsche aracılığıyla dünyaya görünen ve söylenebilen bir inanç, yerinde savaşmak ve mekânını genişletmek ya da belki de inanılan yanılgının verimliliğini savaşta denemek için kararlı bir şekilde girmemektedir. Nietzsche, hayatında nasıl davrandıysa –düşüncede olabilirlikleri denemiş ve sonunda elinde hiçbir şey kalmamış değil, Nietzsche maruz kalmış, vazgeçmiş ve kendini geri çekmiştir– filozofça düşüncede de gerçekten –çift anlamlı olarak söylediği gibi– öyle davranan "deneyici tin"dir. Ama bu denemek, bağlayıcı olmamak yerine, derin bir temele dayanmaktadır. Dünyada varoluşun varoluşa karşı verdiği mücadeleden (ki dogmatik olarak iddia edilen ve geliştirilen doğruluklarda da uygulanmaktadır) çok farklı bir düzeyde yürütülen bir mücadeledir; yürüttüğü mücadele, *özdeğin hiçliğe karşı*

mücadelesidir. Bu mücadele, dünyanın her yerinde varoluşun gerçek savaş cephelerinin oluşmadığı bir düzeyde yürütülmektedir; her bireyin kendi ruhundaki ve halkların ruhundaki daha derin, daha belirleyici mücadeledir; varoluşçu anlamı için silahları; deneme maiyetindeki sorular, yanlış anlayabilirlikler, dayanma imkânları olarak, Nietzsche tarafından sağlanan içsel, görünmez ve duyulmaz mücadeledir. Buralarda duramama ve ayrıca Nietzsche'nin filozofça düşüncesinin kendinde de asla sadece bildirilen doğru bir dünya görüşü olarak duramama talebi, bildirim düzleminde bir mücadeledir.

Kurban olarak Nietzsche — Nietzsche'nin hiçbir sonucu olmayan ama daha önceki coşkun Tanrı arayışı gibi gerçekleşen filozofça düşünceleri, *yalnızlığa* ve terk edilmişliğe mahkûm edilmiştir, zira ortalama ve sıradan hayata kıyasla bu filozofça düşünce doğal olmayandır: "İnsanı daha mutlu ve daha erdemli hale getirmeyi vaat etmeyen, aksine ona hizmet ettiğimiz takdirde, yok olabileceğimizi, yani kendi zamanımızda yalnız kalabileceğimizi... birçok güvensizlik ve nefret türlerinden geçmek zorunda olduğumuzu... belirten bir felsefe: Böyle bir felsefe kimse tarafından kolay kabul edilemez: Bunun için doğmuş olmak gerekir ve ben bunun için doğmuş olanı henüz görmedim..." (14, 412).

Sınırsız negatiflik ve deneme, salt aklın tüm şeylerle kendi varoluşundaki öteki olarak ele alınmasının bağlayıcı bulunmayan bir faaliyeti olarak uygulanabilir. Negatifliğin ve denemenin aslında ne olduğu ve içlerinde rastlantısal olarak değil, gerçekten nelerin ortaya çıktığı ancak bir insan özüyle adeta kendisi de bu *uçuruma atladığında* ve temsili olarak, herkes yapmış olsaydı, herkesi yok edecek şeyi yaptığında görülebilir. Bu ise kurban olmak demektir.

Nietzsche, ilk olarak bu *tarihsel anda* çağların bilincinde olduğu dönem noktasında kurban olarak görünmektedir. Kendisi için bu çağın bir gerçekliğine adım atamamıştır; adeta dışarıdan dünya hakkında öğrendiklerini dışlanarak görmek zorunda kalmıştır. Ne var ki olgusal olarak kendi çağında yaşamak ve

düşünmek zorunda olduğu için usavurması aynı zamanda kendisine uymayan bir elbise içerisinde ortaya çıkmaktadır. Böylece karıştırılabilir, çünkü çağının mimiklerinde ve düşünme tarzlarında tutuklu kalmıştır (Nietzsche'de karşı çıktığı şeydir: Örneğin pozitivist veya Wagner tarzı) ve büyüyen yalnızlığında toplumla birlikte ölçüyü de kaçırmıştır. Doğu insanlığının en büyük krizinde, yalnızlıkta kendisinden bize sadece başarısız olan insanın görebileceği şeyleri gösterdiğinde parçalar halinde ulaşan şeyleri tecrübe etmeye cesaret etmiştir.

Nietzsche, ikincisinde kurban olarak, fani olan her şeyin ebedi negatifliğini, kendisiyle amansız gerçekleştirme aracılığıyla kendi üzerine alan sıradan bir insan gibi görünmektedir. Fanilik, kurban edilmeyenler için mevcut sınırlar dahilinde ve varoluşun şifrelerini burada tarihsel özelliklerine göre tecrübe ettiklerine dair mevcut somut nedene dayanarak kendi oluş olabilirliğini yaratırken, Nietzsche tarihselliğini fanilikle bir olmak yerine, daha ziyade negatiflikle bir olarak kazanmaktadır. Sanki başka zamanlar bağlı olan ve ancak gerçek insan olmanın kendi ötesinde kendini artık bırakmayan bir kendini yakma sürecine bağlamasıyla genişlemesi gibidir.

Deliliğinden dolayı önce engelsiz olduğu ve daha sonra yıkıldığı için Nietzsche'yi bir kez daha karıştırılabilir hale getiren ampirik olgu olarak anlamsız şiddetteki delilik, bu kurbanın efsanevi bir sembolü haline gelmektedir. Nietzsche'deki orijinallik ancak yalnızlık tarafından tükenme noktasına getirildiği ve hastalığının başladığı noktada başladığı –ki deliliğe kadar varan biyolojik süreçler olmamış olsaydı, filozofça düşünceleri en radikal olabilirliklerinde tasavvur edilemez olarak kalırdı– deliliğin de bu yaşamın ve usavurmanın tamamını oluşturan bu kurbana dahil edilmesine izin vermektedir.

Kurban, eserlerinde de ortaya çıkmaktadır. Bu, büyük sistemlerin ve ayrıca Kant'ın eleştirel filozofça düşüncesinin sahip olduğu sürekli bir biçim kazanamaz. Nietzsche'nin usavurmasında yapılanlar, sonsuz yansıtıcı bilinirliğine rağmen önemli olaylarda bilgisiz olarak yapılmaktadır. Düşüncenin kendisi bu şekilde

evcilleştirilmemiştir: Her şeye cesaret ettiği için yanılgıya, hatta oyuna düşmektedir. Nietzsche'nin usavurması sınırsız üstesinden gelmelere rağmen, şüpheye ve eleştirel çözümlemeye rağmen Kant tarzında eleştirel değildir ve sürekli olarak hüküm sürmeyip aksine sadece harekette tekrar üstesinden gelinen dogmatik olana sapar. Bu nedenle Nietzsche, iddialarını kısa bir süre sonra tekrar tam tersine çevirerek bu kadar çok iddiada bulunmak zorundadır. Sanki sürekli olarak bir düşüncenin fanatizmi, düşüncenin başka bir fanatizmine dönüşüyormuş gibidir ki bu esnada tüm fanatizmler salt deneme düzeyine indirilmekte ve burada kendilerini yürürlükten kaldırmaktadırlar. Nietzsche, yanılgı olarak kabul ettiği yanılgılara kendisi de düştüğünden, hiç kimse eleştirel bir filozofça düşünceye dayandığı gibi Nietzsche'ye dayanamaz. Bunun sonucu Nietzsche'nin temeli dünyada tarihsel açıdan tatmin edilmiş bir kendini gerçekleştirme değil, bir kurbanın ifadesi olan bu eserlerin en derininde yatan usavurmasının kaçınılmaz olarak karıştırılmasıdır.

