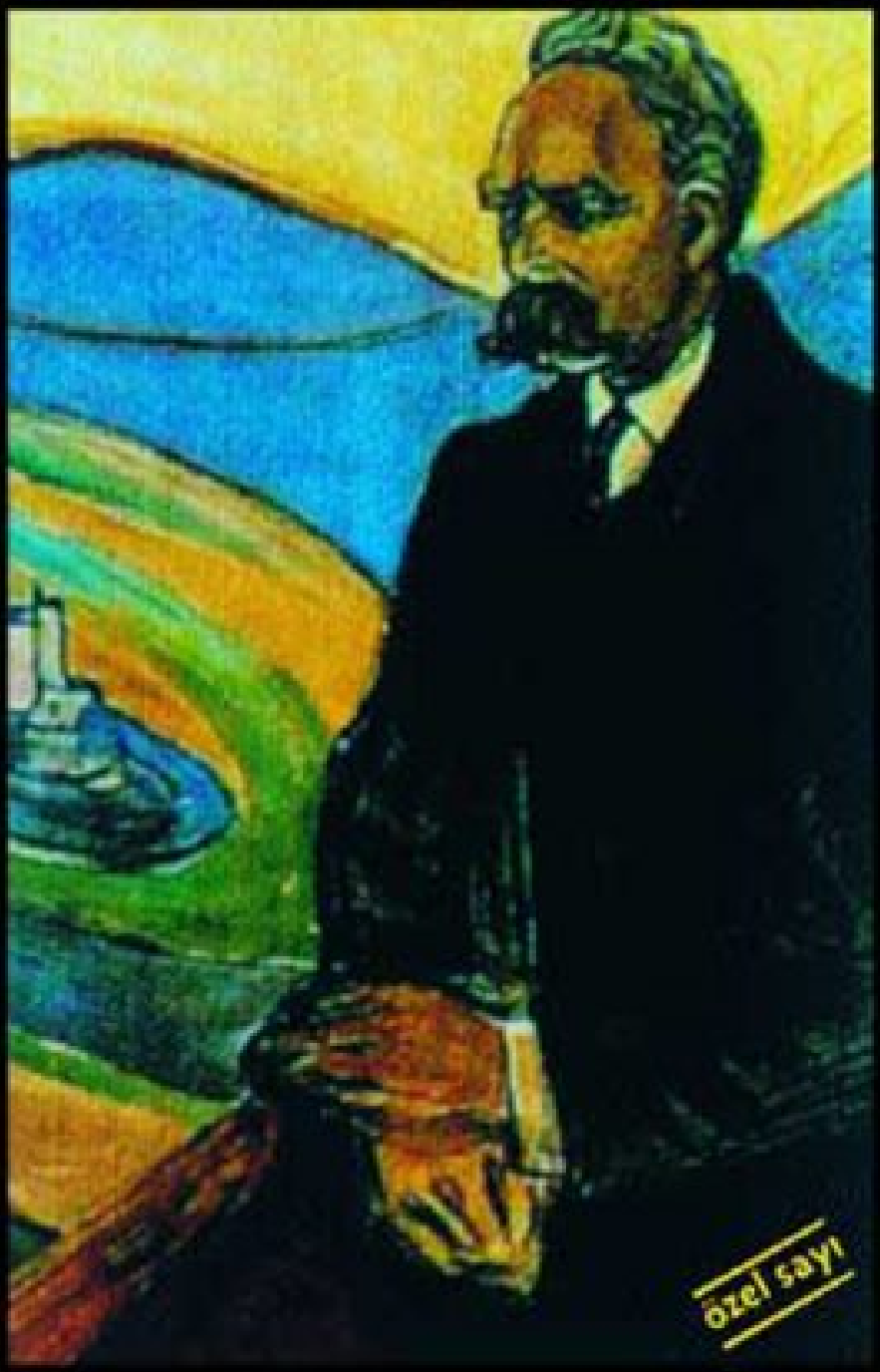
cogito
Yapı Kredi Yayınları · Üç aylık düşünce dergisi · Sayı: 25 · Kış 2000

Nietzsche: Kayıp Bir Kıta



YKY



Nietzsche Özel Sayısı

Sayı: 25 Kış, 2001

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 25 Kış, 2001
12. baskı: Mart 2019
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
LEVENT ALTUNBEK

Genel Müdür:
TÜLAY GÜNGEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Bu Sayının Yayın Kurulu:
ENİS BATUR, SAMİH RİFAT, CEM İLERİ,
GÜVEN TURAN, AHMET KUYAŞ,
EKREM IŞIN, ARTUN ÜNSAL, AYDIN UĞUR,
TUĞRUL TANYOL

Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ
Düzelti:
NURETTİN PİRİM, KORKUT TANKUTER

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Orhangazi Mahallesi, 1673 Sokak, No: 34
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63
Sertifika No: 12039

Yapı Kredi Yayınları: 1422

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi, No: 161 Beyoğlu 34433/İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
E-posta: seyda.ozturk@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
http://alisveris.yapikredi.com.tr

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals – Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı – Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların
sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek
kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları
yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Sertifika No: 12334

Bu Sayıda:

5 • **Cogito'dan** Nietzsche: Trajik Esinli Yalvaç
9 • Marc Crépon • Nietzsche'nin Yaşamı: Bir Zamandizin

Nietzsche: Konumlama, Açımlama, Kuşatma
22 • Ernst Behler • Yirminci Yüzyılda Nietzsche
52 • Bernard Edelman • Nietzsche: Kayıp Bir Kıta
63 • Peter Sloterdijk • Kentauros Yazını
77 • Maurice Blanchot • Nietzsche ve Parçalı Yazı
102 • Georges Bataille • Nietzsche'nin Gülüşü
111 • Gilles Deleuze • Üstinsan: Diyalektiğe Karşı
134 • Martin Heidegger • Nietzsche'nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi
143 • Hilmi Yavuz • Nietzsche ve Bengidönüş
149 • Simone Goyard-Fabre • Nietzsche: Modern Devletin Eleştirisi
163 • Cemal Bâli Akal • Nietzsche Spinoza'yı Nasıl Okudu?

Nietzsche: Defterlerden
174 • "Zaman-Atom Öğretisi"
179 • "Kemgözlü Bilgelik" / "Oklar": Deyişler ve Değinişler
192 • Avrupa Nihilizmi
197 • Büyük Politika

Söyleşi
206 • Horkheimer - Adorno - Gadamer • Nietzsche ve Biz
214 • Can Alkor - Enis Batur • "Tehlikeli Bir Adam" Nietzsche Üzerine Söyleşi

Nietzsche Okumaları
236 • Gilles Deleuze - Michel Foucault • Nietzsche'nin Tüm Yapıtlarına Giriş
240 • A. M. Celal Şengör • Nietzsche ve 'Akla' İsyan

251 • Elif Daldeniz • Zerdüşt: Tiksinti Duymayan İnsan
262 • Güven Turan • Nietzsche ile Ateşlenen İmgelem
267 • Oruç Aruoba • Nietzsche'yi Anlamak

Nietzsche Çevrilemez (mi?)

271 • Nietzsche • "Vom Lesen und Schreiben"
273 • Mahmut Sadi - Sadi Irmak - Osman Derinsu - Mustafa Tüzel - Ahmet Cemal - Dürrin Tunç - Oruç Aruoba • "Okuma ve Yazma Üzerine"

Tıpkı Basım: Nietzsche Türkiye'de

281 • Baha Tevfik • Nietzsche; Hayatı ve Felsefesi
282 • Hürrem Seyfi • Nietzsche'de Ahlâk Telâkkisi
283 • Hasan Cemil • Nietzsche'nin Zaratustra'sı
284 • Peyami Safa • Nihilizm Devrinde miyiz?
285 • Fuat Gedik • Nietzsche
286 • H. Ziya Ülken • Nietzsche Ahlâkı
287 • Sadi Irmak • Nietzsche Üzerine
288 • Demir Özlü • Nietzsche ve "Ecce Homo"
289 • İ. Zeki Eyüboğlu • Nietzsche ve Anadolu Uygarlığı
290 • Haldun Taner • Nietzsche Diye Biri
291 • Can Alkor • Nietzsche: Uzak (?) Bir Geleceğin Çağdaşı

Geçen Sayıdakiler

295 • Sayı 24: Oto-mobil: Bir Röntgen Denemesi

299 • Yazarlar Hakkında

Nietzsche: Trajik Esinli Yalvaç

Bazı insanların ölümlerinden sonra doğduklarını söyleyen ve buna bizzat kanıt oluşturan Friedrich Nietzsche'nin ölümünün üzerinden yüz yıl geçti; bu yüz yıl boyunca felsefe, teoloji ve psikoloji alanlarındaki düşünce üretimi, Nietzsche olmaksızın anlaşılamayacak kadar ondan etkilendi. Ondan yola çıkanlar ve onunla hesaplaşanlar, geçtiğimiz yüzyılın onur listesini oluşturuyor neredeyse: Martin Heidegger, Albert Camus, Karl Jaspers, Michel Foucault, Jacques Derrida, Martin Buber, Alfred Adler, C. Gustav Jung, Sigmund Freud, André Gide, Hermann Hesse, Thomas Mann, André Malraux, G. Bernard Shaw, R. Maria Rilke, W. Butler Yeats ve başkaları. Yaşarken bazı kitaplarını kendi parasıyla bastırmak zorunda kalan, bazı kitaplarının ise basıldığını bile göremeyen Nietzsche, henüz 29 yaşındayken yazdığı *Unzeitgemässe Betrachtungen*'da (Zamansız Düşünceler) kendi döneminde doğru olarak algılanamayacağını biliyor ve peşinen kabulleniyor gibidir. Birinci Dünya Savaşı sırasında Alman askerlerinin sırt çantalarında bulunması zorunlu iki kitaptan birinin (*Böyle Buyurdu Zerdüşt* –diğeri Aziz Yuhanna İncili-) yazarı olması, daha sonraları da Nazi ideolojisine hizmet edecek şekilde alıntılanması, onun 20. yüzyılda da kaderinin çok farklı olmayacağını düşündürtmüştür. Neyse ki bu tam anlamıyla doğru çıkmadı – bugün Nietzsche en özgün, etkisi en büyük, anlatımı en parlak filozoflardan biri sayılıyor, tüm yapıtları yeniden (ve kızkardeşi Elisabeth'in çarpıtmalarından arındırılarak) yayımlanıyor, çeşitli dillere (ve hatta Türkçeye) çevriliyor.

1844'te Prusya sınırları içindeki Röcken'de doğan Nietzsche'nin ailesi, yoğun bir Luther etkisi altındaydı – büyükbabası, dedesi ve babası profesyonel din adamlarıydı. Çok başarılı bir öğrencilik dönemi geçirdi Nietzsche, üniversitede teoloji ve klasik filoloji okudu, hocası Ritschl'la birlikte Bonn Üniversitesinden Leipzig Üniversitesine geçti ve Ritschl'ın çıkardığı *Rheinisches Museum* dergisinde yazısı yayımlanan ilk ve tek öğrenci oldu. 1867'de askere gitti ve ata binerken göğsünden yaralandı; okula geri döndü, Schopenhauer'in felsefesiyle, Wagner'in kendisiyle tanıştı, ikisinden de çok etkilendi. Konusunda o kadar iyiydi ki Basel Üniversitesinde klasik filoloji profesörlüğü kadrosu boşalınca, doktora tezini bile bitirmemiş olmasına rağmen, Ritschl'ın büyük övgüleri eşliğinde bu kadroya alındı. Kendi üniversitesi, o zamana dek yayımladığı yazıları o kadar etkileyici buldu ki, doktora derecesini 1869'da sınavsız-tezsiz verdi. Nietzsche 1870 yılında Fransa-Prusya savaşına gönüllü olarak

katıldı, ancak yaralıların nakli sırasında dizanteri ve difteriye yakalandı ve sağlığı düzelmemecesine bozuldu. Aynı yıl okula dönüp ağır bir ders programıyla çalışmaya başladı; 1879 yılına kadar Basel'de kaldıysa da hastalığı ona rahat vermedi.

Sonraki on yıl boyunca İsviçre, Fransız Riviera'sı ve İtalya'da çeşitli pansiyonlarda yaşayan, ağır sağlık sorunları çeken, dayanılmaz acılar içinde kıvranan, yarı kör Nietzsche, yine de en önemli yapıtlarını yazmayı başardı. *Also Sprach Zarathustra (Böyle Buyurdu Zerdüşt), Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral, Der Antichrist (Deccal), Ecce Homo (İşte İnsan)* bu dönemin ürünleri arasındadır.

1889 yılının Ocak ayında Turin sokaklarında yığılıp kaldı Nietzsche, önce Basel'de, ardından annesinin yanında Naumburg'da, onun ölümünün ardından da kızkardeşinin yanında Weimar'da, tam bir zihinsel karanlık içinde yaşadı. 1900'de öldü; ölüm nedeni, üçüncü derece gizil frenginin yol açtığı atipik genel felç olarak belirlendi. Önde gelen şovenistlerden ve Yahudi düşmanlarından Bernhard Föster'le evli olan kızkardeşi Elisabeth, kocasının 1889'da intihar etmesinden sonra Nietzsche'nin yapıtları üzerinde mutlak bir kontrol kurarak, kimi zaman kıyıda köşedeki notları derleyerek, kimi zaman küçük sahtekarlıklar yaparak Nietzsche'yi Föster'e benzeyecek şekilde yeniden "kurdu". Hitler'e duyduğu hayranlık, abisinin adının da Nazizmle birlikte anılmasına yardımcı oldu.

Cogito dergisi 25. sayısını Nietzsche'ye ayırarak, Türkiye'de adı çok bilinen ama yapıtlarının pek azı çevrilmiş, üzerinde pek az yazılmış bu filozofu 21. yüzyılın başında konumlandırmaya çalışıyor. Beş ana bölümden oluşuyor bu sayı: ilk bölümde Nietzsche'nin yaşamı ve Yapıtıyla, temel kavramlarıyla ilgili daha genel ve kapsayıcı yazılara yer veriliyor – çoğu "birinci sınıf" düşünürlerin kaleminden çıkma yazılar bunlar. Ara bölümde Nietzsche'nin "Defter"lerinden alıntılanan ve ilk kez bu sayı için Türkçeye çevrilen aforizmaları ve "Büyük Politika" başlıklı yazısı geliyor. Üçüncü bölüm kişisel ve özgül Nietzsche okumalarından oluşuyor; ardından, Oruç Aruoba'nın "Nietzsche anlaşılamaz" savına eklemlenebilecek bir soruya yanıt aranıyor: çevrilebilir mi Nietzsche? "Okuma ve Yazma Üzerine"nin yedi farklı çevirisi, okura bu konuda bir fikir verecektir. Son bölümdeyse, 1910'dan bu yana Türkiye'de Nietzsche üzerine yayımlanmış yazılardan bir seçki sunuyoruz – yazıların sayısı sizi yanıltmasın, Nietzsche Türkiye'de hala doğmayı bekliyor.

Yirminci yüzyıl düşününde Nietzsche'nin damgasından söz etmek mümkün gerçekten de – Behler'in yazısında görüleceği gibi, yüzyıl başından başlayarak öncelikle İngiltere, Almanya ve Fransa'da yoğun şekilde tartışıldı, konumlandırıldı, ona göre hiza aldı pek çok düşünür. Nietzsche'nin geçtiğimiz yüzyıl boyunca birbirinden çok farklı yorumlamalara konu olması ve anlaşılmazlığının vurgulanması bir rastlantı sayılmaz öte yandan; bu herşeyden önce söz konusu Yapıtın parçalarının, bütünle kurdukları ilişkinin doğasından, Nietzsche'nin yönteminden ve yazı dilinden kaynaklanır. Nietzsche'ye *girmek* zordur bir kere – Yapıt çok geniş bir alanı tarar ve karmaşık bir bütünlüğe ulaşır; parçalar çoğu zaman birbiriyle çelişkili gözükür, bu nedenle de *her yerden birden* başlamadıkça Yapıtın anlaşılamayacağı düşünülebilir. Oysa bu, yani bütün bakış açılarını aynı anda içerecek bir bakış açısının olanaksızlığı, bizzat Nietzsche tarafından ileri sürülmüştür. Ayrıca kullanılan kavramlar sabit ve tek tanımlı

kalmaz, kategoriler sürekli olarak yeniden değerlendirilir, değişik renkler kazanırlar. Nietzsche'de neyin somut, neyin soyut olduğunu, neyin ciddi, neyin "edebiyat" olduğunu ayırdetmek de zor, ancak bir o kadar da gereklidir. Onun politikayla, gündelik yönetim biçimleriyle, anayasalar ve partilerle ilişkisi doğru tanımlanmaz ve "insanlık nasıl tedavi edilecek?" gibi bir soruya yanıt aradığı görmezden gelinirse, arayışının politik boyutunun da biyolojik bir temele oturduğu farkedilmezse, bu "kayıp kıta"yı keşfetmek iyice zorlaşacaktır. Edelman, yazısında bu zorlukları ayrıntılandırıyor.

Sloterdijk ve Blanchot'nun yazıları, Nietzsche'nin Yapıtını ve yöntemini inceliyor ve bir tür "üst bakış" sağlıyor. Yakın dönem Alman düşününün el ilginç ve kışkırtıcı isimlerinden Sloterdijk, Nietzsche'nin ilk dönemine bakarak, bugünkü güncelliğinin kaynağını sorguluyor. Bu belki de onun güçlü yanlarından değil, güçsüzlüğü olarak algılanan bölünmüşlüğünden gelmektedir: Nietzsche bir "meslek uzmanı" olmayı reddetmiştir, bilim, sanat ve felsefeyle aynı anda uğraşmış, ağır bir bedel ödeyerek de olsa "sanatçı bilim adamı" ve "bilim adamı sanatçı" olmayı, iki yarılı "kentauros"lar üretmeyi başarmıştır. Bu ikili yapı ya da yaklaşım, yepyeni bir filoloji anlayışı doğurmuş, varoluşun ve dilin birbirlerindeki karşılıklılarının izini yepyeni bir şekilde sürmek böylece mümkün olmuştur. Blanchot ise Nietzsche'nin "parçalı yazı"sına, yani yazı biçemine eğiliyor, bunun Güç İstemi, Üstinsan, Bengi Dönüş, nihilizm, perspektivizm ve trajik düşünce gibi pek çok temel Nietzsche-izleğini anlamak için iyi bir anahtar olacağını savunuyor ve buradan devam ederek bir anlamda Sloterdijk'in filolojiyle ilgili yargısının yakınlarına düşüyor: "Nietzsche, dünyayı bir metin gibi düşünür."

"Olanaklı olandan kurtulup olanaksız olana ulaşmak": olanaklı ve olanaksız, birbirlerinin sınırında varolur, birbirlerini tanımlı hale getirirler; Tanrı ise bu iki ucun arabulucusudur Bataille'ın yorumuna göre. Tinsel olan, olanaksıza arzu duymanın ta kendisidir, eylem ise olanaklı olana. Nietzsche'nin hastalığı, yaşamına olanaksızın girdiği anı belirler – bu hastalık, kendi yaşamı hakkındaki kötümserliği haklı kıldığı anda Nietzsche Schopenhauer'in felsefesini terk eder; yaşam kolayken ona "hayır" diyen Nietzsche, yaşam olanaksız hale geldiğinde ona "evet" diyecektir. *Zerdüşt*'te şöyle yazar: "Trajik özelliklerin yok olup gitmesini görmek ve buna gülebilmek; derin kavrayışa, heyecana ve hissedilen sempatiye rağmen – bu tanrısal birşeydir." Bütün berbatlığına rağmen bir ömrün hiçbir "editing" olmaksızın, bir "bengidönüş" içinde yinelenmesini istenir bulmak ancak bir üst-insanın becerebileceği birşeydir, bir atlayıştır ve bu atlayış hiçbir tereddüte izin vermez. Nietzsche bu atlayışı gerçekleştirmiştir, kendinden geçerek, gülerek, hafiflikle. Deleuze de yazısında Nietzsche'nin izleklerini inceleyerek bunları "üst-insan" kavramına bağlıyor. Üst-insanı oluşturan kişiliklerin, yani bir kahin, iki kral, sülüklü adam, büyücü, sonuncu papa, insanların en çirkini, gönüllü dilenci ve gölgenin arasında diyalektik bir ilişkinin olmayışı, Yapıt için genelleştirilebilir: Deleuze'e göre –ki burada Blanchot'dan ayrılır- diyalektiğin spekülatif motoru olan çelişki ve onun çözümü, Nietzsche'de yöntem olarak karşımıza çıkmaz.

Nietzsche'yi okumak, onun neye *karşı* konum aldığını çözmekle mümkün olabilir ancak. Oluşturduğu izleklerin pek çoğu, kendinden önceki felsefe geleneğinin mirası izleklere yanıtlar ve karşıçıkmalarla kurulmuştur. Heidegger örneğin Nietzsche'nin Platonculuğu tersine çevirmesini ele alır ve bunun anlamını sorgular: Platon'da duyuüstü dünyanın hakiki dünya sayılması ve üstte yer alması, duyusal dünyanın görünür

dünya olarak adlandırılıp alta yerleştirilmesine karşı Nietzsche'nin girişimini incelemek, Heidegger'in onun kavram dünyası hakkında önemli saptamalar yapabilmesini sağlar. Ne var ki Nietzsche-izleklerinin anlamları tartışmasız kabul edilemez; örneğin "bengidönüş" izleği, belki de en çok tartışmaya konu olmuş izlek, ya da "Grundkonzeption"dur ("temel kavram"). Hilmi Yavuz, bu kavramı açımladığı yazısında bengidönüşün kozmolojik bir varsayım olmadığını kabul ediyor, Deleuze'ün savını ("bengidönüş Nietzsche için, aynı-olanın yinelenmesi anlamına gelmez") tartıyor ve vurgunun "aynı-olanın yinelenmemesi"nde değil, Shapiro'nun öne sürdüğü gibi, insana ilişkin herşeyin ilinekselliğini ve olumsallığını kabul etmekte olması gerektiği sonucuna varıyor.

"Nietzsche'nin modern devleti küçümseyen biri olduğunu söylemek, aynı zamanda hem sıradan hem de değildir." Goyard-Fabre, Nietzsche'nin felsefesinde devlete ayrıcalıklı bir yer tanımlamak mümkünken bunu yapmamasının, tam tersine devlet idealizmini doruğuna ulaştıran Hegel'le bozuşmasının ilginçliğinden yola çıkıyor ve bu özel sayıda Nietzsche'nin siyasal ve toplumsal yaşam, demokrasi, eşitlik, yasalar, "alt-insanlar", kitleler, sosyalizm ve liberal kurumlar hakkında söylediklerini inceleyen tek yazıda, devletin "ölüler evi"ne dönmesinin nedenlerini ortaya koyuyor. Cemal Bali Akal, Goyard-Fabre'ın makalesinden yola çıkarak, Nietzsche'nin devlet eleştirisinde Spinoza etkisini araştırıyor.

Bu sayıda yer alan iki söyleşi, aynı zamanda kişisel Nietzsche okumalarına geçiş niteliği taşıyor. Horkheimer, Adorno ve Gadamer 1950'de yaptıkları "Nietzsche ve Biz" başlıklı konuşmada, Deleuze'ün de sonradan savunduğunu gördüğümüz gibi, Nietzsche'de diyalektik yöntemin bulunmadığının altını çiziyor ve bu eksikliğin, onun kötüye kullanılmasını kolaylaştırdığına, Nietzsche'nin söylediklerini harfi harfine algılamanın da yanlış ve çelişkili sonuçlar doğuracağına karar veriyorlar. Can Alkor'la Enis Batur'un söyleşisiyse bu iki "kültür adamı"nın Nietzsche okuma serüvenlerini izlek edinerek Nietzsche'nin Yapıtındaki şiirsel ögeleri, Batı felsefesiyle ilişkisini, içsel gerilim noktalarını, yazma biçimini, "geleceği görme" özelliğini, nihilizmini, çıldırmasını, Budizmden uzak duruşunu, etkilerini irdeliyor.

Deleuze ve Foucault'nun "Nietzsche'nin Tüm Yapıtları" için yazdıkları önsöz, Nietzsche'nin kitaplarının yayımlanma serüvenini gözler önüne sererken, Celal Şengör özgül bir Nietzsche okuması yaparak Nietzsche'de kuramsal değil ama doğabilimci ve eleştirel aklın yüceltildiğini ileri sürüyor; Elif Daldeniz günümüz toplumlarında bedenden soyutlanmış, "sanal" iletişim modellerinin yükselişinin ardında bedenden duyulan tiksintinin yatıp yatmadığını sorguluyor ve bu bağlamda Nietzsche'nin "Zerdüşt"ünü inceliyor; Güven Turan ise Anglosakson dünyasında Nietzsche'nin öncelikle şair ve yazarlar tarafından benimsenmesinin temelinde, Nietzsche'deki Apollon-Dionysos ayrımının cazibesinin yattığını vurguluyor.

"Atlayışın anlamını kavramaya muktedir, fakat atlayışı gerçekleştirmekten aciz olanlar onu anlayabilecek midir?" diye soruyordu Bataille, okuyucuyu Nietzsche'nin peşisıra atlamaya yüreklendirerek. *Cogito*'nun bu sayısı, kişisel yaşamı trajedilerle örülmüş, Yapıtında da trajik olana önemli bir yer vermiş, gür bir esin pınarından içtiği suyla esrimiş, Dionysos'la Apollon'u içinde sürekli konuşturmuş filozofun atlayışını daha anlaşılır, en azından daha iyi sezilir kılmayı amaçlıyor.

Nietzsche'nin Yaşamı: Bir Zamandizin

MARC CRÉPON

1844 Nietzsche 15 Ekim'de, Kralın doğum yıldönümüyle aynı günde, Lützen yakınlarındaki Röcken'de doğdu. Babası Karl Ludwig (doğum tarihi 1813) papazdır. Ludwig de eşi Franziska da (doğum tarihi 1826) papaz ailesinden gelmektedirler.

1846 Kız kardeşi Elisabeth'in doğumu.

1848 Erkek kardeşi Joseph'in doğumu.

1849 Babasının vakitsiz ölümü.

1850 Erkek kardeşinin ölümü. Nietzsche, annesi ve kız kardeşiyle birlikte Naumbourg'daki büyük annesi ve iki teyzesinin yanına taşınır.

1851 Weber Enstitüsü'nde, W. Pinder ve K. Krug eşliğinde dersler. Yunanca ve Latince öğrenimi. Dostlarının evinde klasik müziği (Krug'ların evinde) ve Alman klasiklerini (Pinder'lerde) keşfeder. Annesi ona bir piyano armağan eder ve Nietzsche böylece ilk müzik derslerine başlar.

1854 İlk kompozisyon denemeleri.

1858 Klasik incelemeler alanındaki başarısıyla tanınan Pforta lisesinde ortaöğrenim. Nietzsche orada, önemli bir toplam oluşturacak birkaç deneme –özellikle *Fatum ve Tarih*–, çok sayıda şiir ve kompozisyon kaleme alır.



Karl Ludwig Nietzsche.



Franziska Nietzsche.



Elizabeth Nietzsche.

1864 Bonn Üniversitesi'nde ilahiyat eğitimi.

1865 Mayıs ayında Nietzsche, bundan böyle Leipzig Üniversitesi'nde filoloji eğitimi görmek istediğine dair bir karar alır. Ritschl'in derslerini izler ve bir filoloji grubunun kuruluş aşamalarına katılır.

1866 Nietzsche Théognis de Mégare üzerine bir deneme yazmak üzere yoğun olarak çalışır. Diogène Laerte incelemesi. Emerson okuması. Schopenhauer felsefesinin bir dönüm noktası niteliğindeki keşfi.

1867 Nietzsche Schopenhauer okumalarını sürdürür, öte yandan Yunan filolojisi üzerine yazdığı denemelere yenilerini eklemektedir.

1868 Felsefeye artan ilgi. Kant'ın organizma kavramı üzerine düşünme. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin okunması. Leipzig'de, oryantalist Hermann Brockhaus'un evinde Richard Wagner'le ilk karşılaşma. Wagner'in şiirlerinin ve estetik üzerine yazdıklarının heyecanla okunması.

1869 Nietzsche, Ritschl'in kendisini tavsiye etmesi üzerine, Basel Üniversitesi'nde klasik filoloji profesörü seçilir. Mayıs ayında derslere başlar ve (28'inde) kabul töreni konuşmasını "Homeros ve Klasik Filoloji" üzerine yapar. Jacob Burckhardt'la sıkı ilişki kurar, Lucerne yakınındaki Triebschen'de bulunan Richard ve Cosima Wagner'le sürekli olarak görüşür. Edouard von Hartmann'ın *Bilinçaltı Felsefesi*'nin okunması.

1870 Sofokles'in *Kral Oedipus*'u, Hesiodos ve ölçübilim üzerine dersler. *Yunan Müzikal Draması, Sokrates ve Tragedya* üzerine konferanslar. Triebschen'i defalarca ziyaret eder. Ağustos ile Eylül ayları arasında Nietzsche, Fransa ile Almanya arasındaki savaşa hastabakıcı sıfatıyla katılır. Yaralanır ve ciddi olarak hasta düşer. Sonbaharda, Bâle'a döndüğünde, Burckhardt'ın evrensel tarih üstüne verdiği konferanslardan bazılarını, özellikle "Tarihsel büyüklük" konferansını dinler. *Tragedyanın Doğuşu*'nun ana temaları yerli yerine oturmaya başlar.



Nietzsche, 22 yaşında, 1866.

1871 Nietzsche'ye "Klasik filoloji incelemesine giriş" dersleri önerilir. Thucydide, Hesiodos, Herodot üzerine ve Platon'un diyaloglarının incelenmesine giriş üzerine çok sayıda ders verir. "Sokrates ve Yunan Tragedyası" yazısını bizzat kendisi yayımlatır. Wagner'in editörü Fritzsch'in yayımlamayı kabul ettiği *Tragedyanın Doğuşu*'nun yazımı. Richard ve Cosima Wagner'le hâlâ sık sık buluşmakta ve bu buluşmalardan dolayı büyük bir heyecan duymaktadır.

1872 *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*'nun yayımlanması. Nietzsche'nin kitabı Richard ve Cosima Wagner tarafından coşkuyla karşılanır. Fakat filologlar kitaba karşı çıkarlar. Bunun ardından, filolog Von Wilamowitz ile (Geleceğin Filolojisi, Friedrich Nietzsche'nin 'Tragedyanın Doğuşu'na Cevap adlı bir yergi yazısıyla kitaba karşı çıkar) Nietzsche'nin dostu ve destekçisi Helenist ve filozof Erwin Rohde arasında şiddetli bir polemik meydana gelir; Rohde Wilamowitz'e "Alt-filoloji" adlı bir yergiyle cevap verir. Nietzsche, diğer yandan, derslerine devam etmektedir. Platon-öncesi filozoflar ve Yunan felsefe ve tragedyası üzerine dersler verir. *Protagoras*'ı inceler, *İlyada*'nın X. kitabını, Eschyle'in *Eumenides*'ini, Sofokles'in *Oedipus*'unu, Demostenes'in söylevlerini inceler. *Eğitim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine* başlıklı beş konferans kaleme alır. *Manfred Meditation*'u en sonunda besteler ve Hans von Bülow'a gönderir.

1873 *Zamana Aykırı Düşünceler*'in birincisi, "David Strauß, havari ve yazar" yayımlanır. Nietzsche Platon-öncesi filozoflar, Hesiodos, *İlyada*'nın IX. Kitabı, Platon'un *Phedon*'u üzerine dersler vermekte, "kültür doktoru olarak filozof" başlıklı yeni bir *Zamana Aykırı Düşünceler* üzerine düşünmektedir. *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*'yi kaleme alır, *Ahlâk-dışı Anlamda Gerçek ve Yalan*'ı Gersdorff'a yazdırır ve *Dostluğa Ezgi*'yi besteler. *Almanlara Çağrı* projesini nihayet tasarlar, fakat bu arada, *Zamana Aykırı Düşünceler*'in ikincisini yazmaya başlar: "Tarihin yaşam için yararları ve sakıncaları". Boscovich, Zöllner ya da Hemholz'un teorileri başta olmak üzere, fizik, kimya ve astronomi alanlarında çok sayıda okuma. Aynı zamanda da Hamann okuması. Şiddetli migren krizlerinin başlangıcı; bu krizler bundan böyle Nietzsche'yi asla uzun süre rahat bırakmayacaktır. Görme bozukluğu nedeniyle düşüncelerini çoğu zaman yazdırmak zorunda kalır – tabii eğer görme zayıflıkları onu çalışmayı tamamen bırakmaya zorlamıyorsa.

1874 *Zamana Aykırı Düşünceler*'in ikincisi yayımlanır: "Tarihin yaşam için yararları ve sakıncaları". Ve üçüncüsü: "Eğitimci Schopenhauer". Bâle'da verdiği derslerde Eschyle'in *Les Choéphores*'u, *Gorgias,* Yunan şiiri, Hesiodos, Pindare, Aristo'nun *Retorik*'i üzerine eğilir. "Biz, filologlar" başlıklı yeni bir *Düşünce* planı tasarlar – ama bu gerçekleşmeyecektir. Nietzsche Boscovich, Emerson, Zöllner okumalarını sürdürür. Elisabeth Nietzsche'nin Basel'de uzun süre kalışı. Nietzsche, editörü Fritzsch'den ayrılır ve *Zamana Aykırı Düşüncelerin* üçüncüsünü, editör Schmeitzner'e emanet eder. "*Marchesa*" Emma Guerrieri-Gonzague'la ve yapıtlarından bazılarını Fransızca'ya çevirecek olan Marie Baumgartner'le tanışır.

1875 Yunan edebiyatı dersleri, Aristo'nun *Retorik*'i; Paul Rée'nin *Psikolojik Düşünceler*'inin okunması. Sağlık durumu, her yıl olduğu gibi yine yılsonu şenlikleri yaklaşırken ciddileşir. Her iki ya da üç haftada bir birkaç gün yatağa düşmektedir. Şiddetli baş ağrıları, göz ağrıları, mide rahatsızlıkları.

1876 Nietzsche *Zamana Aykırı Düşünceler*'in dördüncüsü ve sonuncusu olan "Richard Wagner Beyrut'ta"yı yayımlar. Dersleri hâlâ

Platon-öncesi filozoflarla, aynı zamanda da Platon'un yaşamı ve eserleri, özellikle *Şölen, Sokrates'in Savunması* ve *Phedon*'la ilgilidir. *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*'nin son versiyonu. Yeni bir *Düşünce* üstünde çalışır: "Serbest Tin", ama bu da gerçekleşmeyecektir. *İnsanca, Pek İnsanca*'da yer alacak olan ilk aforizmaları yazar. Malwida von Meysenbug okuması: *Bir İdealistin Anıları* ama özellikle Montaigne, La Rochefoucauld, Vauvenargues, La Bruyère, Stendhal, Voltaire ve Platon'un *Yasalar*'ı. Aralık ayında: Paul Rée'nin *Ahlâk Felsefesi Tarihi (Ahlâki duyguların kökeni üzerine)*. Ocak ayında, Nietzsche sağlık nedenleriyle derslerinin bir bölümünden muaf tutulur. Baş ağrıları ve buna bağlı uykusuzluklar giderek daha uzun sürmeye başlar. Sonbaharda Paul Rée ile birlikte İtalya'ya yolculuk: Cenis Dağı, Cenova, Napoli, Sorrente. Bu vesileyle Sorrente'de bulunan Wagner'ler ile Nietzsche'nin son karşılaşması.

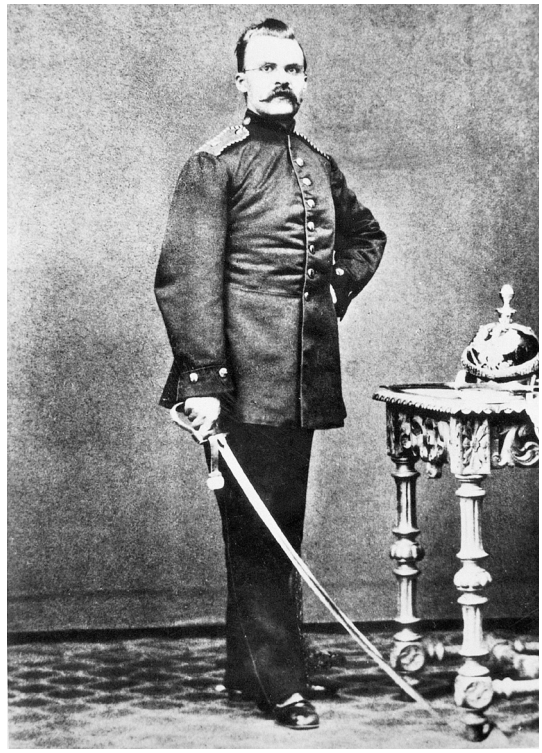
1877 "Richard Wagner Beyrut'ta" Fransızcada yayımlanır, yazarın izniyle çeviren Marie Baumgartner'dir. Nietzsche derslerinde Yunanlı'ların dinsel yaşantılarını ve Eschyle'in Les *Choéphores*'unu işler. Aralık ayında *İnsanca, Pek İnsanca*'nın elyazmasını Köselitz'e yazdırmaya başlar. Voltaire, Diderot, Michelet, Ranke ve Mark Twain okumaları. Sağlık durumu bir türlü düzelmeyen Nietzsche yeniden Sorrente'ye gider, Napoli Üniversitesi'nden bir tıp profesörüne danışır, Pompéi ve Capri harabelerini ziyaret eder.

1878 *İnsanca, Pek İnsanca*. *Serbest Düşünceliler İçin Bir Kitap*'ın yayımlanması. *İnsanca, Pek İnsanca II*'deki aforizmaların çoğunun kaleme alınması. Hesiodos, Platon (*Sokrates'in Savunması*), Thucydide üzerine son dersler. H. Taine: *İngiliz Edebiyatı Tarihi*, Renan: *Felsefi Diyaloglar ve Fragmanlar,* aynı zamanda da P. Heyse'in çevirdiği Leopardi -*Şiirler ve Düz Yazılar*- okumaları. Nietzsche, sağlık nedeniyle derslerine son vermeyi giderek daha fazla düşünmeye başlar. Wagner'le aralarındaki kopukluk kesinleşir. Kopmanın şiddetinin işareti olarak Nietzsche, bu yılın başında, Wagner'in kendisine ithaf ettiği *Nuremberg'in Usta Şarkıcıları* partisyonunu dostu Widemann'a ve *Tristan* partisyonunu

da Köselitz'e armağan eder. Yolculuklarla dolu bir döneme başlar; yolculuklarının ardından Basel'e, Almanya'ya, Naumbourg'a geri döner. Tercih ettiği yerler Sils-Maria, Cenevre ve Nice'tir.

1879 *İnsanca, Pek İnsanca II: Karışık Fikirler ve Vecizeler.* Leopardi'yi son derece sık okumaya başlar. Hastalıklı yapısı dolayısıyla kendisini ona yakın hisseder. Stifter, Gogol, Lermontov, Twain, Poe okumaları. Chopin'in müziğine hayranlık duyar. Şiddetli baş ağrıları nedeniyle derslerine son verir. Elisabeth Nietzsche, Overbeck'in isteği üzerine Basel'e koşar. 14 Haziran'da yetkililer nihayet izin verir. Saint-Moritz'deki Yukarı-Engadine'e yolculuk. Nietzsche, iklimi kendisine uygun olan biricik yeri bulduğunu düşünür. Fakat Ağustos ayında durumu yeniden kötüleşir. Naumbourg'a dönüşte defalarca yatağa düşer.

1880 *Gezgin ve Gölgesi*'nin yayımlanması. Nietzsche *Tan Kızıllığı*'nı yazmaya başlar; sağlık durumu önemli ölçüde ciddileşir. Nietzsche her şeyi dostlarına yazdırmak zorundadır –kitapları da onlar okurlar. Böylece Spencer, Byron, Stendhal ve Mérimée'yi, Sainte-Beuve'ün *Pazartesi Konuşmaları*'nın Almanca çevirisini, aynı zamanda da A. Siebenlist'in *Schopenhauer'de Tragedya Felsefesi* gibi çalışmaları ya da dostu Overbeck'in denemelerini ve başka ilahiyat kitaplarını okur. Yalnızca Chopin'in müziğine katlanabilmekte-



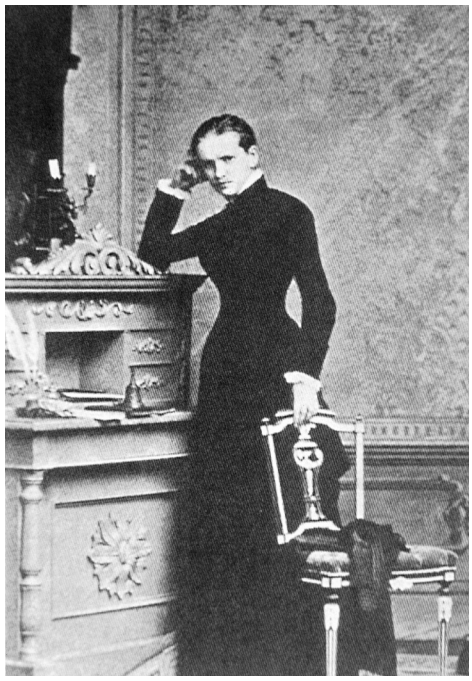
Nietzsche, askerliği sırasında, 1868.

dir. Yaşamını Naumbourg ve İtalya arasında geçirir: Cenova, Garde Gölü, Venedik ve Marienbad. Baş ağrıları onu hiç terk etmez, yalnızca gözlerini dinlendirmek için ağaçların gölgesinde yaptığı uzun gezintiler sırasında yatışır.

1881 *Tan Kızıllığı* yayımlanır. Cenova, Vicence ve Recoaro'da, o dönemde Peter Gast adıyla tanınan Köselitz ile birlikte kalır. Gersdorff ile birlikte Tunus'a yolculuk projesi. Bengidönüş fikrinin ortaya çıktığı ilk fragmanların Ağustos ayında kaleme alınması. O sırada Nietzsche birkaç aylığına Sils-Maria'da kalmaktadır ve her gün, ormanlar arasındaki Silvaplana Gölü'ne doğru yaptığı uzun gezintiler sırasında düşünceleri şekillenir: baş ve göz ağrıları nedeniyle çoğu zaman yataktan kalkamaz. Cenevre'ye gider, gelecek sonbahardan önce oradan ayrılmayacaktır. *Şen Bilgi*'nin hazırlıkları. Bruno Bauer, Dühring, Stendhal (*Rossini'nin Yaşamı*), Gottfried Keller (*Yeşil Henri*) ve çok sayıda fizik, astronomi kitabı yanından hiç eksik olmaz, hatta Overbeck'ten istediği meteoroloji kitabını okumaya da başlayacaktır.

1882 *Şen Bilgi* (Kitap I – 5). Yıl sonunda, Nietzsche *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün ilk bölümü üzerinde çalışmaktadır. Bizet'nin *Carmen*'ini heyecanla, Wagner'in *Parsifal*'ını tiksintiyle keşfeder. Yeniden Boscovich ve Leopardi okumaları, Janssen'in editörlüğünü yaptığı *Alman Halk Şiirleri*. İklimi ve ortamından hoşlandığı Monaco, Cenova ve Messine'de kalır. Sonunda, Malwida von Meysenbug ile Paul Rée'nin daveti üzerine Roma'ya gider, orada, 25 Nisan'da, Saint-Pierre bazilikasında Lou von Salomé ile karşılaşır. Ondan büyülenir, Paul Rée'yi, Salomé'ye evlilik teklif etmekle görevlendirir, ama Rée de Salomé'ye âşıktır. Sonbaharda, Paul Rée ve Lou von Salomé ile birlikte Orta Gölü kıyılarında (Monte Sacro'da gezinti), sonra Triebschen ve Lucerne'de kalış. Elisabeth'in düşmanlığı. Sonbaharda Lou von Salomé uzaklaşır.

1883 *Böyle Buyurdu Zerdüşt, Herkes İçin ve Hiç Kimse İçin Bir Kitap I* ve *II* yayımlanır. Birinci bölüm Ocak ayında, yaklaşık on günde kaleme alınmıştır, ikinci bölüm ilkbaharda, üçüncüsü ise sonbaharda kaleme alınmıştır. Yılın başında derin ıstıraplar, baş ağrısı, uykusuzluklar. Kaçmaya çalıştığı kız kardeşi ve annesiyle iliş-



Lou von Salomé.



Malwida von Meysenbug.



Cosima Wagner.

kileri giderek daha da gerilir. Editörüyle (Schmeitzner) tartışır, Nietzsche Yahudi-düşmanı tavırlara tahammül edememektedir. Paul Rée'yle bozuşma. Kız kardeşinin, Wagnerci ve önde gelen bir Yahudi-düşmanı olan lise öğretmeni Bernhardt Förster ile nişanlanması. Roma'da, Côme Gölü'nde, Sils-Maria'da ve Aşağı Engadine'de kalış. Sonbaharda Cenova'ya, ardından Spezia'ya yolculuk. Nietzsche bundan böyle Almanya'da, özellikle de ailesiyle birlikte yaşamak istemediğini açıklar. Aralık ayında Nice'e yerleşir.

1884 *Böyle Buyurdu Zerdüşt, Herkes İçin ve Hiç Kimse İçin Bir Kitap III* yayımlanır. Nietzsche Zerdüşt'üyle birlikte Alman dilini mükemmelleştirdiğini ve Luther ile Goethe'nin ardından üçüncü önemli adımı attığını düşünür. Kasım ayında *Böyle Buyurdu Zerdüşt'*ün dördüncü bölümünü tasarlar. Mickiewicz, Giordano Bruno, Stifter, Lou von Salomé, Montaigne ve Balthasar Gracian okumaları, aynı zamanda çok sayıda Fransız yazarı, Flaubert ve özellikle Baudelaire. Kız kardeşinin Yahudi-düşmanlığı dolayısıyla onunla yeniden tartışır ve yeni küskünlükler ortaya çıkar. Nice'te, ardından Venedik'te, Zürih'te ve son olarak da (tüm yaz boyunca) Sils-Maria'da uzun süre kalış. Yine Zürih, Menton, Kasım ayı sonunda Nice'e geri dönüş. Temmuz ayında Zürih'te Meta von Salis'le karşılaşma.

1885 *Böyle Buyurdu Zerdüşt IV,* dördüncü ve son bölüm el altından yayımlanır (yazar kitabı kendi bastırtır). Montaigne, Rahip Galiani, Stendhal, Mérimée, Paul Bourget (*Yeni Çağdaş Psikoloji Denemeleri*), Lou von Salomé okumaları. Nice'te (tüm kış), sonra Venedik'te ve nihayet Sils-Maria'da (tüm yaz) uzun süre kalış. Sonbaharı Naumbourg'da ve Leipzig'de geçirir, ardından Nice'e döner. Editörü Schmeitzner'e dava açar. Kız kardeşinin Bernhardt Förster ile evliliği (Nietzsche Latin Amerika'da Alman ırkına dayalı bir koloni kurma planlarına karşı çıktığından törene katılmaz). Göz ağrıları giderek katlanılmaz bir hal alır. Derin yalnızlık ve terk edilmişlik duygusu. Çöküş öncesi kız kardeşiyle son karşılaşma.

1886 *İyinin ve Kötünün Ötesinde, Gelecek Felsefesine Giriş* yeni bir editör tarafından basılır: Naumann. Ağustos ayında Fritzsch,

Nietzsche'nin tüm eserlerini geri alır. Bu vesileyle Nietzsche tüm büyük eserlerine birer önsöz ve ayrıca *Şen Bilgi*'nin beşinci bölümünü yazar. *Tragedyanın Doğuşu, ya da: Helenizm ve karamsarlık, bir özeleştiri denemesiyle birlikte, ikinci baskı* yeni baskı yapar, *İnsanca, Pek İnsanca I* ve *II* de yeni baskı yapar. Nietzsche yeni bir kitabın planını hazırlar: *Güç İstenci, tüm değerlerin değişmesi üzerine deneme,* dört kitap halinde. Kitabın bir bölümünü Corte'de kaleme almayı tasarlar. Nice, Venedik, Leipzig ve Naumbourg'da kalır.

1887 *Tan Kızıllığı, Şen Bilgi, Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün yeni baskısı. Haziran ayında bengidönüş ve nihilizm temaları üstüne çeşitli taslaklar. Temmuz ayında, Kasım ayında çıkacak olan *Ahlâkın Soykütüğü*'nün kaleme alınması. Çok sayıda okuma: Simplicius'un *Epikür Yorumu,* Renan, Taine, Tocqueville, Montalembert, Bourget vs. Fakat özellikle Dostoyevski'nin eserini, derin bir yakınlık duygusuyla ve coşkuyla keşfeder. Nietzsche bu etkiyi 21 yaşındayken Schopenhauer'in eseriyle, 35 yaşında da Stendhal'ın kitaplarıyla karşılaşmasına benzetir. Nice'te uzun süre, Nisan ayına kadar kalış, sonra Cannobio'da, Majeur Gölü kıyılarında, Zürih'te, Sils-Maria'da, Venedik'te... ve sonbaharda yeniden Nice'de kalış.

1888 Nietzsche projesinin adını değiştirir, "Değerlerin Değişimi" yapar. O dönemde kaleme aldığı *Deccal*, bu kitabın birinci bölümü olabilir. *Wagner Olayı, Müzisyenler İçin Bir Sorun*'u da yayımlar. *Putların Alacakaranlığı, Deccal* ve *Ecce Homo*'nun yazımı (sonuncusu ancak 1908'de yayımlanacaktır). Nietzsche'nin yurt dışındaki okurlarının sayısı artar: Kopenhag'da, G. Brandes Nietzsche üzerine dersler verir. Son okumalar: E. De Roberty: *Eski ve Yeni Felsefe. Felsefi Gelişimin Genel Yasaları Üstüne Deneme,* G. Brandes: *On Dokuzuncu Yüzyıl Edebiyatı ve Bellibaşlı Akımları, Modern Anlayışlar, On Dokuzuncu Yüzyılın Edebi Portreleri,* Stendhal: *Roma, Napoli ve Floransa; Mahrem Mektuplar,* Strindberg: *Evliler.* Nietzsche G. Brandes'a, Kierkegaard'ın psikolojisiyle ilgilenmeyi tasarladığını anlatır. Nice'te (Nisan'a kadar), Turin'de, Sils-Maria'da (altıncı ve sonuncu kalışı olacaktır) kalış.

Rohde ile kesin küsüş. Malwida von Meysenbug ile kopma. Turin'e coşkulu dönüş (Nietzsche artık kışları Nice'te geçirmemeye karar verir).

1889 *Nietzsche Wagner'e Karşı, bir psikoloğun dosyası, Putların Alacakaranlığı ya da : Çekiç Darbeleriyle Nasıl Felsefe Yapılır?* yayımlanır. 3 Ocak, Turin'de kriz. Nietzsche yolda yığılır kalır. Sonraki günler (3 – 7 Ocak arası) Meta v. Salis, P. Gast, G. Brandes, J. Burckhardt, C. Spitteler, Cosima Wagner, Malwida v. Meysenbug ve F. Overbeck'e son not pusulalarını gönderir, bunlar "delilik pusulaları" adı altında tutulmuşlardır. Overbeck Nietzsche'yi aramaya Turin'e gelir ve onu Bâle'a götürür. Nietzsche orada kapatılır. Ardından Iéna'da, daha sonra da Naumbourg'da bakımı annesi tarafından üstlenilecektir. Durumu ağırlaşmaya devam eder. Rahatlayabildiği bazı ender anlarda piyano çalmaya ya da gezinmeye imkân bulacaktır.

1894 Kız kardeşinin idaresi altında, Naumbourg'da ilk Nietzsche Arşivi'nin temelleri atılır –aynı vesileyle Elisabeth, kardeşinin tüm eserlerinin yayımına da girişecektir. Yayımı o yönlendirecek ve sorumluları da o seçecektir.

1896 Nietzsche Arşivi'nin Weimar'a yerleştirilmesi.

1897 Nietzsche'nin annesinin ölümü.

1900 Nietzsche'nin ölümü, 25 Ağustos.

Fransızcadan çeviren: Işık Ergüden

Nietzsche hakkında üretilen
ex-libris'lerden biri, tasarımcısı Georg Lapper.



Yirminci Yüzyılda Nietzsche

ERNST BEHLER

Nietzsche'nin 1888 yılında yayımlanan özyaşamöyküsel yapıtı *Ecce Homo*'da bir yazar olarak başarısına ilişkin söylediği bir söz o günden bugüne birçok okurunu şaşırtmıştır. *Übermensch* (üstinsan) kavramını anlamadıkları, onu Darvinciler safında gördükleri ve *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'yi kesinlikle yanlış yorumladıkları için Almanları paylayan Nietzsche sözlerini şöyle sürdürür:

"Almanlara yararı olsun diye söylenmiştir bunlar; çünkü başka her yerde okurlarım var – hepsi de *seçkin* kafalar, yüksek makamlarda ve görevlerde yetişmiş, kendilerini göstermiş kişiler; gerçek dehalar bile var okurlarım arasında. Viyana'da, Petersburg'da, Stockholm'de, Kopenhag'da, Paris'te, New York'ta, her yerde beni buldular; bir o Avrupa'nın sığ ülkesi Almanya *dışında*."

Nietzsche'nin bu tür olağanüstü okurları bulunduğu yönündeki iddiası genellikle ciddiye alınmamış; bu söyledikleri, ya yazılarının son derece sınırlı başarısının bilincinde olan ve bundan acı çeken kırgın bir yazarın kendisiyle ilgili bir değerlendirmesi olarak, ya da Ocak 1889'da kendini gösterecek olan zihinsel çöküşün habercisi olan bir büyüklük kuruntusunun göstergesi olarak görülmüştür.

Yalnızca son yıllarda insanlar bu sözleri olduğu gibi almışlar ve şaşırtıcı sonuçlara ulaşmışlardır. Yayımlanmış metinlerinden birinin, sözgelimi *Şen Bilim*'in ilk sayfasına bakacak olursak, Nietzsche'nin sözünü ettiği şehirlerde yayımcısı Ernst Schmeitzner'in şubelerinin bulunduğunu görürüz. Bu şubelerin yerleri şöyledir: St. Petersburg'da H. Schmitzdorff (5 Newsky

Prospekt), Paris'te C. Klincksieck (11 Rue de Lille), Roma'da Loescher & Co. (307 Via del Corso), New York'ta E. Steige (22-24 Frankfort Street) ve Londra'da Williams & Norgate (14 Henrietta Street, Covent Garden). Ne var ki Nietzsche'nin sözü, Schmeitzner'e bağlı olan bu kuruluşların onun yayımlanmış yapıtlarını bu şehirlerde dağıtabildikleri anlamına gelmiyordu yalnızca; düşünürün ya doğrudan ilişki kurmak yoluyla, ya da başkalarının verdiği bilgilere dayanarak tanıdığı gerçek okurları gösteriyordu.

Yüzyıldan uzun bir süredir devam eden Nietzsche'yi algılama tarzını artık kolaylıkla ikiye ayırabiliriz; İkinci Dünya Savaşı'nın sona erdiği 1945 yılı bu iki tarihi birbirinden ayıran ara noktadır. On dokuzuncu yüzyılın son on yılı ile yirminci yüzyılın ilk yarısı boyunca, Nietzsche'nin Avrupa entelektüel yaşamındaki olağanüstü egemenliği öncelikle yazınsal nitelikliydi ve düşünürün şiirsel imgelemine çok şey borçluydu. Gabriele d'Annunzio, Fransız Simgecileri ve Stefan George, Nietzsche'yi bir yalvaç konumuna yükseltmiş, onu yeni insanın mitsel bir ilkörneği gibi görmüşlerdi. André Gide, Nietzsche'yi yaşamın taşkın, ahlak dışı kutsanması ile varoluşun dekadan, umarsız bulantısı arasında sıkışıp kalmış son derece ikircikli bir figür olarak görüyordu.

Thomas Mann, Nietzsche yorumunda düşünürle ironi, zihinsel ve sanatsal yaşamımızın akla vurucu, psikolojikleştirici ve köktenci yazınsal yaklaşımları arasında bağlantı kuruyordu. Dışavurumcu şair Gottfried Benn, Nietzsche'nin özünü "'her ne pahasına olursa olsun' *anlatım* fanatikleri" sözünde görüyordu; Benn'e göre bu görüş, parıltı, şeytanileştirme ve uyuşturma dışında hiçbir şeyi arzulamayan ve gerçekleştiremeyen bir dille sonuçlanmıştı. Nietzsche'nin Avrupa edebiyatı ve öteki sanatlar üzerinde çok büyük bir etkisi vardı; bu etki, aralarında Vyaçeslav İvanov, Andrei Belyi ve Valeri Brysov gibi sanatçıların bulunduğu Rus Simgecilerinden August Strindberg, Georg Brandes, William Butler Yeats, Walt Whitman, Robert Musil ve Hermann Hesse gibi birbirinden son derece farklı yazarlara uzanıyordu. Gustav Mahler, Frederick Delius ve Richard Strauss, Nietzsche'nin müzik konusundaki görüşlerini dikkate almış; George Bernard Shaw da "üstinsan"ı "superman" şeklinde 1903 gibi son derece erken bir tarihte Londra sahnesine taşımıştı.

Edebiyattaki bu çok yönlü alımlamaya karşı, Nietzsche'nin 20. yüzyılın ilk yarısında felsefe disiplini içinde alımlanması başlangıçta şaşırtıcı ölçüde dar ve dargörüşlü olmuştur. Elbette, Max Scheler ile Karl Jaspers'in Nietzsche

yorumları yalnızca Nietzsche uzmanlığı alanında değil, felsefe kavramının kendisinin genişletilmesine yönelik daha geniş bir çerçevede önemli felsefi katkılardı. Heidegger, Nietzsche derslerine 1936 yılında başlamış, 1945'te savaşın bitimine dek bu derslerini sürdürmüştür. Ne var ki, Heidegger bu derslerini 1961 yılına dek yayımlamadı; bu da söz konusu dersleri savaş sonrası dönemin eserleri arasında görmemizi gerektirir. Nazi dönemi boyunca Scheler ile Jaspers'in etkisi kesin olarak engellenmiş ve onların yazıları da ancak II. Dünya Savaşı'ndan sonra tam olarak değerlendirilebilmiştir.

Belki de şunu söyleyebiliriz: Nasıl 20. yüzyılın ilk yarısında Nietzsche'ye yönelik ilgi edebiyat ve sanat kültürü ağırlıklı idiyse, 1945 yılından sonra bu ilgi felsefi sorular ve sorunlara yönelmiştir. Gene de, II. Dünya Savaşı sırasında ve özellikle sonrasında, Nietzsche'ye yönelik ilginin azaldığını ve düşünürün çevresinde büyük bir sessizliğin hüküm sürmeye başladığını eklememiz gerekir. Nietzsche'nin yeniden incelenmesine yönelik itki, Walter Kaufmann'ın "filozof, psikolog ve Hıristiyanlık karşıtı" olarak Nietzsche yorumları ve çevirileriyle Amerika Birleşik Devletleri'nden gelmiş; kısa sürede İtalya, Fransa ve daha sonra Almanya'ya yayılmıştır. Burada vurgu felsefi ya da kuramsal sorular ve sorunlar üzerinde olmakla birlikte, Nietzsche'ye yönelik bu yeni ilgiyi felsefi bir kaygı ya da Nietzsche'nin geleneksel çerçevede bir filozof olarak irdelenişi olarak nitelendiremeyiz. Nietzsche'nin yeniden ele alındığı entelektüel atmosferde felsefe ile edebiyat arasındaki tür ayrımı ilginçliğini yitirmiş, hatta anlamsız hale gelmiştir. Ne var ki, daha önemli olanı, Nietzsche'nin bu ihlali başlatan kişi olarak, hatta postmodern yönelimi yaratan kişi olarak görülmesidir.

Nietzsche'nin İngiltere'de, özellikle Londra'da, 1900 yılı sıralarında gördüğü ilgi, modern bir filozofun yaşadığı en büyük popüler başarılardan biri şeklinde nitelendirilmiştir. Bu başarının dayanağı belirli bir öğreti, bilimsel bir keşif değil, yalnızca Nietzsche'nin Hıristiyanlık ve burjuva ahlakı eleştirisiydi; bu eleştiri, Victoria dönemi ahlakına meydan okumayı olanaklı kılıyor ve bu düzeni yıkmak isteyenlere destek sağlıyordu. İngiltere'de George Eliot'ın insan merkezli ahlak anlayışı, Walter Pater'in sanatı din konumuna yükseltmesi ve Oscar Wilde'ın "sanat yoluyla kusursuzluğa ulaşabiliriz" varsayımı, Nietzsche'nin görüşlerine oldukça uygun bir ortam hazırlamıştı.

Ayrıca, Fabiancılık ve Fabian Derneği vardı; bu dernek, işçi sınıfının özgürlüğünü ve kadınların eşitliğini savunan bir entelektüeller örgütüydü. Burada da, son derece gelişkin bir toplumsal bilince sahip bir grup insan

Nietzsche'yi demokrasiye ve döneminin toplum hareketlerine yönelik saldırılarına rağmen kolaylıkla benimsedi. Fabian Derneği'nin en önde gelen üyesi elbette George Bernard Shaw'du; Shaw, Fabian Nietzscheciliğinin gelişmesine katkıda bulundu, hatta bu tür Nietzscheciliği kendi "Shaw tarzı" yaşamının bir parçası haline getirdi. Bu son derece karmaşık, özgün ve aynı zamanda ironik bir Nietzschecilik biçimi olup, bir nokta üzerinde kesinlikle kararsız kalmamıza yol açar: Shaw, Nietzsche'nin düşüncelerini geliştirmek ve yaymak mı istiyordu, yoksa İngiltere'deki Nietzschecilik hareketinden kendi düşüncelerine pay çıkarmak için Nietzsche'den yararlanmak mı?

Sosyalist bir bireycinin Nietzsche'yi bu benimseyişinin ana ilkesini yalın *Übermensch* (üstinsan) sözcüğü oluşturur; bu sözcük Shaw'un 1903 tarihli felsefi komedisi *Man and Superman*'in başlığında da yer alır. Nietzsche bu sözü daha çok kendini aşma anlamında kullanmış, ama zaman zaman ironik bir dönüştürmeyle bu sözü üstinsan yetiştirme fikriyle birleştirmişti. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün "Çocuk ve Evlilik Üzerine" bölümünde, Nietzsche eşler arasındaki cinsel sevgiyi üstinsanı dünyaya getirme arzusuna bağlar. Shaw söz konusu kavramı kullanışında bu fikre ağırlık vermiş, ama onu kendi toplumsal programıyla zekice bağdaştırmıştır. Shaw, komedisinin Arthur Bingham Walkley'e ithaf mektubunda, insanın yerine üstinsanı geçirmemiz gerektiğini dile getirir; bakıcısı ona sık sık "domuz kulağından ipek kese yapamazsın" dermiş, yazar zamanla onun haklı olduğunu düşünmeye başladığını belirtir. Shaw "kiliselerin, üniversitelerin ve edebiyat erbabının kitleleri bulundukları düzeyin üzerine çıkarma çabaları"nı gördükçe, "ilerlemenin birçoğumuzu olduğumuz yerde bırakmaktan başka bir şey yapamayacağı" ve "ya siyasi kapasitemizi geliştirmemiz, ya da demokrasi tarafından yok edilmemiz" gerektiği kanısına varmıştır: "Gelişigüzel eğitim, tamamıyla rekabetçi bir yaşam savaşımının bütün katılığıyla yüzleşemeyecek kadar çekingen ve işbirliği yoluyla toplumu örgütleyemeyecek kadar tembel ve sorumsuz bir karakter zaafı yaratmıştır".

Shaw, sorunu bilinç düzeyine çıkarmak için, bu fikirleri bir Don Juan komedisinde verir; oyunda eski Sevillalı Don Juan öyküsünün karakterlerinden yararlanılır, ama bunlar çağdaş gereklere göre yeniden düzenlenir. Yeni Don Juan bir "siyasi risale yazarı" olup, esin kaynağını "cinsellik sorunu politikası"ndan almaktadır: "Artık Ovidius'u okuduğunu iddia etmek yerine aslında Schopenhauer'i ve Nietzsche'yi okur, Westermarck'ı inceler ve kendi içgüdülerinin özgürlüğü yerine soyunun geleceğiyle ilgilenir". Oyun kahra-

manının yazdığı risalenin tamamı komedinin sonunda *Devrimcinin Elkitabı* başlığıyla aktarılır.

Olasılıkla en iyi Mozart operası olan *Don Giovanni*'den bildiğimiz eski Don Juan öyküsündeki bir başka önemli değişiklik, cinsler arası ilişkide kadının rolüyle ilgilidir. Shaw'un komedisinde Don Juan artık "cinsellik düellosunun galibi" değildir. Daha önce öyle olup olmadığı da tartışmalıdır ya, en azından daha yakın tarihlerde "kadının bu konudaki doğal konumunun ona verdiği tartışılmaz üstünlük gerçeği giderek daha büyük bir güçle ortaya koymaktadır". Bu yüzden, cinsellik sorunu politikasında, üstinsanı dünyaya getirmek kadına düşer, bu arada erkek onun hakkında risaleler yazar. Shaw'un komedisi elbette bu durumu sonuna kadar kullanır:

Kadının, doğanın en ivedi görevini yerine getirebilmek için erkeğe gereksinme duyması, erkeğe karşı herhangi bir zaferle sonuçlanmaz, ta ki erkeğin direnci kadının enerjisini en üst noktaya ulaştırıncaya ve kadın artık o geleneksel şefkatli, vefakâr tutumlarını, her zamanki gibi bu tutumlarla sonuç alma girişimlerini bir yana bırakıp, doğal hakkı uyarınca, her ikisinin de kişisel amaçlarını çok aşan bir amaç için erkeği sahipleninceye kadar.

Bu da tipik Nietzscheci bir görüştür. *Şen Bilim*'de Nietzsche şöyle diyordu: "Hayvanlar, erkekler gibi dişiler üzerine düşünmezler; dişiyi üretken varlık olarak görürler".

Sonuç, son derece karmaşık bir oyundur; oyunun itici gücü Nietzsche olsa da, çok geçmeden Shaw'un dramatik imgelemi onu içselleştirilip aşar. Bu girift yapıt, bütün sorunsalı ortaya koyan uzun ve nükteli bir giriş mektubuyla onu izleyen dört perdeden oluşur; oyunun tamamının sahnelenmesi altı saati gerektirir. Don Juan Tenorio, John Tanner'dir, Doña Anna ise Ann Whitefield; ama John Tanner "avcı yerine av" haline gelmiştir. Öykünün öteki kişileri de buna uygun olarak değişmiştir; örneğin Octavio, Tavy Robinson olmuştur. Üçüncü perdede, bu kişiler uyurken ve rüya görürken tarihsel ya da mitolojik kimliklerine dönerler, Şeytan ve Heykel ile insanın ilerlemesi üzerine tartışırlar. Dördüncü perde ise John Tanner ile Ann Whitefield'in birleşmesiyle sona erer. Tanner'in bitmek bilmeyen konuşmaları bir başka karakterin, Violet'ın ona "yabani" sıfatını yakıştırmasına yol açar; bunun üzerine Ann müstakbel kocasını yatıştırır: "Sen ona aldırma, hayatım. Konuşmana devam et."

Yapıt, Z.A.S.Ü. (Zengin Aylak Sınıf Üyesi) John Tanner'in kapsamlı "Devrimcinin Elkitabı"yla sona erer; bu kitap Tanner'in insanlık, ilerleme,

eğitim ve insan soyunun "yaşam gayesi" olarak görülen üstinsan üzerine görüşlerini ortaya koyar. Nietzsche, Shaw'un metninde bu bağlamda karşımıza çıkar: Üstinsanı haber veren yalvaç olarak değil, yeterince işleyemediği bir görüşü artık her yönüyle geliştirilecek olan bir filozof olarak. Şeytanın heykele Cehenneme son gelenler arasında "Üstinsan fikrini çatan" –her ne kadar fikrin kendisi "Prometheus kadar eski" olsa da– "şu deli Polonyalı Alman"ın da bulunduğunu söylediği üçüncü perdede de Nietzsche karşımıza çıkar. Nietzsche, John Tanner'in üstinsan anlayışından uzakta tutulmakla birlikte, Shaw'un kendisinin bu görüşleri benimseyip benimsemediğini söyleyemeyiz. Shaw, Tanner'in görüşlerinden de, öteki karakterlerin görüşlerinden de "tamamıyla sorumlu olduğunu" belirtir, ama görüşler burada "dramatik âna uygun olarak" belirirler. Dolayısıyla *Man and Superman*, 20. yüzyılın başlarında pek moda olan bir Nietzsche temasının son derece ironik bir yaklaşımla oyunlaştırılması izlenimini verir.

Nitezsche'nin Fransa'da Alımlanması

Nietzsche için Fransa bütün Avrupa ülkeleri arasında her zaman özel bir önemi olan ve en çok okunmak istediği ülke olmuştu. Fransa'ya yönelik bu ilgi, Nietzsche'nin değerlendirmesiyle Fransa'nın "Avrupa'ya olan kültürel üstünlüğü"nden, Fransızların "en kasvetli ruh hallerini bile çekici ve baştan çıkarıcı bir şeye dönüştürme" yeteneklerinden ve "Kuzey ile Güney arasında başarılı bir sentez" yaratmış olmalarından kaynaklanıyordu. Buna bağlı olarak Nietzsche Fransa'dan "herhangi bir yurtçulukla tatmin olamayacak kadar geniş görüşlü ve kuzeyde güneyi, güneyde de kuzeyi sevmesini bilen, o az rastlanan ve kolay kolay memnun olmayan insanları –doğuştan ara topraklıları, 'iyi Avrupalılar'ı– derinden anlaması"nı ve onlara "yer vermesi"ni bekliyordu.

Nietzsche *Ecce Homo*'da Paris'teki insanların kendisinin "bütün atılganlıkları ve incelikleri" karşısında şaşırdıklarını belirtirken, Hippolyte Taine'e gönderme yapıyordu. Taine bu sözü Nietzsche'nin *Deccal*'iyle ilgili olarak kullanmış ve sözünü ettiği bu nitelikler yüzünden Nietzsche'yi çevirmesinin kendisi için çok güç olduğunu belirtmişti. Taine, *Journal des Débats* ile *Revue des Deux Mondes*'un editörü Jean Bourdeau'ya Nietzsche'den söz etmiş; Bourdeau da, Nietzsche'nin zihinsel çöküntü içine girdiği sıralarda onun hakkında yazılar yazmaya başlamıştı. Bourdeau'nun yazıları çok sayıda başka yazının yazılmasını ve birçok Nietzsche çevirisinin yapılmasını sağ-

ladı, ama bu erken alımlamanın olumsuz yanları da oldu, çünkü Bourdeau, Nietzsche'yi yabanıl gücü olan bir filozof şeklinde tanımlamış, bazı eleştirmenler de Nietzsche'nin Wagner'e olan düşmanlığına karşı çıkmışlardı. Nietzsche'nin keşfedilmesi, Paris'te ateşli bir Wagnerciliğin hüküm sürdüğü sıralarda oluyordu.

Bu ilk yılların en önemli Nietzsche imgelerinden birini –André Gide'in Nietzsche imgesi– bu artalan çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Gide'in bir yazar olarak yükselişi, Nietzsche'nin on dokuzuncu yüzyılın son on yılında Fransa'da keşfedilmesiyle aynı zamana denk gelmiştir. Başlangıçta Fransız simgeciliğiyle yakın bağları olan Gide, Nietzsche adını ilk olarak Mallarmé'nin çevresinde duymuş olmalıdır. Bununla birlikte, Gide'de ilk somut Nietzschecilik izine ancak aşırı zihinsel bir şiir biçimi olarak görüp simgecilikten uzaklaştıktan ve dirimselciliği (*vitalism*) ya da dokunmak ve yalınayak yürümek istediği yeryüzü tapınmasını benimsedikten sonra rastlarız. 1897'de yayımlanan *Les nourritures terrestres* (*Dünya Nimetleri*) adlı yapıtının kökeni budur; Gide'in bu lirik düzyazı eseri Nathanael adlı bir gence itkilerinin peşinden gitmesini ve kendisini duyumlara bırakmasını öğütler. Metnin savsözü "Nathanael, artık günaha inanmıyorum ben" olup, bu söz açıkça Zerdüştvari bir atmosfer sergiler.

Ne var ki, bu metinde Nietzsche'nin varlığını kanıtlamak sanıldığından daha zordur. Öncelikle, Gide *Dünya Nimetleri*'ni yazdığında Nietzsche konusunda herhangi bir bilgisi olduğunu kesinlikle ve sürekli olarak yadsımış ve Nietzsche'yi çok daha sonraları okuduğunu belirtmiştir. Doğru olmadığı kanıtlanan bu yadsıma, Gide'in tehlikeli bulduğu ve çok yakından özdeşleştirilmek istemediği bir yazardan kendisini uzak tuttuğunu açığa çıkarır.

Benzeri bir tutum düzyazı şiir metnin kendisinde de görülebilir; metni yaşamın ve dünyeviliğin açık bir övgüsü gibi okursak, çok geçmeden güçlüklerle karşılaşırız. Üslup zorlama, atmosfer teatraldir, bir bütün olarak metin yavandır. Konu, benliğin sınırlayıcı sistemlerden –dinsel dogmalar, ahlak, gelenek, aile– kurtulması, dirimsel bütünlüğü içinde hayata, deneyimin doğrudanlığına ulaşması ve salt zihinsel ya da salt simgesel olanı bir yana bırakmasıdır. Ne var ki, yazarın bize aktardığı, *zihinsel* bir kendiliğindenlik imgesi, bir kuram, bir doğrudanlık felsefesi, düşünülmüş ve sistemli hale getirilmiş biçimsel bir dirimselciliktir.

Gide, tek bir metinde, salt dirimselciliğin çekiciliğini ve ulaşılamazlığını bir araya getirmekle bize yalnızca dirimselciliği değil, aynı zamanda onun

eleştirisini de aktarmış olur. Aslında Gide de salt dirimselcilikten uzak durmuş ve dirimselcilik ile bütün yapıtlarının tipik özelliği olan dincilik arasında gidip gelmiştir. *Dünya Nimetleri*'nde Nietzsche varsa, Zerdüşt'ün iletisi yalnızca yeniden biçimlendirilmekle kalınmamış, aynı zamanda eleştirilmiş demektir.

Bu son noktayı, Gide'in çok daha sonraları yazılmış bir başka kitabına dönerek açıklığa kavuşturabiliriz: Önceden düşünmeksizin, herhangi bir kasıt, yarar ya da amaç olmaksızın, itkilerle ve çoğu zaman bir duyumsal arzuyu tatmin etmek için yapılan "nedensiz edim" tanımıyla ünlü romanı *Les caves du Vatican* (1914; *Vatikan'ın Zindanları*). Romanın genç, yakışıklı, Nietzscheci ahlak karşıtı kahramanı Lafcadio çeşitli durumlarda "nedensiz" davranışlarda bulunur. Bir keresinde yaşamını tehlikeye atarak, iki çocuğu Paris'te yanmakta olan bir evden kurtarır; ama nedensiz edimin ahlakla herhangi bir ilgisi olmadığını göstermek için bir başka kez, trenle Roma'ya giderken farklı davranır. Trendeki kompartımanda karşısında orta sınıftan, titiz giyimli birisi oturmaktadır; adam belli belirsiz terlemekte ve sürekli olarak burnuyla oynamaktadır. İçinden ona kadar sayan Lafcadio vagonun kapısını açar ve adamı sanki bir sineği kovarcasına aşağı iter. Ne var ki, daha sonra bir arkadaşı bu olaydan ötürü tutuklanınca, Lafcadio bütün sorumluluğu üstlenir, böylece yaptığının aslında nedensiz bir edim olmadığını ortaya koyar. Gide'in cinayeti betimleyişi de üslupçu bir betimlemedir, öylesine basmakalıp ve yapaydır ki gerçek yaşamı değil, edebiyatı gördüğümüzün farkındayızdır. İnsan nedensiz edim hakkında yazıp, gene de onu yaşamayabilir, çünkü onun hakkında yazma zaten söz konusu tutumun gerçek dışı olduğunu gösterir. Tıpkı dirimselcilik gibi ahlak dışı yaklaşımın da gerçeğe dönüşmesi ve bir karikatür olmaktan çıkması için karşı eyleme, bir düzeltici unsura, karşı kutba doğru bir kaymaya gereksinmesi vardır.

Bu tür bir kayma ve karşı eylem gerçekten de mükemmel bir Nietzschecilik biçimi olurdu, diyebiliriz; ama Gide böyle düşünmemiştir. Gide, Nietzsche'nin, kendi dinciliğiyle dizginlenmesi ve denetlenmesi gereken denetimsiz bir içgüdü, dirimsel enerji ve yaşam gücü olduğunu varsaymıştır. Gide, Nietzsche'nin etkisini ancak Nietzscheci romanı *L'Immoraliste*'i (*Ahlaksız*) yazmaya başladığı 1898'den itibaren kabul etmeye başlamıştır. O zaman bile Nietzsche teşvik edici değil, tedirgin edici bir güçtü: "Onu keşfettiğimde, *Ahlaksız*'ı yazdım. Benim için ne büyük bir baş belası olduğuna bilmem kim inanır?"

Gene de Gide, yıkıcı ahlak ve geleneksel değerler eleştirisi için Nietzsche'ye minnettardı; bu onu büyük bir zaman yitiminden kurtarmış ve yapıtını "belki de Nietzsche'yi sanatsal yaratıyı gerçekleştirmekten alıkoyan kuramlar"dan uzak tutmuştu. 1898'de Gide, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* ile *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün Fransızca çevirisi vesilesiyle Nietzsche üzerine kendi yazısını da yazmıştır. Bu Nietzsche yorumunun temel yönü, daha önce Jean Bourdeau'nun da savunmuş olduğu gibi, Gide'in Nietzsche'nin bir yıkıcı olduğu şeklindeki savıdır. Gide şöyle der: "Doymuşluktan değil kuşatıcı bir öfkeyle yıkar – soylu, ışıltılı, insanüstü, tıpkı doymuşluğa, rahatlığa ve hepsinden önemlisi yozlaştıran, uyuşturan, uyutan şeylere duyduğu tiksintiyle surların üzerinden yürüyen genç bir fatih gibi."

Gide'e göre, Nietzsche'yi kavramak için insanın kendisini tamamen ona bırakması gerekir, ama bu ancak bir tür "doğuştan Protestanlık ya da Jansenizm"le hazırlanmış zihinler için olanaklıdır. Burada da açıkça görüldüğü gibi Gide, Nietzsche'nin trajik, düşünsel, kuşkucu, entelektüel boyutunu değil, yalnızca dirimsel yanını fark etmiştir. Bu Nietzsche imgesinin nedeni bellidir; Nietzsche'nin kişiliğinin yukarıda sözünü ettiğimiz öteki öğeleri kuram ve felsefede anlatımını bulmuştur, oysa Gide daha çok şiir ve sanatla ilgiliydi. Felsefenin sanatını olsa olsa bozacağını düşünüyor ve bunu söylüyordu: "Filozofların yapıtları zorunlu olarak tekdüzedir."

Gide'e göre Nietzsche'nin temel sorunu buydu; Gide, Nietzsche'nin "kendi kendisinin tutsağı" olduğunu düşünüyordu. "Sincap kafesindeki bir aslan" gibidir Nietzsche: "Bir şeyi kanıtlamak isteyen bu usçuluk karşıtından daha trajik bir örnek yoktur. Bir sanatçıdır o, ama yaratmaz – tutkulu bir inatla kanıtlar. Aklı yadsır ve akıl yürütür. Şehitlerin tutkusuyla yadsır." Nietzsche'nin "Şarkı söylemeliydi, bu ruh" şeklindeki kendi yakınması Gide'in Nietzsche eleştirisinin savsözü işlevini görebilirdi. Çok geçmeden başka figürler, özellikle Goethe ile Dostoyevski, Gide için Nietzsche'nin yerini alır. Ne var ki, 1922 tarihli ünlü Dostoyevski konferansları hâlâ Nietzsche'yle yakın bir ilişkiyi korur, çünkü Nietzsche'nin çözüme kavuşmamış sorunları Dostoyevski ve Gide'de sanatsal çözümlerini bulurlar. Bunlar, temel olarak Hıristiyanlık ve İsa'ya ilişkin yorumlarla bağlantılıdır; Gide'e göre bu yorumlar filozofun bu sorunların giriftliği karşısında çıkmaza sürüklendiğini, oysa sanatçının yaratıcı enerjisinin bunları çözebildiğini gösterir.

Nietzsche'nin Almanya'da Alımlanması

On dokuzuncu yüzyılın son on yılından başlayarak, Nietzsche'nin varlığı Alman edebiyat dünyasında ağırlığını duyurur. Şunu bile söyleyebiliriz: Şu ya da bu döneminde Nietzsche'yle hesaplaşmamış bir Alman yazarı neredeyse yok gibidir. Hugo von Hofmannsthal, Stefan George, Frank Wedekind, Hermann Hesse, Rainer Maria Rilke ve Bertold Brecht yapıtlarında daha kesin ve kalıcı bir Nietzsche etkisi görülen yazarlardır. Bununla birlikte, yapıtları yalnızca Nietzscheci fikirlere ve temalara son derece açık olmakla kalmayıp, Nietzsche'nin felsefesini eleştirel bir bakışla değerlendiren, yirminci yüzyılın büyük olaylarından biri olan bu düşüncenin anlaşılmasına katkıda bulunan üç yazar vardır: Thomas Mann, Gottfried Benn ve Robert Musil.

Thomas Mann'ın Nietzsche'ye olan ilgisi yaşamı boyunca süren bir süreçti; önemli sayıda kuramsal metnin yanı sıra, öncelikle Mann'ın yaratıcı yapıtları, anlatıları, özellikle son döneminde yazdığı romanı *Doktor Faustus* (1947) bu ilgiyi kanıtlar. Mann'ın Nietzsche imgesinin ana izleği, "düşünce çarmıhında şehidin ölümü"nü yaşayan "düşünce şehidi", "ahlak dışılık azizi"dir. Mann'ın Nietzsche'sini kuşatan bir dışa kapalılık, soyluluk, olağanüstü ve örnek bir insan yazgısı halesi vardır. Gene de Mann Nietzsche'de rahatsız edici yönler görmüş ve bunları insanlık karşıtı bir barbarlığın göstergeleri olarak niteleme hakkını kendinde görmüştür. Nietzsche'nin üstinsan, ebedi dönüş, iktidar istenci konusundaki görüşleri Mann'a yavan, pırıltısız ve Nietzsche'nin entelektüel düzeyinin altında görünmüştür.

Buna karşılık Mann, Nietzsche'nin yaşamın önceliğini savunmasını ve onu nihai değer ölçütü düzeyine yükseltmesini kendi konumuna önemli bir meydan okuma olarak görmüş; eserinin bir parçası olarak bu meydan okumayı ele alıp çürütmeye değer bulmuştur. Mann'ın Nietzsche imgesini anlamanın belki de en iyi yolu, onun bu merkezî Nietzsche sorunsalını, yaşamın başka her şeye olan üstünlüğünü reddine bakmak olacaktır; Mann'ın reddettiği, kendi deyişiyle "yaşam uğruna anlığın yadsınması, dışlanması" ya da "şu amansız Rönesans estetizmi; iktidar, güzellik ve yaşama yönelik isterik tapınma"dır. André Gide gibi Mann da Nietzsche'de entelektüelleşmiş, yaşamdan uzak düşmüş bir tür şiir için son derece yararlı bir dirimselcilik ve dirimsel enerji kaynağı görür. Ne var ki, bu yaşam tapınmasının Mann'ın getirdiği eleştirel yaklaşımla düzeltilmesi gerekir; Mann'ın yaklaşımını gösteren iki örnek son derece aydınlatıcıdır. İlki 1918 tarihli *Siyaset Dışı Bir İnsa-*

nın Düşünceleri'nde karşımıza çıkar, öteki ise Mann'ın 1947 yılında Zürih'te Pen Kulüp üyelerine sunduğu "Yakın Tarih Işığında Nietzsche'nin Felsefesi" başlıklı konferansında.

Siyaset Dışı Bir İnsanın Düşünceleri'nin Öndeyişinde Mann'ın Nietzsche'yi nasıl anladığını ve ona olan tepkisini özlü biçimiyle görürüz:

"Entelektüel-şiirsel bir bakış açısından, Nietzsche'yi okumadan kaynaklanan birbirine yakın iki olanak vardır. Biri, bir süre belli bir edebiyat okulunda övgüyle karşılanan şu amansız Rönesans estetizmi, şu iktidara, güzelliğe ve yaşama yönelik isterik tapınmadır. Ötekinin adı *ironi*dir – ve burada kendimden söz ediyorum. Bende, yaşam uğruna anlığı yadsıma deneyimi ironi biçimini almıştır. İroni dışında başka herhangi bir betimleme ve nitelemeyle dile getiremediğim bir ahlaki tutumdur bu: yaşam uğruna anlığın yadsınması, bir yana bırakılması.

Bu sözün temel anlamı açık gibidir: Nietzsche "yaşam uğruna anlığın yadsınması" konumunu temsil eden birisi olarak görülmektedir. Bu felsefi konum şiir açısından büyük potansiyeller içerir, çünkü sanatsal yaratıya yaşamın sonsuzluğunu getirir. Dionysos'a özgü deneyimin benimsenmesi, edebiyatta şiirsel anlatımın eski kısır biçimlerinin yerine yeni ve daha enerjik biçimlerin geçirildiği romantizmin yükselişiyle benzerlikler taşır.

Gene de, Nietzsche'ye tepki göstermenin iki yolu vardır. Biri, Nietzsche'nin kendi yazılarında zaten dile getirdiği "şu amansız Rönesans estetizmini; şu iktidara, güzelliğe ve yaşama yönelik isterik tapınmayı" alıp yansıtmaktan ibarettir. Yirminci yüzyılın başlarında "belli bir edebiyat okulu" –büyük bir olasılıkla Alman dışavurumculuğunun erken biçimleri– bunu yapmıştır. Diğeri, daha düşünceye dayalı bir tepkidir: İroni, Mann'ın kendi yaklaşımı. Mann da "yaşam uğruna anlığın yadsınmasını, bir yana bırakılmasını" benimser, ama yaşamı "farklı, daha hafif ve daha kendine kapalı bir duygu ayrımıyla" betimler: Sevimlilik, mutluluk, güç, zariflik, anlıksızlığın zevk veren olağanlığı anlamına gelen bir tür duygudur bu.

Bir başka deyişle, bu tarz ironide, anlığın yadsınması "hiçbir zaman bütünüyle ciddi, bütünüyle gerçekleşmiş" olamaz. İroni "anlığı yenmeye" çalışır, ama asla "kendini ciddi ve aktif bir biçimde arzularla ideallerin hizmetine vererek" değil, yalnızca dolaylı yoldan. Sonuçta, ironi "bütünüyle kişisel bir yaşam tarzıdır, toplumsal bir yaşam tarzı değil", "entelektüel-siyasi anlamda bir ilerleme aracı değil"dir ve son çözümlemede "anlık adına yaşama üstün gelinebileceğine inanmaz".

Mann'ın Schopenhauer'den miras aldığı şekliyle yaşam-anlık karşıtlığı böylece Nietzsche aracılığıyla kesin dönüşümlere uğrar. Mann, Nietzsche'nin bir görüşünü zaten benimsemiştir: Özellikle solgun ve dekadan sanatçı için yaşam, sağlık ve enerji son derece arzu edilir şeylerdir. Bu açıdan, Mann sağlık-hastalık ve yaşam-anlık karşıtlığını eserinin merkezî teması haline getirmiştir. Nietzsche'yi yaşam safındakiler arasında görürsek, onun Mann'ın yaratıcı eserindeki önemini hemen fark ederiz. Gene de, ironinin araya girmesiyle bu karşıtlık artık değişmezliğini yitirir ve her iki yöne doğru bir zihinsel sakınım olduğunu görürüz – kendini karşılıklı kur yapmada, baştan çıkarmada ve aracılık etmede dile getiren bir zihinsel sakınım: yaşam safında anlık için ve anlık safında yaşam için.

Ne var ki bu tutum, Mann'ın algıladığı biçimiyle, Nietzsche'nin konumunda kesin düzeltmelerin yapılması gerektiğini gösterir. Yaşam Nietzsche'nin betimlediği gibi esrik Dionysos'a özgü güç değildir, çöküş ve yıkımın devreye girmesinden önce Buddenbrook'ların ticari kuruluşunun ilk temsilcilerindeki gibi daha ılımlı ve disiplinli bir yeterlik yapısına bürünür. Mann, anlığı yaşadığımız dönemin baskın gücü olarak değerlendirmenin yanlış olduğunu düşünür ve yaşamı kurtarma zorunluluğunu duyar kendinde. Bunun karşıtı da doğrudur. Yaşam ile ahlak arasında bir karşıtlık kurmak da aynı derecede yanlıştır. Ahlak yaşamı destekler ve yaşamdaki konumumuzu almamızı sağlar.

Tonio Kröger'de kahraman, sanatçı Lisaweta'yla ebedi yaşam-anlık karşıtlığını tartışır ve aynı sonuçlara varır. "Lisaweta, yaşamı seviyorum," der kahraman, ama bu sözü hemen düzeltir: "Cesare Borgia'yı ya da onun bayraktarlığını yaptığı başı dumanlı herhangi bir felsefeyi düşünme sakın." İnsanın "olağanüstü ve şeytani" olana nasıl olup da bir ideal gibi tapabileceğini anlayamaz ve sözlerini sürdürür:

"Hayır, akıl ile sanat arasındaki sonsuz karşıtlık, yabanıl bir yücelik ve acımasız bir güzellik görüntüsü olarak çıkmaz karşımıza; özlemlerimizin ülkesi, normal, saygın ve sevilmeye değer şeylerdir: bütün o baştan çıkarıcı bayalığı içinde hayat – masumluğa, yalınlığa ve canlı olana duyulan özlem, biraz dostluğa, teslimiyete, sıradanlığın hazlarına."

Mann 1947 yılında Zürih'teki Pen Kulüp'te "Yakın Tarihin Işığında Nietzsche Felsefesi" başlıklı konferansını sunduğunda, durum kesin olarak değişmişti; yeni durumda Mann'ın yaşam ile anlık arasındaki ironik dolayım tutumunu Nietzsche'ye uygun bir karşılık olarak sunması olanaksızdı.

Birinci Dünya Savaşı'nı izleyen dönemdeki "siyaset dışı" atmosferin yerini Mann'ın Nazi karşıtı faaliyetlere derin bağlanımı ve siyasi katılımı almıştı. Mann ABD yurttaşı olmuş ve Hitler imparatorluğunun çöküşünü izlemişti; yazar bu çöküşle Nietzsche'nin 1889 yılındaki zihinsel çöküşünü tuhaf bir görüde birleştirmişti.

Bütün bunlar Mann'ın *Doktor Faustus* romanında kıyametsi bir anlatıma kavuşur; Mann bu Nietzsche romanını yukarıda sözü edilen olaylarla az çok koşut bir zamanda yazmıştır. Roman 1947 yılında bir "romanın romanı" ekiyle yayımlanmıştı; *Doktor Faustus'un Kökeni* başlıklı ekte bütün bu yaşamöyküsel ve entelektüel ilişkilere açıklık getirilir. Aynı yılın ürünü olan "Yakın Tarihin Işığında Nietzsche Felsefesi" açıkça üçüncü bir anlatım biçimi olarak bu metinlerle aynı gruptandır. Mann'ın Nietzsche konusundaki son değerlendirmelerini içeren bu yazıda Nietzsche geçmişe mal edilir, geleceği onun olumsuz etkisinden kurtarmak için.

Daha baştan Mann bu değerlendirmenin bağlamını oluşturur. 1889 yılının başında Nietzsche'nin yaşadığı zihinsel çöküş duyulduğunda, "filozofun çapı"nı bilenler Ophelia gibi yas tutmuş olmalı: "O, what a noble mind is here o'erthrown" ("Ah, o soylu zekâ nasıl çökmüş"). Gerçekten de, edebiyat tarihinde "Sils-Maria münzevisinden daha çekici bir kişi" bulmak olanaksızdır. Ne var ki, Mann şunu ekler: "Bu, yüzyıllar boyunca Shakespeare'in melankolik Danimarkalısından yayılan çekiciliğe benzer bir çekicilik"tir. Nietzsche "çok geniş kültürel kapsamı ve karmaşıklığı olan bir fenomen, Avrupa ruhunun gerçek bir özeti"ydi. Ne var ki, Mann'ın "hayran bir 'gözlemci' ' ve Nietzsche'den "bir sonraki kuşaktan bir okur" olarak yaşadığı duygu, "bir saygı ve acıma karışımı", daha kesin olarak da "aşırı yüklü bir ruha duyulan trajik acıma"ydı: "Çok fazla yük yüklenmiş bir ruh – çok fazla ağırlık yüklenmiş, bilgi için doğmayıp bilginin çağrısını duymuş ve Hamlet gibi bilginin parçaladığı bir ruh". Bu "sevgiye gereksinme duyan hassas, ince, canayakın ruha en soğuk yalnızlık, katilin yalnızlığı" dayatılmıştı. "Başlangıçta son derece saygılı, din geleneklerine saygı duyacak şekilde yetiştirilmiş" bu zihin saçlarından çekilip "yabanıl ve esrik bir sertlik, her tür saygınlığa isyan konumu"na sürüklenmişti: "Bu zihin kendi doğasını ihlal etmeye; salt yabanıl gücün, duyarsız vicdanın, kötülüğün sözcüsü ve savunucusu haline gelmeye zorlanmıştı".

"Bu gelişmenin olağandışı niteliğini, bütünüyle öngörülemezliğini" fark etmek için, Nietzsche'nin zihninin kökenlerine bakmak gerekir. Kişilik

oluşumunun ilk yıllarına ilişkin bildiklerimize dayanarak, "yüksek entelektüel donanımı ve olağanüstü karakteri, seçkin bir düzeydeki saygın bir kariyeri güvence altına alacak görünen bir adam" portresi çıkar karşımıza. Oysa "çıkışsız çöllere sürüklenmiş" birisini görürüz, bir dağcı gibi "ne ileriye ne geriye hareket edebildiği çıkmaz bir noktaya" ulaşmış birisini. "Nietzsche'yi bu çıkışsız çöllere doğru yukarı iten ve onu "düşünce çarmıhında bir şehidin ölümü"ne götüren şeyin ne olduğunu sorarsak, bunun onun yazgısı, dehası olduğunu söylemek durumunda kalırız.

Ama bu tür dehalar için bir başka ad vardır: hastalık. Mann, bu sözü kullanırken, "döneminin bütün atmosferinde devrimci bir etki yaratan bir düşünür, psikolog ve dil ustasını küçümsemek" amacında olmadığını açıkça belirtir; bu sözü bir Dostoyevski'nin, bir Nietzsche'nin hasta oldukları şeklindeki özgül anlamıyla almak gerekir. Mann, Nietzsche'nin Bonn'daki öğrencilik günleri sırasında bir Köln genelevinde yakalandığı frengiye göndermede bulunur ve bu hastalıkta dünyaya "kendi çarmıha gerilişinin yürek parçalayan gösterisi"ni sunan Nietzsche'nin entelektüel yaşamının olumsuz yazgısını görür.

Mann'ın Nietzsche'nin özellikle henüz her şeyin yerli yerinde ve tutarlı göründüğü ilk dönemine hayran olduğunu daha önce görmüştük. Bunun yanı sıra Nietzsche "büyük bir kültür eleştirmeni ve filozofu, birinci sınıf bir Avrupalı düzyazı ve deneme yazarı"ydı. Nietzsche'nin bu yeteneği *İyinin ve Kötünün Ötesinde* ile *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'yi yazdığında doruk noktasına ulaşmıştı. Mann, Nietzsche'nin görevini yanlış algılayışını ve düzeyindeki bir çözülmenin başlangıcını *Böyle Buyurdu Zerdüşt* ile bu eserin şiirsel, dinsel ve öngörüsel olma tutkusunda görür. Mann bu eserle ilgili şunları söyler:

Bu çehreden yoksun ve bedensiz hilkat garibesi, bu kahkaha tacı giymiş ve biçimsiz başı üzerine güller takmış bando şefi, "Sertleşin!" sözü ve dansçı bacaklarıyla bu Zerdüşt bir karakter değildir; hitabettir o, denetimsiz sözler ve söz oyunlarıdır, acılı bir ses ve kuşkulu bir kehanettir, acıma hissi uyandıran yücelikte bir hayalettir, çoğu zaman dokunaklı ve genellikle şaşırtıcıdır, gülünçlüğün sınırlarında dolaşan bir başarısızlıktır."

Benzeri şekilde Mann, Nietzsche'nin üslubunu sürekli bir bozulma süreci içinde görür. Elbette, üslubu "müzikselliğinden" hiçbir şey yitirmez, ama "zamanla Alman hümanist geleneğinin oldukça eski yöntemlere sahip olan akademik disiplin ve denetiminden, sağlıksız ölçüde incelikli ve aşırı

coşkulu bir gazetecilik diline geçer, sonunda Nietzsche bu üslubu bir soytarının giysisiyle süsler".

Ne var ki, Mann Nietzsche'nin daha sonraki entelektüel yaşamöyküsünü asal olarak tek bir fikrin, "kültür" fikrinin, insan yaşamının bu en yüksek gerçekleştiriminin "çöküş tarihi" olarak betimler. Nietzsche başlangıçta, yaşamın yalnızca estetik bir görüngü olarak haklı çıkarılabileceği önermesiyle trajik-ironik bilgeliği temsil ediyordu; bu bilgelik kültür uğruna "bilimi zincire vurur" ve yaşamı hem "yaşama çamur atanların (öte dünya havarilerinin) kötümserliği"ne, hem de "bu dünyada bütün insanlar için adalet ve mutluluk masalları vaaz eden rasyonalistlerle reformcuların iyimserliği"ne karşı korur.

Bununla birlikte, *Tragedyanın Doğuşu*'ndan başlayarak Nietzsche Sokrates'e, "kuramsal insan"a karşı saldırgan bir tutum takınır. Daha sonra, "güç ve güzelliğe ilahiler söyler", "yaşamın aşk dolu utkusu"nu dile getirir ve "zihnin bütün sakatlama çabalarına karşı yaşamı savunur", ama o zaman bile Nietzsche "acı çekmeye benzeri görülmemiş bir yer verir". Nietzsche'nin yaşamı hiç kuşkusuz "hem esriklik, hem de acı çekmeydi – son derece üst düzey bir sanatsal birleşim"di ya da mitolojik bir dil kullanmak gerekirse "Dionysos ile Çarmıha Gerilmiş'in birleşmesi"ydi. Nietzsche'nin "ahlak dışılığı, hakikat kaygısıyla ahlakın yok edilmesi"ydi, bir tür "ahlaki aşırılık ve bolluk"tu. Şunu fark etmemiz gerekir: Bütün bu incelikli fikirlerin ardında "iktidar, şiddet ve siyasi düzenbazlığın zalim tutumları ve puslu iletileri yer alır; Nietzsche'nin son dönem yazılarında, sanat yapıtı olarak yaşam ve içgüdünün yönettiği, düşünceden uzaklaşmış kültür görüşü, bu tutum ve iletilere geriler".

Mann'a göre "Nietzsche'nin düşünme tarzını bozan ve ona olumsuz bir nitelik veren" iki temel hata vardır. İlki, "bu dünyadaki içgüdünün ve anlığın göreli gücü"yle bağlantılıdır ve "akla karşı yaşamı savunmak" şeklindeki saçma önermede ifadesini bulur. "Sanki yeryüzünde çok fazla anlıkçılık yönünde en ufak bir tehlike varmış gibi!". İkinci hata, "yaşamı ve ahlakı birbirine karşıt öğeler olarak ele alırken bu ikisini son derece yanlış bir ilişki içine sokması"dır. Mann şöyle der:

"Gerçek şu ki bunlar bir arada bulunur. Etik, yaşamın dayanağıdır ve ahlaklı insan yaşam alanının gerçek bir yurttaşıdır – belki de bir ölçüde sıkıcı birisidir, ama son derece yararlıdır. Gerçek ikilik etik ile estetik arasındadır. Ahlak değil güzellik ölümle ittifak halindedir, birçok şairin dile getirdiği gibi. Nasıl olur da Nietzsche bilmez bunu?"

Nietzsche bir keresinde şöyle demişti: "Yaşam dışında, varoluş üzerine düşünmemize olanak sağlayacak sabit bir nokta yoktur; yaşamın karşısında utanç duyacağı herhangi bir otorite yoktur." Mann "Gerçekten de yok mu?" diye sorar ve "insanın ruhu"na, "eleştiri, ironi ve özgürlük biçimini alan ve hüküm veren dünyayla ittifaka giden insanlığın kendisi"ne gönderme yapar. Nietzsche'nin "yaşamın üzerinde bir yargıcı yoktur" önermesine, Mann insanda "doğa ve yaşamın bir biçimde kendilerini aştığı" karşılığını verir; insanda "doğa ve yaşam masumluklarını yitirmiş" ve "yaşamın özeleştirisi" olarak aklı edinmişlerdir.

Bu insana özgü özbilinç "Nietzsche'nin 'sağlıklı yaşam öğretisi'ne merhamet dolu bir bakış"la bakmamızı ve Mann'ın argümanındaki son noktaya ulaşmamızı sağlar. Daha erken ve sağlıklı günlerinde Nietzsche yaşam öğretisini "tarihselcilik hastalığı"na karşı devreye sokmuş, ama zaman ilerledikçe tutumu "hakikat, ahlak, din ve insanseverliğe karşı, yaşamın yabanıllığını ussal yoldan ehlileştirebilecek her şeye karşı çılgınca bir öfke" tutumu haline gelmişti. Nietzsche "görülmedik savaşlar ve felaketler" öngördüğünde ya da "sarışın av hayvanı"na ilahisine başladığında, "burada böylesine kösnüllükle kendisine karşı şiddetli bir saldırıya geçen soylu aklın sağlığı konusunda" kaygı duyarız. Gene de, "bütün bu keskin, acılı meydan okumalara küçümsemeyle" ya da "ahlaki öfkeyle karşılık vermek" yersiz ve budalaca olurdu. Burada karşımızda "bir Hamlet figürü, gücü aşan içgörü trajedisi" vardır ve bu trajedi karşısında yaşanan duygular "korku dolu bir hayranlık ve acıma"dır. Mann şöyle der:

"Ve öğretisinin bazı tuhaf yönlerinde sonsuz ölçüde duygulandırıcı öyle lirik bir hüzün, yalnızlığının kıraç, yağmursuz toprağına aşk çiyinin düşmesine yönelik öyle acılı bir özlem vardır ki, bu *Ecce Homo*'ya duyabileceğimiz herhangi bir küçümseme ya da iticilik duygusundan hemen kurtuluveririz.

Mann, özellikle Nietzsche'nin herhangi bir biçimde "Avrupa ve dünya faşizminin öncüsü, ortak yaratıcısı ve ideoloğu" anlamında Nazilerle bağlantılandırılmasını reddeder. Mann "bu konuda nedenle sonucu tersine çevirmek" ve "Nietzsche'nin faşizmi değil, faşizmin Nietzsche'yi yarattığını" öne sürmek ister; Mann'a göre bu entelektüel "öyle hassas bir kayıt cihazıydı ki, Batıda emperyalizmin ve faşist dönemin yükselişini algılamıştı" ve "geleceği gösteren bir ibre" gibiydi .

Asıl Nietzsche sorunu, estetizm ile barbarlık arasındaki yakın ilişkide yatar. "Onun felsefi içini dökmelerinde her zaman yapmacık, sorumsuz,

güvenilmez ve tutku dolu ama hoppaca bir şeyler" olacaktır. Derin bir ironi öğesiyle, "onun yaşamın güzelliği, gücü ve kötülüğü uğruna öfkeyle anlığı yadsıyışı"nda yaşamın kendisine büyük bir acı yaşattığı bir insanın özeleştirisini görebiliriz. Nietzsche bize bir sanat sunmakla kalmaz, onu okumak da özel bir sanatı gerektirir. Nietzsche, Carl Fuchs'a yazdığı 1888 tarihli bir mektupta, kendisini eleştirecek olanlara ondan yana ya da ona karşı olmamalarını, onu yansızlıkla değerlendirmelerini önerir. "Benim safımda olmak," der Nietzsche, "tamamıyla gereksiz, hatta istenmeyecek bir şeydir. Tam tersine, bir nebze merakla, tuhaf bir bitkiyle karşılaşan birininkini andıran ironik bir direnç bana yönelik çok daha zekice bir tutum olur – Bağışlayın beni! Bir iki safça gözlemimi yazıya döktüm – kendinizi olanaksız bir durumdan mutlulukla kurtarmanızı sağlayacak küçük bir reçete." "Herhangi bir yazar kendisine karşı böyle tuhaf bir biçimde uyarmış mıdır karşısındakini?" diye sorar Mann ve Nietzsche'nin "kuramsal insan"a yönelik eleştirilerini anımsayarak şu sonuca varır: "Kendisi tam anlamıyla bu kuramsal insandı". "Nietzsche'nin düşünceleri salt virtuoziteydi, pragmatik olmaktan son derece uzak, eğitici sorumluluk duygusundan herhangi bir biçimde nasibini almamış, tam anlamıyla siyaset dışı. Aslında bu düşüncelerin yaşamla, Nietzsche'nin savunduğu ve her şeyin üstünde tuttuğu o sevgili yaşamla herhangi bir bağlantısı yoktu". Her şeyin ötesinde, Nietzsche'nin felsefesi "soğuk bir soyutlama" değil, "insanlık uğruna deneme, acı çekme ve kendini kurban etme"ydi. Nietzsche "grotesk hatanın karla kaplı dorukları"na sürüklenmiş olsa da, Mann'ın kuşağı için olduğu kadar gelecek kuşaklar için de "bu kargaşa dönemlerinin ışığıyla aydınlanmış narin ve saygın bir trajik figür" olarak kalacaktır.

Mann'ın *Doktor Faustus* romanıyla ilişkili olarak gördüğümüzde, bu Nietzsche imgesinin etkisi tam olarak kendini gösterir. Mann'ın romanı İkinci Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru Almanya'nın çöküşünü besteci Adrian Leverkühn'ün yaşadığı zihinsel çöküşle koşutluk içinde verir. Leverkühn, Alman aklının büyüklüğünü ve tehlikelerini simgeleyen Nietzscheci bir roman kişisidir. Roman şu paragrafla sona erer:

"Almanya, onun yanağındaki kızartı, o sıralar sefih utkularının doruğunda tam bir esrikliği yaşıyordu, kanıyla imzaladığı ve bağlı kalmaya kararlı olduğu bir ahit sayesinde bütün dünyayı ele geçirmek üzereydi. Bugün, her yanını iblisler sarmış, bir eliyle bir gözünü kapamış, diğeriyle korkunç görüntülere bakıyor, bir umutsuzluktan ötekine düşerken. Ne zaman vara-

cak uçurumun dibine? Ne zaman, en uç umutsuzluktan –inanç gücünün ötesinde bir mucize– umut ışığı doğacak? Yalnız bir adam ellerini büküp konuşuyor: 'Tanrı çaresiz ruhuna merhamet göstersin, dostum, ana yurdum.'"

Yirminci Yüzyıl Felsefe Tartışmalarında Nietzsche

Nietzsche'nin akademik felsefe disiplininde keşfi çok daha yavaş gerçekleşti; belli ki düşünürün düşüncesinin gelenek dışı niteliği ve kendini dile getirişindeki alışılmadık tarz engelleyici unsurlar oldu. "Şair filozof" nitelemesi elbette Nietzsche için büyük bir iltifat değildi, çünkü bu niteleme düşüncede bulanıklığı, akıl yürütmede yetersizliği ve entelektüel disiplin eksikliğini ima ediyordu. Nietzsche için sıkça kullanılan bir başka niteleme –"yaşam filozofu"– dönemin felsefi bir okuluna ya da eğilimine gönderme yapar.

Max Scheler yaşam felsefesini "yaşamın doluluğundan, yaşam deneyiminin doluluğundan kaynaklanan felsefe" şeklinde nitelendiriyor ve bu tutuma örnek olarak Dilthey, Bergson ve Nietzsche'yi gösteriyordu. Dilthey "dünyayı kendi kapsamı içinde yorumlama" girişimini yaşam felsefesinin en tipik özelliği olarak görüyordu; bu, dünyaya empati yoluyla yaklaşmayı, "yorumcunun sanat yapıtıyla ilişkisinde olduğu gibi" kendini nesneye yansıtmakla gerçekleştirilen bir tür tanımayı gerektiriyordu. Dilthey'e göre "dünyayı kendi kapsamı içinde yorumlama" on dokuzuncu yüzyıl boyunca "bütün özgür ruhların savsözü" haline gelmişti. Hegel sisteminin çöküşünden sonra, bu yorum Schopenhauer, Feuerbach, Richard Wagner ve Nietzsche tarafından geliştirilmişti.

Yirminci yüzyılın ilk yirmi-otuz yılı boyunca akademik felsefeciler Nietzsche'yi bu tür bir felsefe okulunun parçası olarak görüyorlardı. Raoul Richter, Hans Vaihinger, Georg Simmel ve Ludwig Klages, Nietzsche'yi daha az ya da daha çok başarıyla bir yaşam filozofu olarak yorumluyor ve kendisinden önceki filozoflarla, özellikle Schopenhauer'le olan ilişkisi ve farklılığı üzerinde duruyorlardı. Georg Simmel'in 1907 tarihli *Schopenhauer ve Nietzsche* başlıklı konferansları özellikle bu Nietzsche yorumunun iyi bir örneğini oluşturur.

Ne var ki, bir bütün olarak, Heidegger'in Nietzsche derslerinin başında epey küçümseyerek söz ettiği türden bir Nietzsche yorumudur bu. Bu yorumcular Nietzsche'yi nasıl yorumlayacaklarını bilememiş ve onunla bildikleri, anladıkları bir şey –Schopenhauer ve yaşam felsefesi– arasında bağlantı

kurmuşlardır. Buna karşılık, Heidegger "Nietzsche'nin Batı felsefesi sorunu yörüngesinde dolaştığı"nı ve "gerçek bir sorgulamayı yürütebilme"nin ne anlama geldiğini bildiğini göstermek istemiştir. Nietzsche'nin felsefesinin çarpıcı özgünlüğünü ve entelektüel kesinliğini dikkate alan kapsamlı ilk iki Nietzsche yorumu, Almanya'da önde gelen iki varoluş felsefecisinden kaynaklanır ve hemen hemen aynı zamanlarda ortaya çıkmıştır. Heidegger, Nietzsche'yi kesintisiz Batı felsefesi geleneğine bağlamak isterken, Jaspers onun düşüncesindeki şaşırtıcı yeniliği ve özgünlüğü açığa çıkarmak istemiştir. Karl Jaspers, 1935 yılının Aralık ayında yayımladığı kitabına *Nietzsche: Onun Felsefi Faaliyetini Anlamaya Bir Giriş* başlığını vermiştir. 1936 yılında Heidegger, Nietzsche üzerine bir dizi ders ve seminer vermiş; ama bunları 1961 yılına kadar yayımlamamış, yayımladığında da *Nietzsche* başlığını kullanmıştır.