Nietzsche, kurban olma şeklinden dolayı, en yüksek beklentilere sahiptir, ama öyle bir şekilde ki hiç kimse onu kendi yolunda takip edememektedir. Felsefi varoluş olarak, kendisinin de anladığı gibi, ateşe benzemektedir. Nietzsche'nin varoluşsal gerçekliği, alevin içindeki her şeyi tüketmesini ve varoluşu iletişimsiz bir gizlilikte kaybetmesini andırır; bu geride yakılamayacak hiçbir varoluş ve öz istenç artığının kalmaması şeklinde kendini ifşa etmektedir.

Halbuki bu kurban Nietzsche olsa bile bu sayede ille de kavranmış değildir. Bilinen herhangi bir insan türü kategorisine girmemektedir. Bu sözcük sadece bizi de ilgilendiren, kendi özümüzün kapısını çalan ve salt istisna olarak kayıtsız kalmamızı sağlamayan bir tür dahilinde istisna olmanın kavranamazlığından bahsetmektedir.

Nietzsche'nin ne olduğu ve ne yaptığı açık kalmaktadır — Sonunda Nietzsche'nin kendi usavurmasını ele almak yerine, kolay tekrarlanabilir önermelerle aktarabilmek için bir sözde

Nietzsche'nin aslında ne olduğunu duymak isteyenlere şöyle diyebiliriz:

Tam da söz konusu olmanın kendisi olduğu yerde nihai olarak ifade edilebilen kararları vermeyi ve duymayı istemek, tüm yalanların başlangıcıdır. İfade edilebilen karar sadece dünyada –belirli nesnelerin farkında olunmasıyla, belirli amaçlar için çalışmakla, belirli hedeflere doğru çalışmayla– mümkündür ve aynı zamanda anlamlı eylemlerin zorunlu koşuludur. Ne var ki böyle bir eylemin kendisi, varoluşun tüm ifade edilebilir anlamını taşıyan olmak bilinciyle çevrilmiş olmalıdır. Bu olmak bilinci esas düşünürlerin hareketli iletişiminde nihai ve tamamlanmış bir şey değildir; aydınlanmakta ve böylece hiçbir önermede huzur ve süreklilik bulmayan usavurmanın bir hareketi haline gelmektedir. Bu şekilde düşünülen, mevcut amaç edinmenin, eyleme geçmenin ve farkında olmanın belirli yönleri ortaya çıkan temel güvencelerin ortamıdır.

Nietzsche'de işlenen düşünce bütün haline gelmeyen yeni bir filozofça düşünce ortaya çıkmaktadır: Ne olduğu ve ne istedikleri açık kalmaktadır. Ebedi bir başlangıç gibidir, çünkü bu, Nietzsche tarafından kavranan ve önemli olanın eser değil, oluşan insanın göreve dahil olmasıdır. Yine de Nietzsche'de bu şekilde sadece kendi içinde mevcut olup yol göstermeden konuşan ve öncü olmadan mevcut olan bir felsefenin aktarılamayan şeyleri vardır.

Nietzsche'nin Anlaşılması

Eserlerde ve mektuplarda aktarılan konuların bolluğuna rağmen Nietzsche'nin filozofça düşünceleri gizli gibidir. Biz ötekiler için takip edemediğimiz ve takip etmemize izin verilmeyen ama artık olabilir insan yaşamlarının temelde değiştirilmesi gereken kaynağı hissedilebilir hale getiren filozofça düşüncedir. Muhtemel Nietzsche anlayışının özgünlüklerini buna dayanarak geliştirmeliyiz.

Nietzsche'nin yaratıcı tin olarak şaşırtıcı görüşlerinden oluşan zenginlik, estetik tutumda dilsel ifade (üslup) ekseninde

mükemmelleştirilerek bağlayıcı olmayan bir coşkunlukla kabul edilse de, bu özgünlük tam olarak gerçekleşememektedir. Bu, sonunda ölçüyü ve biçimi belirleyici unsurlar olarak kabul edenlerin davranış biçimiydi. Gençliklerinde coşkun, daha sonra kızgın ve hiç bitmeyen çelişkilerinden, ölçüsüzlüklerinden, özellikle geç dönemlerin yanılmalarından, abartılmış, söz zengini oluşumlardan, kimi zaman gülünç hale gelen sapmalardan bıkmış bir şekilde asıl çekirdeği gözden kaçıran tipik bir hayal kırıklığına uğradılar: Sonunda bazı küçük performanslar, eleştirmen ve dil oluşturan yazar, olağanüstü aforizmacı ve deneme yazarı ve şair geriye kalmıştır. Ancak Nietzsche'nin bu yolla anlaşılması, güzellikler kurmak ve gerek dilden, gerekse tinsel sansasyondan alınan tatla bitiyorsa, tüm içerikler de kaybolmuştur.

Ancak anlam, ne zaman ki Nietzsche'nin olabilirlik dürtüsünün etki etmesine müsaade eder, işte o zaman Nietzsche estetik değil, felsefi açıdan ciddiye alınır. Ama ister estetik, ister ussal, ister sistematik, ister başka bir anlamda kısmen geçerli kılındığı ve kısmen reddedildiği zaman ıskalamaktadır. Esere yönelik bu tutuma karşı özellikle önemli olan kaynağıyla temas etmektir. Bu kaynak ise tek düşüncelerde ya da estetik bir güzellik veya eleştirel bir doğrulukta değil, bütünün ortamında mevcuttur.

Nietzsche'nin kendisi bakışımız karşısında sakin duran bir görüngü değil, hiçbir dünya kurmayan ve aslında süreklilik olarak geride hiçbir şey bırakmayan bir kendini tüketme olduğundan –içine girmemin mümkün olmadığı salt dürtü olduğundan– bizim için değişen anlayışın görevi gibidir. Bu görevi kavradığımızda, onu kullanarak ister örtümüzü kaldırarak, ister bizi meydana getirerek kendimizi özümüzde göstermeliyiz. O zaman zorlayıcılık ve radikallik sarhoşluğu sona erer ve bir coşkunun saman alevi, sessiz ve amansız etkili dürtüsüyle karıştırılmaz. Nietzsche öğretmen haline gelir, ama bizi baştan çıkarttığı aldatmalara hâkim olabildiği oranda olur.

Nietzsche tarafından aldatılma — Sokrates'in soruları ve olabilirliklerinin denenmesi Atinaları kızdırmıştır: Doğru olana normal önermelerde ve yeni vurucu sözlerde sahip olduğunu sananların kafaları karıştırıldı. Tek çare ya rahatsızlık veren insana kızmak ve sonunda taşa tutmak ya da Sokrates tarafından önceleri daha da arttırılan, baş dönmesi yaratan karışıklığı evcilleştiren insan olmanın derin canlanmasına katılmaktı.