Jaspers'in Nietzsche'ye özgül yaklaşımı 1935 tarihli *Nietzsche*'sinin ilk basımının önsözündeki ilk cümlelerde kendini gösterir ve bu filozofu ele almanın uygun yöntemi üzerine bir araştırma olarak nitelendirilebilir. Nietzsche'yi okumak kolay gibi görünür: "Hangi pasajı okursanız okuyun hemen anlaşılabilir, yazdığı hemen her sayfa ilginçtir, yargıları büyüleyicidir, dili baş döndürücüdür, en kısa bir okuma bile karşılığını verir." Ne var ki, çok geçmeden, okur "görünürde hiç kimseyi bağlamayan çok çeşitli yargılar"la karşılaşmaktan "tedirgin olur" ve "Nietzsche'nin önce bir şeyi, sonra bir başka şeyi, sonra da tamamıyla farklı bir şeyi söylemesini çekilmez" bulur. Jaspers'in bu durumda önerisi aslında onun bütün Nietzsche yorumunun özünü oluşturur:

"Salt Nietzsche okumasını bir yana bırakıp, onu çağımızı böylesine temsil eden birisi kılan entelektüel deneyimlerle bütünüyle ilgilenerek elde edeceğimiz içselleştirmeye yönelik bir incelemeye girişmeliyiz. O zaman Nietzsche, kendi sınırlarına ve kendi kaynaklarına doğru yol alan insanlık yazgısının simgesi haline gelir."

Hiç kuşkusuz, Nietzsche'ye eleştirellikten uzak bir yaklaşım değildir bu. Nietzsche'nin yazıları arasında, özellikle "deliliğin sınırında"kilerde, Jaspers rahatsız edici "sapmalar" görür. Başlangıçta, Jaspers bu sapmaları, Nietzsche'nin "yanlış doğalcı ve aşırı sözleri"ni gösteren alıntılardan derlenmiş bir bölüm yazmayı planlamıştır. Ne var ki, sonuç "yıkıcı" olmuş ve Jaspers "Nietzsche'ye olan saygısından ötürü" bu bölümü çıkarmıştır. Jaspers'in aktarmak istediklerini anlamak açısından "bu sapmaların hiçbir işlevinin olma-

dığı görülmüştür": "Nietzsche'nin yaşamının ve düşüncesinin özü öylesine olağanüstüdür ki, ondan pay alabilmiş kişinin kendisi, Nietzsche'nin yer yer düştüğü ve daha sonraları Nasyonal Sosyalistlere insanlık dışı eylemlerini desteklemek için kullanacakları deyişler malzemesini sağlayan hatalara karşı bir kanıt niteliğini taşır." Jaspers, Nietzsche'yi "belki de geçmişin büyük filozoflarının sonuncusu" olarak görür ve "onun kâhince ciddiliğinin, salt görünüşe üstün gelmesi"ni umar. Nazilerin sonunda "daha fazla patırtı yapmadan" Nietzsche'yi bir yana bırakmalarının nedeni Nietzsche'nin bu ciddi talebi ve karmaşıklığı olmuştur.

Jaspers'in kitabı üç bölümden oluşur: "Nietzsche'nin Yaşamı", "Nietzsche'nin Temel Düşünceleri" ve "Nietzsche'nin Düşünme Tarzı". Bütün bu bölümler o dönemde Nietzsche'yi anlama açısından yenilikçi görüşler içerir. Bu bölümlerde Jaspers filozofa ilişkin büyüleyici bir imgeyi gözler önüne serer; söz konusu imgenin ana özelliği, Nietzsche'nin kendi felsefesinde yeni bir modernlik biçimi olarak, kendi içine kapalı her tür rasyonellik biçimini ısrarla sorgulamasıdır. Jaspers'i Nietzsche'nin "felsefi faaliyeti"ni sonsuz düşünme, maskeler, kendini gizleyen yazı, temelsiz düşünce, yeni olanakların göz önünde bulundurulmasıyla bütün mutlak iddiaları sorgulayan ve hep kendini bütünleyen diyalektik çerçevesinde çözümlemeye götüren itki bu olmuştur.

Jaspers, 1935'te yayımlanan *Akıl ve Varoluş* adlı kitabında Nietzsche düşüncesinin bu yönlerini kendi varoluş felsefesiyle bütünleştirmeye çalışmıştır. Bu metnin ünlü giriş yazısında Jaspers, Nietzsche'nin ve Kierkegaard'ın yapıtlarını, Batı düşüncesinin rasyonel olmayan ya da rasyonellik karşıtı her şeyi rasyonelliğe dönüştürme ve aklı kendi temeli üzerinde temellendirme şeklindeki temel eğilimine karşı iki önemli argümanın birincil örnekleri olarak sunar. Jaspers bu savı açımlamak için Batı'nın entelektüel tarihini iki döneme ayırır: Biri, logosun egemenliğinin ve "Kendini Bil" uyarısının belirlediği ve Hegel'de doruk noktasına ulaşan dönemdir; diğerinin ana özelliği, aklın kendine olan güveninin yarattığı köklü düş kırıklığı, bütün sınırların çözülüşü, bütün otoritenin çöküşüdür, bu dönem Kierkegaard ve Nietzsche ile başlamıştır. İnsan bilgisinin yorumdan başka bir şey olmadığı iddialarıyla, gizlenme ve maskelere yönelme gibi baştan çıkarıcı istekleriyle ve sürekli olarak kendisini sorgulayan bir hakikate yönelik başdöndürücü çağrılarıyla, onlar "kendi üzerinde takla atan modernite"yi temsil ederler. Bu filozoflar "herhangi bir öğreti, herhangi bir temel konum, herhangi bir dünya görüşü"

sunmazlar; onların sundukları "sonsuz düşünce ortamında yeni, temel bir düşünme tarzıdır: düşünce olarak artık bir temel edinemeyeceğinin bilincinde bir düşüncedir bu."

Jaspers, 1950'li yıllarda yayımladığı "Nietzsche'nin Felsefe Tarihindeki Önemi Üzerine" başlıklı yazısında gene süreçsel, kesinlikten uzak niteliği açısından Nietzsche'nin düşüncesinin benzersizliği üzerinde durmuştur. Jaspers, Nietzsche'nin yapıtının "bir yıkıntılar yığını" olduğunu öne sürüyordu; bu yapıta hayat veren, metodolojik olarak geliştirilmiş bir diyalektik değil, olgusal bir diyalektikti. Jaspers, Nietzsche'yi Marx ve Kierkegaard'la birlikte, artık Batı düşünce geleneğindeki "mutlak iddiaları" üstlenmeyen üç düşünürden biri olarak sınıflandırıyordu. Öngördükleri açısından eleştireye açık, ama bizi yerleştirdikleri tedirginlik konumu açısından olağanüstüdür bu düşünürler: "Onlar modern düşünceye giriş kapısında dururlar. Doğru yolu göstermemiş, ama benzersiz bir biçimde aydınlatmışlardır."

Heidegger, Jaspers'in Nietzsche görüşüne keskin bir karşıtlık içinde, şu sorudan yola çıkmış gibidir: Filozofun nihai ilkeleri ve sistematik tutarlılığı yadsıyan aforizmalara dayalı ve fragmanter metni, gene de geleneksel metafizik üslubunda okunabilir mi? Heidegger'in 1936-1945 yılları arasındaki ders ve elyazmalarının derlemesi niteliğini taşıyan ve 1961 yılında yayımlanan *Nietzsche*'si, şimdiye kadar yapılmış en kapsamlı, kendi içinde bütünlüklü Nietzsche yorumudur. Heidegger yorumunu tek bir felsefi ilkeyle, iktidar istenciyle sınırlandırır ve Nietzsche'deki bütün tekil temaları bu ilkeden çıkarır. Ne var ki, bu ilke yalnızca "iktidar istenci" kavramında kendini göstermez, ancak görünüşte birbiriyle bağdaşmaz nitelikteki "iktidar istenci" ve "aynının ebedi dönüşü" düşüncelerini birlikte düşünürsek ortaya çıkar, üstelik öyle yoğun bir biçimde ortaya çıkar ki "metafizik açısından, metafiziğin modern aşaması ve amacının tarihi açısından, iki düşünce de aynı şeyi düşünür".

Bu noktada anımsamamız gereken bir şey var: Alfred Bäumler, 1931 tarihli Nietzsche yorumunda iktidar istencinin Nietzsche'nin felsefesinde merkezî düşünceyi oluşturduğunu kesin bir dille vurgulamıştı. Bäumler'e göre, Nietzsche'nin kendisinin yayımladığı yapıtlar, yalnızca bir "ön taslak felsefesi", başdöndürücü bir Evet-Hayır ışıltısı, sorumsuz bir görüş sergilemesi oluşturuyordu. Yalnızca yayımlanmamış fragmanlarında, bir başka deyişle *İktidar İstenci* başlığıyla bilinen yayımlanmamış fragmanlar derlemesinde önemli bir düşünce çizgisiyle karşılaşırız; bu düşünce çizgisinin merkezini güçlünün zayıfa egemen olması anlamında iktidar istenci oluşturur.

Bäumler, gizli ama sahih ve açıkça sergilenen ama sahih olmayan felsefe kavramlarını Nietzsche değerlendirmesinin bir parçası haline getirmiş ve sonuçta düşünürün ölümünden sonra yayımlanan *İktidar İstenci*'ni öne çıkararak, daha önceki yayımlanmış yazılarını değersiz görmüştür. 1934 yılında yayımlanan *Nietzsche'de Aynının Ebedi Dönüşü Felsefesi* adlı kitabında Karl Löwith de, Nietzsche *ve* başka bir konu –sözgelimi, Romantizm (Karl Joël), Nietzsche'nin "psikolojik katkıları" (Ludwig Klages), Schopenhauer (Georg Simmel) ya da politika (Alfred Bäumler)– üzerinde yazmış olanların aksine, Nietzsche'nin merkezî "felsefi öğretisi" üzerinde yoğunlaşmıştır. Löwith, filozofun görevinin merkezî bir düşünceyi felsefenin düzenleyici ilkesi olarak açıklığa kavuşturmak olduğunu düşünüyordu. Löwith'e göre Nietzsche'nin düşüncesinin yapısal ilkesi aynının ebedi dönüşü öğretisiydi ve bu, Löwith'e göre, Nietzsche'yi salt bir kültür eleştirmeni ve aforizmalar yazarı olmaktan gerçek bir filozof konumuna yükseltiyordu.

Heidegger, Bäumler ve Löwith'in iddialarının ötesine geçmiştir. İlk olarak, Nietzsche'nin merkezî düşüncesinin yazılarında var olmadığını ya da yalnızca ayrıntılarıyla düşünülmemiş, geliştirilmemiş biçimde var olduğuna karar vermiştir; Heidegger'e göre bu düşüncenin bizim çabalarımız aracılığıyla, yorumbilgisi ve "daha iyi bir anlama" aracılığıyla gerçekleştirilmesi gerekiyordu. Heidegger, *İktidar İstenci*'nin tam anlamıyla kurgusal niteliğinin pekâlâ farkındaydı ve ona "birçok farklı dönemden" bir parçalar "karışımı"nı içeren "sözde en önemli yapıt" gibi hafifseyen sözlerle göndermede bulunuyordu. Ne var ki, Heidegger için buradan, merkezî düşüncenin "iktidar istenci" yapısında yedirilmiş olduğunu düşünme çabasını gösterme zorunluğu doğuyordu.

Bunu gerçekleştirmek için ikili bir çaba gereklidir. İktidar istenci ve aynının ebedi dönüşü gibi görünürde bağdaştırılması olanaksız iki kavramı aynı kavramın iki yönü gibi görmek için kaynaştırmamız gerekir. Klasik terminolojiyle, iktidar istenci her şeyin özü (*essentia*), buna karşılık aynının ebedi dönüşü onun varlığıdır (*existentia*). Aşkın felsefenin diliyle, iktidar istenci kendi içinde şey (*noumenon*), aynının ebedi dönüşü ise görüngüdür (*phainomenon*). Heidegger'in Varlık ile varlıklar arasındaki temel farklılığa gönderme yapan kendi "ontik-ontolojik farklılık" terminolojisiyle, iktidar istenci Varlığı gösterir, aynının ebedi dönüşü ise varlıkların çoğulluğunu simgeler.

Heidegger, iktidar istenci ile aynının ebedi dönüşünü aynı düşünce altında birleştirirken, Nietzsche'nin düşüncesini "tamamlamaya" ve "metafi-

zik" olarak bilinen Batı projesini sonlandırmaya çalışıyordu. Bu iki düşünce birleştirildiğinde "tek düşünce" haline gelir ve bu düşünceyle Nietzsche "modernitenin özünü gerçekleştirir; şimdi, ilk kez, modernite kendini bulur." Sonuçta, "iki düşüncenin temel birliğinde, doruk noktasına yaklaşan metafizik ilk sözünü söyler".

Ne var ki, bu sonluluk, Heidegger'in bütün temel terimlerinin özelliği olan bir anlam belirsizliği içinde görülmelidir. Heidegger'e göre, Nietzsche'nin felsefesi Batı metafiziğinin sonudur. Bu düşünce yalnızca felsefenin sonunu (*eschaton*'unu) değil, aynı zamanda anlamının açığa vurulması ya da daha doğrusu anlamsızlığının açığa çıkarılması olarak kıyameti dile getirir. En üstün ifadesini iktidar istencinde bulan Batı metafiziğindeki öznellik kavramı ebedi dönüş çevriminde delilik olarak açığa vurulur. Bu yüzden Heidegger'e göre, Nietzsche'nin felsefesi "nihilizmin üstesinden gelme" değil, "nihilizme nihai saplanma"dır. Bu saplanma aracılığıyla "nihilizm ilk kez tam olarak kendi haline gelir": "Böyle eksiksizce bütünlenmesiyle kusursuz nihilizm, nihilizmin kendisinin gerçekleştirilmesidir".

Heidegger'in bu önemli görevi yürüttüğü metinler –1936-1946 yılları arasındaki Nietzsche dersleri bütünü– Almanya'da kıyametsi olayların olduğu bir dönemde ortaya çıkmıştır. Bu yıllarda, Heidegger yalnızca Nietzsche'nin düşüncesine değil, felsefi konumuna da yeni bir bakış açısı getirmiştir. Heidegger'in yaşamı boyunca düşüncesine egemen olan "Varlık sorunu", *Varlık ve Zaman*'daki fenomenolojik, yorumbilgisel ve varoluşsal "*Dasein* [Varlık] çözümlemesi"nden, "Varlık'ın tarihi"ne, bir başka deyişle Batı metafiziği boyunca Varlık'ın yorumunun tarihine yönelmiştir. "Varlık'ın unutulmuşluğu" teması giderek daha yoğun olarak Batı'nın büyük metafizik düşünürlerinde geçerlililik kazanmış; bu düşünürler Varlık'a bir ad, son bir söz vermekle Varlık'ın çokkatlı yapısını ortadan kaldırmışlardır.

Bu "Varlık tarihi"nin ana kişileri, Varlık'ı "idea" olarak yorumlayan Platon'u; "idea"yı "algılama" ve "aşkın öznellik"e dönüştüren Descartes ve Kant'ı; öznellik kavramını ve onu oluşturan öğeleri çözümleyen Hegel ve Nietzsche'yi kapsar. Hegel belirleyici ilke olarak düşünsel-diyalektik biçimi içinde rasyonelliğin yüceltilmesi noktasına varmış; buna karşılık Nietzsche öznelliğin koşulsuz temeli olarak *brutalitas* ve *bestialitas* (iktidar istenci) kavramına ulaşmıştı. Ne var ki, bu konumla "metafiziğin temel olanaklarının tüketildiği" bir tarihsel âna varılmıştı. Bu tarihi başlatan Platon ile sona erdiren Nietzsche, Batı metafiziğinin iki dayanağı gibi görünür. Heideg-

ger'in Varlık'ın tarihinde, Hitler'in Reich'ının hızlı, bütünsel çöküşü, iktidar istencinin Nietzsche felsefesinin temel düşüncesi olarak dile getirilişi ve Batı metafiziğinin sonu benzersiz ve tedirgin edici bir biçimde örtüşür.

Heidegger, iktidar istencinin kökenine ilişkin daha somut bir betimlemesinde, Nietzsche'nin *Alacakaranlık*'ı (1881) yazdığı sırada "Nietzsche'nin metafizik yolu üzerinde bir ışık doğduğu"nu belirtir. Bu döneme ait planlar, çizimler, girişimler ve değiştirmeler tamamlanmamış bir şeyin "göstergeleri", "programları" değildir, "gündeme getirilmemiş ama bariz yolların korunduğuna ilişkin kayıtlardır, Nietzsche'nin kendisi olarak varlığın hakikati alanında dolaşmak zorunda olduğu yollardır bunlar". Bu sırada, 1881 ya da 1882'de, Nietzsche günlüğüne şunları yazar: "Dünya egemenliği mücadelesinin yürütüleceği zaman geliyor – *temel felsefi öğretiler* adına yürütülecektir bu mücadele". Şunu söyleyebiliriz: Heidegger'in amacı, Nietzsche'nin aforizmalara dayalı ve fragmanter metninden yola çıkarak sonuçta dünya egemenliği mücadelesini belirleyecek olan bu temel felsefi öğretileri yeniden kurmak ve Nietzsche ne kadar tutarsız ve dolaylı olarak dile getirmiş olsa da bunların "gizli birliği"ni keşfetmekti.

Heidegger, "Nietzsche'nin Dünyası: Tanrı Öldü" başlıklı yazısında Nietzsche yorumunun özlü bir özetini verir ve özellikle Nietzsche'nin en baskın biçimiyle Tanrı'nın ölümü temasında dile gelen yazısının eleştirel, yıkıcı niteliği üzerinde durur. Bu değerlendirme aynı zamanda Heidegger açısıdan daha önceki Batı metafiziğinin anlamsızlığının en özlü ve önemli özetidir. Heidegger'e göre, Nietzsche bu olayın anlamsızlığını açığa çıkarmış, ama kendisi ondan çıkamamıştır. Açtığı gedik, iktidar istencini ve aynının ebedi dönüşünü benimsemesiyle hemen kapanmış; bu benimseyiş onun Varlık'ın hakikatini keşfetmesini engellemiştir.

Bu yüzden, metafiziğe ilişkin bütün yeniden değerlendirmesine karşın Nietzsche "geleneğin parçalanmamış yolunda" kalmıştır. Ne var ki, Nietzsche Varlık'ı iktidar istenci şeklinde yorumlamakla felsefenin en uç olanağını gerçekleştirmiştir. Heidegger açısından geleneksel metafiziğin özünü temsil eden Platonculuğu tersine çevirmiştir, ama bu tersine çevirme bir ters Platonculuk biçimi şeklinde metafiziksel kalmıştır. Metafizik olarak, felsefe böylece son aşamasına girer. Heidegger, Nietzsche'yi özne çağının, hatta metafizik denen bütün aşamanın son büyük filozofu olarak sunabilmiştir. Kendi Varlık tarihi kavrayışına rağmen, Heidegger'in *Nietzsche*'si büyük bir ilgi görmüş ve zamanımızın en büyük felsefi metinlerinden biri haline gelmiştir.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında Nietzsche'ye olan ilginin büyük ölçüde Heidegger'in *Nietzsche*'sinden kaynaklanan meydan okuyuşla doğrudan ya da dolaylı hesaplaşmalardan oluştuğunu söyleyebiliriz. Savaş sırasında ve savaştan hemen sonra, dünya Nietzsche konusunda bir suskunluğa bürünmüştü. Hiç kuşkusuz, Nietzsche konusunda tartışmayı yeniden başlatan, 1950'de *Nietzsche: Filozof, Psikolog ve Hıristiyanlık Karşıtı* adlı kitabıyla Walter Kaufmann olmuştur. Kaufmann'ın amacı, Heidegger gibi belirli bir yazarla tartışmaya girmek değildi. Dünyaya Nietzsche'nin "çok önemli tarihsel bir olay" olduğunu ve onun fikirlerinin "yalnızca bir ulus ya da toplumun üyelerini değil, yalnızca filozofları değil, her yerdeki insanları ilgilendirdiğini" göstermek istiyordu. İktidar istenci konusunda Kaufmann'ın savı şuydu: "İktidar istenci Nietzsche düşüncesinin çekirdeğini oluşturur, ama yüceltme [*sublimation*] konusundaki görüşünden ayrı tutulamaz." Kaufmann iktidar istencini siyaset dışı bir ilke olarak, kişisel, varoluşsal kendini yenme ve kendini aşma ilkesi olarak sunmuştu. Bu, 1950'li, 60'lı ve 70'li yıllarda en etkili Nietzsche imgesi haline geldi. Gene de, Kaufmann'ın Kuzey Amerika'da Nietzsche araştırmaları üzerindeki etkisini eksiksiz olarak sergilemek için, onun giriş yazıları ve notlarla yayımlanan Nietzsche çevirilerini göz önünde bulundurmak gerekir.

İktidar istencinin Nietzsche'nin yazılarının özünü oluşturduğu görüşüne karşı en etkili çürütme savaş sonrası Almanya'sından gelmiştir, ama başlangıçta bu hareket Heidegger'le bağlantılı değildi ve daha çok basım sorunlarıyla ilgiliydi. 1930'lu yıllarda bile, başta Nietzsche Arşivi'ndeki yayımcılar arasında *İktidar İstenci*'nin sahihliği konusunda ciddi kuşkular doğmuştu. Yayımcılar özgün metinleri tam olarak ve kronolojik sırayla yeniden kurmaya kalkışmışlar, ama basım planları hiçbir zaman gerçekleşmemişti. İçlerinden biri –Karl Schlechta– İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra *İktidar İstenci*'nin sahih olmadığı ve kurgusal bir metin olduğu üzerine kapsamlı yazılar yazmıştı, ama o sıralar Doğu Almanya sınırları içindeki Weimar'da bulunan özgün elyazmalarına ulaşma imkânı yoktu.

1960'lı yılların başlarında iki İtalyan bilim adamına –Giorgio Colli'yle Mazzino Montinari– Nietzsche'nin elyazmalarına ulaşma olanağı tanınmış; onlar da Weimar'daki Nietzsche Arşivi'nde bulunan elyazmalarını temel alarak 25 cilt halinde *Bütün Yapıtların Eleştirel Basımı*'nı ve 16 cilt halinde *Bütün Mektuplar*'ı yayımlamışlardır. Colli'nin ölümünden sonra, bu basımlar yalnızca Montinari tarafından sürdürülmüştür. Montinari'nin ana başarısı,

Nietzsche'nin yayımlanmamış fragmanlarının hepsinin eksiksiz basımını yapmış olmasıydı; *İktidar İstenci*'nin derlendiği bölümler Montinari basımının son üç cildinde yer alır. Gösterişsiz *Yayımlanmamış Fragmanlar: 1885-1889* başlıklı bu ciltler Nisan 1885'ten Ocak 1889'a kronolojik bir sıra izler. Yeni basım karşı koyulması olanaksız açıklıkla *İktidar İstenci*'nin bir edebiyat ya da felsefe projesi olarak belirginlikten uzak ve deneme niteliğindeki yapısını ortaya koymaktadır. Nietzsche'nin umarsız bir çabayla son başyapıtını bitirmeye çalışırken zihinsel çöküş içine girdiği fikri bir mittir. Montinari, Nietzsche'nin kendisinin yayımladığı kitapların son sıralamasını ele aldıktan sonra kısaca ekler: "Kalanı *Nachlass*'tır (yayımlanmamış metinler)."

Bu yeni metinsel durum, eleştirel basımlarla beliren "yeni Nietzsche"yi ele almaya çalışan iki Nietzsche yorumcusu grubu ortaya çıkarmıştır. İlki, *Nietzsche-Studien* çevresindeki bir grup Alman bilim adamıdır; *Nietzsche-Studien*, yeni Nietzsche basımını yayımlayan Walter de Gruyter (Berlin) yayınevinin yayımladığı uluslararası yıllık bir dergidir. Bu grubun faaliyetleri, *Friedrich Nietzsche ve On Dokuzuncu Yüzyıl* (1978), *Yirminci Yüzyılda Friedrich Nietzsche* (1981/2), *Nietzsche Araştırmalarında Temel Sorunlar* (1984) gibi zaman zaman düzenlenen sempozyumlarla ya da *Mazzino Montinari'yi Anma Kitabı* (1989) gibi çeşitli ortak çalışmalarla kendini gösterir. *Nietzsche-Studien* ciltlerine bir dizi *Nietzsche Studien Monografileri* eşlik eder.

Genel olarak, Almanya'daki bu yeni Nietzsche yorumu hareketinin büyük ölçüde Montinari'nin eleştirel Nietzsche basımları yoluyla yarattığı yeni metinsel duruma yönelik olduğu söylenebilir. Benzeri biçimde, "La biblioteca e le letture di Nietzsche" (Nietzsche Kitaplığı ve Okumaları) adlı İtalyan projesi, bu yeni basımlardan çıkan yeni Nietzsche'yi değerlendirmeye çalışmakta, ama bu projeyi daha önce Montinari'nin de yapmaya çalıştığı gibi Nietzsche metninin çokkatlı kaynaklarını belirleme girişimiyle birleştirmektedir.

Bununla birlikte, "yeni Nietzsche" nitelemesi en net ifadesini Nietzsche üzerine Fransa kaynaklı çok çeşitli yazılarda bulur. Gerçekten de, "yeni Nietzsche" kavramının yerine sık sık "Fransızların Nietzsche'si" ya da "Fransa Nietzsche'si" gibi adlar geçirilir. Heidegger'in *Nietzsche*'sinin Fransızca çevirisi erken bir tarihten beri mevcuttu; Nietzsche üzerine yapılan ve Nietzsche'nin yazılarının eğretilemeli niteliği, üslubu, ironisi ve maskeleri üzerinde duran çalışmalardan birçoğu, Heidegger'in yorumunun bir çürütülmesi olarak görülebilir.

Sözgelimi, Maurice Blanchot özellikle hiyerarşik, diyalektik ya da Hegelci tarzda düzenlememiz halinde Nietzsche'nin çelişkilerini elbette tutarlı bir biçimde düzenleyebileceğimizi öne sürmüştür. Ama Nietzsche'nin bir süreklilik göstermeyen yazılarının artalanı olarak böyle kesintisiz bir söylemi varsaysak bile, Nietzsche'nin bundan hoşnut olmadığını görürüz. Onun söylemi her zaman kendisinden bir adım öndedir. O felsefesini tamamıyla farklı bir dille sergiler ve dile getirir: Artık bütünden emin olmayan, fragmanlardan, çelişkili noktalardan, bölünmeden oluşan bir dildir bu. Blanchot, kendisinin belirttiğine göre, fragmanter yazı konusunda aldığı notları Michel Foucault, Gilles Deleuze, Eugene Fink, Jean Granier ve Jacques Derrida gibi yazarların Nietzsche üzerine yazmış oldukları kitapların kenarlarına eklemiştir. Bu adlara Sarah Kofman, Bernard Pautrat, Philippe Lacoue-Labarthe'ı da ekleyebiliriz, ama Nietzsche alımlamasının bu aşamasını açıklığa kavuşturmak için biz Foucault ve Derrida üzerinde duracağız.

Hiç kuşkusuz, Foucault'nun söylem çözümlemelerinde Nietzsche merkezî bir figürdü; Nietzsche metne öylesine belirleyici tarzda egemendir ki, varlığı iktidar gibi belirli konularla sınırlandırılamaz. Daha çok, Foucault'nun bütün metni Nietzsche'yi bizim zamanımızda yeniden yazma, Nietzsche'yi yirminci yüzyılın sonuna doğru gerçekleştirme olarak görülebilir. Foucault'nun Nietzsche'yle derin ilişkisini göstermek için iki örnek yeterli olacaktır. Foucault, 1964 yılında bir felsefe konferansında sunduğu "Nietzsche, Freud ve Marx" başlıklı bir yazısında, Yunan gramercilerinden günümüze kadar bütün yorumlama tekniklerini içeren varsayımsal evrensel bir ansiklopedi tasarısının taslağını çizer. Nietzsche, Freud ve Marx bu yapıtta belirli bir bölümü oluşturacak ve göstergenin tarihinde belirleyici bir kopmayı göstereceklerdir. Onlar bizi "rahatsız" bir yorumbilgisel duruma iterler; yorumlama tekniklerinin şoke edici etkileri vardır. Ne göstergelerin sayısını artırmış, ne yeni anlamlar yaratmışlardır; daha çok, göstergeler arasındaki ilişkileri değiştirmişler, onları daha karmaşık tarzlarda düzenlemişler, aralarına aynalar koymuşlar, böylece onlara yeni boyutlar kazandırmışlardır.

Bu yeni durumda, yorum sonsuz bir uğraş haline gelir. Ne kadar yol alırsak, yorumun yorum olarak yalnızca reddedilmekle kalmayıp yorum olarak yok olduğu tehlikeli bir bölgeye de o kadar yaklaşırız. Foucault şöyle yazar: "Artık yorumun ardında temel herhangi bir şey yoktur; yoruma açık her gösterge artık bir nesnenin göstergesi değil, kendisi bir başka göster-

genin yorumudur". Foucault, Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'sine ve bu yapıttaki "iyi ile kötü" ya da "hayır ile şer"in etimolojisine dikkati çeker – bunlar yorumdan başka bir şey olmayan sözcüklerdir ve yalnızca yorumlar aracılığıyla birer gösterge haline gelirler. Foucault şunu önerir: "Belki de yorumun gösterge üzerindeki bu öncüllüğü modern yorumbilgisinin belirleyici özelliğidir".

Nietzsche'nin gösterge kuramına bir başka yaklaşımı Foucault'nun ünlü yazısı "Nietzsche, Soykütük, Tarih"de (1971) görürüz. Tarih olayları son nokta perspektifinden, ereksel olarak ve öncelenmiş bir anlamla değerlendirirken, soykütük olayların olumsallığı, tarihin kesitleri, önceden algılanmış sonluluk dışında ayrıntılar ve talih oyunları üzerinde yoğunlaşır. Soykütük, ahlak, çilekeşlik, adalet ve cezanın kökeni anlamında "belirme", "köken", "iniş" ve "doğum"u ele alır.

Foucault'ya göre, Nietzsche'nin bu tür soykütüksel çözümlemeleri, özellikle *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'deki çözümlemeleri nesnelerin dışsal görünümünden tamamıyla farklı bir şeyi açığa vurur. Bu tür çözümlemeler, nesnelerin ardında gizli, zamandışı bir özleri olmadığını kanıtlar; nesnelerin gizi belki de özleri olmamasıdır ya da özlerinin parça parça, onlara yabancı biçimlerden oluşturulmuş olmasıdır. Köken çözümlemeleri "var olmayı sürdüren ve bizim için değerli olan şeyleri doğuran kazaları, en küçük sapmaları –ya da bunun tersine, bütünsel tersine çevirmeleri–, hataları, yanlış değerlendirmeleri, hatalı hesapları belirlememizi" sağlar. Ne var ki, bu metinde Foucault'nun yalnızca Nietzsche'nin sıradışı tarih kavrayışını ana çizgileriyle vermekle kalmayıp, aynı zamanda kendi araştırma programını betimlediği de açıkça ortadadır.

"Yeni Nietzsche" imgesi belki de en çeşitlilik içeren ve en tutkulu anlatımını Jacques Derrida'nın yazılarında bulmuştur. Nietzsche, Derrida'nın hemen her yazısında ve her zaman en önemli noktalarda yer alır. Derrida'nın irdelediği biçimiyle Nietzsche yeni tür bir iletişim sunar: değişmez öğretiler ya da nihai anlamlar oluşturma ayartısına direnen, ama kendi terimlerini sürekli olarak çözmekte ısrar eden bir iletişim. Derrida, Nietzsche'nin sonsuz yoruma yönelişini ya da oyun olarak dünya kesinlemesini öne çıkarır ve bu tür bir düşüncenin kendini gösterdiği üslubun nasıl çoğul olması gerektiğini gösterir.

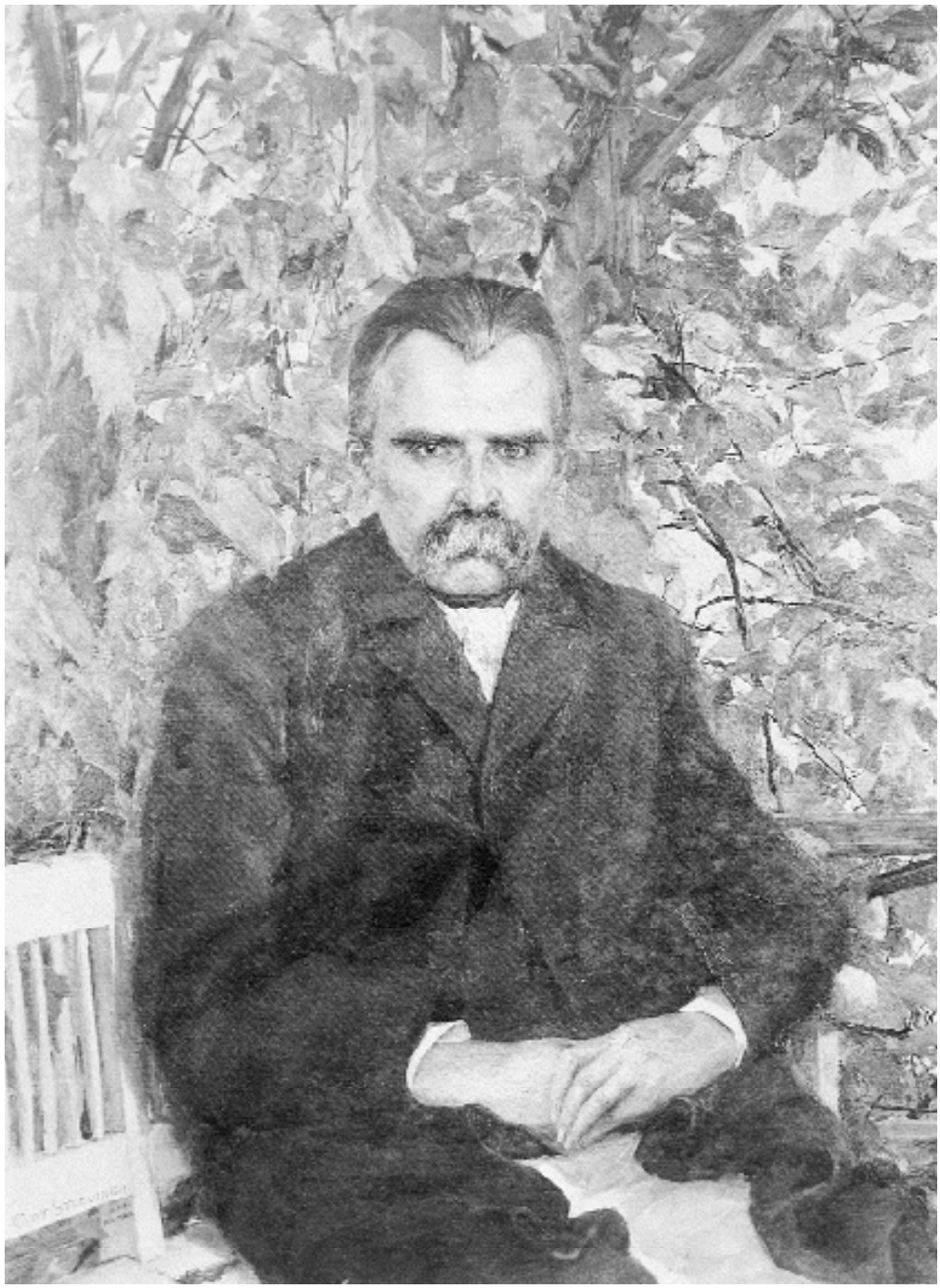
Gene de Derrida bu tutumlar konusundaki ısrarında zorunlu olarak Heidegger'in modern metafiziğin en yoğun kavramının –"iktidar is-

tenci"nin– düşünürü şeklindeki Nietzsche yorumuna karşı çıkar. Derrida, Heidegger'in Nietzsche yorumunu hakikate yönelik, birleştirici ve sistemleştirici yorumbilgisinin uç örneklerinden biri olarak değerlendirir; bu yorumbilgisi, kendisinin metafiziğe olan bağlılığı nedeniyle, Nietzsche'nin metninin çoğul inceliklerini son derece indirgeyici bir tarzda yanlış yorumlar. Gerçekten de, Derrida, yazılarından her birinde Heidegger'i ele alır ve bu yüzleşme her zaman, doğrudan ya da dolaylı olarak, Nietzsche'yle bağlantılıdır. Bu hesaplaşmaların en önemli yönünü, Nietzsche yorumu ve Nietzsche felsefesi üzerine bir yarış gösterisi oluşturmaz, felsefe ve yazının sınırlarını sürekli olarak zorlama çabası oluşturur. Sanki çağdaş bir yazar gibi tartışmanın içine çekilen Nietzsche ivedilikle kendimize mal ettiğimiz bir eleştirel düşünce biçimini haber verir: düşüncenin eleştirisi, felsefenin özeleştirisi.

Derrida aynı zamanda Nietzsche'yi postmodernitenin eşiğine getirir, ama bu ilişkiyi irdelemek bir başka yazının konusudur. Üç kitap başlığı, Nietzsche'nin günümüz dünyasındaki alımlanmasının aldığı yönü göstermeye yetecektir: Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge University Press, 1989); Alexander Nehamas, *Nietzsche, Life as Literature* (Harvard University Press, 1985); Bernd Magnus, Stanley Stewart ve Jean-Pierre Mileur, *Nietzsche's Case. Philosophy as/and Literature* (New York: Routledge, 1993). Bu çalışmalar için ortak bir tanım bulmak zor. Ne var ki, hepsinde ortak olan bir nokta, Nietzsche'nin yazılarında felsefe ile edebiyat arasındaki geleneksel tür ayrımının aşılmasıdır. Nietzsche'nin metni eski "Felsefe mi, edebiyat mı?" sorusunun artık önemini yitirdiğini gösterir.

İngilizceden çeviren: Kemal Atakay

Nietzsche'nin portresi, Curt Stoeving, 1890.



Nietzsche: Kayıp Bir Kıta

BERNARD EDELMAN

Önsöz

Nietzsche üzerine yazmak, Nietzsche üzerine konuşmak, Nietzsche'yi anlamak, benim için rahatlıkla gerçekleştirilecek amaçlar değildiler. Bu beş temel güçlüğün üstesinden gelmem gerekti.

İlk Güçlük: Nereden Başlamalı?

Nietzsche ilk bakışta "her yerden" başlıyor, her an ve her konuda: dinden, felsefeden, biyolojiden, trajediden, estetikten, psikolojiden, tarihten, bilgiden vs. Daha da kötüsü, "kötü"nün, "ben"in, "bilinç"in soykütüklerini yeniden ele almaya sürekli yeniden başlamayı bırakmıyor. Her şey yeniden başlarken bir "başlangıç", bir Varlık düşüncesini reddederken bir "kaynak", oluşu takip ederken bir "çıkış noktası" olabilir mi? Ayrıca, Ebedi Dönüş her şeyi geri getirdiğinden başlangıcın pek de bir önemi olmasa gerek: çemberin her noktasında çemberin tamamı var. Son tahlilde, bir başlangıç noktası ilan etmek anti-Nietzsche'ci bir yaklaşım olarak bile görülebilirdi.

Aslında, bir varsayımda bulunularak bir "kaynak" çoğulluğu tasarlanabilirdi: aralarından hiçbirinin yeterli olmadığına işaret etmek için bir "kaynak" bolluğu bile yaratılabilir ve her şeyin aynı anda kesişmesinin, karışmasının, hiçbir şeyin hiçbir zaman "başlamadığını", çünkü her şeyin zaten orada olduğunu göstereceği düşünülebilirdi. Anti-metafizikçi olmak aynı zamanda ve her şeyden önce tek Yaratılış'ı, bir Açılış'ı haber veren Hareket'i, nedenselliği ve sonuçsallığı reddetmek demektir. Ama yine de herhangi bir yerden başlansaydı, en kötüsü göze alınırdı: ihanet, karşı anlam ve mistifi-

kasyon. Keyfi bir bölmeyle, kavramları yalıtmak, başka kavramların soykütükleriyle iç içe geçen çoğul soykütüklerini yanlış anlamak tehlikesi doğardı. Nietzsche'de her şey bir kilim misali birbirini tutuyor; ve temel güçlük şu: "her şey" nasıl "bir yerden" başlanarak söylenecek?

Örneğin, Nietzsche'ci anti-demokratizmi ele alalım. Eğer bu konuda sadece onun eşitlikçiliğe, basının ve kamuoyunun mutlak iktidarına veya parlamentarizmin çöküşüne yönelik eleştirileriyle sınırlı kalırsak, "politika" ile işimiz olduğunu sanırız; eğer demokratizmi sürücül içgüdüden yola çıkarak düşünürsek bir çeşit antropoloji ile hesaplaşmamız gerekir; eğer bu sürücül içgüdüyü "zayıfların" ve "güçlülerin" tarihi açısından ele alırsak Güç istencini düşünmek zorunda kalırız; eğer sırası geldiğinde Güç istencini incelersek bu kez onun "niteliğini" düşünmemiz gerekir, çünkü onu elinde bulunduranlara bağlı olarak Güç istenci etkin ya da geriletici olabilir; ve bu istencin kendisi bizi biyolojik bir varlık olarak insana gönderir, insan bizi yaşam kavramına, bu kavram ise kaosa gönderir vb. Yani sonuçta, bütün soykütükleri –felsefenin, ahlakın ya da dinin...– sessizce ya da değil, aynı yolu izlerler. Öyleyse soru *Nietzsche'nin nereden başladığını* bilmek değil, *bütün soykütüklerinin nereye ulaştığını* bilmektir. Ya da, sonuçta aynı şeyi demeye gelen, bütün soykütüklerinin yola çıktıkları yer hangisidir sorusudur. *İşte, bu yer, "madde"dir.*

Nietzsche'nin ilkin ve öncelikle bir "maddeci" olduğu unutulmuşa benziyor. Onun kültürüne, trajik mizacına, yaşam öyküsüne ya da korkunç sonuna bakarak yanıltıyoruz kendimizi, sanki bir maddeci her zaman kaba, bayağı ve ilkel olmalıymış gibi! Nietzsche bir maddecidir, ve herhalde içlerinde en tutarlısı; fakat yalnızca, onun için madde "ölü", yansız ya da devinimsiz değildir: bir "güç istenci" ile hareketlenen "güçlerle" dağıtılan enerjidir madde. Başka türlü söylenirse, madde sadece –onsuz varolamayacağı gibi– "niceliksel" değil, aynı zamanda "niteliksel"dir; çoğalmak için mücadele eder, yönetilen ya da yönetendir, "egemenlik merkezlerinden" meydana gelir ve işte bu, başlangıçta, "güç istenci"dir. "Nietzsche'nin sistemi" bir kaos kuramıyla başlar ve bir canlı kuramıyla devam eder.

Aslında, yaşam yalnızca kaosun içinde bir istisna –hiçbir zaman meydana gelmeyebilirdi– değil, fakat aynı zamanda bir "hata"dır. Evrenin içinde güçler, zamanın ve mekânın dışında, en mutlak kayıtsızlık içinde, olabilecek en "insanlıkdışı" biçimde hareket ederlerken, bütün canlı varlıklar varoluşlarının koşullarını sağlama almak, beslenmek, çoğalmak ve en büyük geliş-

meyi hedeflemek zorundalar. İşte bu bir "istenç" öngörüyor: bir organizma, evrenin güçlerinin soğukkanlı mücadelesini altüst ederek, yaşamak "istiyor". Başka türlü söylenirse, "istenç" olarak canlı, oluş olarak kaosu yanlışlıyor. Bütün soru, Güç istencinin canlıda nasıl hareket ettiğini, nasıl "vücutsallaştığını", ya da canlının evrene nasıl katıldığını, onu hangi dönüşümlere tabi kıldığını bilebilmek olacak.

Fakat, eğer bu belirli anlamda canlı, evren karşısında bir hata ise, insan hataların hatasıdır. Doğa amaçsız, ahlaksız, değersiz, kör bir güç istenciyle hareketlenerek –bir protoplazma yaşamını ahlaksallaştırmaz ve mümkün olan en uzun varoluşu hedefler– nasıl gidiyorsa öyle giderken, insanın biyolojik gelişmişliği ona tepkiselliği, bilinci ve "düşünceyi" sağlar. İnsan dünyayı yeniden yaratabilir, onu işaretlerle inşa edebilir ve hatta bir "öteki dünya" yaratarak onu ret bile edebilir. Daha da kötüsü: insan güç istencini içine döndürebilir, olumsuzlayabilir, kendine karşı çevirebilir ve onu hiçlik istencine dönüştürebilir. Ayrıca, insanın enerjisi ikirciklidir: etkin ya da geriletici olabilir ve bu ikircikliliik Nietzsche'ye göre tarihin "motorunu" oluşturur. O halde, "yaşama" olan yakınlık ve uzaklıklarına göre etkin ve geriletici halklar vardır.

Acelecilik etmeyelim: Nietzsche fizikçi olarak "başlar", biyolog olarak sürdürür ve antropolog olarak bitirir.

İkinci Güçlük: Yineleme

Nietzsche'de aynı kategoriler tekrar tekrar karşımıza çıkar: durmadan yeniden ele alınırlar, yeniden değerlendirilirler, şu ya da bu perspektife yerleştirilirler. Bu, aynı öğelerin her harekette yön ve renk değiştirdikleri bir kaleydoskopu anımsatır. "Ben", nedensellik, ereklilik; antropolojide, tarihte, ahlakta, biyolojide, psikolojide sürekli yeniden ele alınırlar. Bir tek soykütüğü –mesela İyinin ve Kötününki– din, ceza, hukuk ve bilinçle olan ilişkilerine göre onlarca, yüzlerce soykütüğüne dönüşür. Sonuçta, Nietzsche'nin eserleri görüş açılarının devasa bir birleşimi olarak karşımıza çıkar.

Aslında, Nietzsche bizzat kendi metinlerinde yaşamın tekrarlılığını ve çoğulluğunu yeniden üretir. Her şey belirsiz, şüpheli, rastlantısal ve beklenmedik olduğuna göre, her şey sürekli parçalanıp yeniden oluştuğuna göre, eser birlik içinde olacaktır. Beden gibi, sürekli bir çatışma içinde yaşayacaktır eser: bazı kavramlar belirli bir durumda öne çıkacak, bir başkasında geride kalacaklardır. Ve eserin bu "yaşamı" onun anaforik yapısıyla güçlene-

cektir: her fragman, metaforik bir biçimde, başka bir içgüdünün gelip yendiği bir "içgüdü" gibi davranacaktır. Aslında, canlı bir eser, bir organizmayı andıran bir eser söz konusudur.

O halde bir kavramı ve onun soykütüğünü "dondurarak" ondan çizgisel, sabit ve kesin bir tarih yaratmak Nietzsche'ye karşı gelmek olurdu. Ondan bir felsefe, metafizik, rahiplik ya da azizlik tarihi çıkarmak, sonuçta, sonsuzluk yaratarak hareketi öldürmek anlamına gelirdi.

Nietzsche'yi "söylemek" için Nietzsche'ci olmak gerekir: Nietzsche'den yana olmak değil – burada sorun kesinlikle bu değil– ama onun biçimiyle onun dünya görüşünün farkına varmak. Bu incelemede*, yinelendiği sanılabilecek [düşünceler] bulunacaktır. Bu hem doğru hem de yanlıştır: doğrudur, çünkü aynı kavramlardan tekrar tekrar söz edilecektir; yanlıştır, çünkü bunlardan aynı anda, aynı görüş açısıyla ve aynı biçimde söz edilmeyecektir. Örneğin, Hıristiyanlık, aynı anda zayıfların iktidarı ele geçirmelerinin, hıncın, mutsuz bilincin, Tanrı'nın ölümünün, demokrasinin doğuşunun ve sürücül içgüdünün zaferinin tarihidir: şu ya da bu soykütüğünde –"ben" ya da özgecilik, ya da iyilik– incelendiğinde şu ya da bu biçimi alacaktır.

Nietzsche'ci kronoloji –eğer bu kavram onun için bir anlam ifade ediyordu ise– ne "nedensel" ne de diyalektiktir: her şey aynı zamanda doğar, "ilerleme" yoktur, hiçbir şey asla tamamlanmış değildir.

İşte bu yüzden yinelemekten kaçınmadık.

Üçüncü Güçlük: Nietzsche'de Soyut ve Somut

Güç İstenci, Tanrı'nın ölümü ya da "Üstinsan" üzerine ciltler dolusu yazılabilir –ve yazıldı da–; Nietzsche'nin estetiği, tersine çevrilmiş Platonculuğu, Sokrates, Kant ve Schopenhauer ile olan bağlantıları veya trajik kavrayışı üzerine ciltler dolusu yazılabilir –ve yazıldı da–.

Fakat onun kaos teorisi, içgüdü ya da evrim kavrayışı, çalışma, liberal ekonomi ya da tekno-bilim kavrayışları üzerine çok az yazıldı. Bir bakıma, yalnızca nihilizmin, "ben"in ya da "Diyonisizm"in parçaları korunarak Nietzsche'nin "maddeci" temeli unutuldu –ya da kaldırıldı–. Nietzsche'nin yazını hiçbir zaman bütünlüğü ve uyumu içerisinde sunulmadı. İlginç bir biçimde, perspektif değişikliklerini anlama zahmetine girmeksizin, onun hoşgörüsüzlükleri ve "çelişkileri" öne çıkarılıyor genellikle.

* Bernard Edelman, "Nietzsche: Un Continent Perdu" (Nietzsche: Kayıp Bir Kıta), Presses Universitaires de France, 1999, Paris. s. 3–15.

Bu tür bir muamelenin derhal doğurduğu etki açık: Nietzsche "heyecanla" kazanılacak ya da kaybedilecek bir nesne haline geldi. "Yandaş" ya da "karşı" olunuyor: demokrat ya da gerici; Aydınlanma'dan yana ya da Aydınlanma'ya karşı; tarihten yana ya da tarihe karşı; kitlelerden yana ya da kitlelere karşı; dayanışmadan yana ya da dayanışmaya karşı. Bu "yana" ya da "karşı" korkunçtur: Aristo'dan, Leibniz'den, Spinoza'dan ya da Hegel'den "yana" ya da onlara "karşı" olunduğu düşünülebilir mi? Kuşkusuz Nietzsche tutkuları kışkırtıyor ve bu daha iyi. Bu onun modernliğini kanıtlıyor. Kendi adıma, ben felsefi mücadeleye, felsefi konumlanışa karşı değilim; ama burada da neden bahsedildiğinin bilinmesi gerekir.

Tuzaklardan kaçınmanın en iyi yolu, Nietzsche'nin somut analizlerinin farkına varmaktır. Onun metinleri, kaos, bilinç işleyişi, Demokrasi ya da bilgelerin kişisel tepkilerine getirdiği düzensiz tanımlarda bile, belirli ve ayrıntılı işaretler ve titiz analizler açısından çok zengindir. Kendimize onun belli bir konuya göre düzenlenmiş aforizmalarını veya aforizma parçalarını birbirlerinin ardına koymak ve bir tutarlılık kurmak zamanını tanıyıp bu sabrı gösterirsek son derece şaşırtıcı bir sonuç elde ederiz: Nietzsche metinleri birdenbire beklenmedik bir somutluk içerisinde var olur hale gelirler. Aşınmış patikaları, ortak alanları, zımbalanmış yargıları terk ederek somut analizlerin yoğunluğuna ulaşırız. Nietzsche bizim modernliğimizin eşi benzeri olmayan bir "araştırmacısı" olarak belirir. Onun ince alayları, "kinikliği", tahrikleri sadece suyun üstündeki köpükten ibarettir; onun altında, derinlerde, sağlam bir platform ve hatasız bir biçimde yapılanmış temeller vardır. Biz Nietzsche'de, genel olarak, sadece buzdağının görünen kısmını görüyoruz.

Eğer Nietzsche'yi ciddiye alırsak –onun felsefi ukalalıkla bir tuttuğu "ciddiyet"i reddetmesine karşın–, onun varlığının yoğun etkisini hissederiz. Burada yalnızca Nietzsche'nin modern genetiğin temellerini gördüğümüz biyolojik sezgileri ya da nörobiyolojiyi önceleyen bilinç tanımlarından değil, aynı zamanda kitlelerin ortaya çıkışını ve sosyalizmle küreselleşmenin başarısızlıklarını öngören tasvirlerinden söz ediyorum. Benim için şaşırtıcı olan onun bu şekilde varlığı değil –buna benzer daha birçok filozof bulunabilir– ama bu varlığın "nedenleri". Akılcı biri için Nietzsche'nin Batı'ya dair, Batı'nın kaderine dair tezi, en iyi durumda kehanetten, en kötü durumda ise romantik bir sayıklamadan ileri gelir. "Zayıfların" "güçlüler" üzerinde zafer kazandığını ileri süren fikir ne demektir? "Zayıflar" kimdir, "güçlüler" kim?

Ciddi olarak bu mücadele nasıl Sokrates'ten başlatılarak geçici olarak 20. yüzyılda sonlandırılabilir? Bu "devamlılığın" anlamı nedir? Ebedi Dönüş'ün her şeyi –Sezar'ı Napolyon, Sokrates öncesi Yunan'ı Venedik, Nietzsche'nin kendisini Herakleitos olarak– geri getiren gizemciliğini hesaba katmaksızın! Nietzsche tarafından ele alınan evrensel tarih ciddi bir akıl hastalığı, bir patoloji olarak belirebilir.

Fakat bununla birlikte, az sayıdaki dürüst davrananlar şu ikilimle karşı karşıya bulunuyorlar: Yanlış tezler adına doğru analizler üretilebilir mi? Üretilebilir ise bize bu mantıksal gizemi açıklamak gerekir; aksi takdirde, kabul etmek gerekir ki, eğer Nietzsche "sayıklıyorsa", bu aynı zamanda bizim sayıklamamızdır da.

Dördüncü Güçlük: Politika

Nietzsche'nin "politika"sı şaşırtıyor, kızdırıyor, gücendiriyor. Seçime göre gerici, totaliter, ırkçı, soyarıtımcı (eugénique), köleci bulunuyor. Onun kitlelere, parlamentarizme, demokratik değerlere –fikir özgürlüğü, basın özgürlüğü–, eşitliğe, dayanışmaya karşı duyduğu aşağılama nasıl haklılaştırılabilir? En üstte "bilgelerin" bir çeşit tiranlığının, ya da daha çok yarı-tanrıların oturduğu bir çeşit Olimpos'un olduğu ve en altta, kendilerini bu yeni ilahlara kurban etmekle yükümlü emekçi kitlelerin bulunduğu hiyerarşik ve seçkinci bir toplum nasıl savunulabilir? Kendisinde SS'lerin gölgesini gördüğümüz "süper sarışın hayvan"ın erkeksi çağrışımları hepimizin kulağında. Bu durumda Nietzsche'nin "politikası" kesinlikle kabul edilemez olur ve onun bütün "sistemini" etkilerdi.

Fakat olaylara soğukkanlılıkla, önyargısız bakalım. İlk olarak bir şey çok açık: Nietzsche kanlı bir canavar, aydınlanmış bir diktatör, filozof kılığına bürünmüş bir Hitler değil. O kitleleri yeni bir pleb olarak tasarlamıyor: genel bir zayıflamanın, endüstriyel köleliğin, yaşam ve enerji israfının farkına varıyor ve bunu daha "insani" başka bir mantıkla ikame etmek istiyor. Ama, Kapital'in insanlıkdışı politikasının sürücüllüğün bir sonucu olduğunu düşündüğü için, ona göre bastırılması ya da hiç değilse yeniden yönlendirilmesi gereken şey işte bu sürücüllük.

İkinci bir şey de aynı şekilde açık: Nietzsche bizim anladığımız anlamda "politika" yapmıyor. O filozof değil –olmak da istemiyor–, bir anayasacı hiç değil; ne B. Constant ile, ne Tocqueville ile, ne Saint-Simon ne de Proudhon ile ilgileniyor. O iktidarın düzenlenişinin teknisyeni ya da bir siyasi

parti toplumbilimcisi değil. Onun için önemli olan "politikacılar" yalnızca Sezar, Borgia'lar, Napolyon ve hatta Makyavel, yani eylem adamları. Çünkü, aslında, onun için politika şu en önemli soruya cevap vermelidir: İnsanlık nasıl tedavi edilecek? Yeniden nasıl doğru yola, "yaşamın", cesaretin, yaratımın yoluna koyulacak? Çünkü, Batı'nın sürdürdüğü politika bizi bugün dahi bu hastalığın devamlılığına ve düzenlenmesine sevk ediyor. Kitleler mi? Onlar hiçlik istencinin aracıdır; Demokrasi mi? Hiçliğin politik rejimi; İşçi sınıfı mı? Hiçliğin sınıfı; Çalışma mı? Hiçliğin değeri; Kapitalizm mi? Hiçliğin ekonomisi.

Nietzsche bizler gibi, "iyi demokratlar", "iyi yurttaşlar", "iyi işçiler", "iyi vergi mükellefleri" gibi konuşmuyor; bizim bulunduğumuz yerden değil, fakat ne politik, ne ahlaki, ne devlete dair, ne metafizik ne de akli olan, yeniden başlamak için yıkmaktan ve bozmaktan çekinmeyen aktif bir Güç İstenci'nin oluşturduğu bir "başka yerden" konuşuyor. Şu en önemli soru da buradan gelmektedir: kim "iyileştirmek" istiyor, kim "iyileştirebilir", kim bu "iyileşmeye" tahammül edecek güce sahip?

Kesinlikle kitleler değil, kesinlikle zayıflar ve dışlanmışlar değil. Hiçlik istencini istediler aslında onlar, ondan besleniyorlar, çünkü yaşamlarına gerekli bu istenç. Eğer bu hastalıktan kurtulup iyileşselerdi, bundan ölürlerdi de mutlaka. Onlardan "üstün bir birlik", "kolektif bir varlık" oluşturdukları yönündeki inancı kaldırın; yalnızlık, adanmışlık, vatan, kamu yararı yanılsamalarını kaldırın onlardan, sürücül içgüdüyü sökün, onları evrenin geçici olduğuna, sonunun olmadığına, karmaşık ve anlaşılmaz bir dünyada yaşadığımıza ikna edin, parçalanırlar. Halkın bireysel özgürlük gücü yok; projesiz, programsız, ortak kadersiz, güvensiz, mutluluk vaatleri olmaksızın yaşayamıyor. Bunlar olmadan anarşi, terör ve kendini yokediş içinde soluyor. Afyona ihtiyacı var –dine, paraya, çalışmaya, ulusal gurura–; afyonu kaldırdığınızda o hiçlik içinde çözülecektir; sürünün birliğini kırdığınızda her hayvan kendi köşesinde ölmeye gidecektir.

"İyileştirmek" isteyen, "iyileştirebilen", kendisini bekleyen tehlikeyi göz ardı etmeyen üstün insandır, "üstinsan"dır. Hiçbir şey yatıştırıcı kesinlikleri, araçların ve amaçların rahat dünyasını, nedenselliğin ve mantığın sakin evrenini terk etmekten daha korkunç değildir; ve bunun karşısında, hiçbir şey "iyiliğin" var olduğuna, "kötülüğü" alt etmek gerektiğine ve insanlığın ahlaki ve maddi gidişatını daha iyi hale getiren "Büyük Adamlar"a minnet duymak gerektiğine inanmaktan daha basit olamaz. Etna'ya dalmak için,

doğanın insanlıkdışılığını, ahlakdışılığını, kestirilemezliğini kabul etmek için başka bir ruh yapısına sahip olmak gerekir. Kim kendisini sürekli parçalanmaya, kendisinin dağılma ve yeniden yapılanmasına yem etmeye tahammül edebilir? Kim kendisini kaosun bir yankısı haline getirebilir ve kendi bedeninde ve ruhunda güçlerin oynamasına izin verebilir? Trajik bir kahraman, kendisinin üzerine çıkmış bir insan. Nietzsche'nin "politika"nın karşısına koyduğu şey, kendilerini uzakta, yükseklerde tutan yalnızların kaderidir; varoluşlarının, oluşun işitilmedik, inanılmaz yolunu göstererek insanlığı "kurtardığı" yalnızların kaderi. Sanatçı, filozof veya Buda, İsa, Sezar veya Bonapart: her biri kendi biçiminde büyük ve gözüpekti; ve her biri kendisini Dionysos'a uzanan tehlikeli yola adadı.

Kesin olarak ne istenebilir? Zayıflamış, fakirleşmiş, çalışmanın kölesi olmuş, bayağı ve açgözlü efendilere itaat eden, güçlerini boşa harcayan bir insanlık mı, yoksa "üstün insanlar" yaratan bir insanlık mı? Gezegensel bir sürüye indirgenmiş, aynı saçmalıkları koro halinde "meleyen" bir insanlık mı, yoksa yeniden canlandırıldıklarında kendi büyüklüğünü tanımayı bilecek bir insanlık mı? Nietzsche'nin büyük politik projesi kesinlikle kitleleri baskı altına almak ya da onları sömürmek değil, ama onları kendilerinden daha büyük olanın "hizmetine sokmak": "yararcı" ziyan, "lüks", "majestenin fazlalığı".

Bizler bu terimlerle düşünmeye alışık değiliz tabii. Kültürel olarak, tarihsel olarak, bütünüyle söylersek "kendiliğinden" bir şekilde, kendimizi en fazla sayıdaki [insanın] mutluluğuna adarız; kendimizi insan hakları sunağında kurban etmeye hazırız; halkların özgürleşme hareketlerini savunuruz, insanlığın özgürleşimine, demokratik pedagojiye, bilimsel hümanizme inanırız ve şiddetten, katliamlardan, soykırımlardan ve tekno-bilimsel emperyalizmlerden tiksinme konusunda birbirimizle yarışırız. Yüksek sesle özgürlük, onur ve insanlık istediğimizi haykırırız. İtiraf edelim: bu ne kadar da kolay, ne kadar da rahat, bu nasıl da bize kendimizin iyi bir imajını veriyor! Düşman nasıl da kolayca tarif ediliyor ve nasıl da kolayca yenilirdi eğer..., eğer gerçekten onun nerede saklandığını bilseydik, eğer onu saklayan maskeleri tanısaydık!

Ama düşman nerede, düşman kim; kim bayağılığı istiyor, kim paranın zaferini sağlıyor; kim bizim cesaretimizi kırmak, bizi dışlamak, bize parya gibi davranmak için ısrarla, inatla, zahmetle çalışıyor? Duyumu ince olan, kulak kabartma ve sessizlikte durma zahmetine giren biz az sayıdakiler baş-

ka bir ses duyacağız, Nietzsche'nin bize yavaşça fısıldayan sesini: korunmaya ihtiyacı olanlar zayıflar değil güçlülerdir. Zayıflar kazandılar çünkü biz kendi çıkarlarımıza karşı onları savunmaktan utanıyoruz ve bu, kendimizi kurban etme pahasına oluyor. Onların şenliklerine, gösterilerine, gülünç ihtiyaçlarına katılmamız gerekli; kurtlarla birlikte ulumalı ya da onların karşısında utançla susmalıyız; bu utanç onların en büyük zaferidir. Zayıflar bizi kendi gücümüzden utanmaya zorladıkları için kazandılar.

Bir kez daha, bunu düşünmeye cesaret ettiği, akıntıya karşı giderek antihümanist ve anti-liberal olduğu için Nietzsche'ye minnettar olmak gerekir. Küçük erdemler yüzeyi örtsünler, buna asla bir şey yapılamaz.

Beşinci Güçlük: Politika ve Biyoloji

Son tahlilde, Nietzsche'nin "politika"sı "biyolojik"tir. Zayıfların iktidarı ele alışlarının tarihini bu açıdan yeniden ele alalım. Güçlülere karşı doğrudan savaşamadıkları için başka silahlar bulmak zorunda kaldılar ve mücadelelerini imgelem alanında verdiler. Güçlülerin "gerçek", acımasız ve ahlaksız dünyasına karşı ters değerleri yücelten bir dünya koydular: acımasızlığa karşı acıma, bencilliğe karşı dayanışma, güce karşı öznellik, şiddete karşı iyilik. Onları içinde bulundukları durumdan yalıtan bir "metafizik", bir "öte taraf" yarattılar.

Nietzsche açısından gerçeklik ilkesinin bu tersine çevrimi "bilinç" olarak adlandırdığı bir biyolojik temele dayanır. "Bilinç", dünyayı kendi yansıması olarak değerlendirebilmek gibi duyulmamış bir sonucu üreten bu yüksek düzeyde uzmanlaşmış süreçtir. Bir "organizma"nın ya da bütün canlı varlıkların tersine, insanın çevresini "hayal etme", onu arzularının desteği haline getirme kapasitesi vardır. O halde insan "bilinci" ikili bir özellik gösterir: bir taraftan onun çevresi üzerinde belirli ve sağlam bir biçimde hareket etmesini ve onu dönüştürmesini sağlarken, diğer yandan da ona "yanlış" olanı "doğru" diye kabul ettirebilir. Başka bir ifadeyle, bilinç, insanın Doğayı insanileştirmesi – ve kendisini onun efendisi haline getirmesini – sağlar; ama aynı zamanda, insanı, insanileştirmeden oluşan bu "hatanın" içine sürükleyebilir.

O halde, zayıflar bu çarpıtıcı bilinç ile kendi yaşamsal çıkarları arasında bir tür anlaşmaya vardılar. Zafere ulaşmak için, tersine çevrilmiş bu dünyaya ve onun değerlerine inanmaları ve "gerçek" dünyayı, "yaşamın" dünyasını aşağılamaları gerekti. Bu hastalığı iyileştirmek için, doğayı insanlıkdışılaştırmak ve insanı yeniden doğallaştırmak gerekirdi.

Aynı şekilde, Nietzsche için her şey biyolojiktir: bilinç, ahlak, değerler, Akıl. Şu ya da bu insan grubunun yaşam ve çoğalma koşulları dışında hiçbir şey var olamaz. Ama bu "biyoloji" derhal "politik" hale gelir; çünkü işaretler, kurumlar, ahlaki ve dini sistemlerle örgütlenmektedir. Bundan böyle maddeci bir politika ortaya çıkmalıdır: o ya çarpıtıcı bir bilincin yanılsamasını uzatacak ve insanlığı nihilizme sürükleyecektir; ya da biyolojik bir gerçekçilik için mücadele edilecek ve kendisini doğal bir hiyerarşi olarak kuracaktır. Nietzsche'nin bütün değerlerin dönüşümünden anladığı işte budur. Kısaca, ya Hıristiyan insan ve onun ardılları –demokrasi, "dayanışma", sürücüllük, liberalizm– ya da biyolojik insan ve toplumun yeni bir örgütlenmesi.

Bunu düşünmeye cüret etmiş olduğu için Nietzsche'den nefret edildi; soyarıtımcılığı öncelediği ve demokratik değerlerin ikiyüzlülüğünü eleştirdiği için aşağılandı. Aslında, onu tutarlılığı yüzünden, yani "biyolojik" insanın toplumsal, politik ve ahlaki sonuçlarının tümünü çıkarsaması yüzünden suçladılar. Biz diğerlerinin, "iyi demokratların" bu kadar gürültülü ilerlemediği kesin: insan hakları değerlerine uyuyoruz. Fakat, eşitlik adına eşitsizliğe hizmet ediyoruz; insanlığın hizmetindeki bir bilim kisvesi altında örtük bir biçimde soyarıtımcılığa zemin hazırlıyoruz; biyolojiye sınır çizmekle yükümlü bir biyoetik maskesi altında ona bütün yolu açıyoruz. Biz diğerleri, "iyi demokratlar", doğru bilincin bize sunduğu gibi şekilciyiz.

Kehanette bulunmayalım: hiç kimse geleceğimizi bize önceden söyleyemez. Fakat, ben Nietzsche'nin felsefi cüretini ve aşırılıklarını, konformist sözde-düşünürlerin ürkekliğine tercih ediyorum.

Fransızcadan çeviren: Ferhat Taylan



Nietzsche, 1872 yılında.

Kentauros Yazını

PETER SLOTERDİJK

> "Bu yüzden, daha yüksek bir kültür, insana bir çifte beyin, adeta iki beyin odacığı vermeli, biri bilimi, diğeri de bilim olmayanı duyumsamak için..."
>
> *İnsanca, Pek İnsanca*

Yorumlarından uzun yaşayan metinler, klasik metinlerdir. Ne denli didik didik edilirlerse, o denli dokunulmaz görünürler. Anlama yetisi, onları kavramak için ne denli ısrarcı olursa, bu metinler doğa ötesi taliplilerinin karşısında o denli kaskatı dururlar. Yorumbilgisel anlam aydınlatması ve filolojik rekonstrüksiyon, klasik metnin dokusuna ne denli nüfuz ederse, bu metin, yorumların kendisiyle çarpışmasından o denli kaçacak biçimde durur.

Olağanüstü metinlerin, yorumları karşısındaki üstünlüklerini, taklitçilerinin dehaya asla yetişememeleriyle, ya da yorumun, özgün metnin anlam yükünü asla tüketememesiyle açıklamak yeterli midir? Belki de yüz yıl önce, tin bilimlerinin emekleme yıllarında, büyük metinlerin direncinin bu yolla temellendirilebileceğine inanmaya hakkımız vardı. Bu naif yorumbilgisi, klasiklerin adeta seküler tanrılar gibi, canlı bir tapınma kültürü tarafından taşındıkları, kendilerinden sonra gelenler üzerinde, kahramanca bir ulaşılamazlık hâlesi içinde süzüldükleri bir dönemde yer alıyordu. Bu yorumbilgisinin yapıtları, yorumcuların –anlamın, papaz çömezleri olarak– onların bengi hakikatlerini, zamana bağlı bir anlamanın daha mütevazı anlatımlarına çevirmek için tütsü çanaklarını klasik metinlerin üzerine serptikleri yolundaki inandırıcı bir iddiayı öne sürebilirlerdi.

Tüm bunlar günümüzde artık geçerli değil. Yorumcu artık bir müminin kiliseye gitmesi gibi yaklaşmıyor klasiklere. Çoktan beridir filolojik bilimler kripto-teolojik harf hizmetlerinden yoruldular. Herhangi bir misyona inanmak ve klasikler hakkındaki yorumlarını zamandışı bir anlam adına kaleme almak, yorumculara gitgide daha zor geliyor. Aktarılan metnin hakiki anlamını bulmak üzere herhangi bir vakur derinliğe doğru kazı yapmak yerine, tüm geleneksel anlam iddiaları karşısında yöntembilgisel açıdan incelmiş bir aldırışsızlığa geri çekiliyorlar. Metin orada, biz buradayız. Klasik bir buluntu karşısında serinkanlı barbarlar gibi duruyoruz, iliğimize kadar aldırışsız; ve onları şaşkın şaşkın ellerimizde evirip çeviriyoruz. Acaba bir işe yarar mı hâlâ? Her durumda, artık olağanüstü metinlerin yaşamsal önem taşıdığına ilişkin *a priorik* bir inanıştan söz edilemez. Eğer böyle bir inanış varsa, hırslı bir eleştirel Ben, konu üzerinde alıştırma yapmak istiyordur; ya da güncel bir ilgi, tarihi kaynakların şurasından burasından işe yarar bir alıntı yapıyordur.

Ne ki, drama ancak şimdi ortaya çıkıyor: tam da ayıltma tamamlandıktan ve sonraki kuşağın zekâsı miraslarla, ister sinik, ister daha olgun, her durumda daha alt perdeden ve daha kuşkucu bir biçimde yaşamayı öğrendikten sonra, büyük metinlerin öneminin ne olduğu ortaya çıkar: Onlara artık inanılmadığında, yeni bir biçimde konuşmaya başlarlar. Onlara artık güvenilmediğinde, bizi en şaşırtıcı bir biçimde zenginleştirmeye başlarlar. Onlara artık hiçbir el uzatılmadığında, dikkatleri çekmeden, ellerini bize uzatmaya başlarlar. Onlara nihayet sırt çevirdiğimizi ve onlardan artık sonsuza dek kurtulduğumuzu düşündüğümüz anda, yavaş yavaş, ama hiç durmaksızın, peşimizden gelmeye başlarlar – takipçiler ya da bıktırıcı öğretmenler gibi değil, hesaba katmaya artık alışkın olmadığımız, göze görünmeyen atalar ve koruyucu ruhlar gibi. Gelecekte sadece kendi işlerimizle ilgilenmek istiyorsak; ve bunların da başımızdan aşkın olması nedeniyle, varoluşsal bir indirgemeye ve fazla ağırlıkları atmaya hazırsak, geriye kalanların ortasında klasik sesleri keşfederiz –burada vazgeçilemez bir tümce, şurada genel bir paragrafta, ara sıra tanıdık bir ruh kıpırtısı– ve her yere dağılmış bir durumda: insanın tam da sadece kendi işleri hakkında konuşmaya ve medyaların, kurumların ve yabancılaşmış enformasyonun uğultusuna artık katılmamaya karar verdiği bir sırada, vazgeçemeyeceği bir söz dağarcığının fragmanları.

Günümüzde Nietzsche'ye böyle varılabilir. Onu böyle okumak gerekir – onun yeni mevcudiyetini böyle dikkate almalı ve onu böyle kabul etmeli: tüketilmiş olduğu için yeniden dönebilen bir yazarın varlığı olarak; dava-

sı, ortalığı toparlamamızdan sonra da, hâlâ ortada kaldığı için, ayağımıza takılan, öfkeli, göz kamaştırıcı, kışkırtıcı ve teatral bir düşünürün ve her bakımdan kendi mevcudiyetimiz kadar tüketilmemiş mevcudiyeti olarak. Bu sırada, bu düşüncenin resmi statüsü hakkında ve düşündürücü klasikliği hakkında en azından kaygı duymak gerekir. Tam da Nietzsche'nin, klasikler mertebesine yükseltilmesi gerekip gerekmediği ya da insan ve düşünür olarak bir yorumcular ordusu tarafından düşünürler panteonuna çıkartılmak için uygun birisi olup olmadağı konusunda kafa patlatmak için çok geç. Etki tarihi çoğu zaman tarihsel ve insani büyüklüğün değişik tipleriyle ilgilenmez, bu yüzden, hayranlıktan ve belirsizlikten oluşan tuhaf bir karışım sayesinde, Nietzsche'ye klasiklik verilmiştir – Nietzsche için artık burjuva yüksek kültürünün oturaklı klasikliği değil, modernliğin karanlık eleştirellikleri ve yakıcı *Dysangelie*'leriyle birlikte yabanıl klasikliği söz konusu olsa bile.

Yine de, Nietzsche açısından, yapıtları yaşam öykülerinden bağımsız olarak incelenebilen ve yaşam öyküleriyle düşünce öyküleri kopmaz bir bütünlük oluşturan düşünürlerin var olduğunu söylemek, âdet olmuştur. Nietzsche'nin bu ikinci kategoriye sokulması gerektiği söylenir. Bu söylemde, bir yazarı klasiklere eş tutmakla ona haksızlık yapılabileceği hissi kendini ele veriyor. Nietzsche bu denli kayıp da değildir. Ölmüş olması onun gücü değildir. Nietzsche'nin güncel ve parçalanmış hâlesinin –şimdilik, geç dönem düzyazılarının adeta insanlıkdışı mükemmelliğini bir yana bırakırsak– klasiklerin ikliminde sık sık görülen, tedirgin edici yüksek sesle ve soylu cansıkıntısıyla hiçbir ilgisi yoktur.

Peki Nietzsche'yi yeniden güncel –üstelik, öğretisine yönelik uyarıların yeniden yoğunlaşacağı denli güncel– kılan nedir? Çağdaş nevrozluların kendilerine yeni bir felsefi koruyucu aramaları mıdır sadece bunun nedeni? Yoksa, çağın ruhunun, sosyal, liberal ve yeni Hıristiyan ahlakçılıkla onlarca yıl süren tedavilerden sonra, yeniden daha katı gerçekler ve daha mutluluk verici özgürleştirmeler, zincirinden kurtarmalar istemesi midir? Genelleşen ilerleme kuşkusu bizi modern çağ fenomenine ilişkin alternatif yorumları – tarihin canavarlarıyla ve toplumsallaştırmanın hayaletleriyle arasına mesafe koyan yorumları– dinlemeye mi vardırdı? Bu tahminlerin hiçbiri tümüyle yanlış değil. Ama bu tahminler, modernliğin kendisinden duyduğu en derin kuşkuyu anlamak ve günümüzün en zor çift değerliliklerinin izini sürmek söz konusu olduğunda neden akla ilk önce Nietzsche'nin adının geldiğini açıklayamazlar.

Burada, bu yazarın büyük metinlerinden birine biraz daha yakınlaştırmadan önce, Nietzsche'nin yazarlığının doğası hakkında bir hipotez önermek istiyorum. Bu hipoteze göre, Nietzsche'nin yeni mevcudiyeti, pek de onun aydınlatma güçleri günümüze dek etkili kalabilmiş –yadsınamaz– kültür eleştirisel, psikolojik ve felsefi yetileriyle değil, tersine, bizi her türlü güçlülükten daha karşı konulmaz bir biçimde etkileyen bir zayıflıkla açıklanabilir. Nietzsche bir anlamda hâlâ aramızdaysa, bunun nedeni günümüzdekiler karşısındaki üstünlüklerinden çok, günümüzdekilerle paylaştığı yeteneksizlikleridir. Nietzsche'nin geleceğe yönelik yeteneksizliği, herhangi bir şeyin uzmanı olamamış olmasıydı. Nietzsche bir şeyi salt mesleki açıdan doğru yapmakla asla yetinmemişti; sadece beklentileri yerine getirmekle kalmamıştı. Mesleki disiplinlerin standartlarını karşılayamayacak durumda oluşundan değil. Tam tersi söz konusuydu. Nietzsche'nin sanatın kurallarına göre bir şeyi ve sadece tek bir şeyi yapmakla yetinemeyişi, sefaletinin nedeni ve sonucuydu. Gerçi bunu yaptı – böylece elbette seçkin bir filolog, çağının ileri görüşlü bir eleştiricisi, derin bir ahlak analitikçisi (ve başka birkaç şey daha) oldu; ama bunlardan birini düzenli ve düzenlinin de ötesinde yaparken, her zaman en azından bir ikincisiyle de uğraşıyordu. Ve böylelikle genel bir düzensizlik kuşkusu doğurdu. Bu yüzden, ilk bakışta maddi yaşamında çifte yeteneklerinin kurbanı olmuş gibi görünebilir. Yaşadığı süre içindeki, adeta açıklanamaz başarısızlığının, ve ölümünden sonraki etkilerinin birdenbireliğinin de, bu durumla bir ilişkisi olabilir. Yayıncılarla ilişkilerindeki iflah olmaz kaprisliliği, bu başarısızlığı açıklamak için yeterli bir gerekçe olamaz. Yeteneklerinden her biri, kendi başlarına ele alınıp bir profesyonellik ölçüsünde geliştirildiklerinde, saygın bir kariyer için yeterliydiler. Nietzsche'nin filoloji kariyeri bunun ilk adımlarını gösteriyor; oysa bu güçlerin bu adamdaki biraraya gelişi, örgütlü kültür yaşamının kenarında, karanlık bir özel varoluşa yol açtı. Bir biraraya gelişten söz etmek bile doğru olmaz, çünkü Nietzsche'de o bilinen birden fazla yetenek fenomeni söz konusu değildir. Aslında, Nietzsche'nin yetenekleri, yan yana duran yeteneklerin bir toplamı değildir; bu yetenekler arasında gerçek bir ayrım yoktur ve salt birarada varolmaları söz konusu değildir. Bu yazarda, bir güç, bir diğeriyle birlikte etkili olur; bu yüzden Nietzsche, başka birçok yazar gibi, aynı zamanda hem yazar hem de müzisyen, hem şair hem de filozof, hem üretici hem de kuramcı vb. olmamıştır; tersine, yazar müzisyen, filozof şair, kuramcı üretici olmuştur. Birini, diğerinin yanında yapmamış, tersine birini yapmakla, diğerini de yapmıştır.

Nietzsche, dillerini ve güçlerini böyle plastik bir biçimde çaprazlayarak, okur kitlesini günümüze dek aşırı zorlamıştır; hiç kimse kolay anlaşılırlıkla, onun yaptığı gibi kötü bir oyun oynamamıştır. Nietzsche'yi, sadece ak kâğıt üzerine siyah puntolarla basılmış olanı anlayarak, ve içerikteki her verinin ne olduğunu söyleyerek anlamak kesinlikle olanaksızdır. Faşist Nietzsche okurları ve özellikle kaba içerik hoyratları Nietzsche'nin büyük semantik oyununu; onun post-metafizik işaretler müziğini anlayabilecek konumda değillerdi, değillerdir. Ancak, bu "çok telli", hileci, bol makamlı yazarın, kâğıt üstüne yazmakla ne yapmış olduğunu görenler, Nietzsche'nin eylemine gerçekten yakınlaşabilirler. Thomas Mann, Nietzsche'yi harfi harfine –içeriğin sabitlenmesi ve semantik indirgeme anlamında harfi harfine– alanın, çaresiz kaldığına dikkat çekmekte çok haklıdır. Nietzsche, kendi yazarlığının dolaylı ve karışık özelliğine karşı son derece duyarlıydı ve kendisinin aslında edebiyata sürüklenmiş bir besteci olduğuna ilişkin görüşünden, yaşamı boyunca vazgeçmek istemedi. Kimi zaman, insanlıktan, sanatçı-tanrılığa sürüklenmiş bir şeytan olduğunu da düşünüyordu: "Sadece deli, sadece şair." Kendine güveninin dorukta olduğu dönemlerde, kendisini yalnızca yarı cahiller tarafından bildik yazınsal, filolojik ve felsefi kıstaslarla değerlendirilecek anlatımsal bir toplam olay olduğunu duyumsuyordu. Kendisini, Richard Wagner'in felsefeci karşılığı olarak kavrıyordu; Wagner'in estetik şeytanı da kendini tek bir türde harcamakla yetinmemiş, bu yüzden toplam sanat yapıtı idesine kapılmıştı. Wagner bu simgesel gösteriyi, multi-medyal ve *sinestetik** bir biçimde sahnelemek istiyordu.

Nietzsche'nin özgünlüğü, Wagner'in opera tarzı sinestezilerini kullanmadan başarılı olması gereken yazınsal bir sahne eylemi geliştirmesidir. Nietzsche, oyununu tümüyle yazmaya emanet etmişti, ama bu oyun salt yazınsal bir doğaya sahip değildi. Onun gerçekliğine yakınlaşabilen dostları ve çağdaşları, bu büyük biçemcinin ruhunda, başka enerjilerin de işbaşında olduğunu erkenden ayrımsayabilmişlerdi – müziksel ve peygamberce enerjiler. İmparatorca ve din kurucularına özgü kaprisleri, *psikagogik*,** reformcu, eğitimci ve sanat demagogu dürtüleri. Bizzat Nietzsche, Wagner açısından, küçük bir "yanlış topraktaki yetenekler" kuramı geliştirmiş ve Wagner'in doğasında bir aktörlük yönünün etkili olduğunu, kendi eşsiz

* Sinestetik: değişik disiplinlere ilişkin estetiklerin bir arada kullanılması. (ç.n.)

** Psikagogik: Davranış bozukluklarının tedavisinde yararlanılan pedagojik ve terapisel önlemlerin toplamı. (ç.n.)

taleplerini karşılayacak sahnelerin eksikliğinden ötürü, kendi müziko-dramatik evrenini yaratmaya yöneldiğini, açık görüşlülükle not etmiştir. Ama Wagner, kendini sürekli açarak, devrimci şan sanatçısından, besteci kültür reformcusuna doğru gelişirken, Nietzsche –"filolog ve sözcükler insanı olarak"– itkilerinin tüm spekturumunu yazarlığın dar alanında toplamak zorunda kalmıştı.

Böylece, Nietzsche'nin ilk yazısına, *Müziğin Ruhundan Tragedya'nın Doğuşu'*na geliyoruz. Bu yazıyı, kendini bir bilim adamı olarak rezil etme sanatını sürdürmek isteyen herkesin, bir ödev olarak okuması gerekir. Bu sanat, *nota bene* [ayrıca] sınıfta kalmış bilim adamları, küt kafalı filologlar ya da ruhsuzlaşmış filozoflar için bir kaytarma disiplini değildir. Bu yazıda –tam tersine– *philosophie et demi* [felsefe ve yarısı], kanatlanmış filoloji ve konunun yoğunluğundan ötürü dâhiyane felsefi düşünseme düzlemine yükselen bir bilim söz konusudur. Gösterilmesi gerektiği gibi, *Müziğin Ruhundan Tragedya'nın Doğuşu* aynı zamanda bolluğun ruhundan şen bilimin doğuşudur – bu şen bilim henüz gençliğin ciddiyetten aldığı tüm keyifle ortaya çıksa da.

Bu olayı gözümüzde canlandırmalıyız. Nietzsche 1869'da, yaklaşık 25 yaşındayken, kamusal alanda ortaya hiçbir ürün koymamışken, sadece akademik öğretmeni, Leipzig'li filologlar-papası Friedrich Ritschl'in referansıyla ve yetkililerin de, bürokratiklikten uzak, cömert bir jesti sayesinde Basel Üniversitesi'nde klasik filoloji profesörü olmuştu. Ritschl, tavsiye mektubunda, adayı hakkında şunları söylüyordu:

> "Şimdiye dek ne bu Nietzsche gibi *böyle* erken, *böyle* genç, şimdiden *böyle* olgunlaşmış bulunan bir adamı tanımış, ne de kendi disiplinimde böylesi enerjileri teşvik etmeye çalışmış değilim... Tanrı izin verir de uzun yaşarsa, günün birinde Alman filolojisinin en ön sırasında yer alacağını şimdiden görebiliyorum. Burada, Leipzig'deki tüm genç filozofların ilahı ve (kendisi istemediği halde) önderi... Zaman onu bir doçent olarak dinlemeyi bekleyemez. Bir tür fenomen resmi çizdiğimi söyleyeceksiniz; evet doğru, bir fenomen o; bu arada sevimli ve mütevazı. Aynı zamanda yetenekli bir müzisyen, ama bunun konumuzla pek ilgisi yok."

Ritschl son noktada yanılmış olmalı. Nietzsche'nin müzikselliğinin, onun filolog-varlığıyla, öğretmeninin doktorasını vermemiş bu marjinal için yaptığı bu patetik ve yine de sadece betimsel reklamında söylemek

istediğinden daha fazla ilgisi vardı. İşe alınma sürecinde "konumuzla ilgisi yok" diye tanımlanan şeyin, Nietzsche'nin Basel'deki varoluşunda en belirleyici nokta olduğu derhal ortaya çıktı. Ritschl Nietzsche "fenomen"ini elbette içgüdüsel olarak kavramıştı, ama onun özünü, müziksel-kuramsal çifte doğasını görememişti. Müziksel sözcüğünden, sadece dar anlamda beste yapmayı ve enstrüman çalmayı anlamamak gerekir; tersine, genç filozofta etkin olan, devinime geçmiş bulunan muazzam, söze dökülmemiş olan kütlesini; onun yükseğe çıkmaya çalışan, aşırı cesur, hırs yüklü yaşamının atılgınlığını ve kendini anlatma gereksinimini de hesaba katmalıdır; ayrıca onun peygamberce ve reformcu seslerinin yükselmek isteyişi de buna dahildir; bu seslerin ardında –istilacı bir tanı koyma ve bezdirici psikoloji olmadan– erkenden ölmüş, özlenen ve idealize edilen babasının, Protestan papaz Karl Ludwig Nietzsche'nin sesini duyabiliriz. Elbette genel olan, Nietzsche vakasında şu başlık altında yer alıyor: Papaz evi, çocuklarını salıverir, ya da: iyi eğitilmişler olarak uyandığımızda.

Müzik her durumda yeni profesörün daha ilk bilimsel söz alışlarında oyunun içindeydi. Wagner'le karşılaşması harf bilimcinin dilini çözmüştü; müzisyen, filolog aracılığıyla müzik yapmaya başladı. Filologun, üstün yetenekli biri olarak Schopenhauer'den, Wagner'den ve eski Yunanlılardan alıp benimsediği şey: Antik çağın modern rezonanslarına ilişkin, müziğin metafizik içeriklerine ilişkin ve trajik-marjinal büyüklüğüne ilişkin bu hassas duygu, burada, fenomen oluşturan bu bilginin ilk yazınsal eyleminde tüm motifler retorik bir orkestrasyonla ilk kez bir arada çınlıyorlar. Kentauros'ça yetenek, kendi dilini, daha doğrusu dillerinin karışımını keşfetmeye hazırdı.

Bu ümitlerle 1871 kışından 1872 yılına, Nietzsche'nin olağanüstü ve dehşetli ilk yapıtına gelindi. Bu yapıtın olağanüstü yanı bir kültür tarihi olmuştur. Edisyonlar bunu anımsatıyor. Dehşetli yanının asıl nedeni ise, Nietzsche'nin eski Yunan tragedyasının doğuşuna ilişkin görüsünün, en iyi niyetli okurların bile bu tragedyadan bekleyebileceklerinden daha fazlasını –hatta yazarın bile, o anki gelişme evresinde görebileceğinden daha fazlasını– içeriyor olmasıydı. Yazarın 1886 yılındaki ünlü özeleştirel öndeyişi, bunu bir nebze görünür kılıyor; bu arada, görünmez de kılıyor, çünkü olgun Nietzsche, genç Nietzsche'nin, –henüz daha az "erkekçe" yazsa da– hangi açıdan daha üstün olduğunu artık kabul etmek istememektedir; "özeleştiri" biçemsel olağanüstülüğünün yanı sıra, aynı zamanda yadsımacıdır da, çünkü genç Nietzsche'nin hakikatini, ilk sancıyı kavrayışını, daha

sonraki Nietzsche'nin "hakikatiyle", güç istemi savıyla bastırmaktadır. Bu durum adeta zoraki bir biçimde, Freud'un buna benzer gelişimini anımsatıyor; Freud kendi erken "hakikatini", baştan çıkarma kuramını, daha sonraki bir "hakikat"e, dürtü kuramına feda etmişti.

Bu koşullarda elbette bir yetenek sınavının verilmesi gerekiyordu. Yazarın atandığı görevin (Berufung) –daha iyi oldukları kanıtlanmış adayların önünden geçerek– sadece masalsı bir ayrıcalığa dayanmadığını, sıradışı bilim adamının ve düşünürün aynı ölçüde haklı tercih edilişinin, mesleğe ilişkin nesnel bir gerekçesi olduğunu kanıtlama gereksiniminden daha anlaşılır bir şey olamazdı. Yani havada kendini gösterme, üstünlüğünü kanıtlama ve kolaylıkla elde edilmiş bir bilimsel unvanın kanıtlanması rüzgârları esiyordu. Daha fazlasını istiyordu – daha fazlasını yapabildi. Böyle bir okur kitlesinin karşısında parlak bir başarı göstermek için önüne çıkan ilk fırsatta, konunun gerektirdiklerine ilişkin görüsünün kendisini bunaltan fazlalığını hemen terazinin kefesine attı. Yüzyıl sonra bile hâlâ şaşırtıcı. Yunan tragedyasının doğuşunun nasıl gerçekleşmiş olabileceğine ilişkin ayrıntılar kimi ilgilendiriyordu ki? Antik çağın teke korolarıyla ve Atika'lı tiyatro izleyicilerinin Dionysosçu gösteriler sırasında hangi ruh hallerine girdikleriyle, zaten başka çareleri bulunmayan birkaç klasik antik çağ filologunun dışında, başka kimi heyecanlandırırdı ki? Bugün artık böylesi dikkafalı acemi soruları, ciddi ciddi sorulmuyorsa, bunu Nietzsche'nin başarı hanesine yazmak gerekir. Nietzsche, filolojiyi kısmen esinleyerek, kısmen de zor kullanarak, kendi sınırlarının dışına çıkarttığı dâhiyane müdahalesi sayesinde, uzmanlara özgü filolog sorunlarının felsefi-psikolojik insanlık durumlarına dönüşmelerini sağlamıştır – günümüzün söyleminde insanlık sözcüğünü hâlâ yüzümüz kızarmadan kullanmaya hakkımız varsa elbette.

Nietzsche'nin ilk kitabının aslında yalnızca Richard Wagner'le yaptığı uzun bir konuşma olduğu sık sık söylenmiştir – babacan dostunun desteğini kazanma çabası ve onun kahramanca ve ahlakçı olmayan sanat hükümdarlığında, kendinden geçmiş bir kendini yansıtma. Gerçekten de *Tragedya'nın Doğuşu,* Wagner'in etkisi olmadan düşünülemez – bu etki Wagner'in zaten *pro domo* [evcilleştirmek için] kullandığı, kuşkulu Tanrı çifti Apollon ve Dionysos'tan, klasik operanın eleştirisine ve Wagnerci sanat içindeki bir yeni Alman rönesansı düşüncesine dek uzanır. Nietzsche bir defasında cilve yaparcasına Wagner'in bu kitabı daha iyi yazabileceğine dikkat çekmişti.

Ancak, etkilerin gösterilmesiyle *Tragedya'nın Doğuşu*'nda gerçekleşen olay kavranmış olmaz. Wagnercilik, Schopenhauer'in metafiziği ve klasik antik çağ filolojisine ilişkin olgular, istenildiği gibi bir araya toplansın, yine de hiçbir zaman Nietzsche'nin sonucuna ulaşılamaz. Çünkü, kaynaklar ve örnekler nasıl bir araya getirilirse getirilsin, belirleyici olan Kentauros'ça doğumdu, yani sonsuz sonuçları olan sanatsal-felsefi çifte belagatin zincirlerinden kurtulmasıydı. Nietzsche'nin itici güçleri ilk defa bu belagatta etkili bir biçimde bir araya toplanmışlardı. Ancak hayali okur kitlesinin şimdiden arkasında olduğunu hisseden ve artık gerçek okur kitlesine ulaşıp ulaşmayacağını dert etmeyen birisi şöyle yazabilir. Nietzsche'nin bilimsel hatalı adımı atarken, bir uyurgezer gibi güven içinde olması bu yüzdendi. Nietzsche, vaazlarında, dışrakçı ustalığına karşın, yükseklerden, büyük, akraba ruhların oturduğu yerlerden söz ediyor; orada, yukarıda kendini yabancı hissedenler için, bir o denli kötü. "Filologlarımızı bağışla Tanrım, şimdi öğrenmek istemiyorlarsa!" diye yazmıştı Nietzsche, Ocak 1872'de kitabını Wagner'e adadığı nüshasının yanında gönderdiği mektupta. Bu tür davranışların üzerine, büyüklük kuruntusu sözcüğünün uzun ya da kısa bir gölgesinin düşmesi, eşyanın tabiatındandır. Bunu da ilk kez dile getiren elbette Ritschl olmuştur. Wagner'in coşkulu tepkisi, Ritschl'a ters düşmüştür; Cosima'nın tanıklığına göre, usta Wagner, genç profesörün kitabı karşısında, mutluluktan ağlamıştır. Wagner'in, Nietzsche'nin ayna-yazısında yalnızca kendi düşüncelerini okuduğu ve bu yansıtmanın aynı zamanda başka bir özbilinç aracılığıyla bir meydan okuma anlamına gelebileceğinden kuşkulanmakta zaman yitirmediği düşünülürse, bu anlatılan hiç de inandırıcılıktan uzak değildir. Oysa Nietzsche, hiç kuşkusuz öyle düşünmüştür ve kendi oluşunu, vazgeçmenin ve kendini bulmanın diyalektiğiyle anlamaya çalışmıştır: ötekine hürmet etmekte, kendi özgürleşmesine giden zorunlu bir geçit görmüştür. Daha *Tragedya'nın Doğuşu*'nun yayımlanmasından kısa süre sonra, Nietzsche, klasik antik çağda yarışma üzerine bir kuram sayesinde, Wagner kültünde tamamen soğurulmaya karşı dikbaşlılığını ortaya koydu:

> "Yunan yarışma düşüncesinin özü budur: tek başına hüküm sürülmesinden nefret eder ve bunun tehlikelerinden korkar, –dehaya karşı koruyucu olarak– ikinci bir dehayı özler. Her yetenek savaşarak açındırmalıdır kendini, böyle emreder Elen halk pedagojisi..."

Bu dahicilik, tuhaf ve itici görünümünün ötesinde, psikolojik bir nedenle, bundan sonraki düşünürlerimiz açısından anlam kazanacak. Nietzsche'nin yaşadığı dönemde, daha sonra sanat ve kuramdan oluşan iki yarılı yapıların, Kentauros'ların doğacağı Kentauros döllemeleri, sadece dâhiyane-sanatsal bir bizim-her-şeyi-yapmaya-iznimiz-var ikliminde olanaklıydı – temel olan ile geçici olan arasındaki heyecan verici kaynaşmalardı bu yapılar. Nietzsche daha 1870'in Şubat ayında, – Basel'de profesörlük kürsüsüne oturduktan ve Wagner'in zincirlerinden kurtarıcı etkisi altında, reformcu bir biçimde canlandırılmış bir filolojiye ilişkin ilk konuşmacılık denemelerini yaptıktan sonra– Kentauros'ça yazınsal eğilimlerine ilişkin bir önseziyi dile getirmiştir.
O sıralar, Erwin Rohde'ye şöyle yazmıştı Nietzsche:

"Bilim, sanat ve felsefe, şimdi içimde öylesine birlikte gelişiyorlar ki, en azından bir defa Kentauros'lar doğuracağım."

Belli ki Nietzsche mesleğin, anlatımını mesleki açıdan bildik olanla sınırlama ve varoluşsal geri kalan denilen şeyi özel yaşamında gerçekleştirme yollu küstah istemine karşı, kendini ancak dâhiciliğin koruması altında savunabilirdi. Bu yüzden yazarın dâhiyane tavırları, somut bir isteksizliğin işaretleri ve sempatik bir yeteneksizliğin belirişleri olarak da anlaşılabilir; akademik kendini kötürüm etmeye karşı isteksizlik ve mesleki uzmanlığın budalalığına karşı yeteneksizlik.

Bu durumda, Nietzsche'nin yazınsal Kentauros'larını deneme kavramı altında ele almak ve böylelikle, tür tanımının arkasında gizlenen uygarlaştırıcı dramayı, hoşgörülü de olsa bir dil düzenlemesi yoluyla sonuçlandırmak istemek, hem anlaşılır ve hem de hatalı olmaktadır. Deneme sözcüğünün zaten kıskanç bir tınısı var; bu sözcük adeta eksik enerjilerin hoşgörülmesi için bir savunu gibi geliyor kulağa. Açık biçim, gevşetilmiş argümantasyon, retorik özgürlükler, kanıtlara gerek görülmemesi– tüm bunlar yumuşatıcı koşullardan yana sanki. Çoğu zaman, gevşetmeyi gerileme ile ve özgürlükleri yanlış atılmış adımlarla ilişkilendirmekten başka bir şey gelmez elimizden. Benzeri gevşemelerin daha ciddi bir entelektüellikte de ara sıra bulunması gerektiği sürece, profesyonelliğin ve ciddiyetin egemenliği altındaki tin, deneme adını verdiği –ve orada her şeyin pek de titizlikle yapılmıyor göründüğü– bir özel bölgeye izin verir.

Ne ki, Nietzsche'nin yazarlığında durum başkadır: yürüdüğünde, düzey yükselir; barajların kapakları açıldığında, istemler radikalleşir; kendi keyfine göre hareket ettiğinde, disiplini olağanın üstüne çıkar. Bu yüzden, Nietzsche'nin Kentauros'ları her defasında hatalı adımlardır – yukarıya doğru atılmışlardır!

Burada boy göstermeye başlayan sorunun o denli büyük bir erimi vardır ki, onu başka sözcüklerle bir kez daha anlatma çabası haklı görülebilir. Dürüst bir varoluşta –her ne anlama geliyorsa– dünya bilgisinin ve kendini anlatmanın birbirine yakından, her durumda, modern koşullarda âdet olduğu üzere bir arada olduklarından çok daha yakından, bağlı olması söz konusu olamaz mıydı? Modern çağda yetenekler arasındaki işbölümü, bilimsel doğrultudaki bilgiye hizmet eden ruhsal tutumların, eğilimsel olarak, kendini anlatmanın karşısında düşmanca yer almalarına; öte yandan kendini anlatmasına izin verilen tutumların, bilgi düşmanı bir eğilim göstermelerine yol açmamış mıdır? Bilimselcilik ve estetikçilik, modernliğin tipik bütünleyici budalalıkları değiller midir? Ve bu gibi koşullar altında bilim ve teknikte örgütlendiği biçimiyle bilişsel modernliğin ve güncel sanat yaşamında kurumlaştığı biçimiyle estetik modernliğin ilişkisinin parçalanıncaya kadar gerilmesi gerekmekte midir – ya da kuru bir anlatımla, açık düşmanlıklardan mı söz etmek gerekmektedir?

Durum, bu soruların akla getirdiği gibiyse, çağına aykırı bir biçimde hâlâ Goethe'nin çifte beyni sanat ve bilime inanan bir bireyin hali nic'olmalıdır? Modern bütünlük vaatlerini baştan salt bir üçkâğıt olarak kavramış *bulunmayan* naif-yoğun bireylerin durumu nedir? Çağa uygun kinizm ve parçalanma standartlarının biraz gerisinde kalan, kendinden geçmiş coşkulu karakterler nasıl davranacaklar? *Tragedya'nın Doğuşu*'nun yazarı açısından sorarsak: Genç Nietzsche, Pforten'in hümanizmini, Schopenhauer'in çile pathos'unu ve Wagner'in dâhiciliğini, kendi mesleksel ve yayıncılık girişimlerinde işbölümünün ruhuna boyun eğmek ve meslek politikasının taktiğinin zorlamalarına ayak uydurmak için mi yalayıp yutmuştur? *The whole man must move at once* – Lichtenberg'in, onaylayarak not defterine yazdığı, Addison'un bu tümcesini Nietzsche de kendisine slogan olarak seçebilirdi; insan kendini anlatımlarına bir bütün olarak koymalı. Belki de Nietzsche'nin günümüz entelektüel duyarlılık alanındaki ani ışıması, modernliğin vazgeçilmez bir düşünü anımsatıyor olmasıyla açıklanabilir. Nietzsche, ağır bir bedel ödeyerek de olsa, bilim adamı olarak sanatçı ve sanatçı olarak bi-

limadamı olmayı başarmıştır. Bugün bizi bu kadar büyüleyen, bu çözümün cesurluğu değil, doğallığıdır. Ne var ki bu yazar, kolayca gerçekleşmiş izlenimi veren, araştıran estetikçi ve estetik araştırmacı olarak ikili anlatımlarıyla, her yere ait olabileceği için hiçbir yere ait olmayan, sınıflandırılamayan, ender bulunan bir şey konumuna düşmüştür. Nietzsche, merkezdışı konumunda kültür-psikolojik bir skandala ve duyuların bir yanılmasına, önyargısız aklın kabul edeceği bir şeye bir istisna gözüyle bakılıp şaşılmasına; daralmalara karşı her sağlıklı karşı koymanın kendiliğinden bir sonucu olması gereken şeyin, bir sınırları aşma olarak kutlandığına ya da karalandığına çekiyor dikkatlerimizi. Bu olgunun ışığıyla, Nietzsche'nin dâhiciliğini, onun mirasından hiç üzülmeden ayırabiliriz. Bir zamanlar belki bir dâhi-kültünün aristokratik pozlarıyla olanaklı olan şey, günümüzde, sınırlar karşısında rahat bir saygısızlıkla gerçekleşiyor. Bu arada bilim kökenli (szientogen) budalalıklara ve işbölümünün barbarlığına karşı direnmek için, aşırı kurnaz bir profesyonellikten çıkarma kuramına bile gerek yok. Direniş, öncelikle bir ekspertizi bile gerektirmiyor; dikkatli olmak yetiyorsa, Eleştirel Kuram'a ne gerek var? Ama bu kuram olağanüstü bir biçimde, yazınsal bir erdemdir. Belki de –günümüzde eleştirel kuramların eksikliğini kolaylıkla kapatılabilir olarak görmek için– özel oluşu sayesinde yeniden kendi başına bir konu ve böylelikle yeni bir budalalık olan edebiyatı ayrı bir estetik dünya olarak algılamaya son vermek gerekir. Belki de edebiyat en geniş anlamıyla, Kentauros'ça fenomenin yalnızca genel özelliğidir. Bu durumda edebiyat, özgür tinler için, birbirinden ayrılmış alanlar arasındaki sınır gezginleri için, bağlantıları savunanlar için bir *lingua franca* [ortak dil] mıdır? Bunun böyle olmadığını kabul etmek için uzun süredir yeterince gösterge var. Yazarlar "çift dillilik" yoluyla çifte bir ilgi uyandırdıklarında, burada bu sınırlar sadece bizi onları aşmaya davet ettikleri için bir değer veriyor görünen zihinlerin yazınsal açıdan toplam belagati işbaşındadır. E.T.A. Hoffmann'dan Sigmund Freud'a, Sören Kierkegaard'dan Theodor W. Adorno'ya, Novalis'ten Robert Musil'e, Heinrich Heine'den Alexander Kluge'ye, Paul Valéry'den Octavio Paz'a, Bertolt Brecht'ten Michel Foucault'ya, Walter Benjamin'den Roland Barthes'a kadar – her biri, en iletişimsel tinlerin, Kentauros'ça dehanın huyları ve değişkelerini sunuyorlar.

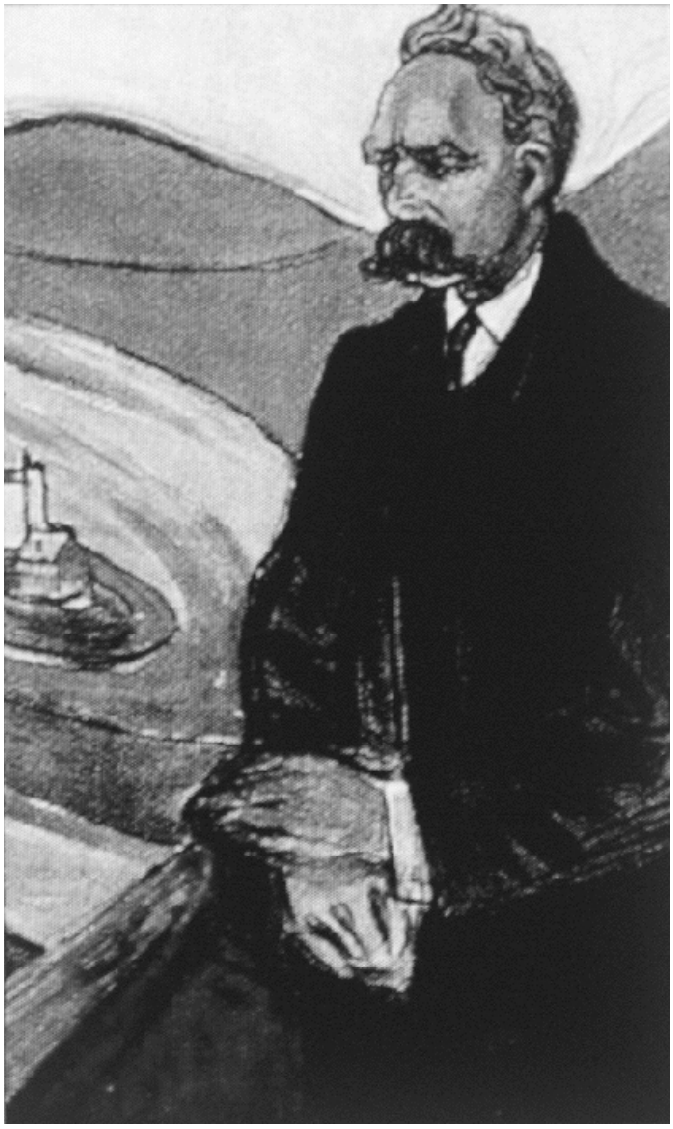
Tragedya'nın Doğuşu'na gelince, bu arketipsel Kentauros'ça yazının ortaya çıkışı, dikkat çekici bir kültürel boşluk ve kamunun şaşırtıcı bir suskunluğu içinde gerçekleşti. Yine de bu özel bir olay olmanın ya da Wagner

kültüne düşülmüş bir dipnotu olmanın çok dışında bir olaydı. Gerçi tek tek okurlar, bu küçük kitapta ümit veren bir şeyler olduğunu duyumsamışlardı – ama genel olarak bakıldığında bu kitabın dolaysız etkisi, yazarını, Bonn'lu profesör Usener'in deyişiyle, "bilimsel açıdan" ölü göstermekten ibaret kalmıştı. Ama bu yoğun, patetik küçük yapıttaki geleceğe yönelik olanakları sezinleyenler de, burada neyin söz konusu olduğunu söyleyemiyorlardı. Ancak daha sonra, *Zerdüşt* Nietzsche'nin dünya çapındaki ününü hazırladığında, erken dönemin yapıtında ne demek istendiği açıklık kazandı. Nietzsche, üzerinde Bayreuth kentinin Rönesansından daha fazlasının sergileneceği bir kültürel sahne inşa etmişti kendine. Bu sahnede eşi benzeri görülmemiş ifşaatlarda bulunulacak, kültürel değerler en tehdit edici bir biçimde değiştirilecek ve psikodinamik, görülmemiş bir biçimde hümanizme girecekti. Çevresinin kendisinden, Weimarlı/Yunanlı birey kültünü devam ettirmesini bekleyebileceği Kentauros'ça filolog, burjuva bireyinin kendisini en tehlikeli ve aynı zamanda en olası parçalanmalara bırakması gereken bir sahnenin perdesini kaldırmıştı. Antik Yunanlılık, insanın hümanistçe kendini stilize edişlerinin sadık bir aynası ve uygarlık ölçütünün ve kültürlü burjuvazinin neşesinin bir kefili olmaktan ansızın çıktı. Klasik öznenin özerkliği ansızın yok olmuştu. Kişiliğin belirlenmiş biçimine, kişisel olmayan büyüklükler, yukarıdan ve aşağıdan, tanrısal olandan ve hayvansal olandan sökün ettiler ve kişiliği karanlık, ani enerjilerin oyun alanı ve anonim dünya güçlerinin yankılandığı gövde haline getirdiler. Burjuva kültürünün tarihinde eski Yunana duyulan hayranlık, sürekli, bireyciliğin özü işlevini görmüştü ve klasik Antik Çağ filolojisi, hümanist kişilik kültünün kurumsal dayanağını oluşturmuştu; şimdi ise bu tüm disiplinlerin en ağırbaşlısının ortasından, öznenin özerkliğine ilişkin modern inanışın en rahatsız edici yıkılışı geldi.

Uzman çevrelerin sıkıntı içinde uzak durmuş olmalarına şaşmamalı. Sadece içlerinden birisi, von Wilamowitzsch-Moellendorff, anlamak istemeyişini, her şeyi daha iyi biliyormuş gibi yeniden stilize ederek, sıkılganlıktan öfkelenmeye firar etti – bir ordinaryüs gibi konuşma yeteneğine sahip bu doktora adayı, miras alacağı koltuğu, henüz oraya oturmadan önce savunuyordu; ve gerçekten de, Nietzsche'nin yıkımına karşı koruma altına almaya çalıştığı değerler çerçevesinde bir kariyer yaptı. Wilamowitzsch'in –Wagner'in Nietzsche'nin kitabını tanımlarken kullandığı geleceğin sanatı sözüne alaycı bir göndermeyle– "geleceğin filolojisi" sözünün, bir küfürden bir kehanete dönüştüğü görüldü. Elbette bu kehanet, Nietzsche'nin klasik dille-

rin ve kültürlerin incelenmesi yaklaşımının yön göstericisi olması anlamında gerçekleşmemiştir; bu alaycı sözcük, anlamının tersine çevrilmesiyle gerçeklik kazanmıştır. Filologlar daha canlı olmamışlar – ama canlı olan daha filolojik olmuştur. Nietzsche'yle birlikte, varoluşun ve dilin karşılıklarının izini görülmedik bir biçimde süren bir gelecek filolojisi doğmuştur.

Almancadan çeviren: Mustafa Tüzel



Nietzsche'nin portresi, Edvard Munch, 1906.