Okuyucu, Nietzsche'nin tamamını soru sormasına ve konuşmasına izin verecek şekilde okuduğu takdirde aynı şekilde etkilenmektedir. İşte o zaman bu karışıklık meydana geldiği gibi, herhangi bir ifadenin sabitleştirilmesinin ötesinde Nietzsche'de gizli olup asıl tutumumuzu takınmamızı sağlayan taleplerin gerçek ciddiyetinin olabilirliği de ortaya çıkmaktadır. Ancak salt varoluşa dayalı muhtemel varoluşun ağırlığı ve varoluşsal olabilirliklerin dürtüsü altında yerine getirilmesi gereken gerçek bir düşünmenin yükü, Nietzsche'yle bir ilişkiyi gerekçelendirmektedir.

Bu sadece Nietzsche'nin rahat bir şekilde reddedilmesiyle değil, karışıklık kazandığı, daha sonra da yanlış anlamalar ve Nietzsche'nin usavurmasının suiistimali ortaya çıktığı ve Nietzsche, uyandırandan ziyade sınırsız *sofizmin* çıkışı haline geldiğinde, Nietzsche'nin incelenmesiyle de başarısız olmaktadır. Zira Nietzsche'nin düşündükleri nesnel açıdan hem söylenenlere karşı çıkarak ve harekete dahil olmadan, o anda geçerli isteklerine ve yararlarına göre kullanan sofizmin ortamı (ki o anda iddia edilenin dışlayıcı geçerliliğinin beklentisinde ve hızlı unutkanlıkla kendini ifşa etmektedir) hem de tarihselliğinde uyanan ve kendi kendini kavrayan varoluşun ortamıdır. Nietzsche'nin sofizme dışsal yakınlığı ve içsel uzaklığı asla durmayan karıştırılabilirliğinin nedenidir. Bunu birkaç bağlamda ele alalım:

> Nietzsche'nin felsefesi *"ruh halleri"* yaratmaktadır ve pozisyonlar yerine ruh hallerinde sona ermektedir. Bu ruh halleri açık olup Nietzsche'nin düşünce hareketleri-

nin bütününde kendilerini kanıtladıkları, bunları kendi içlerinde muhafaza ettikleri ve tekrar ürettikleri takdirde, her türlü saptırmadan uzaktırlar. Ne var ki *salt* ruh halleri olarak kopabilirler ve böyle bir durumda gelişigüzel çok anlamlı kisveler olarak her türlü keyfiyet, cinsellik ve tinsizlik için kullanılabilirler. Nietzsche'nin mücadele ettiği şeyler, oyunculuk, etki, düşüncesizlikte teslimiyet için uygundur.

Ahlaka aykırı olarak Nietzsche, ahlaktan daha fazlasını istediği için belirlenmiş ahlakı reddeder; tüm bağları kapsayanı aradığı için bağları çözer (ama her seferinde önermeleri daha azı için kullanılmalıdır: Hiçbir kanuna bağlı olamayan bir bağımsızlık, sanki Nietzsche'yi tanığı olarak kullanıyormuş ve onu kullanarak kendi ahlaki kaosunu doğrulayabiliyormuş gibi görünmektedir). Nietzsche yalanı, güç istencini, tanrısızlığı, doğallığı onaylamaktadır (formülleri her seferinde dünyadaki olgusal yalana, şiddetli güç istencine ve şiddetin olgusallığına, tanrısızlık hareketine, sarhoşluğun basitleştirici onayına ve sadece cinsellik olan her şeye iyi bir vicdan verebiliyormuş gibi görünmektedir). Halbuki Nietzsche tam tersini istemektedir: Asıl gerçek olan, yani genel kabul gören sözde doğrudan daha fazlası olan yalanı; güç olmadan değeri olmayanı veya içeriğinin değerinden dolayı rütbesi olan gücü; dindarlardan çok daha gerçek, serinkanlı, yaratıcı ve ahlaklı olacak yüce insanları mümkün kılan tanrısızlığı; varoluşunun bolluğundan ve disiplininin ciddiyetinden dolayı tüm doğanın efendisi olan ve doğal olmayan özlemden, istekten, yalancılıktan uzak olan doğayı.

Nietzsche tüm olabilirlikleri *denemektedir*. Varoluşa yönelen denemeleri, kolayca varoluşsal bağlayıcılık olmaksızın, varoluşun, tecrübe etmenin, düşünülebilirliklerin çeşitliliklerinin tadına varma olarak saptırılabilir. Nietzsche incelemesi her şeyi kabul etme gevşekliğine ve bir şeyi canlı bir afekt halinde düşünme ama daha sonra kayıtsız hale gelme ve bizzat olmamanın veya yapmamanın rahatlığına neden olabilir; çelişkilerde bir diken, bir

dil ve bir görev bulmak yerine, çelişkilere karşı kayıtsız yapabilir. Nihilistler, Nietzsche'nin deyimlerini, dramatik iddialarını ve aşırı pozisyonlarını gelişigüzel kullandıklarında, özünün çok uzak olmasına rağmen hariçten ifadeler nedeniyle görünüşte özdeşleşmeye kadar varabilen bir yakınlık ortaya çıkabilir. Nietzsche'nin negatifliğindeki olabilirliğin derinliği, kendi hiçliğini kapatmak için nihilizmdeki hiçlik için coşku haline gelebilir ve bu tahammül edilemez şeyi kapatmak için aynı zamanda Nietzsche'nin görünürde metnini sağlamış olduğu hayali rüyayla birlikte uyuşturucu bir gürültünün meydana gelmesi gerekir.

Nietzsche'nin ele alınış şekillerinde bu üzücü yanlış anlamayı gözlemleyebiliriz. Sanki Nietzsche kendiliğinden okuyucuyu baştan çıkartıyormuş, tersine çeviriyormuş, kendi kendinden yoksun bırakıyormuş, sarhoşluğa ve fanatizme itiyormuş, tahrik ediyor veya çaresiz bırakıyormuş ve Nietzsche'yle aynı şeyi söylediğinde, onu rezil etmek için onu tinsel hale getiriyormuş gibi görünebilir: "Her söz her ağza yakışmaz" (6, 420). Nietzsche tüm bu aldatmaların ve yanlış anlamaların farkındadır ve korkarak öngörmüştür, ama kimi zamanlarda onları istemektedir de: "Bugünün insanlarına *ışık* olmak istemiyorum, ışık diye anılmak istemiyorum. Onların gözünü boyamak istiyorum: Bilgeliğimin şimşeği! Gözlerini oy!" (6, 421).

Nietzsche'nin ele alınmasında en önemli varoluş sorusu, sofizme kaymak yerine Nietzsche'yle iletişim kurmaktır (ve böylece gerçeklikteki kendi iletişim olabilirliğimizi yükseltmektedir); bu güç istencine ait, bu varoluşun fani amaçlarına hizmet eden sofistike bir harekete yenilmek yerine Nietzsche'nin hareketlerinin gerçekliğine ve doğruluğuna katılmaktır; telkinlerde her seferinde farklı biçimlerde aldatılmak yerine Nietzsche'nin felsefi düşünce hareketlerinin araçlarını ve zorunluluklarını anlamaktır; tüm olabilirliklerin hiçliği aşması yerine –oyunla denenecek olursa–, olgusal olarak ben böyleyim deyişinin salt varoluşu hizmetinde kalmak, aşkınlığa hizmette varoluşu ka-

zanmaktır; mutlak olarak kabul edilen ve bir süre sonra tekrar tam karşıtıyla değiştirilen doktrine salt akılla baskı altında bir harekete karşı çıkmak, gerçek hareketin özgürlüğünü muhafaza etmektir.

Felsefe öğretmeni — Tüm büyük filozoflar öğretmenlerimizdir. Onları ele aldığımızda, dürtülerimiz, değer takdirlerimiz ve hedeflerimiz, değişimlerimiz ve durumlarımız, kendi üstesinden gelmelerimiz biçimindeki olmak bilincimiz artmaktadır. Dünyadaki şeyler hakkında bilgi olarak bilgi beklediğimizde, filozoflar kayıtsızdır; görüşlerini ve yargılarını öğrenilebilir geçerlilikler olarak itaatkâr bir şekilde kabul ettiğimizde ve bunları sanki akla uygun doğruluklarmış veya inanç açısından tabii içeriklermiş gibi günlük hayatta kullandığımızda suiistimal edilmektedirler. Filozofların tek ve yeri doldurulamaz değerleri, bizi filozofça düşüncede emin olduğumuz kaynağa götürmeleridir. Zira kendi oluş –şayet usavurmada ve böylece içsel eylemde kendi üzerinde bir etki ve kendi kendini meydana getirme olarak gerçekleştiğinde– kolayca görülebilen bir kavrayış aracılığıyla hızlı bir sıçrayışla değil, insanların bu yollarını kateden ve düşünerek göstermiş olan kişilerin yolundan gitmekle gerçekleşmektedir.

Bunu içimizde, olmak sürecinin neredeyse tüm kapsamında, insanın kaynaklarında ve sınırlarında başarabilen son filozof Nietzsche'dir. Dünyamızın şekline ve olabilirliklerine uygun olarak, ötekilerden çok daha fazla yanlış anlaşılabilir olduğu ortaya çıkmış olsa da, bize en yakın olan kişi olarak en kolay anlayabileceğimiz filozoftur. Önceki filozoflardan onu ayıran özelliklerden biri, ucuz sarhoşluğun en az yaşam boyu süren aramanın ve içselleştirmenin ciddiyeti kadar beslenmesidir; bu, Nietzsche'nin temel metinlerinin nicel olarak kendinden önceki filozofların basılı kitaplarını birkaç kat asmasıyla görünmektedir.

Doğu dünyasının dönüm noktasının tarihsel anı arıcılığıyla Nietzsche'nin nasıl öğretmen olabileceği de belirlenmekte-

dir: Öğretilerle ve emirlerle değil, sürekli kalacak bir ölçüyle veya taklit ederek takip edeceğimiz bir örnek olarak değil, Nietzsche aracılığıyla sorgulanarak ve böylece onunla kendimizi kanıtlayarak öğretici olmaktadır. Bunların hepsi sadece bir hareketle gerçekleşmektedir. Onunla birlikte giderek deneyim ediniriz. İnsan varoluşunun olabilirlikleri ifşa edilmektedir, kendi insanlığımızın düşünebilen oluşumu gerçekleştirilmektedir, muhtemel değer takdirleri denenir ve değer hassasiyeti arttırılır. Bağımsız bir olmak bilincinin sınırlarına ve böylece kaynağına götürülmekteyiz. Ama tüm bunlar bütünde açık bir yönetimle değil, kendimizden beklentilerle, kendimizi yetiştirme düşüncesiyle gerçekleştirilmektedir. Hiçbir şey bize hazır sunulmamaktadır, aksine sadece kendimiz aracılığıyla edindiğimiz takdirde bizim olur.

Bu kendini yetiştirme *derinden etkileme ciddiyeti* ve aynı zamanda özetleyici *usavurmasının* sabırlı çabasını gerektiren Nietzsche *incelemesinde* gerçekleştirilmektedir:

Ciddiyet aklın bir oyunu değil, "düşünen bir duygu" altında; salt izleme değil, kendi tutkularına ait olabilirliklerinin denenmesi olan alma biçimiyle kendini kanıtlamaktadır. Kendi kendimi yetiştirerek, aslında içimde olan şeyleri dışarı çıkartmam istenmektedir. Nietzsche içimizde sadece biçimsel bir disiplinle kazanılanı değil, kendimizle sürekli mücadele içindeyken tutkumuzun düzeni olarak kazandıklarımızı ortaya çıkartmak istemektedir. Özellikle kesin kurallarla ulaşılamayan şeyler ancak artan felsefi hassasiyetle gerçekten meydana gelebilir. Nietzsche'yi ele alışımızda, kendi özümüzü sürekli olarak katarak adeta gerçeğin ateşinde saf bir şekilde oluşması beklenmektedir.

Söylenen her şey, tam karşıtına dönüştüğünde, doğru olan ve yanlış olan her şey harekette salt olabilirlik haline geldiğinde, usavurmanın çabası ve gücü olmadan kurtuluş mümkün değildir. Sadece çaba gösterilen bir kendini yetiştirme, büyüleyici ve sonsuz çeşitlilikte Nietzsche tininin dağıtan akımında keyfi olarak aradan herhangi bir şeyleri seçmeden olgusal bağ-

lamların kavranması mümkündür. Özellikle sistematik yapıdaki eksiklik, düşünen okuyucunun karşılaştığı şeyler arasında ilişki kurması aracılığıyla eğitilmesini gerektirmektedir. Orada olmanın ve tekrar vazgeçmenin cazibesi insanın kendini kaybetmesine neden olduğu takdirde, Nietzsche tarafından alevlendirilen düşünme sarhoşluğuyla beslenen kendini yetiştirme tarihsel varoluşun gücüne dayanarak bütündeki düzene giden yolu bulmaya çalışacaktır. Nietzsche, tek ifadelerin bizi öncelikle yönlendirdiği kısa nefesli düşünme tecrübesine dayanarak özellikle bu kısa nefesliliği usavurmasının bağlamı sayesinde en kararlı şekilde reddedebilir. Talep ettiği ve uyguladığı engin perspektifte dolaylı olarak tedbirli düşünmeye yöneltmektedir.

Kendini yetiştirme sayesinde özellikle *çelişkili olanın* usavurması bilince ve etkiye getirilmelidir. Hegel'deki tehlike, tüm diyalektiğin uzlaştırıcı dengesinde varoluştaki kopmaların ve sıçrayışların kabalığını ve varoluşsal ya/ya da'ları gizlemekken, Nietzsche'deki tehlike çelişkilere karşı basit bir kayıtsızlığa düşmek ve olabilirliklerin suiistimaline dahil olmaktır.

Gerçeğe içsel bir gelirim ve karşıtlık olmadan sahip olduklarını sananlar, düşüncenin karşısında savunmasızdır. Ona diyalektik yuvarlamalarla hâkim olduklarını ve mükemmelleştirebileceklerini sananlar da savunmasızdır. Karşıtlıkları ve çelişkileri kendi amaçları için ötekileri aldatmak için kullananlar ise sahtedir. Sadece özdeğin devamlılığına dayanarak çelişkili olanın kavranması için alıştırmalar yapmak, savunmasız bırakmadan gerçeği ortaya çıkartabilir. Olayların her yerinde hareketin diyalektiğinin bile nasıl gerekçelendirildiğini, dolayısıyla harekette canlanmanın ve sofizm olabilirliğinin nasıl hazır beklediğini kavramalıyız.