Nietzsche ve Parçalı Yazı

MAURICE BLANCHOT

±± Nietzsche'nin düşüncelerini bir hiyerarşi ya da eytişim izleyerek çelişkilerini doğrulayacak bir tutarlılığa göre yerleştirmek görece kolaydır. Yapıtın dağınık biçimini terk edip kesintiye uğramadan okunmasını sağlayan olanaklı – gücül – bir sistem vardır. Yararlı, gerekli bir söylem. İşte o zaman sürtüşme yaşamadan ve yorulmadan her şeyi anlarız. Bir arayışın, aynı zamanda bir oluşum arayışının devinimine bağlı böyle bir düşüncenin toplu bir sunuma elverişli olması, içimizde bir güvenlik duygusu yaratır. Yaratmalı da. Eytişime karşı çıkarken bile bu düşüncenin eytişimden kaynaklanması gerekir. Tekparça bir sistemden sıyrılmış, özünde bir çoğulluğa baş koymuş olsa bile, düşünce bir merkeze işaret etmeli ki Güç İstemi, Üstinsan, Bengi Dönüş, nihilizm, perspektivizm, trajik düşünce ve başka birçok ayrı izlek kavuşsun ve tek bir yorum içerisinde anlaşılabilsin: tam da bir yorum felsefesinin çeşitli durakları [*moment*][1] biçiminde bile olsa.

±± Nietzsche'de iki ses tonu vardır. Bunlardan biri felsefe söylemine bağlıdır; Nietzsche, bazen, gelenekteki büyük kitaplara benzer, geniş çaplı bir yapıt oluşturarak işte bu tutarlı bir söylemi uç noktasına vardırmak istemiştir. Yorumcular bu yapıtı yeniden oluşturuyorlar. Parça halindeki metinleri bu bütünün öğeleri sayılabilir. Ortaya çıkan toplamın kendi özgünlüğü, kendi gücü vardır. Uçta bulunan bir düşüncenin olumlamaları akkorlaşıp bu büyük felsefede toplanır. Şu sorular bu noktada sorulabilir: Kant'ı geliştiriyor mu, yoksa çürütüyor mu? Hegel'e neler borçlu? Hegel'den neler aldı? Eytişimsel mi, eytişim karşıtı mı? Metafiziği tamamlıyor mu, onun yerine

mi geçiyor? Varoluşsalcı bir düşünce biçimi mi sürdürüyor, yoksa özü bakımından bir Eleştiri mi? Bütün bunlar bir biçimde Nietzsche'ye aittir.
Bunu kabul edelim. Bölünmüş durumdaki çalışmalarının arka planında böyle kesintisiz bir söylem olduğunu kabul edelim. Bununla birlikte Nietzsche bu söylemle yetinmez. Ve parçalarının bir bölümü bu türden bütünlüklü bir söyleme bağlanabilirse bile, şu da apaçık bir gerçek ki böyle bir söylemi – felsefenin ta kendisini – Nietzsche hep çoktan aşmıştır, onu sergilemekten çok varsaymıştır, böylelikle bambaşka bir dil, bütünün değil, parçanın, çoğulluğun ve ayrılığın dili uyarınca daha öteden konuşmuştur.

±± Bu parçalılık tonunu çarpıtmadan kavramak güçtür. Bu ton hakkında Nietzsche'nin söyledikleri bile onu kasıtlı olarak üstü örtük bırakır. Bu biçim, sisteme karşı oluşunu, bütünleşmemiş olana karşı tutkusunu, bir *Versuch* ve *Versucher* düşüncesine bağlılığını belirtmesine belirtir; araştırmanın devingenliğine, göçebe düşünceye (yürürken düşünen ve yürüyüşün hakikatine göre düşünen insanın düşüncesine) bağlı olmasına bağlıdır. Aforizmaya yakın göründüğü de doğrudur, ne de olsa herkesin kabul ettiği gibi aforizma onun en başarılı olduğu biçimdir: *"Almanlar arasında ilk ustası olduğum aforizma bir bengilik biçimidir; yapmak istediğim, başkasının bir kitapta söyleyebildiğini, hatta bir kitapta bile söyleyemediğini on cümlede söylemek."* Ama asıl istediği bu mudur? Bu aforizma terimi, peşinde olduğu şeyin çapına ulaşabilir mi? *"Ben bir sistem için, kendi sistemim için bile yeterince kısıtlı biri değilim."* Aforizma kısıtlayan, hapseden güçtür. Ufuk biçimli bir biçim, kendi kendinin ufku olan bir biçim. Neden çekici, içine kapanmış olduğu da buradan anlaşılır; buna bir de karanlık, yoğun, kara şiddet taşıyan bir şey eklenir; bu bakımdan da Sade'ın suçuna benzer – aristokrasinin hizmetine verilen bir hikmet olan, cilalana cilalana yazıtsal hale getirilen özdeyişin tam tersidir; aforizma bir çakıl kadar insanlardan uzaktır (Georges Perros) (bununla birlikte kökeni gizemli bir taştır, düşer düşmez buharlaşmak isteyen ağır bir göktaşıdır). Eşsiz, yapayalnız, paramparça, ama parça olma sıfatıyla çoktan tamamlanmış, bu ufalanışta eksiksiz kalan ve parçalanmış hiçbir şeye göndermeyen bir parlaklık taşıyan bir sözdür. Böylece aforizma biçiminin uygun düşemeyeceği bir parçalılık gereğini ortaya çıkarır.

±± Parçalı söz yeterlilik nedir bilmez, yetmez, kendisi hedef alınarak söylenmez, anlamı içeriği değildir. Ama öbür parçalarla biçimlenip daha eksik-

siz bir düşünce, toplu bir bilgi de oluşturmaz. Parçalı olan, bütünden önce gelmez, bütünün *dışında*, bütünden sonra söylenir. Her ne kadar Nietzsche "*Bütünün dışında hiçbir şey yoktur*" derken tek başınalık suçumuzu hafifletmeye çalışıyor, yargıyı, ölçüyü, olumsuzlamayı reddediyorsa da ("*çünkü Bütünü kimse yargılayamaz, ölçemez, bir şeyle karşılaştıramaz, hele hiç reddedilemez*"), bütünle ilgili soruyu tek geçerli soru olarak ileri sürer ve bütünlük fikrine yeniden can verir. Eytişim, sistem, bütünlük düşüncesi olarak düşünce, böylece eski haklarına kavuşur ve felsefeyi tamamlanmış söylem olarak temellendirir. Ama şöyle dediğinde: "Bütün*'den, Birlikten kurtulmak önemli gibi geliyor bana; evreni ufalamak, Bütüne karşı saygıyı yitirmek gerek*", işte o zaman parçalılığın alanına girer, artık birliğin güvence altına almadığı bir düşüncenin riskini alır.

±± Parçalılık gereğinin ortaya çıktığı söz, yeterli olmayan ama yeterli olmaması yetersizliğinden kaynaklanmayan söz, tamamlanmış olmayan (çünkü tamamlanma ulamına yabancı olan) söz, bütüne karşı değildir. Bir yandan, bütüne saygı duymak gerekir ve onu dile getirmek değilse bile, en azından tamamlamak gerekir. Biz Evrenin varlıklarıyız, dolayısıyla yüzümüzü henüz var olmayan birliğe çevirmişiz. Dileğimiz *"evreni denetimimiz altına alma dileği"*dir, der Nietzsche. Ama başka bir düşünce, bambaşka bir dilek de vardır – aslında bir dilek değildir bu. Daha şimdiden her şey gerçekleşip tamamlanmış gibidir, Evren bizim nasibimizdir, zaman sona ermiştir, tarih yoluyla tarihten dışarı çıkmışızdır. Daha söylenecek, daha yapılacak ne var o zaman?

±± Parçalı söz, Nietzsche'nin sözü, çelişki nedir bilmez. Garip olan da bu. Jaspers'ten sonra biz de Nietzsche'nin iyi anlaşılması, düşüncesinin hakkının verilmesi için bu düşüncenin kesin bir olumlamada bulunduğu her seferinde, bu kesinliğin ilişkili olduğu karşıt olumlamanın aranması gerekir. Ve bu düşünce gerçekten de durmadan kendisiyle çelişir, asla kendisiyle yetinmez ama bu karşıtlıkla da yetinmez. Ama burada da ayrım yapmak gerekiyor. Bir yanda eleştirel çalışma var: temelde Hıristiyan idealizminin temsil ettiği ama her türlü gidimli felsefede varlığını hissettiren Metafiziğin eleştirisi. Çelişik olumlamalar eleştirel çalışmanın bir durağıdır: Nietzsche karşısındakine aynı anda birçok bakış açısından saldırır çünkü bakış açılarının çokluğu tam da karşı düşüncenin göz önüne almadığı ilkedir. Bununla bir-

likte Nietzsche, bulunduğu yerde, çürüttüğü söylemden yola çıkarak düşünmek ve konuşmak zorunda olduğunu bilir: daha çürüttüğü söyleme bağlıdır – tıpkı herkesin, bizlerin, ona bağlı olduğumuz gibi: o zaman çelişkiler polemik ya da yalnızca eleştirel olmaktan çıkar; çelişkiler onun ta kendisini düşüncesi içerisinde hedef alır, ileri sürdüğü gerçeklerle yetinmesi için onların üstünde deneme yapması, onları sınaması, aşması, sonra da onlara dönmesi şart olan enerjik düşüncesinin dışavurumudur bunlar. Böylece Güç İstemi, kimi zaman, özü dile getiren, şeylerin kökünü dile getiren varlıksal bir açıklama ilkesi olabilir, kimi zaman da her türlü aşmanın gereği, kendini gerek olarak da aşan gerek olabilir. Bengi Dönüş kimi zaman kozmolojik bir gerçektir, kimi zaman etik bir kararın dile getirilişidir, kimi zaman da oluşum olarak düşünülen varlık düşüncesidir vb. Bu karşıtlıklar bir tür çoğul doğruluğu ortaya koyar ve değere göre doğruyu söylemek gerektiğinde çoğul düşünme zorunluluğunu açığa çıkarır, – ama bu çoğulluğun hâlâ birle ilişkisi vardır, hâlâ Birin çoğullaşmış olumlanışıdır.

±± Parça sözü çelişki tanımaz, çeliştiği zaman bile. İki tane parçalı metin olsa, bunlar birbirine karşıt olabilir, karşı karşıya gelebilir ama ikisi aralarında bağlantı olmaksızın yalnızca yan yana duruyordur, aralarındaki tek bağlantı metindeki o belirsiz boşluktur: ikisini ne ayırır, ne birleştirir, onları işaret ettikleri sınıra vardırır; o sınır da onların anlamı olabilirdi ama tam da o noktada bu parçalı metinler abartılı bir biçimde bir anlam sözünün alanından kaçıverirler. Hep *son raddeye* konulmuş bulunmakla, parça iki farklı özellik kazanır: olanaklılığa yabancı bir olumlamanın o fazlalığından, o fazlasından başka bir şey olumlamayan bir olumlama sözü olur – bununla birlikte hiçbir biçimde kesin değildir, ne kesin bir bilgiyle sabitlenmiştir, ne göreceli ya da saltık bir pozitifliğe [konulmuşluğa] konulmuştur, hele ayrıcalıklı bir biçimde varlığı dile getiren ya da varlıktan hareketle söylenen bir söz hiç değildir; daha çok, en başından beri silinmeye başlamış, kendinin dışına kayan bir sözdür ve bu kayma onu itirazın yansız fısıltısında kendine geri taşır.
Karşı çıkma nerede karşı karşıya getirmeyip yan yana koyar, yan yana durmak her türlü aynı anda oluşun eline avcuna sığmayanı ama art arda da gelmeyeni nerede kendisiyle birlikte getirir, eytişimsel olmayan bir söz deneyimi işte orada Nietzsche'nin karşısına çıkar. Eytişimi kendince çürütmeye ya da ona karşı konuşmaya kalkışan bir dile getirme ve düşünme biçimi değil de (Nietzsche Hegel'i Hıristiyan idealizminin ayakta tuttuğunu ilan ettiği

kadar, yeri gelince onu selamlamaktan, hatta kendini onda bulmaktan geri kalmaz), bir başka söz, söylemden ayrı bir söz, yadsımayan ve bu anlamda kabul de etmeyen, ama gene de parçalar arasında ayrımın sınırsızlığının kesinti ve durgu içindeki oyununa izin veren bir söz.

±± Nietzsche'nin Bir olan Tanrı fikrini, yani Birlik tanrı fikrini kapı dışarı etmesini ciddiye almak gerekir. Onun tek sorunu, Batı düşüncesini yöneten ulamlara karşı çıkmak değildir. Karşıtlar bireşimle yeniden bir araya gelmeden önce onları durdurmak da yetmez, dünyayı ilkesi Güç İstemi olan çok sayıda yaşamsal nüfuz merkezine göre bölmek de (Güç İstemi gene bireşimsel bir ilkedir). Burada Nietzsche'nin kalkıştığı daha gözü kara bir şeydir, tam anlamıyla kendisini dönüşün gizemi düzeyine kadar yükseltmeden önce dönemeçli yola, labirente doğru çeken bir şey: düşünce rastlantının olumlanması olarak düşüncedir, öyle bir olumlamadır ki orada düşünce zorunlu olarak – sonsuzca – kendi kendisiyle gelişigüzel bir biçimde ilişkilenir ve düşünce kendini bu ilişkilenmeye çoğul düşünce olarak verir.
Çoğulculuk Nietzsche'nin geliştirdiği felsefenin belirleyici özelliklerinden biridir ama çoğulculukta bile bir yandan felsefe vardır, bir yandan da felsefeyle yetinmeyen vardır. Felsefi çoğulculuk vardır ki elbette çok önemlidir, çünkü bize anlamın hep çoğul olduğunu anımsatır, anlamlandırmalarda aşırı bir bolluk olduğunu ve "*Birin her zaman haksız olduğunu*", oysa "*Hakikatin ikide başladığını*" anımsatır: yorumlama gereksinimi de bundandır; yorumlama ise gizli duran, hatta anlamı bulanık kalan tek bir hakikatin örtüsünün açılması değil, birçok anlamı olan ve aynı zamanda tek anlamı "*süreç, oluşum*" olan bir metnin okunmasıdır. Demek ki iki tür çoğulculuk var. Biri bulanıklığın felsefesidir, çoğul olma deneyimidir. Bir de o öbür tuhaf çoğulculuk vardır, çoğulluğu da birliği de olmayan, parça sözünün dilin kışkırtması olarak içinde bulundurduğu çoğulculuk, her şey söylendiğinde hâlâ konuşan çoğulculuk.

±± Üstinsan düşüncesi, önce üstinsanın ortaya çıkışı değil, kendine insan diyen bir şeylerin ortadan kayboluşu demektir. İnsan ortadan kaybolur, özü ortadan kaybolmak olandır. Bu nedenle, biz onun daha başlamadığını söyleyebildikçe sürdürür varlığını. "*İnsanın daha bir hedefi yoktur* (kein Ziel). *Ama... insanlığın hedefsizlikten acı çekmesinin nedeni, henüz insanlık diye bir şeyin olmaması değil midir?*" Başlangıcına adım atar atmaz sonuna gelmiştir

[hedefine varmıştır], bitmeye başlamıştır. İnsan hep çöküşün insanıdır ama bu çöküş yozlaşma değil, tersine, sevilebilecek, ayrılıkta ve mesafede "insan" hakikatini can vermek olanağıyla birleştiren eksikliktir. Son sıradaki insan, süreklilik insanıdır, varlığını sürdürme insanıdır, son insan olmak istemeyen insandır.

Nietzsche *bireşimsel, bütünleştirici, doğrulayıcı insan*'dan söz eder. Dikkat çekici deyimler. Bütünleyen ve dolayısıyla, ister bütünü kursun, ister bütün üstünde egemenliği olsun, bütünle ilişkisi olan insan üstinsan değil, üstün insandır. Üstün insan tam anlamıyla dört dörtlük insandır, bütünün ve bireşimin insanıdır. "*İnsanlığın gereksindiği amaç*" budur işte. Ama Nietzsche *Zerdüşt*'te şöyle de der: "*Üstün insanda bir olmamışlık vardır* (missgeraten)". Üstün insanda bir olmamışlık yoktur çünkü yenilmiştir; yenilmiştir çünkü başarmıştır: amacına ulaşmıştır ("*Bir kez amacına ulaştın mı..., kendi doruğunda sendeleyeceksin üstün insan!*") Kendi kendimize şöyle sorabiliriz: üstün insanın dili nedir, ne olabilir? Yanıtı kolay. Üstün insanın dili, yine bütün haldeki söylemdir, bütünü dile getiren logostur, felsefi sözün ciddiyetidir (üstün insanın asıl özelliği dürüstlüğün ciddiyeti ve doğruyu söylemede kararlılıktır): kesintisiz ve boşluksuz, sürekli bir söz, rastlantıyı, oyunu, gülmeyi bilmeyen mantıksal tamamlanışın sözüdür. Ama insan ortadan kaybolur, yalnızca bir olmamışlık barındıran insan değil, ama üstün yani başarılı insan da, her şeyin, bütünün gerçekleştiği insan. Bütünün bu başarısızlığı ne anlama gelir o halde? İnsanın – sonun insanı olan o gelecekteki insanın – ortadan kaybolması olgusu bütün anlamını bulur çünkü ortadan kaybolan aynı zamanda bütün olarak insandır, oluşumunda bütünün kendini varlık yaptığı varlıktır.

±± Parça olarak söz insanın ortadan kayboluşuyla ilişkilidir; insanın ortadan kayboluşuysa düşünüldüğünden daha da akıl sır erdirilemeyecek bir olgudur çünkü insan hem bir biçimde bengi ya da yok edilemez olandır, hem de yok edilemez olduğu halde ortadan kaybolur. Yok edilemez: ortadan kayboluş. Ve parça olarak sözle insanın ortadan kayboluşu arasındaki ilişkinin kendisi de akıl sır erdirilecek gibi değildir. Gereğinde şunu anlayabiliriz: yeni kopukluk dilinde konuşan kişi ancak ve ancak yok edilemez olan kayboluşun beklenişi, ilan edilişi yoluyla konuşur – hatta bu neredeyse bir tür apaçık gerçek gibi anlaşılır. İnsan adı verilenin insanın bütünü ve bütün olarak dünya haline gelmiş olması gerekir ve kendi gerçeğini evrensel gerçek

haline, Evrenin gerçeği haline getirerek insanın var olan her şeyle ve hatta varlıkla kendini can verme olanağına vakfetmesi gerekir ki dışarının sözü insanın bilgisinden kaynaklanan bütün değerlerden – aşkınlıktan, yani aynı zamanda içkinlikten, ötedünyadan, yani aynı zamanda dünyadan, Tanrıdan, yani aynı zamanda insandan – kendini kurtarıp ortaya koyabilsin: dışarının sözü bütünün dışında ve dilin de dışında söylenir çünkü dil bilincin ve eyleme yönelik içselliğin dili olmakla bütünü ve dilin bütününü dile getirir. İnsanın ortadan kayboluşu bir hiç değildir, olsa olsa bizim ayarımızda bir felakettir; düşünce bunun altından kalkar. Hakikat fikrinin ve bütün olanaklı değerlerin, hatta değerlerin olanaklılığının yürürlükten kalması ve hafif bir devinimle sanki şöyle bir silinip süpürülmüş olması bizim işimize gelebilir gibi de görünüyor, hatta buna sevinilebilir de: düşünce kaynaktan sökülüp kopan o hafif devinimdir aynı zamanda. Peki varlık – varlığın birliği, kendine özdeşliği – çekilip gittiğinde ve bununla hiçliğe, o fazla kolay sığınağa yer açmış olmadığında düşünce ne olur? Ya Aynı artık Başkanın en son anlamı olmaktan çıktığında ve Birlik artık kendisine oranla çokluğun ortaya çıktığı şey olmadığında? Ya çoğulluk Bire ilişmeden dile gelirse? İşte o zaman, belki o zaman sezinlenir çelişki olarak değil de karar olarak parçalı sözün gerekliliği, öyle bir söz ki eşsiz olmaktan uzak, çoğulluğunda birden bile söylenmez, biri de söylemez. Dil: olumlamanın ta kendisi, artık Birlik nedeniyle de Birlik amacıyla da kendini olumlamayan olumlama. Ayrımın olumlanması ama gene de asla ayrı olmayan. Çoğul söz.

±± Çoğul sözün çoğulluğu: kesintili, süreksiz bir söz; anlamsız olmamakla birlikte, temsil ya da anlamlandırma gücü nedeniyle konuşmayan söz. Onda konuşan şey anlam değildir, anlam çoklu bile olsa anlam verme ya da anlam alma olanağı değildir. Belki fazla aceleci davranıp bundan şunu çıkarırız: Bu söz, arada olmaktan hareketle kendine işaret eder, bir uyuşmazlık alanının çevresinde nöbette gibidir, o parçalanma [yersizlik] alanını kuşatmaya [*cerner*] çalışır ama o alanı, onun kendiyle özdeş olarak ve olmayarak kendine geri döndüğü ayrılmada, belirsiz kaymada hep ayırt eder [*discerner*].
Bununla birlikte, böyle bir yaklaşım bir ölçüde temelli bile olsa – buna daha karar veremeyiz –, şunu aklımızdan çıkarmayalım ki bu başka dilden bize geldiğini iddia ettiğimiz ilişkiye yaklaşmak için sürekli olanın yerine süreksiz olanı, doluluğun yerine kesintiyi, toparlanma yerine dağılmayı koymak yetmez. Ya da, daha kesin bir deyişle, süreksizlik sürekliliğin salt ters yüzü

ya da, eytişimde olduğu gibi, tutarlı gelişimin bir durağı değildir. Süreksizlik ya da kesintideki durgu, oluşumu durdurmaz, tersine kışkırtır ya da o kendine özgü bilmeceye çağırır. Nietzsche'yle gelen düşünsel dönüm noktası budur işte: oluşum (Bergson'daki) sonsuz bir sürenin akışkanlığı ya da bitimsiz bir devinimin devingenliği değildir. Dionysos'un parçalanması – kırılması – ilk bilgidir, karanlık deneyimdir ve burada oluşum kendini kesintililikle ilişkide ve onun oyunu olarak bulur. Ve tanrının parçalanması, birliğin cüretle reddedilişi ya da çoğullaşırken tek kalan birlik değildir. Parçalanma tanrının ta kendisidir, bunun bir merkezle hiçbir ilişkisi yoktur, kaynağa hiçbir referansı kaldırmaz ve dolayısıyla hiçbir insan bilgisi (ya da eytişim) türü gibi düşünce de, aynının ve birin düşüncesi de, tanrıbilim düşüncesi de, onu çarpıtmadan kabul edemez.

±± İnsan ortadan kayboluyor. Bu bir olumlamadır. Ama bu olumlama hemen bir soruyla çiftlenir: İnsan ortadan kayboluyor mu? Ve kendisinde ortadan kaybolan şey, kendi taşıdığı ve kendisini taşıyan yitiş, bilgiyi özgürlüğe kavuşturuyor mu, ekinimizin alanını tanımlayan biçimlerin, yapıların ya da erekselliklerin dilini özgür bırakıyor mı? Nietzsche'de bu sorunun yanıtı neredeyse korkunç bir kararlılıkla gökten düşer ama bununla birlikte bu yanıt kendini tutar da, havada askıda kalır. Bu birçok biçimde söze dökülür; öncelikle de felsefi bir ifade bulanıklığı biçiminde. Örneğin, şöyle dediğinde: insan aşılması gereken bir şeydir; insan insanın ötesi olmalıdır; ya da daha çarpıcı bir biçimde: Zerdüşt de kendini aşmalıdır, ya da nihilizme yenik düşen nihilizm, ya da idealin yıkıntısı olan ideal... Nietzsche bunları dediğinde bu aşma gereği, ortadan kaldırdığı şeyi geliştirerek elde tutan bir olumlama için bu çelişki ve olumsuzlama kullanımı bizi yeniden eytişim söyleminin ufkuna getirir ister istemez. Bundan da Nietzsche'nin, insanı aşağılamak şöyle dursun, ona kendini asıl anlamıyla gerçekleştirme görevini yükleyerek insanı yücelttiği sonucunu çıkarmak gerekir: Bu durumda üstinsan insanın bir varlık kipinden başka bir şey değildir, kendisine ulaşmak için en büyük arzunun çağrısıyla kendisinden salıverilmiş insandır. Bu doğrudur. Kendini ortadan kaldırma olarak insanı (ki bu da kendini aşmaktan başka bir şey değildir), kendi aşkınlığının olumlanışı olarak insanı hâlâ geleneksel felsefe bilgisinin güvencesi altında anlamamıza birçok metin (metinlerin çoğu) izin vermektedir ve Nietzsche'yi Hegel'cileştiren bir yorumcu bu anlamda çürütülemez.

Gene de biliyoruz ki Nietzsche bambaşka bir yol izledi, bu kendisine karşı bir yol olsa da; ve felsefenin içinde felsefeyi parçalara ayıracak kadar şiddetli bir kırılışın her zaman bilincindeydi, onun acısını yaşayacak kadar bilincindeydi. Aşma, yaratma, yaratıcılık gereği... Kendimizi bu terimlerin büyüsüne kaptırabiliriz, onların vaadine kendimizi açabiliriz ama bizi gene bizde bırakıyorlarsa, farklı olarak yalnızca sonsuzluk ölçüsüne vurulmuş bir insanlar göğü altında bırakıyorlarsa, sonuçta kendi yıpranmışlıklarından başka bir şey dile getirmiyorlar demektir. Aşma, sonsuz aşma demektir ve Nietzsche'ye hiçbir şey böyle sürekli bir yükselişten ibaret bir gelecek kadar yabancı olamaz. Aynı biçimde üstinsan da iyileştirilmiş, bilgisinin ve özünün sınırına vardırılmış insan mıdır? Gerçekten de üstinsan nedir? Bilmiyoruz ve doğrusu Nietzsche de bilmez. Tek bildiğimiz, üstinsan düşüncesinin şu anlama geldiği: insan ortadan kayboluyor; bu olumlama da soru halinde çiftlendiğinde en ileri noktasına ulaşır: İnsan ortadan kayboluyor mu?

±± Parça sözü, üstinsanın yer alacağı alanın noktalar birleştirilerek ortaya çıkacak biçimde – beyaz boşluk biçiminde – önceden işaret edildiği söz değildir. Aradalığın sözüdür. Aradalık iki zaman arasında, çoktan kaybolmuş insan ile üstinsan arasında aracı değildir. – İyi ama insan kayboluyor mu ki? Geçmişi geleceğe kalmış üstinsan geliyor mu? Geliyorsa nasıl bir gelişle geliyor? Parça sözü birini ötekine bağlayan eklem değildir, onları eklemlemekten çok ayırır; parça sözü, konuştuğu sürece ve konuşarak sustuğu sürece, bilginin işlediği bu iki biçimi birbirinden sonsuz bir mesafede tutan zamanın devingen yırtılışıdır. Böylelikle bir yandan kırılmayı vurgulayarak düşüncenin insandan üstinsana aşama aşama geçmesini, yani bu ikisini aynı ölçüye ya da salt farklı bir ölçüye vurarak düşünmesini, yani kendini özdeşlik ve birliğe göre düşünmesini olanaksız kılar. Öbür yandan da kırılmayı daha da vurgular. Aşma fikri – ister Hegel'deki, ister Nietzsche'deki anlamıyla düşünülsün: muhafaza etmeyen, yok eden yaratım – Nietzsche için yetersizse, düşünmek yalnızca aşmak değilse, Bengi Dönüş olumlaması (öncelikle) aşmanın bozguna uğrayışı anlamında anlaşılacak olursa, o zaman parçalı söz bizi bu "perspektife" açar mı, bu yönde konuşmamıza olanak tanır mı? Belki; ama hiç beklenmedik bir biçimde. "*Daha önce burada, orada ve başka yerde olanın üstündeki çember*"i müjdeleyen parçalı söz değildir; müjdeleyici değildir; kendi kendinde hiçbir şey ilan ya da temsil etmez; ne peygamber sözü, ne de ötedünya vaadidir. Parçalı söz dile getirildiğinde her şey çoktan ilan edilmiştir, olumlamaların en

genişi olan biriciğin bengi yinelenişi de dahil. Daha tuhaf bir rolü vardır. Sanki sınırdaki ne zaman dile getirilse parçalı söz düşünceyi dışarıya (öteye değil) çağırır, bunun için de barındırdığı çatlakla düşüncenin çoktan kendinden çıktığını, kendinin dışında olduğunu gösterir: düşüncenin içerdiğini sandığı ölçüde dışlandığı ve her seferinde, zorunlu olarak, kendi mahkûm olduğu içerme haline getirdiği bir dışla ilişkidedir – onunla ilişkisizdir. Ve bu sözün düşünceyi "çağırdığını" söylemek de fazla olur, asla konumlandırılmamış yer olarak dalga dalga yayılmasını sağlamakla yükümlü olduğu mutlak bir dışsallık taşıyormuş gibi. Daha önce söylenmiş olanla karşılaştırıldığında yeni bir şey dile getirmez ve (olumlanan her şeyin bengilikte olumlandığı) *Bengi Döngü*'nün en son olumlama olamayacağını Nietzsche'ye duyurmasının nedeni, fazladan bir şey olumlaması değil, olumlamayı parçalama kipinde yinelemesidir.
Bu anlamda parça sözünün Bengi Dönüş vahyiyle bal gibi "bağlantısı", ona "bağlı parçası" vardır. Bengi dönüş zamanı bengi yineleniş olarak dile getirir; parça sözü ise bu yinelemeyi ondan her türlü bengiliği çıkararak yineler. Bengi dönüş oluşumun varlığını dile getirir; yineleme ise onu varlığın sürekli kesintiye uğrayıp durması olarak yineler. Bengi dönüş Aynının bengi dönüşünü dile getirir; yineleme ise başkasının aynıyla özdeşleşerek aynının kendiyle özdeş olmayışı haline geldiği ve aynının hep kendinden başka olmasını sağladığı dolambacı dile getirir. Bengi dönüş, tuhaf ve harika bir biçimde rezil bir söz olarak, biriciğin bengi yinelenişini dile getirir ve onu kökensiz yineleme olarak, asla başlamamış olanın yeniden başladığı yeniden başlayış olarak yineler. Böylece yinelemeyi sonsuza kadar yineleyerek onu bir biçimde parodiye yaklaştırır ama aynı zamanda onu yineleme gücü olan her şeyin elinden alır: çünkü bir yandan onu kimliği [özdeşliği] belirlenemez, temsil edilemez [yeniden şimdiye getirilemez], tanınmaz hale gelmiş bir olumlama olarak dile getirir, aynı zamanda da yinelemeyi yeniden sessizliğe kavuşturmakla belirsiz bir fısıltı biçiminde yıkar, – yineleme de bu sefer sessizliği hep gelecekte kalan söz olarak, geçmişin en derinlerinden ve geleceğin en uzaklarından hep çoktan konuşmuş söz olarak duyurmakla yıkmış olur.

±± Şuna parmak basmak isterim ki Nietzsche eytişim felsefesini bir yana atmak için onu çürütmez, yineler, yani onun saptırdığı temel ilke ve durakları yineler: örneğin çelişki fikrini, aşma fikrini, değerleri dönüştürme fikrini, bütünlük fikrini, özellikle de döngüsellik fikrini, döngüsel hakikat ya da olumlama fikrini.

±± Parça sözü, ancak son raddede söz sayılabilir. Bu, parça sözünün ancak sonda konuştuğu anlamına gelmez ama her türlü bilgiye, söyleme her zaman başka bir dille eşlik eder ve içlerinden geçer; bu başka dil onları, bir çiftlenme biçiminde, durdurulamayanın, bitmek bilmeyen sonun konuştuğu dışarıya doğru çekerek kesintiye uğratır. Demek ki Nietzsche'nin izinden giderek parça sözü de, ortadan kaybolmayarak kaybolan insana, gelmesiz gelen üstinsana ve bunun tersine, çoktan ortadan kaybolmuş üstinsana, daha gelmemiş insana gönderme yapar hep: dolambaçlının ve dolaylının oyunu olan bir gönderme. Ona güvenmek, kendini her türlü güvenden yoksun bırakmak demektir. Her türlü güvenden: her türlü güvensizlikten [*défiance*], meydan okumanın [*défi*] gücü de dahil. Ve Nietzsche "*Çöl gitgide artıyor*" dediğinde, parça sözü bu yıkıntısız çölün yerini tutar, şu farkla ki artık çemberi hep genişleyen yıkım, hep yıkıntıların dağınıklığına kıstırılmıştır. Hareketsizlik oluşumu. Nihilizm oyunu yapar gibi ve onun uygunsuzluğu içinde ona uygun biçimi verir gibi görünmek: işte bu, parça sözünün yadsımaktan kaçındığı şeydir. Gene de bu olumsuzlama gücünün ne kadar da ilerisindedir. Bunun nedeni, onunla oyun oynayarak onun oyununu bozması değildir. Tam tersine, meydanı olumsuzlamaya bırakır. Nietzsche varlığın ışık olduğunu kabul etmiştir – Platon'u bıkmadan usanmadan eleştirmesinin anlamı da budur – ve varlığın ışığını kuşkuların en büyüğünün hizmetine vermiştir.[2] Metafiziğin, hatta varlıkbilimin yıkılışının belirleyici anıdır bu. Düşünceye ölçü olarak ışık saf görünürlüğü verir. Düşünmek bu andan sonra açık seçik görmek demektir; apaçık gerçeklik içinde öylece durmak, bütün şeylerin bir biçimin birliği içinde belirmesini sağlayan aydınlığa boyun eğmek, dünyanın ışık göğünün altında biçimlerin biçimi halinde dikilmesini, batmayan güneşin ışınlarına ve yargılarına kendini açmasını sağlamak. Güneş yaşam veren ışık bolluğudur, yaşamı ancak ve ancak bir biçimin kendi tekil özelliğinde muhafaza eden biçimlendiricidir. Güneş egemen ışık birliğidir, iyidir, İyidir, "yukarıda" olan her şeye varlığın tek asıl yeri olarak saygı göstermemizi sağlayan üstün Birdir. Nietzsche varlıkbilimin yalnızca metafizik haline gelip yozlaşmasını, Platon'la birlikte ışığın ide haline geldiği ve ideyi idealin üstünlüğü haline getirdiği durağı eleştirir. İlk yapıtları – ve neredeyse bütün yapıtlarında ilk tercihlerinden kalan bir anı – biçimin değerini ve karanlık Dionysos dehşeti karşısında bizi korkunç uçurumdan koruyan ışıl ışıl dingin liyakatini korur. Ama nasıl ki Dionysos Apollon'u bozguna uğratınca bütün tanrıların korunduğu birliksiz biricik

güç haline gelirse, Nietzsche de düşünceyi ne aydınlık olan ne de biçim olarak anlaşılamayacak olanla ilişkilendirerek düşünceyi yavaş yavaş özgür bırakmaya çalışır. Güç İsteminin rolü en kesin biçimiyle budur. İstem gücünün kendini ilke olarak dayatması iktidar sıfatıyla, gücün düşünülmesi gereken haline gelmesi de hükmedici şiddet sıfatıyla olmamıştır. Ama güç ışığın eline avcuna sığmaz, kaçar; yalnızca ışıktan yoksun olan değildir – ne de olsa karanlık bile aydınlanmaya heveslidir; asıl rezillik, gücü gözle ilgili hiçbir referansın kuşatamamasıdır; bunun sonucu olarak da, güç, bir biçimin belirlemesi altında ve sınırları içinde hareket eder etmesine de, biçim – bir yapının düzeni – onu hep elinden kaçırır. Ne görünürdür, ne görünmez.

±± "Gücü ya da zayıflığı, aydınlık ve karanlık terimleriyle nasıl anlamalı?" (J. Derrida). Biçim gücü elinden kaçırır ama biçimsiz de ona kucak açmaz. Her bakanın sırt çevirdiği kargaşayı, uçsuz bucaksız ayrımsızlığı, düzensizliği düzenleyen bu eğretileme alanını ölçüt almaz. Biçimle hiçbir ilişkisi olmadığından, biçim şekilsiz derinliklere sığındığında bile biçimle hiçbir ilişkisi olmadığından, aydınlığın ve aydınlık olmayanın menziline girmeyi reddettiğinden, "gücün" Nietzsche üstünde onun aynı zamanda tiksindiği (*"kudretten yüzü kızarmak"*) çekimini uygulamasının nedeni, gücün düşünceyi onu tarihinden kopmak zorunda bırakacak terimlerle sorgulamasıdır. "Gücü" nasıl düşünmeli, "gücü" nasıl dile getirmeli?

Güç, ayrımı dile getirir. Gücü düşünmek, ayrımı düşünmektir. Bu önce neredeyse çözümleyici bir bakışla anlaşılır: güç diyen, hep çoğul güç der; bir güç birliği olsaydı, hiç güç olmazdı. Deleuze bunu kesin bir yalınlıkla dile getirmiştir: "Her güç başka bir güçle özsel bir bağ içindedir. Gücün varlığı çoğuldur, onu tekil düşünmek saçmadır." Ama güç yalnızca çoğulluk değildir. Güç çokluğu, kendilerini çoğullaştıran ve onlarda ayrımlarının gerilimi [*intensité*] olarak bulunan mesafe [*distance*] yoluyla birbirine bağlanan mesafeli [*distant*] güçler demektir. (*"Bu mesafe duygusunun doruğundan el koyulur değerleri yaratma ya da belirleme hakkına: yararlılık da neymiş?"* der Nietzsche) Böylelikle mesafe, güçleri ayırandır, aynı zamanda güçlerin etkileşimidir – ve daha karakteristik bir biçimde, onları dışarıdan ayırt eden olmakla kalmaz, aralarındaki ayrımın özünü içeriden oluşturandır. Başka bir deyişle: onları mesafede tutan şey, dışarısı, onların tek mahremiyetidir, etkinliklerinin ve edilginliklerinin kerteriz noktasıdır, bütün gerçekliklerini oluşturan "ayırıcı öğe"dir, dolayısıyla güçler ancak her biri kendi içinde ger-

çekliğe sahip olmayıp yalnızca ilişkiler içerisinde oldukları ölçüde gerçektirler: terimsiz [bitimsiz] ilişki içerisinde. Peki ama Güç İstemi nedir? *"Ne bir varlık, ne bir oluşum, yalnızca bir pathos"*: Ayrım tutkusu.

Gücün içtenliği dışarıdalıktır. Dolayısıyla olumlama haline getirilen dışarıdalık, anahtarını logosun mantığından [*logique*] – sapmasız [*discursus*] söylemden [*discours*] – alacağımız uzamsal zamansal dingin süreklilik değildir. Dışarıdalık – zaman ve uzam – her zaman kendi kendinin dışındadır. Karşılıklı bağlantı içinde değildir, karşılıklı bağlantılar merkezi değildir, birleştirmeyen bir kesintiden hareketle bağ kurar. Ayrım, dışarının orada tutulmasıdır; dışarısı ayrımın sergilenmesidir [dışarı konulmasıdır]; ayrım ve dışarısı kökendeki ayırışı imler – her zaman kendi kendinden bile ayırılmış olan ayırıştır bu köken de. Ayırış, zamanla uzamın birbirinden ayrılarak birbirine kavuşacağı yerde, çakışmayanla, her türlü birliği önceden yoldan çıkaran çakışmayanla çakışır.

Yüce, alçak, soylu, zavallı, efendi ve köle nasıl tek başlarına kurulu bir anlam ve değer taşımayıp gücün her zaman pozitif olan ayrımında gücü olumlarsa (Deleuze'ün kesin gözlemlerinden biri de budur: bir gücün başka bir güçle özsel bağı asla olumsuz bir öğe olarak düşünülmez), aynı biçimde hep çoğul olan gücün ortaya konuluşundaki tek amaç, Nietzsche için, en azından parçalı yazının kendine çektiği bu Nietzsche için, düşünceyi ayrım sınamasından geçirmek gibidir, çünkü ayrım birliği gerektirmediği gibi ondan türememiştir de. Bununla birlikte, bir başlangıcı tetikleyerek çelişkili bir biçimde ikincil birliğe gönderiyormuş gibi, bu ayrımın ilk olduğunu da söyleyemeyiz. Ama ayrım hep ayrımlanır ve böylelikle asla bir hazır bulunuşun şimdiki zamanında kendini vermez ya da bir biçimin görünürlüğünde yakalanmaz. Nasılsa ayrımlanmaktan da ayrımlanır ve kendini kendinden kurtardığı bu çiftlenmede kesintinin, ayrımın ta kendisi olarak kendini olumlar: uzam olarak bakışımsızlığın, zaman olarak ayırt edişin [*discrétion*] ya da dışa çekmenin [*distraction*, dalgınlığın], söz olarak kesintinin, bu çatlama bağının "ortak" alanı olarak da oluşumun yürürlükte olduğu yerde at oynatan ayrım.

±± Şu varsayılabilir: Düşünce Nietzsche'yle birlikte, çoğulluğu düşünmek için ve ayrımı düşünmek için, görünüşte bir dogmacılığın bütün engelleriyle karşı karşıya gelmek pahasına da olsa, *"güçlerin oyunu ve güç dalgaları"* biçiminde güce gereksinmişse, bunun nedeni ayrımın devinim olduğunu, daha

doğrusu içine işlediği zamanı ve oluşumu belirlediğini sezmesidir, tıpkı Bengi Dönüşün ayrımın yineleme olarak yaşandığını ve yinelemenin ayrım olduğunu sezinletmesi gibi. Ayrım zamandışı kural değildir, yasa değişmezliği değildir. Yaklaşık olarak aynı dönemde Mallarmé'nin bulguladığı gibi ayrım, *"uzanma ve saçılma"* olarak uzam ve zamandır: Oluşumun belli bir yön almış türdeşliği değil, *"takti edildiği, mahkemeye çağrıldığı"*, kesintiye uğradığı ve bu kesintiyle sürmez hale geldiği, süreksizleştiği zamanki oluşumdur; bundan da, ayrımın zamanın ve uzamın oyunu olarak bağlantıların sessiz oyunu olduğu, yazının yönettiği *"çoğul salıveriliş"* olduğu sonucunu çıkarmak gerekir; dolayısıyla gözü kara bir biçimde şunu ileri sürmeli: ayrım, özü gereği, yazar.

±± *"Dünya gün ışığının düşündüğünden daha derindir."* Bu sözle Nietzsche, Styks karanlıklarına çağrı yapmakla yetinmediğini gösterir. Daha fazlasından kuşkulanır, daha derinlerde soruşturur. Gün ışığıyla düşünce ve dünya arasındaki bu bağ neden kurulur, diye sorar. Gün ışığı hakkında söylediklerimizi neden aydın düşüncenin güveniyle söyler, dünyayı düşünme gücünü elimizde bulundurduğumuza inanırız? Işık ve görmek, düşüncenin – dünyayı düşünebilmesi için – donanmasını istediğimiz bütün yaklaşım biçimlerini neden sağlasın? Görü – zihinsel görüş – neden insanların eksikliğini duyduğu büyük bağış gibi sunulur bize? Özleri, İdeleri, Tanrıyı görmek niye? Oysa dünya daha derindir. Belki de şu yanıt verilecek: Varlığın ışığı denirken eğretileme yapılmaktadır. Bütün olanaklı eğretilemeler arasında neden göz eğretilemesi baskın çıkıyor peki? Eğretileme olarak bu ışık neden her türlü bilginin kökeni ve kaynağı haline gelmiş, böylece her türlü bilgiyi bir (ilk) eğretilemenin işleyişine tabi kılmıştır? Işığın bu emperyalizmi niye?

±± Perspektivizm kuramı, yani bakış açısı kuramı yaparken, aslında son sınırına kadar götürerek bu kuramı yok ederken, Nietzsche bu soruları üstü örtük, kimi kez de askıda bırakır. Üstü örtük sorular, hakikat eleştirisinin, akıl ve varlık eleştirisinin temelindeki sorular. Dünyayı varlık düşüncesine tabi ederek hakikati anlamının ışığından hareketle kabul ettiğimiz ve anladığımız sürece nihilizm alt edilemez, çünkü nihilizm belki en çok da ışıkta saklanır. Işık aydınlatır; bu demektir ki ışık saklanır, muzipliği budur. Işık aydınlatır: aydınlanan şey, dolaysız bir hazır bulunuş içinde kendini sunar; bu dolaysız bulunuş, kendisini ortaya çıkaranı göstermeden gösterir kendi-

ni. Işık kendi izlerini siler; görünür kılar ama kendi görünmezdir; dolaysız tanımayı güvence altına alırken kendisi dolaylı olanda kalır ve kendini hazır bulunuş olarak ortadan kaldırır. Demek ki ışığın aldatmacası, ışıldayan bir bulunmayışa kaçıvermesidir, bu bulunmayış da her türlü karanlıktan sonsuz kat daha karanlıktır çünkü ışığa özgü karanlık, aydınlık ediminin ta kendisidir, ışık oyuna karıştığını gene kendisi bize unutturabildiği ölçüde oyundadır (böylelikle varsaydığı her şeyi, göndermede bulunduğu ve asıl güneşi olan birlikle arasındaki bağı, içinde bulunduğu apaçıklıkta bize unutturur). Aydınlık: ışığın ışık-olmayanı; görmenin görmek-olmayanı. O halde ışık iki kere (en az iki kere) aldatıcı olur: bizi hem kendisi hakkında kandırır, hem de dolaysız olmayanı dolaysız olanmış gibi, basit olmayanı basit olanmış gibi sunarak kandırır. Gün ışığı sahte bir gün ışığıdır, daha hakiki bir günışığı var olduğundan değil, günışığının hakikiliğini, gün ışığı hakkındaki hakikati gün ışığının örtbas etmesinden; açık seçik görmemiz şu koşula bağlıdır: aydınlığın kendisini görmemek. Ama işin en vahim yanı – hiç olmazsa sonuçlar bakımından en belirleyici yanı – şudur gene: ışığın kendisi bir göz boyama eytişimi içerisinde bizi oyuna getirip, gizliden gizliye kendini dolayım haline getirerek etkinlikte bulunurken, ikiyüzlülükle, basitliğe olduğu gibi görme edimine de karşı bizde güven uyandırır ve dolayımlanmamayı bilginin modeli olarak sunar.

Görünen o ki Nietzsche düşünürken, daha doğrusu yazarken (parçalı yazının gereğine teslim olunca) ikili bir kuşku altında bulunuyor ve bu ikili kuşku da ikili bir karşı çıkış eğilimindedir: dolaysıza karşı çıkış, dolayıma karşı çıkış. Gerçek, ister bize bütünün gelişkin devinimi tarafından ya da apaçık bir hazır bulunuşun basitliğiyle verilsin, ister tutarlı söylemin sonunda ortaya çıksın ya da dolambaçsız, dolu ve tekanlamlı doğrudan bir sözle peşin olarak kendini ortaya koysun, bir biçimde kaçınılmaz olan bu gerçek, bizim kendimizi geri çekmeye kalkışmamız gereken şeydir işte, tabii eğer *"biz, izin verirseniz, ötenin, iyiyle kötünün ötesinin filozofları"* olarak bilinmezlik doğrultusunda konuşmak, yazmak istiyorsak. İkili bir kopuş: asla gerçekleşemediği, ancak kuşku olarak gerçekleştiği için egemenliğini daha da arttıran bir kopuş.

±± *"Benim için 'dünya' nedir biliyor musunuz? Aynamda size göstereyim mi?"* Nietzsche dünyayı düşünür: bu onun kaygısıdır. Nietzsche dünyayı, *"bir güçler canavarı"*, *"çifte şehvetlerin dünyası-gizemi"*, *"benim Dionysos'çu dünyam"* biçiminde ya da dünya oyunu olarak dünyayı, bütün gizemlerin

çözümü olan o gizemi düşündüğü zaman varlığı düşünmüyordur. Tersine, haklı ya da haksız olarak, düşünceyi bütünlük fikrinden olduğu gibi varlık fikrinden de, iyilik gereğinden olduğu gibi anlam gereğinden de kurtarmak için düşünür dünyayı: düşünceyi düşünceden kurtarmak için düşünür, bunu yapmak için de onu feragat etmeye değil, düşünebileceğinden fazlasını düşünmeye, elindeki olanaktan başka şey düşünmeye zorlar. Ya da her türlü sözden önce ve sonra gelen o "fazlalığı", o "fazlayı" söyleyerek konuşmaya zorlar. İzlediği bu yol eleştirilebilir; burada kendini duyuran şey yadsınamaz. Nietzsche için varlık, anlam, amaç, değerler, Tanrı, hem gün hem gece, hem bütün hem birlik ancak ve ancak dünya içerisinde geçerlidir ama "dünya" anlam olarak, bütün olarak, hele ötedünya olarak hiç düşünülemez, söylenemez. Dünya kendinin dışıdır: her türlü olumlama gücünden *taşan* ve kesintinin dur durak bilmezliğinde kendi sürekli çiftlenmesinin [şiddetlenmesinin] oyunu olan olumlama – güç istemi, bengi dönüş.

Nietzsche kendini başka türlü ifade eder: "*Dünya: yorumun sonsuzluğu (sonsuz bir adlandırmanın serilip serpilişi).*" Dolayısıyla yorumlama zorunludur. "'Peki kim yorumlayacak? İnsan mı? Peki ne tür bir insan? Nietzsche yanıtlar: *'Peki yorumlayan kim?' diye sormaya hakkımız yoktur. Güç isteminin biçimi olan yorumlama, varoluşa ('varlık' olarak değil, 'süreç' olarak, 'oluşum' olarak) tutku biçiminde sahip olandır işte.*"[3] Bilmecelerle dolu bir parça bu. Parça, felsefenin yorumlama felsefesi olması gerektiği biçiminde anlaşılabilir – Nietzsche de sık sık böyle anlar. Dünyanın yorumlanması gerekir, yorum ise çoğuldur. Hatta Nietzsche, *"her şeyi anlamanın" "bilginin özünü bilmemek"* anlamına geleceğini söyleyecektir, çünkü toplam, anlaşılması gerekenle aynı ölçüde değildir, yorumlama gücünü tüketmez de (yorumlama bitiş noktası olmamasını gerektirir). Ama Nietzsche daha da ileri gider: "*Unsere Werte sind in die Dinge hineininterpretiert: değerlerimiz yorumlama devinimi tarafından şeylerin içine sızdırılmıştır*." Yorumlayan öznenin keyfine göre yüklediği anlamlar dışında şeylerin hiçbir anlamı yoksa, burada tam bir öznelcilikle mi karşı karşıyayız? "*Kendinde olgu diye bir şey yoktur*," der gene Nietzsche, *bir olgunun olması için öncelikle hep bir anlamın devreye sokulması gerekir.*" Bununla birlikte, sözünü ettiğimiz parçada Nietzsche "kim"i[4] görevden alır, hiçbir yorumcu özneye izin vermez, yorumu ancak ve ancak yorumlamanın kendisinin, öznesiz ve eklentisiz, yansız oluşumu olarak kabul eder; bu yorumlama da bir edim değil, maruz kalıştır [*passion*, tutku] ve bu sıfatla "*Dasein*"ı, daha doğrusu, Nietzsche düzelttiği biçimiyle, *Sein*'sız

bir *Dasein*'ı elden bırakmaz. Yorumlama, yansızlığı içerisindeki yorumlama devinimi: bir bilgilenme yöntemi olarak, düşüncenin dünyayı düşünmek için el altında bulundurduğu bir araç olarak düşünülmemesi gereken şey budur işte. Dünya yorum *nesnesi* olmadığı gibi, yorumun bir nesne – sınırsız bir nesne olsa bile bu – seçip kendini ondan ayırt etmesi de uygun olmaz. Dünya: yorumlamanın sonsuzluğu – ya da, yorumlamak: sonsuzluk: dünya. Bu üç terim ancak karıştırılmayacakları, ayırt edilmeyecekleri, birbirlerine bağlanmayacakları bir biçimde, dolayısıyla ancak parçalı yazının gereği uyarınca yan yana sunulabilirler.

±± "*Oysa bizler, ötenin filozofları... biz ki aslında kötücül yorumcular ve kâhinleriz, Avrupai şeylerin seyircisi halinde, yazısı daha çözülememiş gizemli bir metnin karşısında yan yana dizilmek nasip olan bizler...*" Dünyanın doğru anlamının ortaya çıkması için yalnızca doğru düzgün şerh edilmeyi bekleyen bir metin olması anlaşılabilir: filolojik bir dürüstlük çalışması gerekir. Ama bu metni kim yazmıştır? Hem bu metin hangi önsel anlama göre yorumlanacaktır? Dünyanın anlamı yoktur, anlam dünyanın içindedir; dünya: anlamın ve anlamsızın dışı. Burada tarihin içindeki bir olay – Avrupai şeyler – söz konusu olduğundan, hakikat gibi bir şeyi elinde bulundurduğunu kabul ediyoruz. Peki ya "dünya" söz konusu olursa? Ya söz konusu olan yorumsa – o nesnesiz öznesiz yansız yorumlama devinimiyse, kendinden başka hiçbir şeyle bağ kurmayan (bu bile fazla, çünkü bu devinimin kimliği [kendine özdeşliği] yoktur), bağ kurabileceği hiçbir öncülü, kendisini belirleyebilecek hiçbir bitiş noktası [terimi] olmayan o devinimin sonsuzluğuysa? Yorumlamaysa, varlıksız varlıksa [olmasız olmaysa], ayrım tutkusu ve ayrım oluşumuysa? O zaman metin gizemli sıfatını hak eder: kendi anlamı olan bir gizem barındırdığından değil, şundan: metin eğer dünyanın – bu dünyanın, bilmecenin, bütün bilmecelerin o çözümünün – yeni adıysa; yorumlama deviniminin oyunundaki bahis olan ayrımsa ve orada bu devinimi hep ayrımlanmaya, ayrımlanarak hep yinelemeye sürükleyen şey gibiyse; eğer, son olarak, saçılışının sonsuzluğunda (metin bu bakımdan Dionysos'tur), parçalanışının oyununda ve daha doğrusu kendisini saklayanın taşmasında, olumlamanın o fazlalığını olumluyorsa, bir aydınlığın gereğine o uymayanı, bir biçim biçiminde o kendini vermeyeni olumlar; dolayısıyla dünyanın bir kez üretilmiş, bir daha da dokunulmamış bir dünya olmadığı gibi, elbette daha önce yazılmış olmayan ama yansızlığında yazma devini-

minden de ayrılmayan metin bize yazıyı verir, daha doğrusu yazı, düşüncenin yolunu görünür ya da görünmez her şeyden saptırarak, onu ışık ya da ışığın geri çekilişi olarak anlaşılan anlamın önceliğinden ve belki de birlik gereğinden, yani her türlü önceliğin önceliğinden metin aracılığıyla kurtarabilir, ne de olsa yazı ayrımdır, ayrım da yazı yazar.