Nietzsche'yle düşünen bir kendini yetiştirme için alıştırma yapmak öyleyse sadece bizim katacağımız özetleyici bir usavurma aracılığıyla gerçekleşebilir. Bu nedenle Nietzsche'nin daha önce tek tük yayınlarıyla nadiren kavranmış olması, çoğu zamansa ya duyulmamış ya da yanlış anlaşılmış olması çok doğaldır: Düşünceler tek olarak değil, bir bütün içinde anlam ka-

zandıkları için ancak Nietzsche'nin mirası da yayımlandıktan sonra gerçek bir etki yaratabilmişlerdir. Düşünmenin kendini yetiştirmesinden kaynaklanan anlayışın bu biçimi sayesinde harekete dahil edilmekteyiz; hiçbir son gerçek ve inanılırlık karşımızda ayakta duramamaktadır. Yol, hariçten başarısız sona erebilir ve yine de yol olarak önemli ve etkili olabilir. Nietzsche, gerçeğin ve aslı olmak istemenin dürtülerine dayanan yol almanın kaynağını oluşturan huzursuzluğun tahrikçisi ve koruyucusudur. Bu nedenle Nietzsche tarafından yetiştirilmiş olmanın özgünlüğü, sanki "pozitif olanda" yükseliyormuşuz ve "negatif olanda" alçalıyormuşuz deneyimidir.

Bu hareket sayesinde Nietzsche sonsuz *genişlemeler* arıcılığıyla öğretmen haline gelmektedir: Sonsuza yönlendirmeyi gerçekleştirmekte, karşıt olanı, çelişkiyi değer takdirlerinin olabilirliğini düşünmeyi öğretmekte, mevcut kalan çelişkililiği ve diyalektik bağlamı öğretmektedir, ama biçimlendiren farkında oluş için tamamlamadan. Nietzsche incelemesinin tehlikelerine maruz kalmaya ve böylece deneme alıştırmalarını gerçekleştirmeye cesaret edemeyenler, belki mevcut tarihsel şu ânında, olabilirin engin ufkunda aslında özgür olamaz. Nietzsche'yi sadece yüzeysel olarak tanıyınca kolayca ya doktrinsel bir darlığa veya sofizme ya da daha ziyade her ikisine de teslim olur.

İzole edilmiş formüllere, radikalizmlere, belirli pozisyonlara baş döndürücü hareketten ucuzca kaçarak boyun eğenler, *dar* olurlar. Nietzsche'nin üzerinde bir öğretmen olarak etki etmesine izin vermemiştir. Eski dogmatizmleri muhafaza edenler, hâlâ Nietzsche'nin düşüncelerini dogmatikleştirenlerden daha dürüsttür.

Nietzsche aracılığıyla kurtuluşu bağlayıcı olmazlık anlamında anlayanlar *sofistike* olurlar. Bunu yapacak güce, hakka ve kadere sahip olmadan Nietzsche gibi olmak isterler. Nietzsche'nin yaptıklarını sofizm olmadan sadece herkes için temsili olarak tek bir kişi bu çağda doğruluk olarak varoluşsal açıdan gerçekleştirebilmektedir.

Sofist, doktrinsel darlıklarını gelişigüzel kavrayabildiği ve değiştirdiği için darlık ve sofizm birbirine aittir. Nietzsche *incelemesi* sırasında, sürekli olarak ifadelerdeki sözlerin anlamlarına teslim olma eğilimimize nihai olarak hâkim olmak üzere yetiştiriliyoruz: savları ortaya atma kabalığının üstesinden, seçilmiş önermeler ve tinsel büyüklüklerin etiketlenmesi ve sınıflandırılmasıyla, gelmek üzere yetiştiriliyoruz. Bu eğitim, hem daralmayı hem de sofizmi olabilirlikleri içerisinde görmemiz ve bu olabilirlikte temelden farkında olmamız, dolayısıyla bilmemiz ve kendi içimizde hâkim olmamızla gerçekleşmektedir.

Nietzsche tarafından yetiştirilmek, varoluşsal nedenin gücünü tamamen uyandırmak üzere insanın baş dönmesine, düşmesine neden olan enginliği getirir. Bu yetiştirme *çift anlamlılıkta bir alıştırma* gibidir; çift anlamlı olan, *pozitif* açıdan varoluş sayesinde çift anlamlılıktan kurtulan, ama ifade edilişte sonsuz bir derin düşünceye yenilen gerçek ve belirleyici kendin oluşun ortamı olarak kavranmaktadır; negatif açıdan ise duruma ve o anda etkili varoluş dürtülerine göre afektif bir onaylama ve retle içgüdüsel bir amaçlılıkta olabilirlikleri gelişigüzel kullanan muhtemel bir sofizm ortamı olarak kavranmaktadır. Bizim çağımızda kaçınılmaz ve tehlikeli olan böyle bir eğitim "hiç kimse Nietzsche olmadan varoluş hakkında bilgi sahibi olamaz ve filozofça düşüncede gerçek olamaz" anlamına gelir, ama aynı zamanda hiç kimse Nietzsche'de duramaz ve tatmini de bulamaz.

Bireyin varoluşu için bu Nietzsche'nin talep ettiği tutum anlamına gelir: "Sadece kendini değiştiren, benimle akraba kalabilir" (7, 279); Nietzsche'yi anlamak, kabul etmek değil, daha ziyade kendini oluşturmaktır ve kendini asla *nihai olarak* oluşturmamış olmayı da kapsar. Kendini değiştirebilmek, kendi özümüzü her zaman eritmek ve tekrar doğma krizine hazır olmak anlamına gelmektedir. Kendini değiştirmede ötekiyle "akraba olmak," her şeyden önce, "istisna" kadar uzak da olsa, mümkün her kendisi oluşla iletişim halinde olmak demektir. Bu eğitim her seferinde yeni olmak yerine, başka türlü kendini

değiştirmeyi reddetmektedir, zira varoluşun özünden kaynaklanan değişimin, asıl kendin oluşta gerçekleştirilen akrabalık hedefine taşınmasını desteklemek istemektedir.

Bugünkü çağa ait ve çağın dönüşümünü temsil eden düşünür olarak Nietzsche'nin felsefi açıdan taşıdığı özgünlüklerin incelememiz için anlamı şudur: Önceki filozofların hiçbirine benzemez; onun gözüyle bakıldığında dünyada olma, bütünlüğe ulaşma, kendini evinde hissetme, mükemmel düşünme, insan olmanın dokunulmaz sınırı gibi şeyler belirgin kavramlar olarak algılanıp kendi içinde ele alınmamalıdır. Nietzsche aksine sadece sistematik ve okul bilgileri daha önce başka bir yerde edinilmiş ve düşünmenin ısrarı ve hassasiyeti ve diyalektik bir kafa mevcut ise gerçekten anlaşılabilir. Ama tam tersi durumda da bugün belki Nietzsche olmasaydı, sadece kemikleşmiş öğretilerin aktarımı haline gelmiş olacak eski büyük filozoflardan bazıları anlaşılamayacaktı. Önemli olan, eskiyi ve daha önce kazanılanları kaybetmeden, aksine onları Nietzsche'den farklı olarak tekrar keşfederek, Nietzsche'yi filozofça düşüncenin yükseltilmesiyle anlamaktır.

Geleceğe yönelik kendisini ele aldığımızda, nihai kaderinden yoksun ama yine de kaynakta sorgulanmamış bir şekilde, Nietzsche'yle bir kez tanışan için geçerli olan yeri doldurulamaz bir dürtü etkisi yapan öğretmen Nietzsche beni derinden etkilemektedir.

İstisnaya karşı davranış — Nietzsche kendi etrafında mekânı dolduran mevcut bir düzen atmosferi yaratmıyor, aksine saflığının büyüsüne canlı olmayan bir tinsellik olarak sahipmiş gibi görünüyorsa, ateşi soğuk ve ısıtmayan, sadece tüketen bir ateş etkisi yapıyorsa, bakışının asaleti "uyanık gözlü ölüm"e benzer bir şekilde boş boş bakıyormuş gibi görünüyorsa, modern ruhun tüm köşelerinde yaşayan ama hiçbir yerde evde olmayan Nietzsche, zeminsiz açık alana götürüyormuş gibi görünüyorsa, bunların hepsi istisna olmak için kullanılan ancak merkezimizi hedefleyen iletişimimizi kesmeden, kabul etmeyi reddettiğimiz paradoks ifadelerdir, yani onunla bir olmadan veya bir olmak istemeden ona yaklaşıyoruz.

Soru şudur: İnsan, genelin ve iletişimin olabilirliklerine dayanarak her ikisinin de kendi yaşamlarının kurbanları aracılığıyla terk edildikleri istisnasıyla Nietzsche'ye karşı nasıl bir tavır takınıyor? İstisna olmayan insan için Nietzsche gibi bu şekilde dünyadan yalnızlığa geçen ve kendi gerçekliği sonunda sanki sadece bu usavurmadan oluşuyormuş gibi görünen bir insanın usavurması ne anlama geliyor?

Soruyu başka bir şekilde soracak olursak: Nietzsche'nin usavurmasının çözücü gücü, onu tekrarlayan herkesi bağlayıcı olmayacak hiçliğe götüren "denemesi" gerçekten Nietzsche'nin özü müdür, yoksa Nietzsche'de dünyamızın evrensel çözülmesini kabul ettiği için çözülemeyen gerçeğe, insanın olmasına giden muhtemel yaklaşım ve dürtü mü kazanılmış oldu?

Nietzsche'yle filozofça düşüncelere dalmak, olabilirlikler içinde bir eylemdir. İstisna olmayan bir insan bunu ancak tarihsel açıdan varoluşsal bağlılığının temelinde gerçekleştirebilir. Onun için önemli olan, Nietzsche'yi takip etmek, kendi bağlantılarının tamamını atmak, hiçliğin üzerine inşa etmek olamaz. Anlamı aksine varoluşta asıl özgürlüğün derinliğini uyandırmak için tüm bağları kapsayan olabilirin boş mekânını kazanmaktır.

Her şeyi açık bırakan, mal mülk olarak vermeyen, aksine sadece hazırlayabilen Nietzsche, özellikle bununla her bireye görevini vermektedir: Varoluşsal tarihsellikte aşkınlığa yönelerek zeminini kazanmak. Nietzsche'nin sürekli olarak reddettiği aşkınlıktan sarsılan usavurması, göstermediği aşkınlığa, açıkça göstermediği varoluşun tarihselliğine hazır hale getirir.

Ama Nietzsche'nin kenara atacağı ve ciddiye almayacağı hiçbir hazır olma durumu gerçek olmazdı. Olabilirin tehlikeli deneyimi, bir arada tutmanın ciddiyeti sayesinde, bulunduğu yerde oluş sürecine girmesi, Nietzsche'nin kendi gizli beklentisidir. Öğrencileri reddederek, yolunu herkesin yoluyla bir tutmayarak, filozofça düşüncelerinin hedefini dile getirir: "Her felsefe talep ettiğim şeyi yapabilmeli, bir insanı yoğunlaştırmalıdır, ama bunu şimdi hiçbiri yapamıyor" (10, 297).

Nietzsche belki de özellikle sunduğu zemini (ebedi tekerrür, metafiziksel güç istenci, üstinsan) reddeden kişiyi, kendi temelinde yaşayacağı, kendine ait zemine geri gitmeye zorlayabilir. Nietzsche ancak ona kendi özdeğimize dayanarak bir adım attığımız takdirde, yanlış anlaşılmadan bizimle konuşabilir. Nietzsche'nin aslında ne olduğu ancak sonunda ötekilerin ona sunduklarıyla karara bağlanmıştır.

Ama bu şekilde hiç kimse Nietzsche'yi tam olarak anlayamayacaktır. Zira okuduğu şeyi bütüne dahil edemediği her yerde geri itilecektir ya da okunanı fazla kesin ve çözülmüş olarak görerek tam tersine çevirecektir. Kendi içinde kaçınılmaz bir biçimde istisnanın daima çift anlamlı olarak kalan büyüklük ilişkisinde Nietzsche adeta kaybolabilir, ama üzerinde söylenen her şey bir anlığına bir hiç haline geliyormuş gibi göründüğünde, Nietzsche'nin belirlenemeyen ve incecik asaletinin bir derecesine kadar nesnesini kaybedebilen orijinal bir sevgi vardır. Aynı zamanda onu bir kez duyan herkese duyulmaması imkânsız bir şekilde konuşan varoluşun ve aşkınlığın tahmin edilemez ve hata yapmaz yönüdür.

Nietzsche'yle filozofça düşüncelere dalmak, sürekli kendini kendine karşı kanıtlamak anlamına gelmektedir. Usavurmasının ateşinde, Nietzsche tarafından sorgulanmanın sınırsız dürüstlüğü ve tehlikesiyle denetlenmiş kendi varoluşumuz asıl kendi oluşun içselleştirilmesi haline gelebilir. Bu kendi oluş ancak hiçbir varoluşta, dünya olmanın hiçbir nesnelliğinde ve öznelliğinde değil, aksine sadece Nietzsche'nin bizi doğrudan götürmediği, daha ziyade kurtarmak istediği aşkınlıkta solması istenen şey olarak tecrübe edilebilir. Ancak Nietzsche'nin yaptığı gibi, kendini tamamen teslim etmenin ciddiyeti –aşkınlığı reddetmesine rağmen– aşkınlık tarafından tüketilmenin derinliğinin istenmeyen meseli ve örneği gibidir. Bize değil, sadece kaynağın kendisine görünebilen kavranılmaz bir şey olarak Nietzsche'ye karşı duyulan utangaçlık artmaktadır.