±± Nietzsche dünyayı düşünürken onu bir metin gibi düşünür. Bu bir eğretileme midir? Bir eğretilemedir. Dünyayı gün ışığının ulaşmadığı derinliklerine kadar düşünerek, gün ışığını beraat ettirir gibi görünen bir eğretileme koyar o eğretilemenin yerine; çünkü nedir bir metin? Göz önünde kalan bir görüngüler bütünü; peki yazmak nedir, göz önüne koymak, göründürmek, su yüzüne çıkarmak değilse? "*Dil, en naif önyargılara dayanır. Şeyleri okurken bizim okuyuşumuzun onlarda sorunlar, uyumsuzluklar bulmasının nedeni dilin biçimi içinde düşünüyor olmamızdır – ve o anda 'aklın' 'bengi hakikatine' (örneğin özne, yüklem vb.) karşıki güvenimizi tazeleriz. Biz dilin boyunduruğu altında düşünmek ister istemez, düşünmez oluruz.*" Nietzsche'nin dile gene dil biçimi içerisinde karşı çıktığı yolundaki itirazı bir yana bırakalım. Söz içinde, o çarpıtma gücü içinde, sanatın yanılsama iyi niyetini imleyerek de yanıtlamayalım bu sözü. İlk itiraz bizi yeniden eytişime fırlatır; ikincisi ise, olur da hakikatle karşı karşıya gelirsek, çoktan Dionysos içinde dağılıp gittiğinden, artık bizi can vermekten alıkoyamayacak Apollon'a döndürür. ("*Hakikat karşısında can vermemek için sanat diye bir şeyimiz var.*" Bu söz sanata karşı en küçümseyici söz sayılabilir, tabii hemen dönüp şöyle sormasaydı: Sanat diye bir şeyimiz var mı? Karşısında can vermek için bile olsa, hakikat diye bir şeyimiz var mı peki? Ya ölürken, can vermiş olur muyuz? "*Ama sanat korkunç bir ciddiyete sahiptir.*")
Dünya: bir metin; dünya, "*İyiyle Kötünün ötesindeki kutsal oyun*". Ama dünya metinde gösterilmez; metin dünyayı görülebilir, okunabilir, biçimlerin devingen eklemlenişinde kavranabilir hale getirmez. Yazmak, parçalardan yola çıkarak yazının boşluklarında yeniden oluşturabileceğimiz o mutlak metne göndermez. Yazılanın içindeki çatlaklar boyunca, bu çatlaklarla sınırları çizilen aralıklarda, ayarlanan durgularda, bir yana ayrılan sessizlikler yoluyla da dünya, dünyaya sığmayıp hep taşan o şey, sessiz bir olumlamanın sonsuz doluluğu içinde varlık belirtisi göstermez. Çünkü saf ve yoksun bir gizemcilikle suç ortaklığı etmemek için, o doluluk içinde gülmek ve bu kahkahada *Mundus est fabula* [Dünya hikâyedir] diyerek geri çekilmek

gerekir. *Putların Alacakaranlığı*'nda Nietzsche dil hakkındaki kuşkusunu dile getirir; varlık ve birlik hakkındaki kuşkusunun aynısıdır bu. Dil demek bir metafizik demektir, metafizik demektir. Ne zaman konuşsak varlığa bağlanırız, varlığı yarım ağızla olsa bile söyleriz ve sözümüz ne kadar parlaksa, varlığın ışığında o kadar parıldar. *"Aslında, şimdiye kadar hiçbir şeyin varlık yanılgısı kadar naif bir ikna gücü olmamıştır..., çünkü varlık yanılgısı dile getirdiğimiz her sözdedir, her tümcededir."* Ve Nietzsche her seferinde bizi yeniden şaşırtan bir derinlikle şöyle ekler: *"Korkarım ki asla Tanrıdan kurtulamayacağız, çünkü hâlâ dilbilgisine inanıyoruz."* Gene de, bunlar *"şimdiye kadar"*dır. Bugüne kadar bir görüşün basitliği içinde katlanmış duran ve bir anlamın ışığında eşitlenen dildeki ayrımın oyunuyla dilimizin yerine başka bir tür dışsallığın ortaya çıkacağı; böylece ayrımda açılan bu kopuklukta, onun yeri olan ayrılmada, fazla tanıdık oldukları için küstah, fazla güven verici oldukları için tekinsiz, maskeli ama sürekli birbirleriyle maskelerini değişen o misafirlerin, yani logos biçimindeki tanrısallığın ve akıl halindeki nihilizmin kovulacağı bir dönüm noktasında – zorunluluğun o dönüm noktasında – olduğumuz sonucunu mu çıkarmalıyız Nietzsche'nin *"şimdiye kadar"* diye bir sınır getirmesinden?

Dünya, gerekçesiz [önmetinsiz] metin, örgüsüz dokusuz iç içe dolanma. Nietzsche'nin dünyasının bir kitap içinde kendini teslim etmemesinin, hele *Güç İstemi* başlığı altında ekinin gülünç hayranlığı tarafından kendisine dayatılan o kitapta kendini hiç mi hiç teslim etmemesinin nedeni, bizi bir metafiziğin eğretilemesi olan o dilin dışına, bir temsilin çifte ışığında varlığın barındığı o sözün dışına çağırmasıdır. Bundan Nietzsche'nin dünyasının dile getirilemeyeceği sonucu da, bir dile getirme biçiminde dışavurulabileceği sonucu da çıkmaz. Yalnızca şu konuda bizi uyarmaktadır ki eğer onu bir söz içinde ya da dışında asla tutamayacağımızdan eminsek, artık uygun düşebilecek tek yazgı, sürekli bir kovalamada, sürekli bir kopmada, tek anlamı bu kovalama ve kopma olan dilin, ister sussun ister konuşsun, hep oynanan hep oyunu bozulan oyun olarak, sınırsızca sürüp gitmesidir, söylenecek bir şeyi – dünya – olup olmadığı konusunda da, kendisini söyleyecek birisinin – üstinsan çapındaki insanın – olup olmadığı konusunda da kaygısız. Sanki "dünyadan" söz etmesi için tek şansı, kendi gereği uyarınca, yani sürekli konuşma gereği uyarınca kendi kendine konuşmaktır, gene aynı gerek olan ayrım gereği uyarınca konuşmaktan ayrımlanarak konuşmak. Dünya...? Bir metin mi? Dünya metni metne gönderir, tıpkı metnin dünya-

yı dünyanın *olumlanmasına* gönderdiği gibi. Metin: tabii ki bir eğretileme, ama eğer artık varlığın eğretilemesi olmadığını ileri sürüyorsa da, varlıktan kurtulmuş bir dünyanın eğretilemesi değildir: olsa olsa kendi eğretilemesinin eğretilemesi.

±± Kopma olan bu kovalama, kesintiye uğratmayan bu kopma, bu ikisinin, dur duraksız bir kesinti ile ulaşacağı şeye ulaşmayan bir kovalamanın sürüp gidişi, ne bir zamanın ilerlemesi, ne bir şimdiki zamanın durağanlığı, hiçbir şey sürdürmeyen, sürmeyen, durmayan bu sürüp gidiş, çekiciliği olmayan bir çekimin geri dönüşü ve yoldan çıkması: dünya mıdır bu? dil mi? kendi kendini dile getirmeyen [dile getirilmeyen] dünya mı? söylenecek sözü dünya olmayan dil mi? Dünya...? Bir metin mi?

±± Kırık işaret dalları, parçalar, rastlantı, bilmece, Nietzsche bu sözcükleri birlikte düşünür, özellikle de *Zerdüşt*'te. O zaman gönlü iki şeyden yanadır: Öncelikle, insanların arasında dolanırken onları bir kıyım ya da kesim alanındaymış gibi kalıntılar olarak, hep paramparça, kırık dökük, darma dağınık görmeyi bir acı gibi hisseder; o zaman şiir ediminin çabasıyla bu gürültü patırtıyı, bu insan parçalanmışlıklarını ve rastlantılarını kendisiyle birlikte taşımaya, hatta birliğe – geleceğin birliğine – götürmeye kalkışır: bu, bütünün çalışması olacaktır, eksiksizin gerçekleştirilmesi olacaktır. "*Und das ist mein Dichten und Trachten, dass ich in eins dichte und zusammentrage, was Bruchstück ist und Rätsel und grauser Zufall: Ve benim şiir edimimin yoğun hedefi, olsa olsa parça olanı, bilmece olanı, dehşet rastlantısı olanı birlikte taşıyarak şiirsel bir biçimde birliğe götürmektir.*" Ama onun *Dichten*'inin, şiirsel kararının bambaşka bir yönü de vardır. Rastlantının kurtarıcısı, budur kendisine verilmesini istediği ad. Ne demektir bu? Rastlantıyı kurtarmak onu koşullar dizisinin içine sokmak demek değildir; bu onu kurtarmak değil, kaybetmek olurdu. Rastlantıyı kurtarmak, onu ürkütücü rastlantı olarak, bir zar atımının ortadan kaldıramayacağı şey olarak olumlamayı engelleyebilecek her şeyden bağışık tutmaktır. Aynı biçimde bilmeceyi çözmek (yorumlamak), salt bilinmeyeni bilinene geçirmek midir ya da tam tersine bilmeceyi aydınlatan sözün ta kendisinde, yani anlamın aydınlığının ötesinde onu bilmece olarak istemek ve ne ışığın yönettiği ne de ışıksızlığın kararttığı o başka dile açmak mıdır? Dolayısıyla kırık işaret dalları, parçalar henüz tamamlanmamış bir

söylemin anları olarak değil, ihlal yazısı biçiminde dil olarak görünmelidir; öyle bir dil ki onun aracılığıyla rastlantı olumlama düzeyinde gelişigüzel kalır, bilmece de gizinin mahremiyetinden kurtulur ve yazılmak suretiyle, – yazı bilmeceyi hep kendi bilmecesinin yansızlığında yeniden ele aldığından – yazının muhafaza ettiği bilmece olarak kendi kendini tehlikeye atar.

±± Nietzsche "*Bakışlarım 'şimdi'den 'bir zamanlar'a kaçtı kaçmasına, ama her seferinde aynı şeyi buldu karşısında: kalıntılar, parçalar, ürkütücü rastlantılar – hiçbir yerde insanları bulamadı*" dediğinde, bizi bir kez daha sorgulamak zorunda bırakır, bu arada korku da salarak: parçanın hakikati ile insanların varlığı arasında bir uyuşmazlık mı vardır? İnsanların hazır bulunduğu yerde rastlantının olumlanmasını, söylemsiz yazıyı, bilinmeyenin oyununu korumak yasak mıdır? Ne demek bu uyuşmazlık, eğer bir uyuşmazlıksa bu? Bir yandan dünya, insana özgü hazır bulunma ve saydamlık; öbür yandan da yeryüzünü titreten gereklilik, "*sözler, yaratıcılıkları ve yenilikleriyle çınlayıp tanrılar zarları attığında*". Ya da daha kesin bir deyişle, insanların iletişim kurmak için bir biçimde kaybolup gitmeleri mi gerekir? Yalnızca ortaya konulmuş, hatta bu biçimiyle soru olarak daha ortaya konulmamış bir soru. Hele sorunun devamını şöyle getirirsek: Evren (Bire dönük olan), Kozmos (belli bir yönde ilerleyen, kesintisiz, türdeş, ama geri döndürülemez ve tabii ki evrensel, hatta evrenüstü fiziksel zaman sanısıyla birlikte) üstün yüceliğiyle insanı Pascal'i korkutan hiçliğe indirgemekten uzak, insan *hazır bulunuşunun* koruyucusu ve hakikati değil midir? Bunun nedeniyse, kozmosu böyle tasarlayarak insanların onu yine yalnızca kendi akıllarına göre oluşturmaları değil, kozmosun, Evrenin, bütünün gerçekten varolabilmesinin *hazır bulunma* olarak insan gerçekliğinin temsil ettiği ışığa boyun eğmesine bağlı oluşudur, – oysa ki "bilmenin", yazmanın, belki konuşmanın da baş gösterdiği yerde söz konusu olan bambaşka bir "zaman"dır, öyle bir hazır bulunmayıştır ki onu yöneten ayrım evrenin gerçekliğinin ta kendisini, düşüncenin gerçek nesnesi olarak evreni dağıtır, bozar, merkezden yoksun bırakır. Başka bir deyişle, yalnızca insan ile onun en kendine özgü gereği olan iletişim kurma gücü arasında değil, Evren –bir Tanrının yedeği ve insan varlığının güvencesi olan Evren– ile iz bırakmayan ama yazının bizi çağırdığı, bizi insan olarak çağırdığı söz arasında da uyuşmazlık vardır.[5]

±± Yorumlamak: sonsuzluk: dünya. Dünya...? Bir metin mi? Metin: bütün yansızlığıyla yazma devinimi. Bu terimleri kendilerinden çıkarmadan kendilerinin dışında tutma kaygısıyla ortaya koyduğumuzda [*poser*], bir ara onları ileri sürmemizi sağlayan önceki söyleme hep bağlı kaldıklarını bilmez değilizdir. Ortaya atılmış bu terimler bütünden daha ayrılmazlar. Bu bütünü kesintiyle uzatırlar; sürek-kesintiyi dile getirirler, ayrılmış devinim olarak bu sürek-kesinti gereğince söylenmişlerdir. Adeta ölçülülükle birbirinden yalıtılmışlardır, ama ölçüsüz (fazla vurgulanmış) bir ölçülülükle; birbirlerini öyle izlerler ki bu art arda geliş bir art arda geliş olmaz çünkü aralarında bir noktalama iminden, – uzamın [boşluğun] belirtme zamanı olarak belirtildiği – bir boşluk iminden başka bir bağ olmadan, sanki ilk iş olarak, geriye döndürülebilir-geriye döndürülemez bir eşzamanlılık içinde birbirlerine karşı koyarlar [*disposer*]; biri öbürünün ardından gelir ama birlikte verilmişlerdir; birlikte verilmişlerdir ama ayrıdırlar, bir birliktelik oluşturmazlar; onları eşitleyen bir karşılıklılığa göre, her an tepetaklak olabilecek bir karşılıksızlığa göre alışverişe girerler: böylece oluşumun bütün tarzlarını da, uzamsal çoğulluğun bütün konumlarını da hem taşır hem reddederler. Çünkü kendilerini yazarlar [yazılırlar, birbirlerini yazarlar]; çünkü burada yazı aracılığıyla imlenmiş olmakla açıktan açığa, gizliden gizliye yazıyı imlerler, kendilerinden gelen yazıdan gelirler, yazıya geri döndükleri gibi o hep yazan ayrım yoluyla yazının yolundan çıkarlar.

±± Yan yana sözcüklerdir bunlar ama uzam türleri olan ve uzamı zamanın bahis olduğu bir ilişkiler oyunu haline getiren imlere dayanan bir düzen içindedirler: bu imelere noktalama imleri denir. Bundan şunu anlayalım: sessizce bir anlam ödünç alacakları tümcelerin yerini tutmak için konulmamışlardır. (Gene de Spinoza'nın gizemli *sive*'sine [Lat. olmadan, -sız.] benzetilebilirler belki: *deus sive natura*, *causa sive ratio*, *intelligere sive agere* [Lat. doğasız tanrı, sebepsiz neden, eylemsiz düşünme.] gibi; bunlar her ne kadar Descartes'tan alınmış gibi görünseler de, aslında tam da Descartes'a oranla yeni bir eklemleme ve kip ortaya atarlar.) Asıl önemli nokta, daha belirsiz olmaları, yani anlamlarının daha bulanık olması da değildir. Değerleri, temsil etme değeri değildir. Hiçbir şeyi görselleştirmezler, ilan etmeden can verdikleri boşluk dışında. Bu noktalama imleri vurgularıyla aslında ayrımın boşluğunu muhafaza ederler, ona bir biçim vermemekle belirsizlikte kaybolup gitmesini engelleyerek muhafaza ederler onu. Bir yandan bu imler

bir hamle yapma işlevi görür; öbür yandan (ki bu da aynısıdır) askıya alma işlevi görürler, ama araya soktukları durgu, birinden öbürüne geçişi sağladıkları ya da engelledikleri terimleri ne ortaya koyma [*poser*] ne de ortadan kaldırma [*déposer*] özelliğine sahiptir: sanki olumlu ile olumsuz arasındaki seçim, varlığı yadsımak isteyince onu olumlayarak başlama zorunluluğu, burada artık bilmeceli bir biçimde kesintiye uğramıştır. Bu imlerin bir büyü değeri yoktur elbette. Bunlar bütün değerlerini (ortadan kaldırılsalar da, daha icat edilmiş olmasalar da, her seferinde, bir biçimde önemsiz ayrıntıların ya da bir yazı türünün ilinekleri arasında kaybolup giderler) süreksizlikten – görselleştirilemez ve temelsiz yokluktan – alırlar; noksanın durak, sonra *cadenza* ve belki birleşme haline geldiği yerde, bu süreksizliği taşımaktan çok onun gücünü desteklerler. Boşluğu boşlukla eklemlemek, kendisine hep en başında boşluk niteliğini veren tuhaf düzensizliği boşluktan çıkararak boşluğu boşluk olarak yapılandırmak: boşluk imleri – noktalama, vurgu, takti, ritim (dağılım) – her türlü yazının ön hazırlığı olarak ayrım oyununu böyle yapar, ayrım oyununa böyle girerler. Bir müzik notasındaki gibi bu boşluğu ime döktüklerinden ya da görünür hale getirdiklerinden değil: tersine, yazılmış olanı bıraktığı izlerin ya da somutlaştırdığı biçimlerin düzeyinde tutmanın uzağında, boşluk imlerinin özelliği, yazılmış olanda yırtılışı, keskin kesintiyi (bir çiziğin görünmez yol boyunu) belirtmektir; bu kesintiyle iç, sonsuzca dışa dönerken, anlam verme gücü de, anlamın kaynağı olarak, içi hep dıştan ayıran ayrılığa verilir.

±± Ayrım: aynının kendiyle aynı olmayışı, mesafe devinimi, sürgün ederken [*déporter*] taşıyan [*porter*], kesinti oluşumu. Ayrım [*différence*] sözcüğü, önekinde [*di-*], öyle bir dolambaç taşır ki orda her türlü anlamlandırma gücü, kaynağını, kendisini kaynağından ayıran ayrılıkta arar. Ayrımdaki "ayrımlanma" yazı tarafından taşınır ama asla onun tarafından kaydedilmez çünkü, tersine, yazıdan talep ettiği şey, yazının son raddede kaydedilmemesidir [*inscrire*], kayıtsız oluşum olarak, hiçbir izin sabitlemediği (biçimlendirmediği) ve ancak kendisini belirleyenin sürekli silinişi tarafından kuşatılabilecek düzensiz ıssızlığı betimlemesidir [*décrire*].
Ayrım: ancak ve ancak söz ayrımı olabilir, konuşan ayrım olabilir; konuşmayı sağlar ama kendisi doğrudan doğruya dile geri dönmez – ya da dile geri döner de, o zaman bizi kendi yansızlaştırılamayan dolambacında yansızlığın tuhaflığına gönderir. Her zaman önceden, kendi ayrımında, yazı

gereğine yazgılı olan söz. Yazmak: izsiz hat, çevriyazısız yazı. Demek ki yazının ana hattı, iziyle örtüşerek çizilebilen bir hattın yalınlığı değil, sürekkesintinin başlangıçsız başladığı ayrılıktır. Dünya...? Bir metin mi?

(Bu sayfalar Michel Foucault'nun, Gilles Deleuze'ün, Eugen Fink'in, Jean Granier'nin kitaplarının (*Sözcükler ve Şeyler* [*Les mots et les choses*], *Nietzsche ve Felsefe* [*Nietzsche et la philosophie*], *Nietzsche'nin Felsefesi* [*La philosophie de Nietzsche*], *Dünyanın Simgesi Olarak Oyun* [*Le jeu comme symbole du Monde*], *Nietzsche'nin Felsefesinde Hakikat Sorunu* [*Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*]) ve Jacques Derrida'nın *Yazı ve Ayrım*'da [*L'écriture et la différence*] toplanmış olan birçok denemesinin sayfa kenarına yazılmıştır.)

Sonsuz Söyleşi'den [*L'entretien infini*],
Gallimard, 1969

Fransızcadan çeviren: Ömer Aygün

Notlar

1 Kökeni, göndermeleri ya da yan anlamı bakımından önem taşıyan Fransızca sözcüklerle ilgili açıklamalar (kökensel anlam, Latin sözcüklerin Türkçe karşılığı, sözcüğün Fransızcası...) çevirmen tarafından köşeli ayraç içinde belirtilmiştir. (çn.)
2 Nietzsche özellikle de Platon'daki ikiciliğin ayna deneyimini, ışık olan İdeayla, yansısı duyumsalın deneyimini varsaydığını sezmiştir.
3 Başka yerde de şöyle der: "*Güç istemi yorumlar*" ama Güç İstemi özne olamaz.
4 "*Yorumun arkasında bir de yorumcu mu varsaymak gerekecek? Böyle yapacak olursak şiire, varsayıma düşüveririz.*"
5 Nietzsche'nin şu uyarısını anımsayalım: "*...evreni ufalamak gerek*."



Nietzsche 20 yaşında, 1864.

Nietzsche'nin Gülüşü

GEORGES BATAILLE

Dünyada, olanaklı da vardır olanaksız da. Gökyüzü karşısında, kendisinde uyum yasalarını keşfettiğimiz o yıldızlı uzam karşısında kaygı duyarız. Gökyüzünde, ertelenmiş ve kavrayamadığımız bir dehşetin varlığını hissetmekten başka bir şey gelmez elimizden. Fakat yeryüzü söz konusu olduğunda, içinde olanaklıyı ve olanaksızı barındırdığını kesin bir şekilde biliriz. Olanaklı, organik yaşam ve onun uygun bir ortamdaki gelişimidir. Olanaksız ise, nihai ölüm ve varolmak için yok etme gerekliliğidir. Üstesinden gelemediğimiz birşeydir bu: insan davranışları zulmün aşırılığını, gereksiz karışıklıkları, savaşları, işkenceleri, baskıyı, kötülükleri, fuhuşu, alkolizmi, ve tüm bunların yanı sıra sefaletin çeşitli korkunçluklarını katar yeryüzüne. İnsan için olanaklı iyilik, olanaksız ise kötülüktür. Hoşa gidenle zararlı olanın karşıtlığı değildir bu yalnızca; birbiriyle uzlaşmaz ilkelerin mücadelesidir: bir yanda övgüye değer bir iyilik yer alır, diğer yanda ebedi cehennemi hak etmiş bir kötülük.

Kötülüğün ahlaki nitelendirilmesi, insan ile olanaklı arasındaki derin uyuma işaret eder. Diğer yandan, dünyada olanaklının egemenliğine olan genel bir inancın da bir ifadesidir. Bu egemenlik garanti altına alınmalıydı. Yalnızca insanın kötülükleri tarafından tehlikeye atılmış olmalıydı. Dünyadaki her şeyi belirleyen yüce bir mükemelliğin ifadesi olan *Tanrı* sözcüğü bile tek başına bunu anlatır. Eğer Tanrı varsa olanaksız diye bir şey yoktur, ya da en azından olanaksız, bir yanılsamadan ibarettir; olanaksız, insana dayatılan bir sınamadır yalnızca; ve olanaklının zaferi en baştan verilmiştir. Bununla birlikte yine de geriye hep birşeyler kalır: kötülük cezalandı-

rılması gerektiğinden, kötüler cehennemde işkenceye maruz kalacaklardır. Gerçekten de cehennem olanaksızın yoğunlaşması, ebediyetin olanaksıza eklenmiş doğal bir sonucudur. "Olanaksızlık istemi"ni daha iyi ifade eden bir imgelem gücü tasarlayamıyorum. Cehennem, kutsal yalanı saf ve gizlenmeye çalışmayan bir çocuğun hatasına dönüştürür.

Olanaklı, olanaksızın sınırında varolur. Sanki bilinçli bir irade en yüksek olanaksızı istemişçesine: kuşkusuz, bu amaca ulaşmak için öncelikle olanaklı gereklidir. Cehenneme duyulan inanç, aynı anlayışın tersine çevrilmişidir: ebedi cehennem en az olanaksızdır; fakat, tesadüf sonucu, bu en az, tersi olduğu anlayışın en yükseğinden sonsuzca büyüktür. Böylelikle insan imgelemi, tıpkı doğa gibi, en büyük olanaksıza ulaşır.

Mutlak görünüşünün altında Tanrı, insanın birbiriyle çelişen iradeleri arasındaki bir uzlaşmadan ibarettir. Tanrı, olanaklı ile olanaksızın arabulucusudur. Böyle olmakla da, mükemmel Varlık tasavvuru insan zihninde hep olanaksıza kayar. Derin kavrayışlar düzeyinde, Tanrı insanın anlama yetisinin kategorilerini aşar; öyle ki, olanaklının ve olanaksızın ötesindedir ve her ikisini de içerir. Böylelikle, Eckhart'ın içsel deneyimi Tanrı'ya, istemeyerek de olsa, zihinsel olanaksızlığın niteliklerini atfeder. Angèle de Foligno'nun içsel deneyimi ise şeytana duyulan aşkla Tanrı'ya ulaşır. O kadar ki, olanaklıya indirgeme istemi yeryüzüyle sınırlıdır: hem cehennem hem gökyüzü bu istemin sınırlarını aşar. Fakat, başlangıç noktasını olanaklının oluşturduğu bir kayma söz konusudur burada. Her şeyden önce, olanaklının alanı olarak ele almadığımız dünyanın, en azından temelde böyle olması, demek ki olanaklının alanına dönüşmesi gerekiyordu. Bu amaçla, ölüm bile reddedilmiştir: dünya temelde öylesine olanaklıydı ki, orada her şey boş bir görünüşten ibaretti. Fakat olanaklı kısmen de olsa insan iradesine bağlı olmalıydı ki, olanaksızın yeryüzünde bir sorumlusu bulunsun. Kişisel selamet, olanaksızdan kaçınmanın ifade bulduğu bir sistemin parçasıdır.

Bu sistem, insanın zayıflığına, olanaksızı yaşamaya karşı duyduğu tiksinmeye kazınmışsa da, hassas bir dengeye sahiptir. Bir zaman geldi ki, olanaksızla mücadele edilmeye, onu yeryüzünden silmeye çalışıldı. Doğa iyi olduğuna, olanaksız da insanın hatalarının bir sonucu olduğuna göre, olanaksıza niye yeryüzünde bir çare bulunmasındı ki. Kötülerin sorumlu olduğu suiistimalleri ortadan kaldırmalı, olanaksızı yeryüzünde ne olursa olsun köşeye sıkıştırmalı ve sonsuza dek ortadan kaldırmalıydı. İnsanın

ödevi tüm yaşamını bu işe adamaktı. Alkol yuvada sefalete, hasta çocuklara ve dövülmüş kadınlara yol açıyordu. Alkolle mücadele edilmeliydi, ödev bunu gerektiriyordu. O kadar ki, sonunda geriye yalnızca olanaklı kalsındı.

Fakat, eski inançlara dayanan bu gerçekçilik, ölümsüz ruh ve Tanrı düşüncelerinin yıkılmasını da beraberinde getiriyordu. İnançlar bir öte dünyaya başvurmak zorundaydı. Modern gerçekçilik ölümü kabullenerek, insan yaşamını beşikten itibaren olanaksız bir hiçliğin kurbanına dönüştürür. Aynı şekilde, Tanrı'nın kişiliğinde, adına mücadele verilen olanaklının tek güvencesi de saf dışı bırakılır.

Gerçekçi düşüncelerin başarısı, insanın, kendisinden kaçtığı olanaksızla tam da bu şekilde karşı karşıya geldiğinin görülmesini engelledi. Doğrudur ki bu temel olanaksız, doğrudan mücadele edilen korkunçluklarla kıyaslandığında göz ardı edilebilir gözüküyordu. Zaten hiçbir şey, olduğundan daha da kötü bir duruma getirilmiş değildi: Tanrı'nın yokluğu ve ölüm yeni şeyler değildi, inançsızlıktan önce de vardılar. Sınırsız bir ilerlemenin kesinliği içindeyken, çocukça şeylerle niye zaman kaybedilsindi ki?

Fakat Tanrı ve ölümsüzlük, insanın geçmişinde o kadar büyük bir yer tutuyor ki, bu ikisinin bertaraf edilmesinin bazı sonuçlara yol açmayacağı şüphelidir. İnsanların büyük bir kısmı genel güvenceyi dolaysız bir tatmin adına bıraktı. Bugün, dolaysız tatminin eksikliği duyuluyor. Kimileri bir gecikmenin söz konusu olduğunu düşünüyor, kimileri de yeniden Tanrı'ya yöneliyor; az sayıdaki diğerleri ise, insanı olanaksızın kurbanı olarak görüp, tedirginlik içinde yeni bir tavır sergiliyor: hiçbir şeyden sakınmamak, olanaksızı yaşamak.

Eğer Tanrı öldüyse, eğer insan da birbirlerini parçalayan hayvanlar kadar terk edilmişse, insanın içinde bulunduğu durumu iyileştirmek hiç şüphesiz övgüye değerdir. Güçlüklerin üstesinden gelindiğini, en üst düzeye ulaşıldığını düşünürsem, sonunda insanların tatmin olmaları mümkün gözüküyor. Aslında insanların büyük bir kısmını tatmin etmek kolaydır; ama gerçekten tatmin olsalar ve kendilerindeki olanaksızı fark edemeyecek duruma gelseler bile, en azından bu olanaksızı önceden fark edebilirim ve bir görmezden gelme karşısında hiç de şaşırmam. İnsanda hiçbir şeyin ortadan kaldıramayacağı bir olanaksız vardır ve bu olanaksız en mutlu insanda da en yoksunda da esasen aynıdır. Fark, olanaksızdan kaçınmadadır; mutluluk şüphesiz arzu edilir bir kaçınma biçimidir, ancak mutluluk

vadeyi geciktirmekten fazlasını yapamaz. Vadeyi ertelemekle yetinilemeyeceğinden, sonunda er geç olanaksızla yüzleşilecektir. Yaşamı, yani olanaklıyı, olanaksızın menziline sokmak; kaçınmak istemeyen insanın elinden tüm gelen budur.

Bu görev, *tinsel* olarak tanımlanmakla birlikte, günün birinde – ki bu zorunlu değildir – eyleme dönük sonuçlara yol açabilir. Tinsel sözcüğünün anlamı, dar kapsamlı ve belirsizliğin eksik olmadığı yaşam biçimlerine sıkı sıkıya bağlıdır. Geleneğin kullandığına yakın bir anlamda kullanıyorum bu sözcüğü; fakat şunu da belirteyim: tinsel olan kendinden geçmeye, dinsel özveriye (kutsal olana), trajediye, şiire, gülmeye – ya da tedirginliğe ilişkin olandır. Ne tin ne de anlama yetisi tümüyle tinseldir. Tinsel alan gerçekte olanaksızın alanıdır. Kendinden geçme, özveri, trajedi, şiir, gülme yaşamın olumsuzun menziline girdiği biçimlerdir. Fakat bunlar doğal biçimlerdir, çünkü özveride bulunan şair, hiçbir şekilde olanaksızın menziline girmeyi düşünmez; kendisini tedirgin edenin ne olduğunu bilmeksizin özveride bulunur, esinlenir ya da güler; ve hatta özveriyle, şiirle, gülmeyle kendini bu tedirgin edenden sakınır. Eğer olanaksızın bilincine vararak, kendimi onun menziline sokuyorsam, vecd halinde olabilir ya da olmayabilirim, gülebilir ya da gülmeyebilirim, kutsal, şiirsel ya da trajik bir duyguya sahip olabilir ya da olmayabilirim, şeylerin olanaksızına maruz kalmakla yetinmeyip bu olanaksızı bizzat tanırım, kendisine güldüğüm olanaksızdan kaçınmam vs.

Gelenek içerisinde, selamet tinsel yaşamın merkezinde yer alıyordu. Fakat selamet, olanaksızdan sakınma kararlılığını ifade eder. Selamet yalnızca melez bir biçimdir. Selamet, aslında, tinsel düzleme taşınmış eylemin (zamansal olanın) ilkesidir. Selamet, tinsel düzlemde adeta davetsiz bir misafirdir. Her zaman zorunlulukla olanaksıza kaysa bile, Tanrı için de durum aynıdır: Eckhart'ın Tanrısı iyi Tanrı ile aynıdır. Şüphesiz, Tanrı öylesine kışkırtıcı bir kavramdır ki onu basite, tinsel olmayana, olanaklıya indirgeyemeyiz. Selamet ancak ve ancak tedirginlik ile esenliğe kavuşabilir. Tedirginlik olmaksızın selamet, tinsel olanın tam bir inkârıdır.

Selameti asıl önemli kılan, amacın kendisi olduğu kadar, bu amacın tinsel yaşama taşınmasıdır. Olanaksız, kendisinden yola çıkacağı bir olanaklıya ihtiyaç duyar. Selamet, tinin olanaksızla yüzleşmesi için gerekli olan olanaklıdır. Fakat selamette, olanaklı olanaksızın sonudur: demek ki selamet olanaksızdan bir kaçınmadır da. Eğer tinsel yaşam kendi ilke-

sinden kaçınmayı gerektiriyorsa, olduğunu iddia ettiği şey değil demektir. Selamet, *ona rağmen* tinsel yaşamın, yani olanaksıza yaslanan olanaklının, seyrek de olsa gerçekleştiği bir kolaylıktan ibarettir. Ancak alışkanlık öylesine köklüdür ki, selamet arayışının dışında bir tinsel yaşam düşünülmez bile. Eğer selamet söz konusu değilse, tinsel yaşam niye olsundu? Başka şekilde ifade edersek, olanaksızın içine hangi olanaklı dahil edilebilir?

Burada yapmaya çalıştığım, Nietzsche'nin içsel deneyimine yeni bir bakış getirmek. Ne olanaksızın taşıyabileceği tüm anlamları, ne de kendinden geçmenin, özverinin vs. olanaklıyı ne şekilde olanaksızın seviyesine taşıdığını söyleme gerekliliğini duyuyorum. Bunu yapmak uzun sürerdi; ve zaten yaptım ya da başka yerde yapacağım. Burada her zamankinden çok, gururlu, olanaklıya hiçbir şekilde bel bağlamamış ve en azından trajiğin, şiirselin, gülünür olanın olanaksıza ilişkin uyandırdığı duyguya sahip varlıklara seslenmeyi istiyorum. Yukarıda üstü örtülü ifade ettiğim şu iki önermeyle yetiniyorum: "Her olanaksız, bir olanaklının olanaklı olmaktan çıktığı şeyin ta kendisidir (belirttiğim üzere, olanaklı olmaksızın olanaksız olmazdı: trajik, güçlünün bir niteliğidir)" – "gücünün doruğundaki her olanaklı, olanaksızı (onu olanaklı olarak ortadan kaldıranı) arzular". Hatırlatırım ki, olanaksıza arzu duyma tinsel olanın ta kendisidir (nasıl eylem de her zaman için olanaklıya arzu duyma ise). Fakat, selamet isteminin, davetsiz bir misafirmişçesine tinsel olandan kovulduğu anda, o olmaksızın olanaksızın da olamayacağı bu olanaklı nedir?

Kabaca belirtmek gerekirse, olanaksız, Nietzsche'nin yaşamına bir hastalık şeklinde girmiştir. Bugünden baktığımızda *olup biten* ne kadar trajik gözükürse gözüksün, 1880'lerde Nietzsche'nin *geleceği* daha da trajik gözüküyordu. Kendisi de, tüm bunların ağlamaksızın anlaşılamayacağını, Zerdüşt'ün sevinç çığlıklarıyla söylüyordu: o sıralar, *önünde* kendisini bekleyenin yükü altında yaşıyordu. Nietzsche'nin yaşamındaki en çarpıcı olay, hastalığının, varoluşundaki kötümserliği haklı kıldığı sırada, Schopenhauer'in felsefesini terk etmesidir. Nietzsche, kolay olduğu sürece yaşama "hayır" dedi: fakat yaşam olanaksıza dönüştüğündedir ki ona "evet" dedi. Zerdüşt döneminde yazdığı şu birkaç sözcüğü kendisi de unutamıyordu: "Trajik özelliklerin yok olup gitmesini görmek ve *buna gülebilmek*; derin kavrayışa, heyecana ve hissedilen sempatiye rağmen – bu tanrısal birşeydir." Genelde, gülmek, olanaksızın verdiği tepkidir; eğer sempati kişinin

kendisini tehlikeye sokmuyorsa. Olanaksız ister kayıtsız kalanlara, ister sempatinin beni yakınlaştırdığı varlıklara zarar versin, olanaksıza gülebilirim: bu durumda olanaksız, olanaklıya temelde ilişmemiş olur. Bana zarar veren olanaksıza gülmekle, yok olup gittiğimi biliyor olmama gülmekle ben, kendi olanaklı oluşuyla alay eden bir tanrıyımdır. Yaşamı olanaksızın menziline sokmuyorumdur artık; ve böylelikle de, Aristoteles'in arınma kuramı uyarınca trajedide doğanın yaptığı gibi, olanaksızdan sakınırım. Zerdüşt, gülmeyi *kutsal* kılmıştır. Şimdi ısrarla şunu diyebilirim: gülme hafifliktir ve eğer Nietzsche'nin kendisi gülmüş olsaydı, asıl amacını ıskalamış olurdu. *Amor fati*'nin dansı andıran saydamlığı ve hafifliği elde edilmemiş olurdu. Hiç sakınmaksızın, yaşamı olanaksızın menziline sokmak tanrısal bir dostluk anı gerektirir.

Nietzsche, bizim keşfetmemizi bekleyen çok şey bıraktı: mektuplarında da bir ipucu bulmanın pek bir olanağı yoktur. Gülmede ulaşılan tanrısal, Tanrı'nın yokluğundan başka ne anlama gelir? Cinayete kadar gitmeli ve yalnızca "yok oluşunu görmek" değil, "yok etmek" demelidir. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de Nietzsche bunu demiştir: "Teselli eden, kutsal kılan ve iyileştiren herşeyi, tüm umudu, gizli bir uyuma olan tüm inancı feda etmek gerekmez mi? Tanrı'nın kendisini bile feda etmek gerekmez mi?" Tanrısal olmak, yaşamı olanaksızın menziline yerleştirmek değildir yalnızca, olanaklının sağladığı güvenceden vazgeçmektir. İnsanların Tanrı hakkında sahip oldukları fikri bundan daha mükemmel açıklayan bir kavrayış yoktur. Olanaklı olarak Tanrı kendi kendini hoşgöremez. İnsan bu hoşgörüye mecburdur, ama Tanrı, Kadir-i Mutlak, mecbur değildir. Tanrı'nın zavallılığı, insanın Tanrı'yı selamet ile kendine mal etme istemindedir. Bu istem, insandaki olanaklının kusurluluğunu ifade eder; fakat mükemmel olanaklı olan Tanrı ise durmaksızın dehşete ve olanaksıza dönüşür. Acımasız ve rezilce bir ölümle, herkes tarafından ve hatta kendi kendisi tarafından terk edilmiş bir şekilde ölmek; mükemmel olanaklı bundan fazla ne isteyebilir ki? Bu istek olmaksızın ne kadar da budala ve küçük olurdu! İnsandan başka bir şey olmayan insan, düşüncesinin en yüce anıyla yetinip, Tanrı'nın seviyesine yükselebilir: insanın sınırı ne Tanrı'dır, ne de olanaklıdır; insanın sınırı olanaksızdır, Tanrı'nın yokluğudur.

Nietzsche'nin içsel deneyimi Tanrı'ya değil, fakat onun yokluğuna götürür, kendini olanaksızın menziline yerleştiren olanaklıdır, tiksinç bir dünya tasavvurunda yitirir kendini. Ebedi dönüşün özelliği, varlığı,

sanki bir düşme ile, Zaman'ın çifte olanaksızına fırlatmasıdır. Genelgeçer zaman tasavvurunda olanaksızla ancak öncesizlik ve sonrasızlık gibi iki uç durumda karşılaşılır. Ebedi dönüşte, anın kendisi tek bir olanaksız devinimle bu iki uca fırlatılmıştır. Düşüncenin dayanacağı bir hakikat olarak ebedi dönüş bir masaldır; ama ya bir uçurum olarak? Bu uçurumu örtmek mümkün değildir. Zamanı kucaklamaya çalışan insan düşüncesi, şiddet yoluyla ortadan kaldırılır: zaman söz konusu olduğunda, insan gururu bu uçurum karşısında ancak bir başdönmesi yaşayabilir. Bu başdönmesi, olanaksıza düşüşün menziline girmek, içsel deneyimin, yani olanaksızın kendinden geçirici ifşasının tek ifadesidir. Böylesi bir başdönmesi için ebedi dönüşü işin içine katmaya (ve onu bir bilim olarak temellendirmeye) gerek yoktur; bununla birlikte bu anlaşılır bir işarettir ve uykunun haklı eleştirisidir. Olanaksızın bu aşırıya varmasından daha büyük bir şey yoktur.

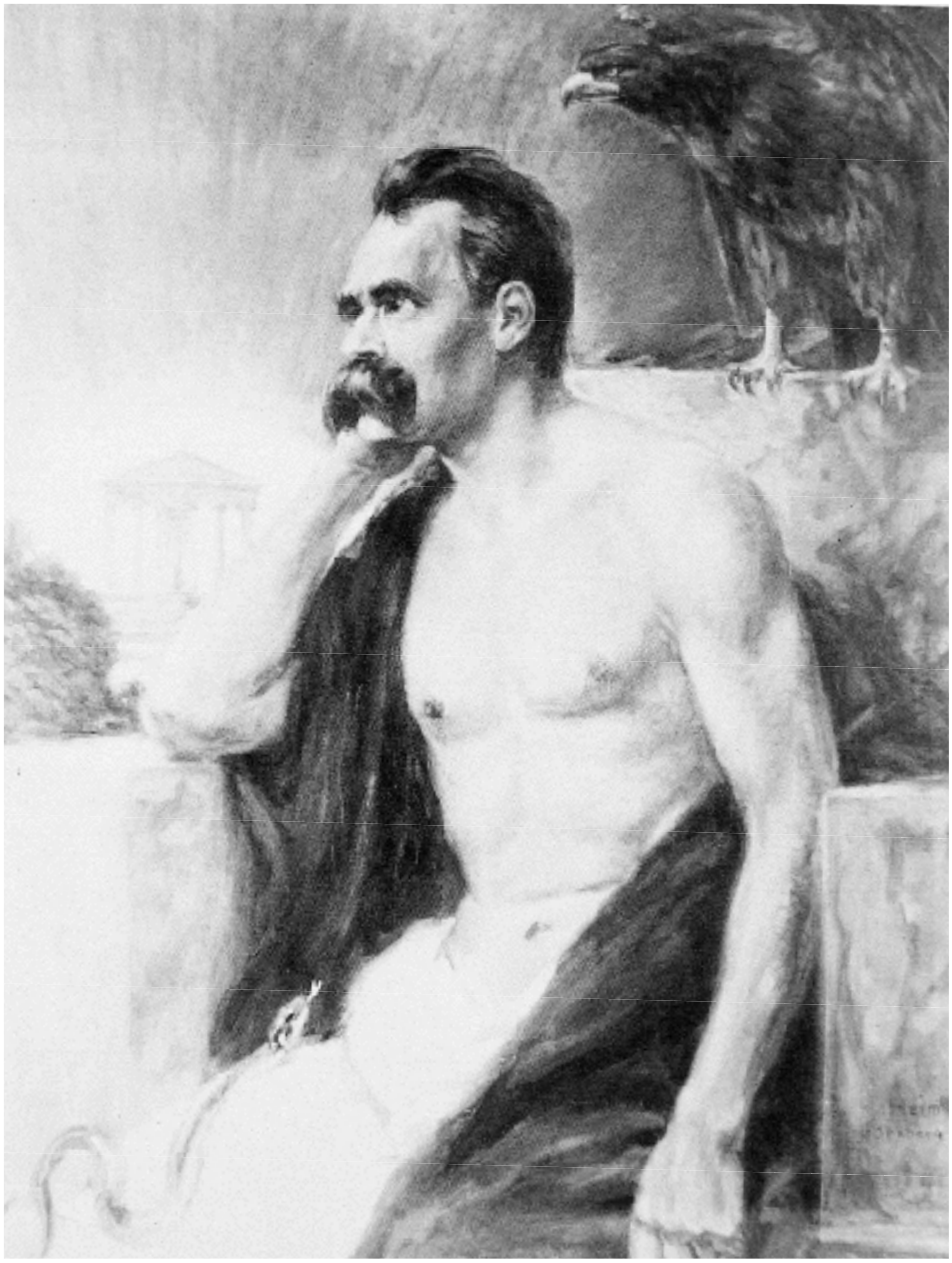
Fakat söylen, ebedi dönüş simgesi, tek başına ele alınamaz. Yaşamın olanaksıza ulaştığı koşullarla ilişkilidir. Daha önce iki kez belirttim: olanaksıza ancak olanaklı yoluyla ulaşılır; olanaklı olmaksızın olanaksız da olmazdı. Daha da ileri gideceğim: olanaklıyı ihmal edip tembelce ulaşılan olanaksız, önceden kaçınılmış bir olanaksızdır; olanaksızın karşısına hiç güç harcamaksızın çıktığından, edepsizlikten başka bir şey değildir. Selamet istemi tinsel düzleme bir zorla giriş olmaktan ibaretse de, en azından olanaklıyı olanaksıza bağlar. Olanaksız, bir kendini yitiriştir. Bir varlığın kendini yitirmesi, bir çıkar karşılığında olmaksızın nasıl elde edilebilir? Çıkarın bir kandırmaca olması ya da kayıptan daha küçük olması önemli değildir: aldatıcı olsun olmasın, yitirmeyi olanaklı kılan, çıkarın çekiciliğidir. Eğer insan, bayağı bir olanaklıyı olanaksızın sonuna dönüştürmekten vazgeçerse, eğer selametten vazgeçerse, olanaksıza hangi olanaklıyı getirecektir? Az önce sorduğum soru buydu. İnsan Tanrı değildir, mükemmel olanaklı değildir: önce olanaklıyı önüne koyması gerekir. Selamet, olanaklıyı sonraya yerleştirdiği, olanaklıyı olanaksızın sonu yaptığı içindir ki zavallıdır. Ama eğer önce olanaklıyı önüme koyarsam? Olanaksızın yolunu açmaktan başka bir şey yapmış olmam.

Olanaksızın aşırıya varması, her anın sonsuza fırlatılması, olanaklıyı bir şey beklemeden varolmak zorunda bırakır – olanaksızın seviyesine çıkarır. Benim burada ve şimdi olduğum şey, olanaklı olmaya mecburdur: olduğum şey, bilirim ki olanaksızdır, olanaksızın seviyesine çıkarım: ola-

naksızı olanaklı ya da en azından ulaşılır kılarım. Kaçınmamanın erdemi, selameti *önceden* vermekte, onu olanaksızın sonu değil sıçrama tahtası yapmaktadır. Ebedi dönüş uçurumu açar, fakat aynı zamanda atlamaya bir çağrıdır. Uçurum olanaksızdır ve öyle de kalır, fakat atlayış daha en başından olanaksıza yazgılanmış olanaklıyı olanaksıza taşır. Atlayış, Zerdüşt'ün üst-insanıdır, güç istemidir. En küçük bir tereddütte atlayış gerçekleşmeyecektir. Atlayan, hamlesinde ayakları yere çakılı bulacaktır kendini. Eğer başkasına acıma duyuyorsa, kendi kendisine acımamazlık edebilir mi? Olanaksızı yeryüzünden silme kaygısıyla direnci kırılan kişi atlayışı gerçekleştiremez. Atlayan kişinin sahip olması gereken nitelik hafifliktir.

Nietzsche ancak elli yıl sonra anlaşılacağını belirtiyordu. Atlayışın anlamını kavramaya muktedir, fakat atlayışı gerçekleştirmekten aciz olanlar onu anlayabilecek midir? Nietzsche'nin atlayışı, ebedi dönüşün ve Zerdüşt'ün gülüşünün belirdiği içsel deneyimdir, kendinden geçiştir. Anlamak, atlayışın içsel deneyimini gerçekleştirmektir, atlayışı yapmaktır. Nietzsche üzerine çeşitli yorumlar yapılmıştır. Geriye, Nietzsche'yi izleyerek atlayış deneyimini yaşamak kalıyor. Geriye, bu atlayışla bir yol açmak, uçurumda yankılanan çığlıkları söylemek kalıyor. Başka türlü ifade edersek, Nietzsche'ye dek hayal bile edilemeyecek olan bir ruhsal yaşam biçimini hem bir uygulama hem bir öğreti ile yaratmak; öyle ki kullanılan tek bir sözcük olanaksızın yüzündeki maskeyi sonunda indirsin.

Fransızcadan çeviren: Erdem Gökyaran



Zerdüşt'ün günbatımı, Heinrich Heim.

Üstinsan: Diyalektiğe Karşı

GILLES DELEUZE

1. Nihilizm

Nihilizm sözcüğünde, *nihil,* değil-varlık'ı değil, ama öncelikle bir hiçlik değerini imler. Yaşam, inkâr edildiği, değersiz kılındığı ölçüde bir hiçlik değeri kazanır. Değersizleştirme, her zaman bir kurmacayı varsayar: kurmaca aracılığıyladır ki, sahteleştirir, değersiz kılarız; kurmaca aracılığıyladır ki, bir şeyleri yaşama karşı çıkartırız[1]. Böylece yaşam bütünüyle gerçekdışı hale gelir, görüntü olarak gösterilmiştir, bütünlüğü içinde bir hiçlik değeri kazanır. Bir başka dünya, bütün formlarıyla (Tanrı, öz, iyi, doğru) duyu-üstü bir dünya fikri, yaşamın üstünde yer alan değerler fikri, pek çokları arasından bir örnek değildir; her türlü kurmacanın kurucu öğesidir. Yaşamın üstünde yer alan değerler ortaya koydukları etkilerden, yaşamın değersizleştirilmesinden, bu dünyanın inkârından ayrılamazlar. Ve eğer bu etkiden ayrılamıyorlarsa, bunun nedeni, ilke olarak bir inkâr etmek, değersizleştirmek istencine sahip olmalarıdır. Üstün değerlerin, ilâhi olanın karşısında sanki istemek'in zorlayıcılığından kurtulmuşuz gibi, istencinin durakladığı bir eşik oluşturduklarına inanmaktan kaçınalım. Üstün değerlerin içinde kendini inkâr eden, istenç değildir; üstün değerler, inkâr etmenin, yaşamı yok etmenin istencine bağlanırlar. "İstenç hiçliği": Schopenhauer'ın bu kavramı yalnızca bir arazdır; öncelikle bir hiçleştirme istencini, bir hiçlik istencini imler... "Ama en azından bu, bir istençtir ve bu, her zaman bir istenç olarak kalır."[2] Nihil, *nihilizmin içinde güç istencinin niteliği olarak inkârı imlemektedir*. Şu halde nihilizm, ilk anlamı içinde ve temelinde şudur: yaşamın hiçlik değerini alması, yaşama bu hiçlik

değerini veren üstün değerler kurmacası, kendini bu üstün değerler içinde ifade eden hiçlik istenci.

Nihilizmin, daha çok kullanılan ikinci bir anlamı daha vardır. Burada artık bir istenci değil, ama bir tepkiyi imler. Üstduyarlıklı dünyaya ve üstün değerlere karşı tepki gösterilir, bunların varlığı inkâr edilir, onlara hiçbir geçerlilik atfedilmez. Burada artık üstün değerler adına yaşamın değersizleştirilmesi, bizatihi üstün değerlerin değersizleştirilmesi söz konusudur. Değersizleştirme, artık, yaşamın hiçlik değerini alması anlamına gelmez; değerlerin, üstün değerlerin hiçliği anlamına gelir. Büyük haber yayılır: perdenin arkasında görülecek hiçbir şey yoktur, "şeylerin gerçek özüne ilişkin olarak benimsenmiş olan ayırıcı imler değil-varlık'ın, hiçliğin karakteristik imleridir".[3] Böylece, nihilist, Tanrı'yı, iyi'yi ve doğru'yu, üstduyarlılığın tüm formlarını inkâr eder. Hiçbir şey doğru değildir, hiçbir şey iyi değildir, Tanrı ölmüştür. İstenç hiçliği, bir hiçlik istenci için artık yalnızca bir araz değil, ama en uç noktada, tüm istencin inkârıdır, bir *taedium vitae'*dir [yaşamdan tiksinti]. Artık ne insanın ne de yeryüzünün istenci vardır. "Her yerde kar, yaşam burada dilsizleşmiştir; sesleri duyulan son kuzgunlar şöyle gaklamaktalar: Neye yarar? Nafile! Hikaye! Burada artık hiçbir şey bitmiyor, gelişmiyor."[4] – Bu ikinci anlam, aşinası olduğumuz anlam olarak kalacaktı, ama birincisinden nasıl türediği ve birincisini nasıl varsaydığı görülmeseydi yine de anlaşılmaz olacaktı. Biraz önce, yaşam, üstün değerlerin tepesinden bakılıp değersizleştiriliyordu, bu değerler adına inkâr ediliyordu. Burada, tersine, yaşamla yapayalnız kalınmaktadır, ama bu yaşam yine de değersizleştirilmiş yaşamdır ve şimdi, değerden yoksun, anlamdan ve amaçtan kopartılmış bir dünyada, kendi hiçliğine doğru durmadan daha ötelere yuvarlanarak süregitmektedir. Biraz önce öz, görüntünün karşısına çıkartılıyordu, yaşam bir görüntü yapılıyordu. Şimdi öz, inkâr edilmekte, ama görüntü muhafaza edilmektedir: her şey görüntüden ibarettir, bize kalan bu yaşam kendi kendisi için de görüntü olarak kalmıştır. Nihilizmin birinci anlamı, ilkesini, güç istenci olarak inkâr etmek istencinde buluyordu. İkinci anlam, "zaafın kötümserliği", ilkesini, tek başına ve çırılçıplak tepkisel yaşamda, kendi kendilerine indirgenmiş bulunan tepkisel güçlerde bulmaktadır. Birinci anlam bir *olumsuz nihilizm* olmaktadır; ikinci anlam, tepkisel bir *nihilizm*'dir.

2) Acımanın Çözümlenmesi

Hiçlik istenci ile tepkisel güçler arasındaki temel suç ortaklığı şundan ibarettir: tepkisel güçleri utkuya taşıyan hiçlik istenci olmaktadır. Hiçlik istenci altında, tümel yaşam gerçekdışı hale geldiği zaman, tikel yaşam olarak yaşam, tepkisel hale gelir. Yaşam, bütünlüğü içinde gerçekdışı ve tikelliği içinde tepkisel hale aynı anda gelmektedir. Yaşamı inkâr etmek girişimi içinde, bir yanıyla hiçlik istenci tepkisel yaşamı hoş görmekte, bir başka yanıyla tepkisel yaşam hiçlik istencine ihtiyaç duymaktadır. Hiçlik istenci, sıfıra yakın yaşamın durumu olarak tepkisel yaşamı hoş görmekte, tepkisel yaşam, yaşamın kendini inkâr etmeye, kendini yadsımaya kışkırtan araç olarak, hiçlik istencine ihtiyaç duymaktadır. Tepkisel güçler, utkuları içinde, işte bu şekilde bir *tanığa*, daha da beteri bir *kışkırtıcıya* sahip olurlar. İmdi tepkisel güçlerin, utkuya ulaştıklarında, o kışkırtıcıya ve o tanığa giderek daha az tahammül edebilmeleri söz konusudur. Tek başlarına utku kazanmak isterler, utkularını artık hiç kimseye borçlu olmak istemezler. Belki güç istencinin, onların utkuları üzerinden kendi hesabına ulaşmayı amaçladığı karanlık hedeften çekinmektedirler, belki bu güç istencinin, onlara cephe almasından ve bu kez de onları tahrip etmesinden çekinmektedirler. *Tepkisel yaşam olumsuz istençle olan ittifakına son verir*, tek başına saltanat sürmek ister. İşte şimdi tepkisel güçler kendi imgelerini yansıtmaktalar, ama bu kez bunu, onları kışkırtan istencin yerini almak için yapmaktalar. Bu yolda nereye kadar gideceklerdir? O istenç hâlâ fazlasıyla canlı, fazlasıyla güçlü olduğu ölçüde, elbette "istenç"e değil. Bizi hâlâ fazlasıyla uzaklara götüren çobandan çok, durgun sürülerimize. Artık ihtiyaç duymadığımız bir istençten çok, salt kendi güçlerimize. Tepkisel güçler nereye kadar gideceklerdir? *Daha çok, edilgin bir şekilde sönmeye*! "Tepkisel nihilizm", belli bir tarzda "olumsuz nihilizmi" sürdürmektedir: utkuya varan tepkisel güçler, onları utkuya götüren o inkâr etmek gücünün yerini alırlar. Ama "edilgin nihilizm", tepkisel nihilizmin vardığı en uç yerdir: dışarıdan yönetilmektense edilgin bir şekilde sönmek.

Bu öykü kendini bir başka şekilde de anlatmaktadır. Tanrı öldü, ama neden öldü? Nietzsche, *acımaktan öldü,* der. Bu ölüm bazen arızi olarak sunulmuştur: yaşlı ve yorgun, istemekten bitap düşmüş olan Tanrı, "fazlasıyla büyük olan acımasından ötürü günün birinde soluksuz kalıverir"[5]. Bazen, bu ölüm canice bir ediminin sonucudur: "Acıması edep, haya tanımıyordu; en iğrenç temennalarımın içine nüfuz ediyordu. Bütün meraklıların en

meraklısı olan bu meraklının, bu densizin, bu bağışlayıcının ölmesi gerekiyordu. O beni durmadan görüp durdu; böylesi bir tanıktan öcümü almak istedim, yoksa ben, kendim, yaşamı terk etmek zorundayım. Her şeyi, insanı bile gören tanrı: Bu Tanrı ölmek zorundaydı! İnsan böylesi bir tanığın yaşamasına tahammül edemez."[6] – Acıma nedir? Yaşamın sıfıra yakın durumlarına karşı gösterilen o hoşgörüdür. Acıma, yaşama duyulan, ama zayıf, hasta, tepkisel yaşama duyulan aşktır. Militan acıma, yoksulların, ıstırap çekenlerin, güçsüzlerin, küçüklerin nihai utkusunu ilan eder. Tanrısallaştığında, onlara o utkuyu verir. Acımayı *kim* duyumsar? Aslında, yaşamı ancak tepkisel olduğunda hoşgören kişi, bu yaşama ve bu utkuya ihtiyaç duyan kişi, tapınaklarını böylesi bir yaşamın batak zeminine kuran kişi. Yaşamda etkin olan her şeyden nefret eden kişi, yaşamı inkâr etmek ve değersizleştirmek için, yaşamı yaşamın karşısına çıkartmak için yaşamdan yararlanan kişi. Nietzsche'nin sembolizminde acıma, her zaman için, hiçlik istenci ve tepkisel güçlerin o karmaşasını, birincinin ötekilerle olan o yakınlığını, birincinin ötekilere gösterdiği o hoşgörüyü ifade eder. "Acıma, nihilizmin uygulanmasıdır... Acıma hiçliğe inandırır! Hiçlik söylenmez, onun yerine öte âlem, ya da Tanrı, ya da gerçek yaşam konur; ya da Nirvana, selamet, öte dünyadaki mutluluk. Dini ve ahlaki tepkisel yatkınlık [*idiosyncrasie*] alanına giren bu masum retorik, burada, yüce kelamlardan bir kafatasına bürünen eğilimin ne olduğu anlaşıldığı anda, çok daha az masum görünecektir: yaşama duyulan kindir bu eğilim."[7] Üstün değerler adına tepkisel yaşama duyulan acıma, Tanrı'nın tepkisel insana duyduğu acıma: yaşamı sevmenin bu tarzı içinde, o bağışlayıcı Tanrı'da, o üstün değerlerde gizlenen istenç fark ediliyor.

Tanrı acımaktan boğulur: her şey, sanki tepkisel yaşam onun gırtlağına tıkılıyormuşcasına cereyan etmektedir. Tepkisel insan Tanrı'yı öldürür çünkü artık onun acımasına tahammülü kalmamıştır. Tepkisel insanın artık tanığa tahammülü yoktur, kendi utkusuyla ve salt kendi güçleriyle yalnız kalmak istemektedir. *Kendini Tanrı'nın yerine koyar*: Bundan böyle yaşamdan daha üstün değerleri değil, ama yalnızca kendiyle yetinen, kendine ait değerlerini salgılamak iddiasında olan tepkisel bir yaşamı tanır. Tanrı'nın ona verdiği silahları, hıncı, hatta kötü niyeti, utkusunu bezeyen bütün figürleri, Tanrı'ya karşı çevirir, Tanrı'ya karşı kullanır. Hınç, tanrıtanımaz hale gelir, ama bu tanrıtanımazlık da yine hınçtır, her zaman hınç, her zaman kötü niyettir.[8] Tanrı'nın katili tepkisel insandır, "insanların en çirkini", "kinle guruldayan ve gizli utançlarla dolu".[9] Tanrı'nın acımasına *tepki gösterir*:

"Acımanın alanında da zevk sahibi olmak söz konusudur; bu zevk sahipliği sonuçta şöyle der: şu Tanrı'yı gözümüzün önünden kaldırın. Hiç Tanrı olmasın daha iyi, kendi başının yazgısına karar vermek daha iyi, deli olmak daha iyi, kendini Tanrı kılmak daha iyi".[10] – İnsan bu yolda nereye kadar gidecektir? Büyük tiksintiye kadar. Üstün değerler olacağına hiçbir değer olmasın daha iyi, hiç istenç olmasın daha iyi, hiçlik istenci yerine bir istenç hiçliği daha iyi. Edilgincesine sönmek daha iyi. Bu *kâhin'*dir, "büyük yorgunluğun kâhini"dir, Tanrı'nın ölümünün sonuçlarını haber vermektedir: kendi kendisiyle tek başına, kaybolmak istencine bile sahip olmayan, edilgin bir sönüşü düşleyen tepkisel yaşam. "Her şey boş, her şey eşit, her şey geçmiş!... Bizim için bütün pınarlar kurumuş ve deniz çekilmiş. Her zemin gizleniyor, ama boşluk bizi yutmak istemiyor. Ne yazık! İçinde hâlâ boğulabileceğimiz bir deniz nerede var?... Aslında, bizler ölmek için esasen fazlasıyla yorgunuz."[11] *İnsanların sonuncusu*, işte Tanrı'nın katilinin soyundan gelen son temsilci: hiç istenç olmasın daha iyi, tek bir sürü daha iyi. "Ne yoksul ne de varsıl hale geliniyor: bu fazlasıyla ağır bir yük. Kim hâlâ yönetmek isteyecekti ki? Kim hâlâ itaat etmek isteyecekti ki? Fazlasıyla ağır bir yük bu. Hiç çoban yok ve bir tek sürü var! Herkes aynı şeyi istiyor, hepsi de eşit..."[12]

Öykü, bu şekilde anlatıldığında, bizi yine aynı sonuca ulaştırmaktadır: *olumsuz nihilizm*'in yerine *tepkisel nihilizm* geçirilmiştir, tepkisel nihilizm *edilgin nihilizm'*e ulaşmaktadır. Tanrı'dan Tanrı'nın katiline, Tanrı'nın katilinden insanların sonuncusuna. Ama bu sonuca varış kâhinin bilmesi olmaktadır. Oraya gelmezden önce, nihilist tema üzerine nice dönüşmeler, nice değişiklikler vardır. Tepkisel yaşam uzun süre kendine ait değerleri salgılamaya uğraşır, tepkisel insan Tanrı'nın yerini alır: uyum sağlama, evrim, gelişim, herkes için mutluluk, cemaatin iyiliği; Tanrı-İnsan, ahlaki insan, doğru insan, toplumsal insan. Üstün değerlerin yerine bize önerilen yeni değerler bunlardır, Tanrı'nın yerine bize önerilen yeni kişilikler bunlardır. İnsanların sonuncuları hâlâ şöyle söylemektedirler: "Biz mutluluğu icat ettik."[13] İnsan, Tanrı'yı, sıcacık bıraktığı yeri almak için değilse neden öldürecekti ki? Nietzsche'yi yorumlayan Heidegger şuna işaret ediyor: "Tanrı duyu-üstü âlemdeki yerini terk etti ise de, bu yer, boş olmakla birlikte, orada durmaktadır. Duyu-üstü âlemin ve ideal dünyanın boş kalan bölgesi muhafaza edilebilir. Boştaki yer hatta bir bakıma yeniden doldurulmaya ve kaybolmuş olan Tanrı'nın yerine başka şey koymaya çağırmaktadır."[14] Dahası: öncelikle yaşamın bütününün değersizleştirilmesinden yararlanan bu yaşam, utkusunu elde etmek için hiçlik istencinden yarar-

lanan bu yaşam, Tanrı'nın tapınaklarında, üstün değerlerin gölgesinde utkuya erişen bu yaşam, her zaman aynı yaşamdır; sonra, ikinci aşamada, kendini Tanrı'nın yerine koyan, kendi utkusunun ilkesine yüz çeviren ve artık kendininkilerden başkaca değerler tanımayan bu yaşamdır; nihayet, onu aşan bir istenç tarafından canlandırılmış olmaktansa edilgin bir şekilde sönmek istememeyi tercih edecek, bitkin düşmüş bu yaşamdır. Hâlâ ve her zaman aynı yaşamdır: değersizleştirilmiş, tepkisel formuna indirgenmiş yaşam. Değerler değişebilirler, yinelenebilirler ya da hatta kaybolabilirler. Değişmeyen ve kaybolmayan şey, bu öyküye, başından sonuna kadar öncel olan, ve bütün o değerler gibi onların yokluğunu da türeten nihilist perspektiftir. Nietzsche, bu yüzden, nihilizmin tarihin içindeki bir olay değil, ama evrensel tarih olarak insanın tarihinin motoru olduğunu düşünebilmektedir. *Olumsuz, tepkisel ve edilgin nihilizm*: Nietzsche için bu, Yahudilik, Hıristiyanlık, Reform, özgür düşünce, demokratik ve sosyalist ideoloji, vb. tarafından adım adım işaretlenmiş tek ve aynı tarihtir. Ta insanların sonuncusuna kadar.[15]

3) Tanrı öldü

Spekülatif önermeler Tanrı fikrini formu açısından devreye sokarlar. Tanrı yoktur *ya da* vardır; ama bu, Tanrı fikrinin çelişki içermesi ya da içermemesi ölçüsünde böyledir. Ama "Tanrı öldü" formülü bambaşka bir yapıdadır: Tanrı'nın varlığını bir senteze bağlamaktadır, Tanrı fikrinin sentezini zaman ile, haline-geliş ile, tarih ile, insan ile gerçekleştirmektedir. Bu formül aynı anda şunları söylemektedir: Tanrı vardı *ve* öldü *ve* yeniden canlanacak, Tanrı İnsan haline geldi *ve* İnsan Tanrı haline geldi. "Tanrı öldü" formülü spekülatif bir önerme değildir, dramatik bir önermedir, başatlıkla dramatik önermedir. Tanrı, ona ölüm izafe edilmeksizin sentetik bir bilginin nesnesi yapılamaz. Varoluş ya da varoluş-olmayan, Tanrı fikrinden kaynaklanan mutlak belirlemeler olmaktan çıkmakta, ama yaşam ve ölüm Tanrı fikriyle ya da Tanrı fikrinin içinde senteze giren güçlere tekabül eden göreceli belirlemeler haline gelmektedirler. Dramatik önerme sentetiktir, dolayısıyla esas itibariyle çoğulcudur, tipolojiktir ve ayrımsaldır [diferansiyel]. Kim ölür ve Tanrı'yı kim öldürür? "Tanrılar öldüklerinde, ölümün çeşitli biçimleriyle ölürler her zaman."[16]

1) *Olumsuz nihilizmin bakış açısıdır: Yahudi ve Hıristiyan bilinç momenti.* – Tanrı fikri hiçlik istencini, yaşamın değersizleştirilmesini ifade eder; "yaşamın çekim merkezi yaşamın içine değil, ama öte âleme, *hiçliğin içine*

yerleştirildiği zaman, çekim merkezi de yaşamdan alınmıştır."[17] Ama değersizleştirme, bütünlüğü içinde yaşamdan nefret, özel olarak tepkisel yaşamın ululanmasına yol açar: onlar kötü olanlar, günahkârlar... bizler iyileriz. İlki ve sonuç. Yahudi bilinci ya da hınç bilinci (İsrail krallarının mutlu çağından sonra) bu iki görünümü sunar: tümel, bu bilinçte, yaşama beslenen o nefret olarak belirir; tekil de, yaşama duyulan o sevgi olarak ortaya çıkar ama hastalıklı ve tepkisel olmak koşuluyla. Ama bu iki görünüm bir öncüller ve sonuçlar, ilke ve sonuç münasebeti içindeymiş, bu aşk bu nefretin sonucuymuş; bunun gizlenmesi son derece büyük bir önem taşımaktadır. Ötekinin karşısına bir görüntü çıkartarak, sevgiyi nefretin antitezi yaparak, hiçlik istencini daha da baştan çıkarıcı kılmak gerekir. Yahudi Tanrı'sı, oğlunu kendi kendisinden ve Yahudi halkından bağımsız kılmak için ölüme gönderir: Tanrı'nın ölümünün birinci anlamı budur.[18] Çocuklarını yiyen Satürn'ün bile, gerekçelerinde bu incelik bulunmuyordu. Yahudi bilinci, Tanrı'yı Oğul'un kişiliğinde ölüme gönderir: Öncüllerini ve ilkesini nefrette bulacak yerde, nefretten ötürü ıstırap çekecek olan, sevgiden bir Tanrı icat eder. Yahudi bilinci, Tanrı'yı kendi Oğlunda, Yahudi öncüllerden bağımsız kılmaktadır. Tanrı'yı ölüme göndermekle, *kendi* Tanrı'sından, "herkes için" ve gerçekten kozmopolit bir evrensel Tanrı yapmak imkânını bulmuştur.[19]

Hıristiyan Tanrı'sı, böylece, kozmopolit hale gelmiş, öncüllerinden ayrılmış sonuç olarak, Yahudi Tanrısı olmaktadır. Çarmıhta, Tanrı, Yahudi olarak görünmeyi bırakır. Bu yüzdendir ki, çarmıhta eski Tanrı ölmekte ve yeni Tanrı doğmaktadır. Yetim olarak doğar ve kendini, kendi imgesine göre yeniden bir baba yapar: sevginin Tanrı'sı, ama bu sevgi yine de tepkisel yaşamın sevgisidir. İşte Tanrı'nın ölümünün ikinci anlamı: Baba ölür, Oğul bize yeniden bir Tanrı yapar. Oğul bizden yalnızca kendisine inanmamızı, onu onun bizleri sevdiği gibi sevmemizi, nefretten kurtulmak için tepkisel hale gelmemizi istemektedir. Bizi korkutan bir babanın yerine, bir parça güven, bir parça inanç talep eden bir oğul.[20] Nefretçil öncüllerinden belirgin bir şekilde çözülmüş olarak, tepkisel yaşam sevgisinin kendi kendisinde değer taşıması ve Hıristiyan bilinci için evrensel hale gelmesi gerekmektedir.

Tanrı'nın ölümünün üçüncü anlamı: Aziz Pavlus bu ölümü sahiplenir, ona Hıristiyanlığı oluşturan bir yorum getirir. İnciller [Müjdeler] başlamışlardır, Aziz Pavlus muazzam bir çarpıtmayı mükemmelliğe kadar götürür. Öncelikle, İsa, bizim *günahlarımız* için ölmüştür! Ödünç veren kişi kendi oğlunu vermişti, borçlunun muazzam bir borcu bulunduğu sürece, kendine

olan borcu kendi oğlu ile ödetecekti. Baba oğlunu, onu artık bağımsız kılmak için değil, ama bizim için, bizim yüzümüzden öldürmektedir.[21] Tanrı, sevgisi yüzünden oğlunu çarmıha yollar; bu sevgiye, kendi kendimizi suçlu, bu ölümden suçlu hissettiğimiz ölçüde cevap vereceğiz, ve de o ölümü kendimizi suçlayarak, borcun faizlerini ödeyerek telafi edeceğiz. Tanrı'nın sevgisi altında, oğlunun kurban edilişi altında, bütün yaşam tepkisel hale gelmektedir. – Yaşam ölür, ama tepkisel yaşam olarak yeniden doğar. Tepkisel yaşam ölümden sonra yaşamanın içeriği olmaktadır, yeniden canlanmanın içeriği olmaktadır. Yalnızca bu yaşam Tanrı tarafından kabul görür, yalnızca bu yaşam Tanrı indinde, hiçlik istenci karşısında affa mazhar olur. Çarmıha gerilen tanrı *yeniden canlanır*: Aziz Pavlus'un bir başka çarpıtması da işte böyledir, İsa'nın yeniden canlanması ve bizim için ölümden sonra da yaşaması, sevginin ve tepkisel yaşamın birliği. Artık, oğulu öldüren baba değildir, babayı öldüren oğul değildir: baba oğulun bedeninde ölür, oğul babanın bedeninde canlanır, bizim için, bizim yüzümüzden. "Sonuçta Aziz Pavlus Kurtarıcı'nın yaşamından hiçbir şekilde yararlanamazdı, çarmıhtaki ölüme ve ayrıca başka bir şeye ihtiyacı vardı...": yeniden canlanmaya.[22] – Hıristiyan bilincinde, hınç yalnızca gizlenmez, yönü de değiştirilir: Yahudi bilinci hıncın bilinciydi, Hıristiyan bilinci kötü niyettir. Hıristiyan bilinci ters yüz edilmiş, tersine çevrilmiş Yahudi bilincidir: yaşam sevgisi, ama tepkisel yaşam olarak yaşam sevgisi, evrensel hale gelmiştir; sevgi ilke haline gelmiştir, her zaman canlı olan nefret, yalnızca bu sevginin bir sonucu olarak, bu sevginin ona karşı direndiği imkân olarak ortaya çıkar. Savaşçı İsa, nefret eden, ama sevgi yüzünden nefret eden İsa.

2) *Tepkisel nihilizmin bakış açısından: Avrupa bilincinin momenti.* – Buraya kadar, Tanrı'nın ölümü, hiçlik istenci ile tepkisel yaşamın Tanrı fikri içindeki sentezini ifade eder. Bu sentezin çeşitli oranları vardır. Ama tepkisel yaşamın asıl şey haline gelmesi ölçüsünde, Hıristiyanlık bizi tuhaf bir çıkışa götürür. Bize, Tanrı'yı ölüme gönderenin biz olduğumuzu öğretir. Buradan, kendi tanrıtanımazlığını, kötü niyetin ve hıncın tanrıtanımazlığını salgılar. Tanrısal istencin yerine tepkisel yaşam, Tanrı'nın yerine tepkisel İnsan, İnsan-Tanrı değil Tanrı-İnsan, *Avrupalı İnsan*. İnsan Tanrı'yı öldürdü, ama Tanrı'yı kim öldürdü? Tepkisel insan, "insanların en çirkini". Tanrısal istenç, hiçlik istenci, tepkisel yaşamdan başkasını hoş görmüyordu; tepkisel yaşam Tanrı'yı bile hoş görmez, Tanrı'nın acımasına tahammül etmez, onu kendini feda ediş sözünde yakalar, bağışlayıcılığının tuzağında boğar.

Canlanmasına engel olur, lahidin kapağı üstüne oturur. Artık, Tanrısal istenç ile tepkisel yaşam arasında bağlılaşım değil, ama yer değiştirme, Tanrı'nın yerini tepkisel insanın alması söz konusudur. İşte Tanrı'nın ölümünün dördüncü anlamı da budur: Tanrı tepkisel yaşama duyduğu sevgiden ötürü boğulur, Tanrı fazla sevdiği soysuz tarafından boğulmuştur.

3) *Edilgin nihilizmin bakış açısından: Buda'cı bilinç momenti.* – İnciller'le başlayan ve nihai biçimlerini Aziz Pavlus'la kazanan çarpıtmaları bir yana ayırırsak, İsa'dan ne kalır, *onun kişisel tipi* hangisidir, ölümünün anlamı nedir? Nietzsche'nin İncil'in "aşikâr çelişkisi" diye adlandırdığı şey bize rehberlik edebilir. Bu, gerçek İsa hakkında metinler aracılığıyla fark ettiğimiz şeydir: Taşıdığı *Müjde*, günah fikrinin *ortadan kaldırılması*, her türlü hıncın ve her türlü intikam anlayışının *yokluğu*, mecburiyetten kaynaklananlar da dahil olmak üzere her türlü savaşın *reddi*, bu dünyada, yüreğin eğilimi olarak bir Tanrı krallığının *açınlanması*, ve özellikle de *onun doktrininin kanıtı olarak ölümün kabul edilmesi*.[23] Nietzsche'nin nereye gelmek istediği görülüyor: İsa, Aziz Pavlus'un onu yapmış olduğu şeyin tam tersiydi, gerçek İsa bir tür Buda idi, "pek az Hintli olan bir toprak üzerindeki bir Buda".[24] Döneminin, içinde bulunduğu ortamın fazlasıyla ilerisindeydi: esasen tepkisel yaşama dingin bir şekilde ölmeyi, edilgin bir şekilde sönmeyi öğretiyordu, tepkisel yaşam hâlâ güç istenci ile debelenmekteyken, ona gerçek çıkış yolunu gösteriyordu. İnsanlar hâlâ Tanrı'nın yerini alıp almayacaklarını sorgulamakla uğraşırlarken, o, tepkisel yaşama bir hedonizm, insanların sonuncusuna bir soyluluk kazandırıyordu. İnsanlar hâlâ olumsuz nihilizmde kalmışlarken, tepkisel nihilizmin henüz başladığı bir zamanda, edilgin nihilizme bir soyluluk kazandırıyordu. Kötü niyetin ve hıncın ötesinde, İsa, tepkisel insana bir ders veriyordu: ona ölmeyi öğretiyordu. O, dekadanların en yumuşağı, en ilginç olanıydı.[25] İsa ne Yahudi ne de Hıristiyandı, o Budacıydı; papadan çok Dalay Lama'ya yakındı. Kendi ülkesinden, kendi ortamından, öylesine ileri bir noktada bulunuyordu ki, ölümü deforme edilmek, bütün tarihi çarpıtılmak, geriletilmek, daha önceki aşamaların hizmetine koşulmak, olumsuz ya da tepkisel nihilizmin çıkarı için tersine çevrilmek zorundaydı. "Aziz Pavlus tarafından bir pagan gizemler doktrini halinde bükülen ve dönüştürülen (bu tarih) sonunda bütün siyasi düzenle barıştı... ve savaşmasını, mahkûm etmesini, işkence yapmasını, yemin etmesini, nefret etmesini öğrendi": nefret, bu son derece yumuşak İsa'nın kullandığı imkân haline geldi.[26] Çünkü işte Aziz Pavlus'un resmi Hıristiyanlığı ile Buda-

cılık arasındaki farklılık: Budacılık edilgin nihilizmin dinidir, "Budacılık uygarlığın ereği ve yorgunluğu için getirilmiş bir dindir; Hıristiyanlık henüz bu uygarlığı bulamıyor, onu eğer zorunlu olursa yaratıyor".[27] Hıristiyan ve Avrupa tarihinin özelliği, başka yerlerde esasen verilmiş ve doğallıkla ulaşılmış olan, nihilizmin varış noktası olan bir ereği, demir ve ateşle, gerçekleştirmektir. Budacılığın, gerçekleştirilmiş erek olarak, erişilmiş mükemmellik olarak yaşamayı başarmış olduğu şeyi, Hıristiyanlık yalnızca bir devindirici olarak yaşamaktadır. Bu ereğe ulaşması imkânsız değildir; Hıristiyanlığın, her türlü Pavlus'çu mitolojiden kurtulmuş bir "pratiğe" ulaşması imkânsız değildir, İsa'nın gerçek pratiğini yeniden bulması imkânsız değildir. "Budacılık bütün Avrupa'da sessizce gelişiyor."[28] Ama oraya varmak için ne çok nefret ve savaş gerekti. İsa, kişi olarak bu nihai ereğe yerleşmişti, Budacı olmayan bir ortamdaki Buda'nın kuşu olarak, ona bir kanat çırpmayla ulaşmıştı. Bunun tersine, Hıristiyanlığın, bu ereği kendi ereği haline getirebilmesi için, uzun ve dehşet verici bir intikam siyaseti sonunda, nihilizmin bütün aşamalarından yeniden geçmesi gerekmektedir.

4) Hegel'ciliğe Karşı

Bu tarih ve din felsefesinde, Hegel'in düşüncelerinin yeniden ele alınışı ya da hattâ bir karikatürünü görmek yanlış olur. Münasebet çok daha derin, farklılık çok daha derindir. Tanrı öldü, Tanrı İnsan haline geldi, İnsan Tanrı haline geldi: Nietzsche, kendinden öncekilerden farklı olarak, bu ölüme inanmaz. Bu çarmıhın üzerine bahse girmez. Yani, bu ölümü, kendi'ndeki anlamına sahip olacak bir olay yapmaz. İsa'yı sahiplenmeye ve onu öldürtmeye muktedir ne kadar güç varsa, Tanrı'nın ölümünün de o kadar anlamı vardır; ama aslında biz hâlâ bu ölümü en üstün derecesine taşıyacak, bu ölümü görünen ve soyut bir ölümden başka bir şey yapacak olan güçleri ya da erki bekleriz. Her türlü romantizme, her türlü diyalektiğe karşı, Nietzsche, Tanrı'nın ölümünden çekinmektedir. Onunla birlikte, kimi zaman insan ve Tanrı'nın barışmasının, kimi zaman da insanın Tanrı'nın yerini alışının ululandığı, naif güven çağı sona erer. Nietzsche'nin, gürültülü, büyük olaylara îmanı yoktur.[29] Bir olayın en sonunda ona bir öz kazandıran güçleri bulabilmesi için, pek çok sessizliğe ve zamana ihtiyacı vardır. – Hiç şüphesiz Hegel için de aynı şekilde, bir olayın gerçek özüyle buluşması için zaman gerekmektedir. Ama bu zaman, yalnızca, anlamın "kendi'nde" olduğu şekliyle bir yandan da "kendi için" haline gelmesi için zorunludur. Hegel'in

yorumlayışıyla İsa'nın ölümü, aşılmış karşıtlık, sonlu ile sonsuzun barışması, Tanrı ile bireyin, değişmez olan ile tikelin birliği anlamına gelir; oysa, esasen *kendi'nde* olan şey olan bu birliğin, aynı zamanda da *kendi için* haline gelmesi için, Hıristiyan bilincin, karşıtlığın daha başka figürlerinden geçmesi gerekir. Nietzsche'nin sözünü ettiği zaman, bunun tersine, Tanrı'nın ölümüne, kendi'nde içermediği bir anlam kazandıran, dışarılığın muhteşem armağanı gibi, ona belirlenmiş bir özü taşıyan güçlerin oluşması için zorunludur. Hegel'de anlamların çeşitliliği, özün seçimi, zamanın zorunluğu hep birer görüntüdür, yalnızca görüntülerdir.[30]

Evrensel ve özel, değişmez ve tikel, sonsuz ve sonlu, bütün bunlar nedir? Arazlardan başkaca hiçbir şey. Bu tikel, bu özel, bu sonlu kimdir? Ve bu evrensel, bu değişmez, bu sonsuz nedir? Bir tanesi öznedir, ama bu özne *kim*'dir, hangi güçlerdir? Öteki yüklem ya da nesnedir, ama *hangi istencin* "nesnesi"dir? Diyalektik yoruma dokunmuyor bile, arazlarının alanını asla aşmıyor. Yorumu, yorumlanmamış arazın geliştirilmesiyle karıştırıyor. Bu nedenle de, gelişme ve değişiklik konusunda, öznenin yüklem ve yüklemin de özne haline geldiği soyut bir yer değiştirmeden daha derinlikli hiçbir şey tasarlayamıyor. Ama özne olan kişi ile yüklem olan şey değişmediler, işin sonunda da başında olduğu kadar az belirlenmiş olarak, olabildiğince az yorumlanmış olarak kalıyorlar: Herşey ara bölgelerde ortaya çıkmıştır. Diyalektiğin karşıtlık, karşıtlığın geliştirilmesi ya da çelişki ve çelişkinin çözümü aracılığıyla iş görmesine şaşırmak mümkün değildir. Diyalektik, güçlerin, bunların niteliklerinin ve bunların münasebetlerinin türedikleri gerçek öğeyi bilmemektedir; bu öğeye ilişkin olarak, yalnızca, soyut biçimde ele alınmış arazlarda yansıyan ters imgeyi tanımaktadır. Karşıtlık soyut ürünler arasındaki münasebetin yasası olabilir, ama farklılık doğuşun ya da üremenin yegâne ilkesidir ve karşıtlığı, sıradan görünüm olarak kendisi üretir. Diyalektik karşıtlıklardan beslenir çünkü başka türlü incelikleri olan ve yeraltında kalan ayrımsal mekanizmalardan habersizdir: topolojik yer değiştirmeler, tipolojik değişimler. Nietzsche'nin pek sevdiği bir örnekte bu açıkça görülür: onun bütün bir kötü niyet kuramı, Hegel'gil mutsuz bilincin yeniden yorumlanması gibi anlaşılmak zorundadır; parçalanmışlığı açıkça ortada olan bu bilinç, bütün anlamını, özenti karşıtlıklar altında saklanan güçlerin ayrımsal münasebetlerinde bulur. Aynı şekilde, Hıristiyanlık ile Yahudilik arasındaki münasebet de karşıtlığı var olmaya bırakmaz, meğer ki, örtü ve bahane olarak var olmasınlar. Bütün iddiala-

rından alaşağı edilmiş olan karşıtlık, oluşturucu, devindirici ve eşgüdümleyici olmayı bırakır: bir arazdan, yorumlanacak bir arazdan başkaca bir şey değildir. Farklılığı anlamak iddiasından alaşağı edilen çelişki, neyse o olarak görünür: bizatihi farklılığa ilişkin sürekli tersanlam, soykütüğünün karmakarışık tersine çevrilişi. Aslında, soykütükçünün bakışından, olumsuz çalışma, güç istencinin oyunlarının kabaca kestiriminden başkaca bir şey değildir. Arazları soyut bir şekilde ele alarak, görünüşün devinimini şeylerin genetik yasası kılarak, ilkeye ilişkin olarak ters bir imgeden başkaca bir şeyi kabul etmeyerek, her türlü diyalektik *kurmaca*'nın öğesi içinde iş görmekte ve devinmektedir. Problemlerinin kendileri de kurmaca oldukta, çözümleri nasıl kurmaca olmayacaktı ki? Zihnin bir momenti, kendi momentlerinden biri kılmadığı tek bir kurmaca bile yoktur. Ayakları havada yürümek bir diyalektikçinin bir başka diyalektikçide kınayabileceği bir şey değildir, bizatihi diyalektiğin temel vasfıdır. Bu konum içindeyken, hâlâ eleştirel bir bakışa nasıl sahip olabilirdi? Nietzsche'nin yapıtı, üç tarzda, diyalektiğe karşı yöneltilmiştir: diyalektik anlamı tanımaz, çünkü fenomenleri somut olarak sahiplenen güçlerin doğasından habersizdir; özü tanımaz, çünkü güçlerin, bunların niteliklerinin ve bunlar arasındaki münasebetlerin türedikleri gerçek öğeden habersizdir; değişimi ve dönüşümü tanımaz, çünkü soyut ve gerçekdışı terimler arasındaki yer değiştirmeler üzerinde çalışmakla yetinir.

Bütün bu yetersizliklerin kaynağı aynıdır: Kim? sorusunun bilinmeyişi. Sofistlerin sanatı karşısında hep aynı Sokrates'gil küçümseme. Bize, Hegel'ci bir tarzda, insan ve Tanrı'nın barıştıkları ve aynı zamanda da din ile felsefenin barıştıkları haber verilmektedir. Feuerbach'ın yaptığı tarzda, insanın Tanrı'nın yerini aldığı, tanrısalı kendi malıymış ya da özüymüşcesine geri aldığı ve aynı zamanda da teolojinin antropoloji haline geldiği haber verilmektedir. *Ama İnsan kimdir ve Tanrı nedir? Tikel olan kimdir, tümel olan nedir?* Feuerbach, insanın değiştiğini, Tanrı haline geldiğini söyler; Tanrı değişti, Tanrı'nın özü insanın özü haline geldi. Ama İnsan olan kişi değişmedi: tepkisel insan, köle, kendini tanrı olarak sunmakla köle olmaktan kurtulmayan, her zaman köle, tanrısal üretme makinesi olan kişi. Tanrı olan şey de öyle, değişmedi: her zaman tanrısal, her zaman en yüce Varlık, köle üretme makinesi. Değişen şey, daha doğrusu belirleyicilerini değiştirmiş olan şey, ara kavramdır, birbirine göre hem özne hem de yüklem olabilen orta terimlerdir: Tanrı ya da İnsan.[31]

Tanrı İnsan haline geliyor, İnsan Tanrı haline geliyor. Ama İnsan kimdir? Her zaman için tepkisel varlık, temsilci, zayıf ve değersizleştirilmiş bir yaşamın öznesi. Tanrı nedir? Her zaman için yaşamı değersizleştirme imkânı olarak en yüce Varlık, hiçlik istencinin "nesne"si, nihilizmin "yüklem"i. Tanrının ölümünden önce ve sonra, insan "kim'se o olarak" kalır, tıpkı Tanrı'nın da "ne ise o olarak" kaldığı gibi: tepkisel güçler ve hiçlik istenci. Diyalektik bize İnsan ile Tanrı'nın barışmalarını haber verir. Ama bu barışma, eski suç ortaklığından, hiçlik istenci ile tepkisel yaşam arasındaki eski yakınlıktan başka nedir? Diyalektik bize Tanrı'nın yerini insanın aldığını haber verir. Ama bu yerleşme, hiçlik istencinin yerindeki tepkisel yaşamdan, şimdi kendi öz değerlerini üreten tepkisel yaşamdan başka nedir? Bu noktada, her türlü diyalektik, tepkisel güçlerin sınırları içinde devinir, bütünüyle nihilist perspektif içinde gelişir gibi görünmektedir. Gerçekten de, karşıtlığın, gücün genetik öğesi olarak göründüğü bir bakış açısı vardır; bu, tepkisel güçlerin bakış açısıdır. Tepkisel güçlerin yönünden görüldükte, ayrımsal öğe tersine çevrilmiştir, tersten yansıtılmıştır, karşıtlık haline gelmiştir. Kurmacayı gerçeğin karşısına koyan, kurmacayı, tepkisel güçlerin utkuya ulaştıkları imkân olarak geliştiren bir perpektif sahiden de vardır; bu nihilizmdir, nihilist perspektiftir. Olumsuzun çalışması bir istencin hizmetindedir. Diyalektiğin özünü hissetmek için şunu sormak yeter: bu istenç hangisidir? Diyalektiğin sevgili keşfi mutsuz bilinçtir, mutsuz bilincin derinleştirilmesidir, mutsuz bilincin çözümüdür, mutsuz bilincin ve kaynaklarının ululanmasıdır. *Karşıtlıkta kendilerini dile getirenler tepkisel güçlerdir, olumsuzun çalışmasında kendini dile getiren hiçlik istencidir*. Diyalektik hıncın, kötü niyetin doğal ideolojisidir. Nihilizmin perspektifindeki düşüncedir; tepkisel güçlerin bakış açısını yansıtan bir düşüncedir. O, bir uçtan ötekine, temelli olarak Hıristiyan düşüncedir: yeni düşünme biçimleri, yeni duyumsama biçimleri yaratmakta yeteneksizdir. Tanrı'nın ölümü, büyük ve gürültülü diyalektik olay; ama tepkisel güçlerin şamatası içinde, nihilizmin dumanı içinde geçen olay.

5) Diyalektiğin Değişmeleri

Diyalektiğin tarihi içinde Stirner ayrı bir yere, en son, en uç yere sahiptir. Stirner, diyalektiği sofistlerin sanatıyla uzlaştırmayı deneyen o cüretkâr diyalektikçi oldu. Kim? sorusunun yolunu açmasını bildi. Bu soruyu, aynı zamanda hem Hegel'e, hem Bauer'e, hem de Feuerbach'a karşı asıl soru

yapmasını bildi. "Şu soru: İnsan nedir? şu hale gelir: İnsan kimdir? ve cevap vermek sana düşer. "Nedir?", gerçekleştirilecek kavramı hedef alıyordu; *kimdir*'le başlamakla, soru artık bu tür bir soru değildir, çünkü cevap, sorgulayan kişide kişisel olarak mevcuttur."[32] Başka türlü dendikte, diyalektiği gerçek çıkış yoluna yöneltmek için Kim? sorusunu sormak yeterlidir: *sallus mortalis*. Feuerbach Tanrı'nın yerindeki İnsan'ı haber veriyordu. Ama *ben*, Tanrı olduğumdan daha fazla insan olmadığım gibi, Tanrı'nın özü olduğumdan daha fazla cinsil [*jenerik*] varlık da değilim. İnsan'la Tanrı'ya yer değiştirtilmektedir; ama olumsuzun çalışması, bir kez başladığında, bize, "henüz Sen değilsin" demek için oradadır. "Ben ne Tanrı ne de İnsan'ım, ne en yüce öz ne de kendi özümüm, ve temelde, özü ben'de ya da benim dışımda kavramam tümüyle aynıdır." "İnsanın yalnızca bir başka en yüce varlığı temsil ettiği gibi, en yüce varlık da sonuçta yalnızca sıradan bir başkalaşıma uğramıştır, ve İnsan korkusu Tanrı korkusunun farklı bir görünümünden ibarettir."[33] – Nietzsche şöyle diyecektir: insanların en çirkini, acımasına tahammül edemediği için Tanrı'yı öldürdükten sonra, hâlâ İnsanların acıması ile karşı karşıya bulunmaktadır.[34]

Diyalektiğin spekülatif motoru çelişki ve onun çözümüdür. Ama pratik motoru yoksunlaşma ve yoksunlaşmanın ortadan kaldırılmasıdır, yoksunlaşma ve yeniden sahiplenmedir. Diyalektik burada gerçek doğasını açınlar: bütün sanatların arasından yöntemleştirici sanat, özellikler üzerinde tartışmanın ve mâlikleri değiştirmenin sanatı, hıncın sanatı. Büyük kitabının bizatihi başlığında diyalektiğin hakikatine ulaşan yine Stirner'dir: *Tek olan ve özelliği*. Hegel'gil özgürlüğün soyut bir kavram olarak kaldığını düşünmektedir; "özgürlüğe karşı bir tavrım yok, ama sana özgürlükten de fazlasını temenni ediyorum. Yalnızca istemediğin şeyden kurtulmuş olman değil, aynı zamanda istediğin şeye sahip de olman gerekirdi, yalnızca özgür bir insan olman değil, aynı şekilde bir mâlik de olman gerekirdi". – Ama kim sahiplenmekte ya da yeniden sahiplenmektedir? Yeniden sahiplendirici merci hangisidir? Hegel'in nesnel tini, mutlak bilme, yine de bir yoksunlaşma, yoksunlaşmanın tinsel ve rafine bir biçimi değil midir? Yoksa Bauer'in kendi'nin bilinci, saf ya da mutlak, insani eleştiri mi? Feuerbach'ın cinsil varlığı, tür olarak insan, öz ve duyulur varlık mı? Ben bütün bunlardan *hiçbiri* değilim. Stirner, ideanın, bilincin ya da türün de en az geleneksel teoloji kadar yoksunlaştırıcı olduklarını göstermekte güçlük çekmez. Göreceli yeniden sahiplenmeler da yine mutlak yoksunlaşmalardır. Teolojiyle rekabete giren

antropoloji ben'i İnsan'ın mülkü yapar. Ama ben en sonunda mâlik haline gelmediği sürece diyalektik durmayacaktır... Gerekirse, hiçliğe açılmaya hazır olarak. – Yeniden sahiplendirici mercinin uzunlamasına, enlemesine ve derinlemesine azalışıyla aynı zamanda, yeniden sahiplendirici edim de, giderek daralan bir temel üzerinde iş görerek anlam değiştirir. Hegel'de, bir uzlaşma söz konusuydu: diyalektik, dinle, Kilise'yle, devletle, kendi gücünü besleyen bütün güçlerle uzlaşmakta eli çabuk davranıyordu. Ünlü Hegel'gil dönüşümlerin ne anlama geldikleri bilinir: sofucasına muhafaza etmeyi unutmazlar. Aşkınlık, içkinin bağrında aşkın olarak kalır. Feuerbach ile birlikte, "yeniden sahiplenmek"in anlamı değişir: yeniden uzlaşımdan çok yeniden edinim, aşkın özelliklerin insani yeniden edinimi. Hiçbir şey muhafaza edilmemiştir, yine de "mutlak ve tanrısal varlık" olarak insan hariç. Ama bu muhafaza ediş, bu sonuncu yoksunlaşma Stirner'de kaybolur: devlet ve din, ama aynı zamanda da insani öz, kendi "gücü" uğruna, kendi "ilişkisi" uğruna, kendi "zevki" uğruna her şeyi yok ettiği için hiçbir şeyle uzlaşmayan BEN'in içinde inkâr edilmişlerdir. O zaman, yoksunluğu aşmak, saf ve soğuk yok ediş, geri aldığı şeyden geriye hiçbir şey bırakmayan geri alış anlamına gelmektedir: "Ben, her şey değildir, ama her şeyi tahrip eder."[35]

Her şeyi yok eden ben aynı zamanda da hiç olan ben'dir: "Yalnızca kendi kendisini parçalayan ben, asla olmayan ben gerçekten ben'dir." "Ben kendi gücümün malikiyim, ve ben, kendimi tek olan gibi bildiğim zaman öyleyim. Tek olan'da, mâlik, içinden çıktığı yaratıcı hiçe geri döner. Bana üstün olan her varlık, ister Tanrı, ister İnsan olsun, tekliğimin duygusu önünde zayıflar ve bu bilincin güneşi altında sararır. Eğer davamı ben üzerinde, tek olan üzerinde temellendirirsem, o dava, kendi kendisini paralayan geçici ve ömürsüz yaratıcısının üzerine konar ve ben şöyle diyebilirim: davamı Hiçbir şeyde temellendirmedim."[36] Stirner'in kitabının önemi üç yönlüydü: *kendinden öncekilerin yeniden sahiplenmelerinin yetersizliğine ilişkin derinlikli bir çözümleme; diyalektik ile yegâne yeniden sahiplendirici mercinin ben olduğu bir ben kuramı arasındaki esaslı münasebetin keşfi; diyalektiğin, ben ile ve ben'in içinde ulaştığı noktanın ne olduğu konusunda derin bir görü*. Genel olarak tarih ve özel olarak Hegel'cilik, çıkış yollarını olduğu kadar en eksiksiz eriyişlerini de utkulu bir nihilizmin içinde buluyorlardı. Diyalektik, tarihi sever ve denetler, ama diyalektiğin kendisinin de ona ıstırap veren ve denetleyemediği bir tarihi vardır. Bir araya gelmiş tarihin ve diyalektiğin anlamı, aklın, özgürlüğün ya da tür olarak insanın gerçekleşmesi değildir, ama nihilizmdir, nihilizmden

başka bir şey değildir. *Stirner diyalektiği nihilizmin hakikati olarak açınlayan diyalektikçidir*. Kim? sorusunu sorması yetmektedir. Tek olan ben, kendisi olmayan her şeyi hiçliğe iade eder, ve bu hiçlik aslında onun kendi hiçliği, ben'in bizatihi hiçliğidir. Stirner, mülkiyet, yoksunlaşma ve yeniden sahiplenme terimlerinden başkasıyla düşünmeyecek kadar fazlasıyla diyalektikçidir. Ama bu düşüncenin nereye götürdüğünü görecek kadar da fazla zorlayıcıdır: hiç olan ben'e, nihilizme götürür bu düşünce. – Bu durumda, Marx'ın *Alman İdeolojis*i'nde irdelediği problemi, en önemli anlamlarından birini kazanmaktadır: Marx için söz konusu olan, bu yazgısal kayışı durdurmaktır. Stirner'in keşfini, ben'in kuramı olarak diyalektiği kabul eder. Bir noktada, Stirner'e hak vermektedir: Feuerbach'ın insan türü, hâlâ bir yoksunlaşmadır. Ama Stirner'in ben'i de, bu kez, bir soyutlama, burjuva bencilliğinin bir yansıması olmaktadır. Marx, ünlü koşullanmış ben doktrinini geliştirir: tür ve birey, cinsil varlık ve tikel, toplumsal ve bencillik, tarihi ve toplumsal münasebetleri izleyerek, koşullanmış ben'de uzlaşırlar. Yeterli midir? Tür nedir, ve *kim* bireydir? Diyalektik denge ve durma noktasını bulmuş mudur, yoksa bu yalnızca son bir değişme, nihilist varış noktasından önceki sosyalist değişme midir? Doğrusu, diyalektiği ve tarihi, birbirlerini eğittikleri ortak eğim üzerinde durdurmak güçtür: Marx, sondan önce, son bir aşamayı, proletaryacı aşamayı işaretlemekten başka bir şey mi yapmaktadır.[37]

6) Nietzsche ve Diyalektik

Nietzsche'nin, Hegel'den Stirner'in kendisine, Hegel'gil devinimin derinlikli bir bilgisine sahip olduğunu varsaymak için her türlü nedene sahibiz. Bir yazarın felsefe bilgileri, yaptığı alıntılarla, ya da her zaman fantezici ve tahmini olan kitaplık çizelgeleriyle ölçülmez, yapıtının kendisinin savuncalı ya da polemik yönlerine göre anlaşılır. Nietzsche'nin yapıtının bütünü, eğer başlıca kavramların bu yapıtta "kime karşı" yöneltilmiş olduğu görülmezse, iyi anlaşılamaz. Hegel'ci temalar, bu yapıtta kendileriyle savaşılan düşmanlar olarak mevcutturlar. Nietzsche durmadan suçlar: *Alman felsefesinin teolojik ve Hıristiyan niteliğini – bu felsefenin nihilist perspektiften çıkmaktaki güçsüzlüğünü* (Hegel'in olumsuz nihilizmi, Feuerbach'ın tepkisel nihilizmi, Stirner'in aşırı nihilizmi)– *bu felsefenin ben'den, insandan ya da insanın fantazmalarından başka bir şeye ulaşmaktaki yeteneksizliğini* (Nietzsche'gil üstinsan diyalektiğe karşı) –*sözümona diyalektik dönüşümlerin yutturmacı vasfını* (yeniden sahiplenmeye karşı, soyut yer değiştirmelere karşı, değe-

raşkınlığı). Bütün bunlarda, Stirner'in açınlayıcı bir rol oynadığı kesindir. Diyalektiği, nereye ulaştırdığını ve motorunun ne olduğunu göstermek suretiyle nihai sonuçlarına götüren odur. Ama aslında, Stirner hâlâ diyalektikçi gibi düşündüğü için, mülkiyetin, yoksunlaşmanın ve ortadan kaldırmanın kategorileri dışına çıkmadığı için, kendi kendisini, diyalektiğin ayakları dibinde kazdığı hiçliğin içine fırlatmaktadır. İnsan kimdir? Ben, yalnızca ben. Kim? sorusundan yararlanmakta, ama bunu yalnızca diyalektiği bu ben'in hiçliğinde eritmek için yapmaktadır. Bu soruyu, insanınkilerden daha başka perspektifler içinde, nihilizminkinden daha başka koşullar altında sormaya muktedir değildir; bu soruyu kendi kendisi için gelişmeye bırakamamakta, ya da onu kendisine olumlu bir cevap verecek başka bir öğe içinde soramamaktadır. Soruya tekabül edecek tipolojik bir yöntemden yoksundur.

Nietzsche'nin olumlu ödevi iki yönlüdür: Üstinsan ve değeraşkınlığı. İnsan kimdir değil?, ama *kim insanın üstünde yer alacak*? "En kaygılı olanlar bugün soruyorlar: insanı nasıl korumalı? Ama Zerdüşt, tek ve ilk soranı olduğu şeyi soruyor: insanın üstüne nasıl çıkılacak? Üstinsan benim için çok önemli, insan değil, ama *Tek olan benim için odur*: hemcins değil, en sefil değil, en dertli değil, en iyi değil."[38] Üstüne çıkmak, muhafaza etmenin karşısındadır, ama aynı zamanda da sahiplenmenin, yeniden sahiplenmenin karşısındadır. Değeraşkınlaştırmak, yürürlükteki değerlerin karşısındadır, ama aynı zamanda sözde-diyalektik dönüştürmelerin de karşısındadır. Üstinsanın, diyalektikçilerin cinsil varlığıyla, tür olarak insanla ya da ben'le hiçbir ortak yanı yoktur. Tek olan ne benim, ne de insan. Diyalektiğin insanı en sefil olandır, çünkü o, olmayan şeydeki her şeyi yok etmiş olarak, insandan başkaca hiçbir şey değildir. Aynı zamanda da en iyi olandır, çünkü yoksunlaşmayı ortadan kaldırmış, Tanrı'nın yerini almış, mülkiyetlerini yeniden kazanmıştır. Nietzsche'nin üstinsanının bir vaat olduğunu sanmayalım: o, insandan, ben'den, doğası içinde ayrışıktır. Üstinsan, kendini *yeni bir hissetme tarzı*yla tanımlar: insandan başka bir özne, insan tipinden başka bir tip. *Yeni bir düşünme tarzı*, tanrısaldan daha başka öncülleri düşünme; çünkü tanrısal yine de insanı muhafaza etmenin, ve Tanrı'nın esasını, yüklem olarak Tanrı'yı muhafaza etmenin bir tarzıdır. Yeni bir değerlendirme tarzı: bir değerler değişikliği değil, soyut bir yer değiştirme ya da diyalektik bir tersyüz oluş değil, ama değerlerin değerinin türediği öğenin içindeki bir değişiklik ve bir tersyüz oluş, bir "değeraşkınlığı".

Bu olumlu ödev açısından Nietzsche'nin bütün eleştirel niyetleri birliklerini kazanırlar. Hegel'cilerin pek sevdikleri yöntem olan amalgam, bizzat Hegel'cilere karşı çevrilmiştir. Nietzsche, aynı polemik içinde Hıristiyanlığı, hümanizmayı, bencilliği, sosyalizmi, nihilizmi, tarih ve kültür kuramlarını, diyalektiği bizzat çevreler. Bütün bunlar, *üstün insan'*ın kuramını oluşturmaktadır: Nietzsche'gil eleştirinin nesnesi. Üstün insanda, aykırılık, düzensizlik ve bizatihi diyalektik momentlerin disiplinsizliği olarak, insani ve fazlasıyla insani ideolojilerin amalgamı olarak kendini gösterir. Üstün insanın çığlığı çok çeşitlidir: "Bu uzun bir çığlıktı, garip ve çok çeşitli, ve Zerdüşt, onun pek çok sesten bileştiğini mükemmelen fark ediyordu; uzaktan, tek bir ağızdan çıkmışa benzese de."[39] Ama üstün insanın birliği aynı zamanda da kritik bir birliktir: baştan sona diyalektiğin kendi hesabına toplamış olduğu parçalardan ve kırıntılardan yapılmış olarak, birliği, bütünü tutan bağdır, nihilizmin ve tepkinin bağı.[40]

7) Üstün İnsan Kuramı

Üstün insan kuramı Zerdüşt'ün IV. kitabında yer alır; ve bu IV. kitap Zerdüşt'ün yayımlanmış şeklinin esasıdır. Üstün insanı bileştiren kişilikler şunlardır: kâhin, iki kral, sülüklü adam, büyücü, sonuncu papa, insanların en çirkini, gönüllü dilenci ve gölge. İmdi, kişiliklerin çeşitliliği boyunca, üstün insanın çiftgörünümlülüğünü oluşturan şeyin ne olduğu hemen keşfedilmektedir: insanın tepkisel varlığı, ama aynı zamanda da insanın cinsil faaliyeti. Üstün insan, tepkisel insanın kendini "üstün" olarak gösterdiği ve, daha da iyisi, tanrılaştırdığı imgedir. Aynı zamanda, üstün insan, kültürün ürününün ya da cinsil faaliyetin ortaya çıktığı imgedir. – *Kâhin,* büyük yorgunluğun kâhini, edilgin nihilizmin temsilcisi, insanların sonuncusunun yalvaçıdır. İçilecek bir deniz, içinde boğulacak bir deniz arar; ama her ölüm ona hâlâ fazlasıyla etkin görünmektedir, ölmek için fazlasıyla yorgunuzdur. Ölümü arzular, ama edilgin bir sönüş gibi arzular.[41] *Büyücü,* kötü niyettir, acımayı tahrik etmek için, sirayeti yaymak için kendi ıstırabını üreten "kalpazan", "zihnin kefaretçisi", "melankolinin şeytanı"dır. "Hekiminin önüne çıplak çıkacaksan, sayrılığını bile bezeyeceksin": büyücü acıya makyaj yapar, ona yeni bir anlam icat eder, Dionysos'a ihanet eder, o sahte trajik, Ariane'nin şarkısını sahiplenir.[42] *İnsanların en çirkini*, tepkisel nihilizmi temsil eder: tepkisel insan hıncını Tanrı'ya çevirmiştir, öldürdüğü Tanrı'nın yerini almıştır, ama, hınçla ve kötü niyetle dolu olarak, tepkiselliğini elden bırakmaz.[43]

İki kral, örf ve âdetlerdir, örf ve âdetlerin ahlakiliğidir, ve bu ahlakiliğin iki ucu, kültürün iki uç noktasıdır. Onlar, örf ve âdetlerin belirlenişinin tarihöncesi ilkesinde, ama aynı zamanda da örf ve âdetlerin ortadan kaldırıldığı tarih-sonrası üründe kavranmış cinsil faaliyeti temsil ederler. Kendilerinden umutları yoktur çünkü bir "avamın" utkusuna tanık olmaktadırlar: cinsil faaliyeti yolundan çeviren, onu hem ilkesinde, hem de ürününde biçimsizleştiren güçlerin bizatihi örf ve âdetler üzerine aşılandığını görmektedirler.[44] *Sülüklü adam*, bilim olarak kültürün ürününü temsil eder. O, "zihnin bilinçli kişisi"dir. Kesinliği, ve bilimi, kültürü sahiplenmeyi arzulamıştır: "Hiçbir şey bilmemektense, pek çok şeyin yarısını bilmek." Ve kesinliğe yönelik bu çaba içinde bilimin, sülüğün ve ilk nedenlerinin nesnel bir bilgisi bile olmadığını, ama yalnızca sülüğün "beyninin" bilgisi olduğunu öğrenir, sülükle özdeşleşmek, onun gibi düşünmek ve ona tâbi olmak zorunda olduğu için sülüğün bilgisi bile olmayan bir bilgi. Bilgi, yaşama karşı yaşamdır, yaşamı çizen yaşamdır, ama bir tek sülük yaşamı çizer, bir tek o bilgidir.[45] *Sonuncu papa* varoluşunu uzun bir hizmet haline getirmiştir. Kültürün din olarak ürününü temsil eder. Tanrı'ya sonuna kadar hizmet etmiş, bu uğurda bir gözünü kaybetmiştir. Kaybedilen göz, hiç şüphesiz etkin, olumlayıcı tanrılar gören gözdür. Kalan göz Yahudi ve Hıristiyan tanrıyı bütün tarihi boyunca izlemiştir: hiçliği, tüm olumsuz nihilizmi ve Tanrı'nın yerini insanın almasını görmüştür. Efendisini kaybetmiş olmaktan ötürü umutsuzlanan yaşlı hizmetkâr: "Efendisiz kaldım ve yine de özgür değilim bu yüzden, anılarımın dışında hiçbir zaman sevinçli olamıyorum artık."[46] *Gönüllü dilenci*, zenginlerden yoksullara, bütün insan türünü katetmiştir. "Semavi krallığı", ödül olarak "yeryüzündeki mutluluğu", ama aynı zamanda da cinsil ve kültürel insan faaliyetinin ürününü arıyordu. O krallığın kime düştüğünü, ve kimin o faaliyeti temsil ettiğini öğrenmek istiyordu. Bilim mi, ahlakilik mi, din mi? Daha başka şey mi, yoksulluk mu, emek mi? Ama semavi krallık zenginlerin arasında bulunmadığı gibi yoksulların arasında da yoktu: her yerde avam var, "yukarıdaki avam, aşağıdaki avam"! Gönüllü dilenci, semavi krallığı cinsil bir faaliyetin gerçek ürünü ve tek ödül olarak bulmuştur: ama yalnızca ineklerin arasında, yalnızca ineklerin cinsil faaliyetlerinde. Çünkü inekler geviş getirmesini bilirler, ve geviş getirmek kültür olarak kültürün ürünüdür.[47] *Gölge*, yolcunun kendisidir, cinsil faaliyetin kendisidir, kültür ve devinimidir. Yolcunun ve gölgesinin anlamı, yalnızca gölgenin yolculuk etmesidir. Yolculuk eden gölge cinsil faaliyettir,

ama ürününü kaybettiği ölçüde, ilkesini kaybettiği ve bunları çılgınlar gibi aradığı ölçüde.(48) – İki kral cinsil faaliyetin muhafızlarıdır, sülüklü adam bu faaliyetin bilim olarak ürünüdür, sonuncu papa bu faaliyetin din olarak ürünüdür; gönüllü dilenci, bilimin ve dinin ötesinde, bu faaliyete uyan ürünün ne olduğunu bilmek ister; gölge, hedefini kaybettiği ve ilkesini aradığı ölçüde bile, bu faaliyettir.