Kişi, Kavram ve Eser Dizini

Absürdlük 571
Adalet 219, 253, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 296, 382, 436, 571
Adalet istenci 262, 571
Aforistik 11, 497, 498, 499, 571
Aforizma 13, 55, 132, 497, 571
Ahlak 89, 126, 145, 151, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 194, 195, 197, 200, 201, 224, 263, 265, 298, 325, 340, 375, 376, 386, 387, 388, 389, 409, 418, 423, 448, 527, 571
Ahlakın Soykütüğü Üstüne 13, 55, 571
Alman Kültürü 292, 571
Amor fati 434, 436, 458, 460, 461, 462, 552, 571
Anlamanın doğası 571
Antik dünya 571
Antinomi 441, 451, 571
Ariadne 114, 282, 283, 284, 571
Aşkın 181, 199, 200, 203, 204, 216, 238, 255, 262, 264, 274, 275, 285, 346, 437, 438, 440, 446, 451, 452, 462, 535, 538, 544, 546, 571
Aşkınlık 261, 313, 397, 433, 445, 449, 456, 533, 534, 535, 537, 538, 545, 546, 569, 571
Avrupa 1, 15, 66, 100, 114, 120, 179, 194, 291, 302, 310, 311, 315, 322, 323, 327, 328, 329, 331, 332, 333, 336, 338, 360, 374, 467, 486, 509, 540, 548, 571
Ayna 35, 477, 571

Barbar 571
Barış Partisi 320, 571
Beethoven, Ludwig van 571
Bildirim 13, 192, 242, 373, 394, 420, 421, 429, 502, 503, 504, 510, 571
Bildirişim istenci 104, 105, 108, 571
Bilgi araçları 571
Bilimin sınırları 571
Bilimsel bilinebilirlik 221, 571
Birey 34, 189, 199, 262, 306, 316, 317, 324, 326, 340, 354, 380, 390, 447, 449, 450, 458, 480, 486, 501, 571
Biyolojik faktör 118, 137, 140, 142, 571

Bizet, Georges 571
Böyle Buyurdu Zerdüşt 55, 571
Bülovv, Hans von 571
Burckhardt, Jacob 571
Burjuva 75, 77, 313, 425, 571
Büyük siyaset 311, 312, 313, 322, 330, 350, 351, 353, 571

Cave musicam 571
Çağa Aykırı Düşünceler, 571
Çağın kibirli tini 31, 571
Çift anlamlılık 137, 274, 360, 396, 403, 571
Çift yönlü döngü 571
Çileci ideal 571
Çöküş 115, 124, 148, 195, 212, 213, 301, 317, 331, 377, 392, 486, 548, 571

Deccal 13, 56, 66, 538, 571
Değişim 53, 60, 62, 76, 117, 137, 177, 195, 269, 357, 369, 452, 514, 571, 573
Demokrasi 322, 324, 328, 336, 339, 571
Descartes, Rene 571
Devlet 151, 162, 310, 312, 315, 316, 317, 318, 319, 323, 324, 327, 328, 329, 333, 341, 352, 353, 374, 381, 571
Din 34, 35, 151, 301, 323, 327, 386, 387, 453, 571
Dionysos 70, 114, 150, 204, 282, 283, 284, 403, 428, 429, 432, 433, 462, 463, 468, 469, 470, 471, 472, 505, 534, 540, 551, 571
Diyalektik 16, 17, 62, 102, 135, 146, 219, 271, 286, 484, 485, 486, 487, 488, 492, 493, 519, 521, 529, 550, 552, 564, 565, 567, 571
Doğa 100, 101, 137, 151, 162, 164, 177, 178, 181, 182, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 197, 204, 217, 260, 280, 291, 299, 306, 321, 367, 377, 387, 389, 395, 401, 409, 410, 433, 443, 461, 462, 464, 465, 466, 467, 472, 489, 510, 537, 544, 571
Doğa efsanesi 472, 571
Doğruluk hizmeti 571
Dostoyevski 44, 540, 572
Doyurulmuş tarihsel bilinç 572
Dünya özdeği 572
Dünya yorumu 306, 366, 367, 385, 411, 571
Dürüstlük 101, 104, 246, 253, 254, 255, 256, 285, 496, 527, 538, 572

Ebedi tekerrür (bengi dönüş) 572
Ecce Homo, 56, 572
Efsane 132, 223, 280, 463, 464, 542, 572
Empedokles 43, 47, 572
En çirkin insan 210, 572
Erdemli yaşam 246, 572
Estetik 15, 154, 232, 288, 335, 529, 539, 557, 558, 572

Farkında oluş 147, 176, 219, 226, 233, 236, 243, 251, 252,

258, 263, 280, 288, 358, 359, 367, 372, 386, 390, 427, 477, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 487, 494, 530, 565, 572
Faust 44, 77, 572
Felsefi doğruluk 572
Fuchs, Carl 572
Fugitivus errans 149, 572

Gast, Peter 572
Gerçeğin görünüşü 239, 572
Gerçeğin tehlikesi 253, 278, 572
Gerçeklik 52, 58, 83, 139, 151, 171, 179, 182, 183, 186, 203, 204, 207, 208, 223, 232, 233, 234, 235, 237, 240, 251, 252, 255, 256, 261, 265, 267, 268, 304, 307, 308, 312, 352, 359, 387, 389, 412, 417, 420, 434, 454, 463, 464, 484, 491, 492, 511, 530, 543, 544, 551, 553, 572
Gerçek oluş 231, 232, 238, 252, 274, 285, 572
Goethe, Johann VVolfgang Von 572
Görüngü 30, 388, 394, 411, 412, 491, 534, 558, 572
Güç İstenci 13, 55, 365, 572
Güç kanıtı 246, 572

Hakikat 83, 85, 88, 152, 182, 215, 218, 226, 227, 230, 233, 234, 239, 241, 252, 253, 263, 264, 274, 277, 412, 572
Hamlet 44, 285, 507, 572
Hareket 19, 20, 22, 27, 50, 63, 124, 153, 161, 183, 241, 247, 259, 264, 267, 271, 281, 287, 289, 302, 308, 311, 343, 355, 361, 369, 371, 372, 373, 390, 422, 423, 433, 442, 468, 476, 484, 485, 487, 511, 514, 538, 541, 546, 565, 572
Hayal gücü 572
Hegel, Georg YVilhelm Friedrich 572
Heraklit 46, 262, 354, 463, 572
Hıristiyan 45, 177, 179, 180, 181, 184, 186, 188, 190, 194, 197, 223, 254, 264, 288, 302, 303, 304, 320, 323, 324, 325, 338, 355, 365, 375, 457, 458, 463, 471, 487, 572
Hıristiyanlık 71, 181, 302, 324, 457, 545, 548, 572
Hölderlin, Friedrich 572
Hor görme 167, 219, 449, 572
Hyperion 43, 572

İçerik eleştirisi 572
İçgüdü 195, 254, 260, 339, 368, 541, 572
İçkinlik 202, 401, 402, 406, 410, 537, 572
İdol 206, 210, 295, 572
İnsanca, Pek İnsanca 60, 62, 82, 86, 142, 572
İnsanın çöküşü 548, 572
İsa 47, 180, 203, 292, 301, 471, 572
İşçi sorunu 572

İşkence 123, 205, 572
İyinin ve Kötünün Ötesinde 32, 55, 64, 79, 93, 504, 572

Kahramanlık kültü 572
Kant, Immanuel 572
Karşıtlık 120, 121, 239, 312, 345, 370, 398, 450, 471, 491, 508, 521, 540, 564, 572
Kendini aşmak 369, 487, 572
Kierkegaard, Soren 572
Kozmik bulmaca 572

Labirent 282, 283, 509, 572

Mantık 181, 215, 227, 265, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 304, 320, 416, 493, 572
Maske 165, 176, 177, 505, 506, 508, 510, 572
Masumiyet 58, 572
Mesel sarhoşluğu 572
Metafizik 63, 70, 227, 263, 357, 366, 385, 386, 397, 420, 435, 438, 440, 491, 514, 534, 535, 549, 572
Meysenburg, Malvida von 572
Montaigne, Michel de 572
Morfoloji 380, 572
Münzevi 572
Mürit 33, 52, 90, 126, 572
Mutlak negatiflik 572
Mutluluk istenci 244, 572

Neoptolemos 93, 572
Nesnel bilgi 221, 572
Nihilizm 133, 304, 307, 387, 452, 539, 545, 572

Ölüm 1, 16, 69, 279, 281, 282, 283, 284, 370, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 462, 567, 573
Oluşun masumiyeti 178, 190, 191, 436, 572
Otorite 30, 573
Overbeck, Franz 573
Öz bilinç 125, 162, 298, 475, 573
Özgür tin 68, 289, 504, 573

Pascal, Blaise 573
Patetik 230, 573
Pathos 55, 243, 281, 288, 385, 389, 422, 573
Paulus 47, 172, 573
Platon 43, 46, 47, 58, 173, 186, 352, 354, 398, 400, 573
Pyrrhon 275, 276, 573
Pythagor tipi 30, 573

Ree, P 573
Richard V Vagner Bayreuth'da 573
Rohde, Erwin 573
Rönesans 292, 525, 573
Ruh halleri 44, 518, 559, 560, 573
Rüya 91, 171, 573

Sağlık istenci 573
Salome", Lou 573

Schopenhauer, Arthur 573
Sezar, Jül 573
Shakespeare, VVilliam 573
Sistem 17, 21, 22, 23, 24, 219, 225, 314, 491, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 573
Sınır tecrübeleri 573
Sokrates 43, 46, 138, 179, 230, 254, 416, 457, 463, 495, 507, 517, 550, 559, 573
Sosyalizm 328, 329, 573
Soytarı 501, 506, 507, 508, 530, 573
Spinoza 47, 58, 198, 370, 449, 573
Stein, Heinrich Von 573
Stendhal, Roger Gard 573
Sürü 164, 165, 166, 176, 232, 264, 289, 325, 336, 337, 376, 394, 409, 573
Şair 49, 196, 507, 558, 573
Şen Bilim 13, 54, 55, 61, 573
Şeylerin özü 395, 573
Şeytan 16, 46, 205, 326, 491, 573

Tan Kızıllığı 18, 54, 55, 61, 503, 573
Tanrı 74, 75, 408, 454, 533, 536, 541, 550, 573
Tarih bilinci 573
Tarih felsefesi 305, 314, 474, 573
Tasarımlama 24, 219, 573
Teichmüller, Gustav 573
Theodizee 573
Tinin özgürlüğü 264, 573
Tinsel değişim 137, 573
Tragedyanın Doğuşu 39, 40, 54, 60, 62, 70, 71, 85, 86, 142, 511, 573

Usavurma 24, 54, 73, 160, 219, 220, 231, 233, 248, 249, 257, 261, 272, 274, 314, 350, 353, 355, 357, 367, 398, 435, 436, 475, 484, 487, 535, 536, 547, 549, 553, 564, 573
Üstinsan 161, 207, 214, 335, 355, 446, 502, 536, 540, 569, 573

Varoluş 1, 30, 58, 67, 74, 83, 92, 107, 144, 148, 149, 154, 161, 164, 165, 168, 177, 179, 184, 190, 192, 195, 196, 204, 208, 209, 216, 217, 221, 225, 232, 233, 234, 236, 238, 239, 247, 248, 249, 257, 260, 261, 265, 266, 267, 271, 272, 277, 281, 285, 286, 287, 289, 295, 297, 304, 313, 315, 316, 339, 347, 355, 357, 358, 359, 360, 365, 366, 370, 371, 372, 373, 375, 383, 386, 392, 396, 402, 406, 413, 414, 415, 419, 424, 426, 430, 433, 434, 435, 447, 450, 453, 456, 459, 463, 474, 476, 477, 478, 492, 495, 499, 509, 514, 523, 525, 537, 539, 540, 547, 550, 551, 556, 561, 566, 573
Varoluş bilgisi 221, 573
Vicdan azabı 254, 573
Vizyon 66, 573

Wagner Olayı 56, 65, 126, 573
Wagner, Ricard 573

Yabancılık 119, 136, 573
Yahudi 179, 186, 573
Yaradılış 573
Yasa koyucu 312, 318, 342, 375, 573
Yeni efendiler 327, 347, 573
Yeni kültür 573
Yüce insan 206, 207, 208, 212, 326, 355, 381, 492, 573
Yükselme 573
Yunan kültürü 292, 293, 573
Yuva hasreti 489, 573

Zamanın resmi 573
Zorba 199, 243, 573

KARL JASPERS

NIETZSCHE

Nasıl Felsefe Yapıyordu?

Kemikleşmiş bir felsefi sistem önermediği, genek kabulleri sorgulayan, yıkan ve yeniden inşa eden fikirlerini aforizmalarla sunduğu için kolay okunur.

Bu onun cehennemidir oysa... İki üç çarpıcı sözün kuyruğuna kapılır gider insan ve özden uzaklaşır. Periferide dolaşır.

Üstelik yanlış anlamalara, çarpıtmalara da açık bir yapısı vardır Nietzsche'nin...

Bilhassa kardeşi Elisabeth Förster'in zekâ yoksunu düzenlemeleri sayesinde bir anda Nazilerin fikir babalığına yükselir mesela.

Yahut kendi kendini çürüten cümleleri sebebiyle omurgasız görülüp, züppe bir nihilist olarak sunulur kana susamışlara...

Onu anlamaya çalışmak, hakkını teslim etmek, felsefe tarihi içinde bir yere oturtmak arzusuyla ne çok eser yazılmıştır.

Kabul etmek gerekir ki, hiçbiri Karl Jaspers'in Nietzsche'si kadar başarı olmamış ve kabul görmemiştir.

Zira Jaspers, Nietzsche'ye tek boyutlu bir bakış açısıyla yaklaşmamıştır. Onu okumak yerine, incelemeyi tercih etmiştir.

Üstelik bunu, yanına hukukun, psikiyatrinin, tarihin, siyasetin ve teolojinin verilerini alarak yapmıştır.

Sınırlarına ve kaynaklarına ulaşmak ve düşünce deneyimlerini eksiksiz anlamak için çaba harcamıştır.

Denebilir ki, elinizdeki bu eser, Nietzsche'nin derdine ortak olmak ve daha içten bir okuma yapmak için bulunmaz bir fırsattır.

Zira bir filozofun davası, ancak bu kadar açık ve eksiksiz ifade edilebilir.

ALFA Basım Yayım Dağıtım
Ticarethane Sokak, No: 53, 34110
Cağaloğlu / İstanbul
T. 0212 513 3420 (pbx)
F 0212 519 3300
www.alfakitap.com

Gaziantep Üniversitesi Kütüphanesi
0113920