Üstün insan sanki iki türe ayrılıyormuş gibi yaptık. Ama aslında, değişken bir oran doğrultusunda iki görünüme de sahip olan şey, üstün insanın her bir kişiliği olmaktadır; aynı zamanda hem tepkisel güçlerin ve onların utkusunun temsilcisi, hem de cinsil faaliyetin ve onun ürününün temsilcisi. Bu iki görünümü dikkate almamız gerekir ki, Zerdüşt'ün insanı neden iki tarzda ele aldığını anlayalım: kâh, Zerdüşt'ü yolundan çevirmek uğruna, hiçbir tuzağın, hiçbir ihanetin önünde gerilemeyen düşman olarak; kâh, bizzat Zerdüşt'ünkine yakın bir girişimin içine atılan bir konuk, neredeyse bir yoldaş olarak.[49]

Fransızcadan çeviren: Turhan Ilgaz

Notlar

1 *Deccal*, 15 (düş ve kurmaca karşıtlığı).
2 *Ahlakın Soykütüğü*, III, 28.
3 *Tanrıların Günbatımı*, "Felsefe içinde akıl", 6.
4 *Ahlakın Soykütüğü*, III, 26.
5 *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, "Hizmet dışı": "sonuncu papa"nın çevirimi.
6 *Böyle buyurdu Zerdüşt*, "İnsanların en çirkini": "tanrı'nın katili"nin çevirimi.
7 *Deccal*, 7.
8 Hıncın tanrıtanımazlığı konusunda: *Güç İstenci*, III, 458; *Ecce Homo*, II, 1: Nietzsche, *hıncın* tanrıtanımazlığına, din karşısındaki kendi *saldırganlığını* nasıl çıkartır.
9 *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, IV, "İnsanların en çirkini".
10 *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, IV, "Hizmet dışı".
11 *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, II, "Kâhin". – *Şen Bilme*, 125: "Sonsuz bir hiçlikten geçer gibi amaçsız dolaşarak gitmiyor muyuz? Boşluğun soluğunu yüzümüzde hissetmiyor muyuz? Hava daha da soğumuyor mu? Her zaman geceler, her zaman daha çok geceler gelmiyor mu?"
12 *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Giriş, 5.
13 *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Giriş, 5.
14 M. Heidegger, *Holzwege* "Nietzsche'nin sözü: Tanrı öldü", Fr. çeviri, *Arguments*, no. 15.
15 Nietzsche Avrupa tarihi ile yetinmez. Budacılık da ona edilgin nihilizmin dini olarak görünmektedir; Budacılık, hatta, edilgin nihilizme bir soyluluk verir. Bu yüzden Nietzsche Doğu'nun Avrupa'ya göre ileride olduğunu düşünür: Hıristiyanlık hâlâ nihilizmin olumsuz ve tepkisel aşamalarında durmaktadır. (Bkz. *Güç İstenci*, I, 343; *Deccal*, 20-23).
16 *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, IV, "Hizmet dışı".
17 *Deccal*, 43.

18 *Ahlakın Soykütüğü*, I, 8: "İsrail bile intikamının gerçek aracını, sanki bu araç onun ölümcül düşmanıymışcasına, intikamın, öngörüşlü, yeraltında, darbelerini hesaplamakta ve kavramakta ağır davranan bir intikamın gerçekten görkemli bir siyasetinin gizli kara büyüsüyle yadsımak ve dünyanın gözü önünde çarmıha germek zorunda kalmadı mı, öyle ki, tüm dünya, yani İsrail'in bütün düşmanları, bu zokayı yutarken daha az pişmanlık duysunlar?"

19 *Deccal*, 17: "Bir zamanlar Tanrı'nın yalnızca kendi halkı, seçilmiş halkı vardı. O zamandan beri, tıpkı kendi halkı gibi, yad ellere gitti, asla yerinde durmaksızın yolculuk etmeye koyuldu: yüce kozmopolit, her yerde kendi evinde oluncaya kadar."

20 Tanrı'nın ölümü teması, Baba'nın ölümü olarak yorumlandığı romantizmin pek sevdiği bir temadır: örneğin, Jean-Paul (*Choix de rêves/Düşleri Seçmek*, çev. Béguin) Nietzsche, *Yolcu ve Gölgesi*'nde (84) bunun harikulade bir çevirimini verir: hapishane gardiyanının olmadığı bir sırada, bir mahkûm sıraların arasından çıkar ve yüksek sesle şöyle der: "Ben hapishane gardiyanının oğluyum ve ona dilediğimi yaptırabilirim. Sizi kurtarabilirim, sizi kurtarmak istiyorum. Ama, elbette, aranızdan yalnızca benim hapishane gardiyanının oğlu olduğuma inanları kurtaracağım." Bunun üzerine hapishane gardiyanının "aniden ölmüş olduğu" haberi yayılır. Oğul yeniden konuşur: "Size söyledim, bana iman edenlerin her birini serbest bırakacağım, bunu babamın hâlâ yaşamakta olduğunu bildirdiğim kadar kesinlikle bildiriyorum." İnananlara mâlik olmanın bu Hıristiyan gerekirliğini, Nietzsche sık sık suçlar. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, II, "Şairler'e dair": "İman kurtarmaz, bana olan iman öteki imanlar kadar bile kurtarmaz." *Ecce Homo*, IV, 1: "İnananlar istemiyorum, bunun için fazlasıyla kötü olduğumu sanıyorum, kendi kendime bile inanmıyorum ben. Hiçbir zaman kitlelelere konuşmam... Beni bir gün aziz mertebesine çıkartmak isteyecekler diye dehşet duyuyorum."

21 Aziz Pavlus yorumunun birinci öğesi, *Deccal*, 42, 49; *Güç İstenci*, I, 390.

22 *Deccal*, 42. – Aziz Pavlus yorumunun ikinci öğesi, *Deccal*, 42, 43; *Güç İstenci*, I, 390.

23 *Deccal*, 33, 34, 35, 40. – Nietzsche'ye göre gerçek İsa bir inanca çağrıda bulunmaz, bir pratik getirir: "Kurtarıcı'nın yaşamı bu pratikten başkaca bir şey değildi, ölümü de bundan başka bir şey olmadı... O direnmez, hakkını savunmaz, en aşırı şeyi kendinden uzaklaştırmak için bir adım bile atmaz, dahası o şeyi kışkırtır. Ve kendisine kötülük yapanlarla birlikte dua eder, ıstırap çeker ve sever. Kendini asla savunmamak, asla hiddete kapılmamak, asla sorumlu tutmamak. Ama aynı zamanda da kötülüğe asla direnmemek, kötülüğü sevmek... İsa, ölümüyle, doktrininin en aşikar kanıtını vermekten başkaca hiçbir şey istemiş olamazdı."

24 *Deccal*, 31. – *Deccal*, 42: "Budacı bir yatıştırma devinimine doğru, tümüyle kendiliğinden yeni bir çaba"; *Güç İstenci*, I, 390: "Hıristiyanlık, Budacı barışçılığın, hıncın canlandırdığı sürünün içinden peydahlanmış naif bir başlangıcıdır."

25 *Deccal*, 31.

26 *Güç İstenci*, I, 390.

27 *Deccal*, 22.

28 *Güç İstenci*, III, 87.

29 *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, II, "Büyük olaylara dair": "Büyük olaylara olan inancımı, bunların çevresinde çok fazla ulumalar ve duman olduğu anda kaybettim... Ve sen de itiraf et artık! Şamatan ve dumanın dağıldığında pek az şey gerçekleştirilmiş bulunuyordu", *Şen Bilme*, 125.

30 Tanrı'nın ölümü ve Hegel'in felsefesindeki anlamı konusunda, bkz. Wahl (*Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel/Hegel Felsefesinde Bilincin Mutsuzluğu*) ve Hippolyte'in (*Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit/Zihnin Fenomenolojisinin Doğuşu ve Yapısı*) temel yorumları. – Aynı şekilde Birault'nun mükemmel makalesi (L'Onto-théo-logique hégélienne et la dialectique/Hegel'gil Onto-teo-loji ve Diyalektik, *Tijdschrift vooz Philosophie*'de, 1958).

31 Stirner'in eleştirileri karşısında Feuerbach onlara hak veriyordu: Tanrı'nın yüklemlerini var olmaya bırakıyorum, "ama onları var olmaya bırakmam gerekiyor, onlarsız, doğayı ve insanı bile var olmaya bırakamazdım; çünkü Tanrı gerçekliklerden, yani doğanın ve insanlığın yüklemlerinden bileşmiş bir varlıktır ." (Bkz. L'essence du christianisme dans son rapport avec l'Unique et sa propriété/Tek Olan ve Özelliğiyle Münasebeti İçinde Hıristiyanlığın Özü, *Manifestes philosophiques*, Althusser çevirisi, Presses Universitaires de France).

32 Stirner, *L'unique et sa propriété*, s. 449 – Stirner, Feuerbach ve ilişkileri konusunda, bkz. Arvon'un kitapları: *Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner/Varoluşçuluğun Kaynaklarında: Max Stirner; Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré/Ludwig Feuerbach ya da Kutsalın Dönüşümü* (Presses Universitaires de France).
33 Stirner, s. 36, s. 220.
34 *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, IV, "İnsanların en çirkini".
35 Stirner, s. 216.
36 Stirner, s. 216, s. 449.
37 M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique/Diyalektiğin Serüvenleri* üzerine güzel bir kitap yazmıştır. Çeşitli irdelemeler arasında,"tarihin içinde ve onun konusu içinde gerçekleştirilmiş bir inkâr yanılsaması"na dayanan (s. 123), ya da "bütün olumsuz tutumu varolan bir tarihi oluşumda, proleter sınıfta yoğunlaştıran" (s. 278) nesnelci serüveni eleştirir. Bu yanılsama ister istemez uzman bir organın oluşumuna yol açmaktadır: "olumsuzun memurları" (s. 184). – Ama, diyalektiği bir devingen öznelliğin ve bir öznelliklerarasının alanında tutmak isterken, o örgütlenmiş nihilizmden kurtulunması şüphelidir. Bilincin, esasen olumsuzun memurları olan figürleri bulunmaktadır. Diyalektiğin maceralarından çok dönüşmeleri vardır: natüralist ya da ontolojik, nesnel ya da öznel olan, Nietzsche, onun ilke olarak nihilist olduğunu söyleyecektir; ve olumluluğa ilişkin olarak sunduğu imge her zaman için olumsuz ya da terszine çevrilmiş bir imgedir.
38 *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, IV, "Üstün insana dair". – Stirner'e yapılan atıf besbellidir.
39 *Böyle Buyurdu zerdüşt*, IV, "Selamlaşma". – "Oysa bana öyle görünüyor ki, üzüntü çığlıkları atmakta olan sizler, burada toplaştığınızda birbirinizle son derece kötü bir şekilde anlaşmaktasınız."
40 Bkz. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, II, "Kültürün ülkesine dair"; Bu çağın insanı hem üstün insanın temsiliyeti, hem de diyalektikçinin portresidir. "Tutkalla biraraya getirilmiş kâğıt parçalarından ve renklerden yoğrulmuşa benziyorsunuz... Böylece alacalı bulacalı bir haldeyken nasıl inanabilirsiniz ki! Siz ki, asla inanılmamış her şeyin resimlerisiniz."
41 *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, II, "Kâhin", IV, "Üzüntünün çığlığı".
42 *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, IV, "Büyücü".
43 *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, IV, "İnsanların en çirkini".
44 *Böyle Buyurdu Zerdüşt,* IV, "Krallarla konuşma".
45 *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, IV, "Sülük". – Schopenhauer'ın kuramlarında beynin taşıdığı önem de hatırlanacaktır.
46 *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, IV, "Hizmet dışı".
47 *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, IV, "Gönüllü dilenci".
48. *Böyle Buyurdu Zerdüşt,* IV, "Gölge".
49 *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, IV, "Selamlaşma": "Bu dağlarda beklediğim sizler değildiniz... Sizler benim sağ kolum değilsiniz... Sizlerle birlikte utkularımı bile ıskalardım... Sizler ismimin ve mirasımın ait oldukları kişilerden değilsiniz." *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, IV, "Melankolinin şarkısı": "Bütün bu üstün insanlar, belki de, iyi kokmuyorlar." "Zerdüşt'e kurdukları tuzakla ilgili olarak, bkz. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, IV. "Üzüntünün çığlığı", "Büyücü", "Hizmet dışı", "İnsanların en çirkini". – *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, IV, "Selamlaşma": "Burası benim krallığım ve benim toprağım: Ama bu akşam ve bu gece için sizlerin olacaklar. Hayvanlarım size hizmet etsin, mağaram sizin dinlenme yeriniz olsun." Üstün insanlar, "köprüler", "dereceler", "haberciler" olarak söylenmişlerdir: "Benim için bir oğul ve mükemmel bir vârisin, günün birinde tohumlarınızdan doğması mümkündür."



Nietzsche, *Şen Bilim*'i yazdığı ve Lou Andréas Salomé'yle tanıştığı dönemde, 1882.

Nietzsche'nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi

MARTİN HEİDEGGER

Platon'un güzellik ile doğruluğun ilişkisi konusundaki görüşü, bakışımızı keskinleştirmek için, boydanboya katedildi. Çünkü şimdi önemli olan, Nietzsche'nin sanatı ve doğruluğu kavrayışında, bu ikisinin biribirinden kopup ikiliğe girdiği yeri ve bağlamı bulmak, öyle ki bu, içbunaltıcı bir kopuş olarak görülsün.

Güzellik ile doğruluk, ikisi de, varlıkla ilişkilidir, dahası ikisi de, varolanın varlığının örtüsünün açılması kipinde. Doğruluk, felsefenin düşünmesinde, varlığın, dolaysız, kendini duyusal olana sokmayan, başından başlayarak ondan kopan, açılmasıdır. Güzellik ise, tersine, varlığın, duyusal olana dönüp bağlanan, onun içinden geçerek bağımlılaştıran dönülmüşlüğüdür. Nietzsche için güzellik ile doğruluk kopuşa girmişlerse, ilkin biribirlerine ait oldukları bir birlikte bulunmalılardı. Bu birlik yalnızca varlık ve onunla olan ilişki olabilir.

İmdi Nietzsche varolanın temel niteliğini, yani varlığı, güç istemi olarak belirler. Buna göre, güç isteminin neliğinden, güzellik ile doğruluğun kaynaktan bir birliktelikleri çıkarılabilmeli, ki bu aynı zamanda bir kopuş olmak zorunda olsun. Bu kopuşu görüp kavramağı denemekle, güç isteminin birlikli neliğine bir bakış fırlatıyoruz. Nietzsche'nin felsefesi, kendi tanıklığına göre, tersine çevrilmiş bir Platonculuktur. Şunu soruyoruz: Hangi anlamda, Platonculuğa özgü güzellik ile doğruluk ilişkisi, tersine çevrilmekle başka bir ilişki oluyor?

Bu soru, Platonculuğun "tersine çevrilmesi" yalnızca Platon'un tümcelerini sanki tepeleri üstüne koyma işlemine eşit sayılabilseydi, yalın bir ters-

hesaplamayla kolayca yanıtlanabilirdi. Gerçi Nietzsche kendisi sık sık durumu böyle dilegetirir; yalnızca da söylemek istediklerini biraz kabalaştırılmış bir biçimde anlaşılır kılmak için değil, kendisi de, başka birşey aramasına karşın, sık sık bu tarzda düşündüğünden dolayı.

Ancak geç zamanda ve düşünsel çalışmasının kesilişinden kısa bir süre önce, tam yayılımıyla açık duruma gelmiştir bu Platonculuğun tersine çevirmeyle nereye götürüldüğü. Bu açıklık, Nietzsche bu tersine çevirmenin zorunluluğunu gittikçe daha çok kavradıkça büyümüştür, yani nihilizmi aşma görevince gerekli kılındığını. Bu yüzden, Platonculuğun bu tersine çevrilmesini anlaşılır kılmağa çalışırken, onun kuruluş yapısından yola çıkmalıyız. Platon için duyuüstü olan hakiki dünyadır. O yukarıda ölçü veren olarak durur. Duyusal olan aşağıda görünür dünya olarak durur. Yukarıda olan daha başından ve tek başına ölçü veren ve öylelikle de arzulanır olandır. Tersine çevrilmeden sonra –bunu biçimsel olarak hesaplamak kolay– duyusal olan, görünür dünya yukarıda, ve duyuüstü olan, hakiki dünya, aşağıda yatmaktadır. Daha önce söylenmişlere geri dönüp bakıldığında şunu sıkı tutmalı ki, daha bir "hakiki dünya" ve bir "görünür dünya"dan sözetmek bile, artık Platon'un diliyle konuşmamaktadır.

Ama ne demek: duyusal olan yukarıda durur? O hakiki olandır, sahici varolan. Tersine çevirme yalnızca bu tarzda ele alınırsa, o zaman, yukarısı ve aşağısı denen boş yerler tutulmuş ve yalnızca farklı şeylerce doldurulmuş olur. Ama bu yukarısı ve aşağısı Platonculuğun kuruluş yapısını belirlediği sürece, Platonculuk neliği içinde ayakta kalır. Tersine çevirme, nihilizmi aşma olarak sağlaması gerekeni, Platonculuğun temelden bir aşılmasını, sağlayamaz. Bu, ilkin ve ancak, genel olarak yukarıdanın, yukarıda olarak, bir kenara atılmasıyla, önceki bir hakiki olan ve algılanır olanın, aşağıda kalan olmasıyla, hakiki dünyanın –ideal olan anlamında– giderilmesiyle. Ne olup-biter, hakiki dünya giderilince? Görünür dünya mı geri kalır? Hayır. Çünkü görünür dünya, ne olursa olsun ancak hakikisinin karşıtı olmakla olabilir. Beriki düşmüşse, görünürü de düşmek zorundadır. Ancak o zaman Platonculuk aşılmış; yani, öylesine çevrilmiş olur ki, felsefî düşünme onun içinden dönüp çıkmış olur. O zaman nereye gelip durur?

Nietzsche için Platonculuğu tersine çevirmenin onun içinden dönüp çıkma olduğu zamanda, üstüne çılgınlık çöktü. Bu tersine çevirme şimdiye dek ne Nietzsche'nin son adımı olarak tanındı, ne de görüldü ki, bu, ancak en son yaratı yılında (1888) açık olarak yerine getirilmiştir. Bu önemli bağlamı görmemiz, sahiden, *Güç İstemi* adlı kitabın önümüzde duran biçimlendiri-

lişi bakımından, şu yüzden epey zor, ki biraraya getirilmiş metin parçaları, yazılışları 1882 ile 1888 yılları arasına yayılan bir elyazmaları çoğulluğundan alınmıştır. Nietzsche'nin kendi özgün elyazmalarından büsbütün başka bir görünüm çıkıyor. Ama buna da bakmasaydık bile, son yaratı yılında, birkaç günde (Eylül 1888) yazılmış "Putların Batışı" (ancak 1889 yılında yayımlanmıştır) adlı kitabın temel kuruluşu öteki bilinenlerden farklılık gösteren bir bölümü dikkat çekmeliydi. Bölümün başlığında şu yazılı: " *'Hakiki dünya' sonunda nasıl masal oldu.* Bir yanılgının tarihi." (VIII, 82/83; bkz. *Güç İstemi*, n. 567 ve n. 568, 1888 yılından).

Bölüm bir sayfadan biraz fazla tutuyor (Nietzsche'nin kendi baskıya gönderilmiş elyazması korunmuştur). Bu, üslubu ve kuruluşuyla, hemen, büyük bir anda bütün düşünce alanının tek bir bakışta bir yeni ve bir seferlik aydınlık içinde billurlaştığını ele veren bölümlerden biri olduğunu gösteriyor. Başlığı "'Hakiki dünya' sonunda nasıl masal oldu", diyor ki, burada, Platon'un hakiki varolan olarak koyduğu duyuüstünün, yalnızca üst düzeyden alta indirilmesinin değil, gerçekdışı ve hiç-olana düşürülmesinin tarihi ortaya konacak. Nietzsche bu tarihi altı bölümde eklemlendiriyor; bunlar da, Batı düşüncesinin en önemli çağlarını kolaylıkla tanıtmaya yönelik ve dolayısızca da, Nietzsche'nin kendi sahici felsefesinin eşiğine götürüyor.

Biz, sorumuzu göz önünde tutarak, bu tarihi kısaca izlemek istiyoruz, ki Nietzsche'nin, bütün dönüştürme istemine karşın, önceki olup bitmişin aydınlık bilgisini nasıl koruduğunu görelim.

Batı düşüncesi, ne denli açık ve yalın olarak tutarlı bir sorgulama yoluyla, kendi az sayıda özündeki adımlarına geriye doğru götürüldüğünde, önceden kavrayan ve bağlayan gücü o denli büyür – tam da, onun üstesinden gelmek sözkonusu olduğunda. Kim ki felsefi düşüncenin bu tarihi öyle bir güçlülük savıyla çarpıp yıkabileceğini sanır, farkında olmadan onun kendisince çarpılır, hem de öyle bir çarpılmayla ki, ondan hiçbir zaman onamaz, çünkü o, körleşmenin çarpılışıdır. Bu körleşme kendini kaynaktan sayar; oysa yalnızca aktarılmışı yinelemektedir ve aktarılmış yorumları bir sözümona yeni içine karıştırmaktadır. Bir dönüştürme ne denli büyük olacaksa, kendi tarihi içine o denli derinlikle yerleşir.

Bu ölçüyle değerlendirmeliyiz Nietzsche'nin Platonculuğu ve onun üstesinden gelişinin tarihini kısa ortaya koyuşunu. Niye burada kendinden anlaşılır olanı vurguluyoruz? Çünkü Nietzsche'nin bu tarihi ortaya koyduğu biçim, kolaylıkla, bunu bir şaka saymağa götürebilir; oysa, çok farklı birşeyle

oyun sözkonusu (bkz. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, n.213: "Bir filozofun ne olduğu" VII, 164 vd.).

Platonculuğun tarihinin, ondan dönüp çıkmayla sonuçlanan altı bölümü şöyle:

"1. Hakiki dünya, ulaşılabilir, bilge olan, iyi inançlı olan, erdemli olan için, – o, onun içinde yaşar, *o o'dur.*"

Burada öğretinin Platonca temellendirilmesi ortaya konuyor. Hakiki dünyanın kendisi görünürde hiç ele alınmıyor da, insanın onun ile nasıl ilişkisi olduğu ve ne ölçüde ulaşılabilir olduğu, alınıyor. Ve hakiki dünyanın özüyle ilgili belirleme şundan oluşuyor ki, o, burada ve şimdi; ama, herhangi birileri için ve herhangi bir biçimde değil, ulaşılabilirdir. O, erdemli olan için ulaşılabilirdir; o, duyuüstü olandır. Burada yatıyor, erdemin duyusal olandan ayrılan olması; varolanın varlığına, duyusal dünyanın en yakın olanının yadsınmasının ait olması. Burada "hakiki dünya" daha "Platonik" değildir; yani daha ulaşılamaz, daha sadece istenmiş olan, değil; bir salt "ideal", değil. Platon'un kendisi, ne ise, onu, bu fikirler dünyasını, sorgusuz ve dolaysız, varlığın özü olarak ele alması sayesinde olmuştur. Duyuüstü olan, *idea'dır; bu* görülmüş olan, Grek düşünce ve varoluşunun gözünden, hakiki olan olarak görülmüş ve bu yalın görülme de, her varolanın kendi özünde kendi kendisi olma gücü olarak yaşanmıştır (bkz. "Temelin Özü Üzerine", 1929, II. Blm.) Bu yüzden Nietzsche ayraç içinde açımlama ekliyor: "(Fikrin en eski biçimi, göreceli olarak zekice, yalınkat, inandırıcı. 'Ben, Platon, hakikat*'ım'* tümcesinin farklı bir yazılışı)." Fikirlerin düşünülmesi ve varlığın bu yolla girişilen yorumu kendi içinde ve kendinden yaratıcıdır. Platon'un yapıtı daha hiç de Platoncu değildir. "Hakiki dünya" bir öğreti nesnesi değil, varoluşun gücü, özünden aydınlatan, saf, örtüsüz görülmedir.

"2. Hakiki dünya, şimdilik ulaşılamaz, ama bilgeye, iyi inançlıya, erdemliye ('nedamet getiren günahkâra') vaadedilmiş".

Şimdi, duyuüstünün hakiki varolan olarak konmasıyla, duyusal olandan kopup ayrılma açıkça ortaya konuyor, ama gene de tümüyle değil: hakiki dünya yalnızca bu taraftaki yaşamda, yersel varoluşun zamanında ulaşılamazdır. Bu varoluş bu yolla değer azalmasına uğruyor, ama aynı zamanda bir gerilim kazanıyor, çünkü duyuüstü, öte dünya olarak vaadedilmiştir. Yeryüzü "bu dünya" oluyor. İnsanın özüne ve varoluşuna kırılmışlık geliyor, ama bu aynı zamanda bir çifteanlamlılığa izin veriyor. Evet ve Hayır'ın, o da o da'nın olanağı başlıyor; bu yanı gözümüzde evetlemek, ama bir çekinceyle; bu yandakine katılabilmek, ama en arkadaki arka kapıyı açık tutmak.

Kırılmasız, ama böyle olmakla kazasız-belasız olmayan, tersine coşkulu olan, kendini bir ulaşılabilirlikle temellendiren, kendisine burada belirleyici sınırı çizen, yazgının berraklığına yalnızca katlanmakla kalmayan, evetlemesiyle utkusunu savaşarak elde eden Grek özüne karşılık, – kapana kısılmışlık başlıyor. Platon yerine şimdi Platonculuk egemen. Bu yüzden: "Fikrin ilerlemesi: daha incelikli, daha kapana kıstırıcı, daha kavranamaz hale gelmesi, – *kadın olması*, Hıristiyan olması...)". Duyuüstü olan artık insan varoluşunun çevresinde ve onun için ve onun duyusal yanı için özünde var değildir; tersine, bütün insan varoluşu, duyuüstü olanın öte dünya olarak yorumlanmasıyla, bu dünya haline gelir. Hakiki dünya şimdi şu yolla daha hakiki olmuştur ki, bu dünyanın içinden çıkarılıp, hep daha uzağa götürülmüştür; ama hep ne denli vaadedilen olmuşsa, ne denli canla-başla vaadedilen olarak tutulmuşsa, yani inanılmışsa, o denli varolan olur. Tarihin bu ikinci bölümünü birincisiyle karşılaştırmak, Nietzsche'nin, birinci bölümü ortaya koyuşunda Platon'u bilinçli olarak her türlü Platonculuktan ayırdığını ve koruduğunu görürüz.

"3. Hakiki dünya, ulaşılamaz, kanıtlanamaz, vaadedilemez, ama düşünülmüş olmakla bile bir avunç, bir ödevlendirme, bir buyruk."

Bu bölüm Platonculuğun Kant'ın felsefesiyle ulaştığı biçimi niteliyor. Duyuüstü olan şimdi kılgısal aklın bir koyumudur; her deneyimlenebilirliğin ve her gösterilebilirliğin dışında bile kalsa, aklın yasakoyuculuğu için zorunlu olarak olan olması talep ediliyor. Gerçi bilgi yolunda duyuüstüne gidilebilirlikten eleştirel olarak şüpheleniliyor, ama yalnızca inanca, aklın talebi içinde yer açmak için. Hıristiyan dünya tasarımının kapsadığında ve kuruluşunda, Kant'la hiçbir şey değiştirilmemiştir, yalnızca bilginin bütün ışığı deneyime, yani "dünya"nın matematiksel-doğabilimsel yorumlanmasına çevrilmiştir. Doğabilimsel bilgi dışında kalan, kapsamında yalanlanmaz, ama bilinemezin belirsizliğine dek geri itilir. Bu yüzden: "(Temelde eski güneş, ama pus ve kuşku içinden; fikir yüceltilmiş, soluk benizli, kuzeyli, Königsberg'li)" Platon'un duyuüstüyle görülebilir varlık olarak kurduğu ilişkideki yalın açıklık karşısında, dönüştürülmüş bir dünya. Nietzsche, Kant'ın tanınmazlıktan gelinemeyecek Platonculuğunu boydan boya saptayarak, ikisinin arasındaki özden ayrımı da görüyor ve kendisini çağdaşlarından ayırıyor; o çağdaşları ki, Platon'u başarısız bir Kantçı olarak yorumlamadıklarında bile, Kant'ı Platon'la aynı saymışlardır.

"4. Hakiki dünya – ulaşılmaz mı? En azından ulaşılamamış. Ve ulaşılmamış olarak, aynı zamanda *bilinemeyen*. Dolayısıyla avundurmayan, kurtarmayan, ödevlendirmeyen: neye ödevlendirebilirdi ki bizi, bilinmeyen birşey?..."

Bu dördüncü bölümde, tarihsel olarak Platonculuğun, kendisinden önce gelen Kant'ın felsefesi sonucu, ama kaynaktan bir yaratıcı aşılma olmaksızın, içine girdiği biçim saptanıyor. Bu çağ, Alman İdealizmi'nin egemenliğinden sonra, önceki yüzyılın ortasına kadarki çağdır. Kant'ın dizgesinin kendi ana önermesi, duyuüstünün kuramsal olarak bilinemezliği aracılığıyla, maskesi düşürülür ve patlatılır. Duyuüstü bilgi için hiç ulaşılamaz ise, onunla ilgili de hiçbir şey bilinmez, dolayısıyla ne ondan yana ne ona karşı bir karara varılamaz.

Ortaya çıktı ki duyuüstü Kant'ın felsefesine bilgiyle ilgili felsefi temel önermelere dayanarak değil, sarsılmayan dinbilimsel-Hıristiyan varsayımlar sonucu girmiştir. Buna ilişkin olarak Nietzsche bir yerde Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer için şu değinide bulunur: "Bunların hepsi salt peçe yapımcılarıdır [Schleirmacher]" (XV, 112); bu söz çifte anlamlı; yalnızca, bunlar temelde kılık değiştirmiş dinbilimcilerdir demek değil, bunlar, addan anlaşılacağı gibi, aynı zamanda peçe-yapımcılarıdır [Schleir-macher]; şeyleri peçelerle örterler, demek. Bunun karşısında –kabasaba da olsa– Kant'a göre ilkece hiçbir bilginin varamayacağı duyuüstünün geri çevrilmesi, Platonculukla egemen olmuş, kapana kıstırılmış ve "kalpazanlık" içinde, durup düşünmenin ilk "dürüstlük" şafağıdır. Bu yüzden: "(Alacakaranlık. Aklın ilk gerinmeleri. Pozitivizmin horoz ötüşü.)" Nietzsche yeni bir günün gelişini görüyor. Akıl, yani burada, insanın bilmesi ve sorması, kendi kendine uyanıyor.

"5. 'Hakiki Dünya' –artık hiçbir işe yaramayan bir fikir, artık daha ödev bile vermeyen– gereksiz, yüzeysel hâle gelmiş bir fikir, *dolayısıyla* çürütülmüş bir fikir: atalım gitsin!"

Bu bölümle Nietzsche felsefedeki yolunun ilk aşamasını şimdiden gösteriyor. "Hakiki dünya"yı artık tırnak işaretleriyle yazıyor. Bu artık kendi sözü değil, kapsadığını artık evetleyebileceği bir söz değil. "Hakiki dünya" atılıp gideriliyor; ama bunun temeline dikkat edelim: çünkü gereksiz, yüzeysel hale gelmiştir. Yeni bir ölçüt, alacakaranlıktaki ışıkla açığa çıkıyor: İnsanın varoluşuna hiçbir zaman ve hiçbir bakımdan dokunmayan birşey, evetlenmesi için hiçbir savda bulunamaz, ve bu yüzden: "Aydınlık gün; kahvaltı; *bon sens*'ın ve neşeliliğin yeni gelişi; Platon'un utançtan kızarması; bütün özgürtinlilerin şeytansı gürültü-patırtıları.)" Nietzsche burada kendi dönüşüm yıllarını düşünüyor, ki bu dönüşüm o zamanlarda çıkan kitaplarının başlıklarında yeteri açıklıkla gösteriliyor:

İnsanca, Pek insanca (1878), *Gezgin ve Gölgesi* (1880), *Tan Kızıllığı* (1881), ve *Şen Bilim* (1882). Platonculuk, duyuüstü dünyanın hakiki dünya olarak atılıp giderilmesi kadarıyla aşılmıştır, ama buna karşılık duyulur dünya kalmıştır, buna da Pozitivizm sahip çıkıp, onu tutmaktadır. Şimdi bununla hesaplaşmanın sırasıdır. Çünkü Nietzsche ne sabah alacakaranlığında durup kalmak ister, ne de salt bir öğleöncesinde dinlenmek. Duyuüstü dünyanın hakiki dünya olarak giderilmesine karşın bu yukarıdakinin boş yeri ve bir yukarısı ile aşağısının yapı hatları hâlâ durmaktadır. Burada bir kez daha sormak gerek.

"6. Hakiki dünyayı attık gitti: hangi dünya kaldı geriye? görünür olan mı?... Ama hayır! *hakiki dünyayla görünür olanını da attık gitti!"* Nietzsche'nin buraya bir 6. bölüm koyması, kendisinin de salt duyuüstünün atılıp giderilmesinin nasıl ötesine geçmek zorunda olduğunu gösteriyor. Üslubun ve yazış tarzının devinimliliğinde dolaysız olarak hissediliyor, Nietzsche'ye gölgemsi olanın yokolduğu yerde bu adımın açıklığının nasıl dolu bir aydınlıkla geldiği. Bu yüzden: "(Öğle; en kısa gölge ânı; en uzun yanılgının sonu; insanlığın en üst noktası ; INCIPIT ZARATHUSTRA [Zerdüşt sahneye çıkar].)" Kendi felsefesinin son bölümünün doğuşu.

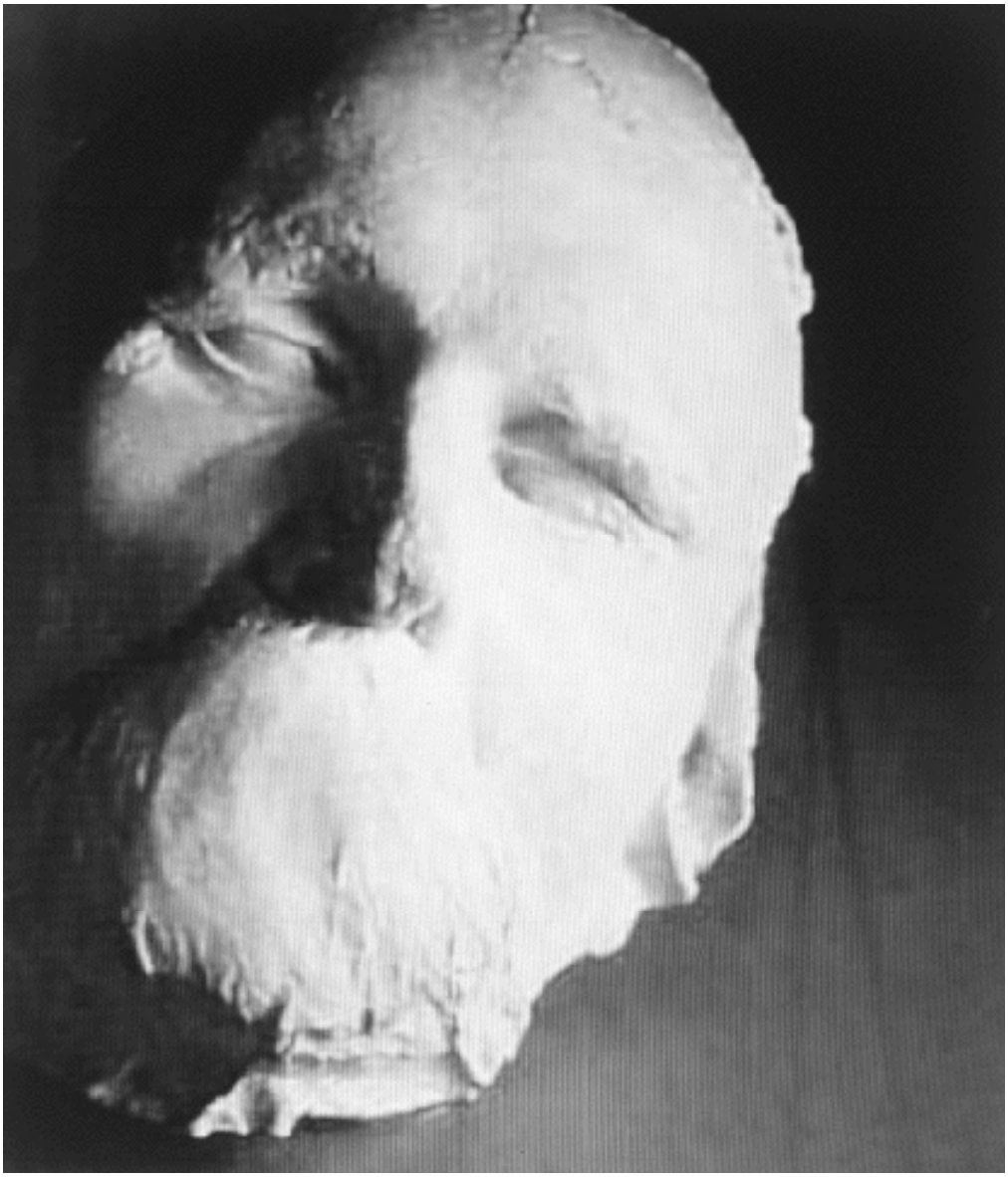
Platonculuğun tarihinin altı bölümü öyle ortaya konmuş ki, kapsama ve hakkı söz konusu edilen hakiki dünya, her seferinde, bu dünyayla ilişki içindeki bir insan türüyle bağlantıya sokuluyor. Bunun sonucu olarak da Platonculuğun tersine çevrilmesi ve sonunda ondan dönüp çıkılması, insanın bir dönüşümü hâline geliyor. Platonculuğun sonunda insanın dönüm noktası konusundaki karar duruyor. Böylece "insanlığın en üst noktası" sözüyle anlaşılması gereken, kararın verileceği doruk noktası, yani şunun kararının ki, Platonculuğun sonuyla şimdiye kadarki insanın sona erip ermeyeceğinin, Nietzsche'nin "son insan" olarak nitelediği insan türüne gelinip gelinmeyeceğinin; yoksa, bu insanın aşılabilip, "üstinsan"ın başlayıp başlamayacağının: "Incipit Zarathustra". Nietzsche'nin "üstinsan" adıyla nitelediği bir mucize harikası ya da masal kahramanı değil; kendisinden önceki insanın ötesine geçen insandır. Önceki insan ise, varoluşu ve varlıkla ilişkisi Platonculuğun şu ya da bu biçimiyle ya da birden fazlasının karışımıyla belirlenmiş olan insandır. Son insan, üstesinden gelinememiş nihilizmin zorunlu sonucudur. Nietzsche'nin gördüğü büyük tehlike, işin son insanda kalması, salt bir akıp sona ermede, son insanın gittikçe yayılmasında ve yüzeyselleşmesinde kalmasıdır: "üstinsanın karşıtı *son insandır*: onu ötekiyle birlikte yarattım." (XIV, 262) Bu şu demek: Son, ancak yeni başlangıçta son olarak görülür hâle gelir. Tersin-

den: Üstünsanın kim olduğu ancak son insan son insan olarak görülünce açık hâle gelir.

Şimdi sırada olan, Platon'a ve Platonculuğa karşı olabilecek en uç konumu göz önüne alarak Nietzsche'nin bu konumdaki duruşunu nasıl kazandığını görmek. Ne olur, hakiki dünya ile görünür olanı da atılıp giderilince?

"Hakiki dünya", duyuüstü olan, ve görünür dünya, duyusal olan, birlikte, saf hiçliğin karşısında duranı oluşturur: bütün varolan. İkisi de atılıp giderilince, herşey boş hiçliğin içine düşer. Nietzsche bunu kastediyor olamaz, çünkü nihilizmin her biçimiyle aşılmasını ister. Nietzsche'nin, fizyolojik estetik görüşü yoluyla, sanatı, bedeni temel alan yaşama dayandırmak istediğini anımsarsak, bunda, duyusal dünyanın bir evetlenmesi yatar, atılıp giderilmesi değil. Ancak son bölümün sözcük anlamında söylediğine göre, "görünür dünya atılıp gitmiştir". Ama "görünür dünya" yalnızca Platonculuğun yorumu yoluyla duyusal dünyadır. Onun atılıp giderilmesiyle ilkin duyusal olanı ve onunla birlikte tinin duyusal olmayan dünyasını evetlemenin yolu açılır. Bunun için *Güç İstemi*, n. 820'de bulunan tümceyi anımsamak yeter: "Kendim için ve bütün saffetçilik (puritanizm) vicdanının kaygılarından uzak yaşayanlar – yaşama *hakkına* sahip olanlar için, duyularının hep daha büyük bir tinleşmesi ve çeşitlenmesini diliyorum; hatta, duyularımıza incelikleri, dolulukları ve kuvvetleri için müteşekkir olmalı ve onlara, karşılık olarak sahip olduğumuz en iyi tini sunmalıyız". Ne duyusal olanın ne de duyusal olmayanın atılıp giderilmesi gereklidir. Buna karşılık, yapılması gereken, duyusal olanın çarpıtılması ve horlanmasını, aynı şekilde de, duyuüstünün yüceltilmesini gidermektir. Gerekli olan, duyusal olan ile duyusal olmayanın düzeylerinin yeni bir düzenlenişiyle duyusalın yeni bir yorumu için yolu açmaktır. Bu yeni düzenleniş, eski düzenleniş çerçevesini yalın olarak tersine çevirmek ve artık yalnızca duyusal olanı yüksek değerli saymak, duyusal olmayanı alçak değerli saymak, en altta duranı en üste koymak istemeyecektir. Yeni düzey düzeni ve değer sırası koymak demek, düzenleniş *çerçevesini* dönüştürmek demektir. Platonculuğun tersine çevrilmesi ancak bu yolla ondan dönüp çıkma olabilir. Bunun Nietzsche'de ne boyutta uzandığı ve uzatılabileceği, Platonculuğun ne boyutta aşıldığı, ne boyutta aşılmadığı soruları, ancak Nietzsche'nin en iç düşünsel istemini yeniden düşünmemizle getirebileceğimiz bir eleştirinin sorularıdır – ona karşı burada kolaylıkla çıkarılabilecek bütün eksikliklerin, çifte anlamlılıkların ve yarımlıkların ötesinde.

Almancadan çeviren: Oruç Aruoba



Nietzsche'nin ölüm maskı.

Nietzsche ve Bengidönüş

HİLMİ YAVUZ

'Bengidönüş' öğretisi, yani sınır tanımadan sonsuza dek her şeyin durmadan yok olup yeniden doğması'! Nietzsche, *Ecce Homo*'da[1], 'Bengidönüş' düşüncesini (Gedanke) böyle tanımlar... Yine *Ecce Homo*'da, *Zerdüşt Böyle Buyurdu*'nun ana düşünü'nün (Grundkonzeption), 'Bengidönüş' düşüncesi olduğunu bildirir ve onun 'erişilebilecek o en yüksek olumlama ilkesi' olduğunu söyler. Bu öğreti, Nietzsche'nin, 'varlık' kavramını kökünden yadsıyarak, onun yerine 'oluş'u koyduğu temel koyucu argümanının bir çıkarsamasıdır. 'Oluş'tur (Werden) yok olup yeniden doğma'yı imleyen, 'varlık' (Sein) değil! Nietzsche için varlık adına bir tek şey vardır, o da oluş-halinde-olan'dır (Werdende). Nietzsche gibi söylersek, 'Bengidönüş'ü olanaklı kılan, 'oluş'a 'evet' deyiş'tir...

Burada ilk üzerinde durulması gereken, 'ana düşün', ya da 'Grundkonzeption' kavramı. Kimileri, örneğin Gary Shapiro, *Nietzschean Narratives*'de[2], Nietzsche'nin Alman dilinde felsefi bağlamda 'kuşatıcı düşünce' anlamına gelen Begriff'i, ya da 'Idea' anlamına gelen 'Idee'yi kullanmak yerine, daha çok, artistik ya da yazınsal bağlamda bir yapıtın oluşumuna ilişkin olarak kullanılagelen 'Grundkonzeption' sözcüğünü yeğlemesi üzerinde duruyor ve Nietzsche'nin, bu kavramı, belli başlı düşünceleri arasındaki karşılıklı ilişkileri dile getirmek anlamında kullanmamış olduğunu, bundan çıkarsamamız gerektiğini bildiriyor.

Öyleyse soru şudur: 'Bengidönüş', varoluşsal ve etik bir felsefi argüman mıdır; bir yazınsal metafor mu? Bir Bilimsel proje mi, yoksa Metafizik bir spekülasyon mu?

Hemen belirtmeliyim: 'Bengidönüş', Nietzsche için, metafizik bir anlam taşımaz. Zerdüşt, insanlara 'yeryüzüne bağlı kalmaları' için yalvarır: 'Yalvarırım size kardeşlerim' der, 'yeryüzüne bağlı kalın ve inanmayın size dünyaötesi umutlardan söz açanlara...'[3]. Dolayısıyla, eskatolojik, öte-Dünya'sal bir yorumu içermez. Dahası, kozmolojik bir düz yorumu da içermez. Keith Ansell-Pearson'un belirttiği gibi, 'Bengidönüş'ün bir tür çevrimsel Zaman konsepti ile açıklanması, bizi sadece 'ezici bir fatalizm'e, 'her şeyin beyhudeliği'ne götürmekten öte bir anlam taşımaz[4]. Nietzsche'nin, kozmolojik yoruma hak verdirtecek sözleri yok değildir gerçi. Örneğin Zerdüşt'te, 'olan her şey yalan söyler' der Nietzsche, 'her gerçek eğridir; zaman bile bir çevrim'dir[5]. 'Bengidönüş'ün bir kozmolojik yorumu olamayacağını, ilk kez Georg Simmel dile getirmiştir. Bernd Magnus ve Alexander Nehamas da, Nietzsche'nin 'Bengidönüş' öğretisine bilimsel (kozmolojik) tutarlılık kazandırma konusundaki çabasının, öğretinin, varoluşsal ve etik anlamda gerçek özüne aykırı düştüğü görüşündedirler[6].

Peki, Nietzsche 'Bengidönüş'ü, bir kozmolojik varsayım ya da bilimsel bir sav olarak nasıl bir önesürüşle temellendiriyor? *Nachlass*'da, Dünya'da, ya da sonlu bir uzam ve sonsuz bir zamanda, sınırlı bir güç nicelikleri (kuanta) olduğunu, henüz sonul bir aşamaya gelinmediğini, erke'nin sonsuz bir sürekliliği olduğunu ve korunduğunu, değişimin bengisel olduğunu, bütün olası güç kombinasyonlarının, bir zamanda gerçekleşmek zorunda bulunduğunu, ve bu güç konfigürasyonlarının, bengisel olarak geri dönüş zorunluluğuyla karşı karşıya bulunduğunu bildirir Nietzsche. Zaman'ın bir başlangıcı olmadığını ve bu güç niceliklerinin bengisel olarak geri dönen aynı konfigürasyonda kendilerini yinelemek zorunda olduklarını söyler.

Kozmolojik yorum (ya da varsayım), Ansell-Pearson'ın deyişiyle 'saçma' olmasa da, Raymond Angelo Belliotti'nin deyişiyle, en azından, 'problematik'tir[7]. Bir kere doğrulanması olasılığı yoktur. Çünkü bir güç çevrimi konfigürasyonunu, onun bir duplikatı olan öteki konfigürasyondan ayırt etmek söz konusu olamaz. Dolayısıyla, çevrimleri birbirinden ayırt edemediğimiz sürece, bir kozmolojik varsayım olarak 'Bengidönüş'ü empirik olarak doğrulamak olası değildir. Bırakınız 'Bengidönüş' tezini bu bağlamda doğrulamayı, diyor Belliotti, birbiriyle karşılaştırılabilecek (mukayese edilebilecek) iki çevrimin bulunduğu inancı bile doğrulanamaz.

Deleuze ise, 'Bengidönüş'ün Nietzsche için, aynı-olan'ın yinelenme-

si anlamına gelmediğini öne sürecektir[8]. Deleuze, özdeş ya da aynı olan'ın düşünülmesinin hiçbir anlamı olmayacağını; 'Bengidönüş'ün, bir bireşim düşüncesi, bilim dışında yeni bir ilkeyi gerektiren saltık farklılık düşüncesi olduğunu öne sürmektedir. 'Bu ilke', diyor Deleuze, 'farklılığın yeniden üretimi, farkın yinelenmesi ilkesidir.' Deleuze, Özdeşlik'le belirli bir açıdan karşıtlık olarak görmezsek, 'Bengidönüş'ü anlamakta yetersiz kalacağımız görüşündedir. 'Bengidönüş', Deleuze'e göre, aynı olanın sürekliliği (permanence), özdeş olanın durduğu yer ya da denge durumu değildir: 'Aynı-olan, ya da 'bir-olan' değildir 'Bengidönüş'le geri gelen; dönüşün kendisi, farklılığa, farklı-olan'a ait olması gereken bir şeydir.

'Nietzsche, '*Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te de, 'Bengidönüş'ten, bu kez 'Üstinsan' (Übermensch) bağlamında söz eder: 'Bakın, size Üstinsan'ı öğretiyorum', der Nietzsche, Tanrı'nın ölümünden sonra, Üstinsan'ın 'Yeryüzü'nün anlamı' olduğunu söyler[9]. 'Üstinsan' ise kendinden öte'yi(über) yaratmak isteyen ve 'böylece yok olan'dır!

'Bengidönüş', bu bağlamda, 'Oluş', 'Yok oluş' ve 'Üstnisan'a eklemlenir. Zerdüşt, bu öğreti aracılığıyla, insanın nasıl yok olacağını öğreneceğini gösterir. İnsan, aşılması gereken bir şeydir; 'Bengidönüş' 'Üstinsan' geçesine, 'öte, geçe'ye geçiş için bir ip köprüdür; – ama salt bir köprü değil! Bu 'ip' aynı zamanda insan'da, insanın ötesine geçme yaşantısı arzusu uyandırmayı da amaçlar: 'insan, hayvanla Üstinsan arasına gerilmiş bir iptir, – uçurum üstünde bir ip!

İnsanda büyük olan, onun köprü olmasıdır, erek değil; insanda çevilebilecek olan onun karşıya geçiş ve batış olmasıdır'[10].

Bernd Magnus ve Kathleen M. Higgins, 'The Cambridge Companion to Nietzsche'ye yazdıkları 'Giriş' yazısında[11], Nietzche'nin 'Bengidönüş'ü sunuş biçiminin onun felsefi projesinde merkezcil bir konumda olduğunu bildiriyorlar. Bu merkezcil (central) konum, Zerdüşt'ün iki söylevinde dile getirilmiştir onlara göre: 'Görü ve bilmece üstüne' ve 'Sağalan kişi' söylevlerinde... Ama, 'Bengidönüş' öğretisinin öncelikle '*Şen Bilim*'de 'Das Grösste Schwerge-wicht' (En Büyük Gerilim) bölümünde temellendirildiği kanısındadırlar. # 341'de Nietzsche şunu sormuştur: 'Bu düşünce (Bengidönüş düşüncesi), sizi kuşatıp etkisi altına alırsa, her nasılsanız sizi öyle dönüştürecek, ya da belki, ezecektir.' Ezilme ya da batış (untergehen)!.. Nietzsche'ye göre, Üstinsan var olmamıştır henüz; çünkü insan Ezilme'yi ve Batma'yı öğrenecektir daha... Ezilir ya da batarsak, şimdiki mutluluğumuz, aklımız, merha-

met, adalet ve erdem duygularımız bize bundan böyle tiksinç görünecektir. Nietzsche şöyle der: "Her şeyde ve her durumda 'bunu bir kez daha ve sonsuz kez istiyor muyum?" sorusu, edimlerinizin üzerinde büyük bir gerilim olarak ağırlığını duyuracaktır. Ya da şöyle: "Yaşam ve kendiniz olma konusunda hiçbir şeyi, bu sonul (ultimate) ve bengi (eternal) onaylama ve mühürlemeden daha ateşli bir biçimde istememeye (um nach nichts mehr zu verlangen) ne kertede hazırsınız."[12]

Bütün bunlar, eğer yanılmıyorsam, Nietzsche'yi, 'Bengidönüş'ü anlamlı bir gelişme olarak temellendirmeye götürmüştür. Anlamlı, evet, ama nasıl? *Şen Bilim*'de Nietzsche'nin, yaşam ve insanın kendisi olma konusunda söyledikleri, bizi Hegel'ci anlamda, Saltık Tin'in bir parçası olarak bir 'Bengi Kimlik'e götürecek değildir. Gerçi Deleuze'ün belirttiği gibi, bir 'saltık farklılık' ya da farklılığın yeniden üretilmesinden[13], söz edilebilir, ama, burada vurgulanması gereken, farklılık ya da aynı olan'ın yinelenmemesi olamaz. Vurgu, insanın 'Bengidönüş' sürecinde yapıp ettiklerini, olumsal ve ilineksel olduğundadır. Gary Shapiro'ya hak vermemek elde değildir bu durumda. "Bengidönüş düşüncesini kabul ediyorsam", diyor Shapiro, "bu, bana ilişkin her şeyin ilineksel ve olumsal olduğunu kabul etmiş oluyorum demektir." Çünkü 'Bengidönüş'ün olumladığı, an'dır (Augenblick) ya da, benim bireysel yaşamım olan an'ların bir çevrimi...[14]. Nietzsche, bu anlamda oluş'un fragmanterliğine ve Oluş'a, varlık'a atfedildiği gibi bir Öz (Essence) atfedilemeyeceği düşüncesine doğru yönlendiriyor bizi. Sadece bu kadar mı? Değil elbette! Nietzsche, 'Bengidönüş'le bizim yaşamımızda olup biten her şeyin, tüm yapıp etmelerimizin de, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* onaylandığını bildiriyor. Şöyle de söylenebilir: 'Bengidönüş' düşüncesini onaylıyor olmam demek, iyisiyle kötüsüyle yapıp ettiğim her şeyi onaylıyor olmam demektir. Bu, insana suç ve sorumluluk gibi moral yaptırımlarında atfedilememesini içerir; ve, insanı bir 'ahlaksal eyleyen' (moral agent) olmaktan da çıkartarak özgür kılar. Nietzsche'nin deyişiyle, 'Oluş'un Masumiyeti', bu yoldan geri döner...

Üstinsan, 'Bengidönüş'te bu anlamda 'Oluş'un masumiyeti'ni taşıyan bir öznedir; elbette, bir ahlaksal özne değil! Bengidönüş öğretisi, ahlaksal ve varoluşsal bir anlam kazanır böylece.

Oluş'un fragmanter oluşu, yaşamın bütünlüğünden söz edilemiyor olmasını olanaklı kılar. Heidegger, Nietzsche düşüncesinde 'varlıkların birliği'nin, yapılaştırıcı bir rol oynadığını öne sürmüştü. Derrida, Heidegger'i

eleştirirken[15], Bengidönüş'ün 'Bütünlük' (Totalité) hakkında bir düşünce olmadığını belirtir haklı olarak. Orada, karşıtlık ya da çelişki, düşüncelere yasak getiren bir yasa da koymamaktadır artık...

Notlar

1 F. Nietzsche, *Ecce Homo* (Kişi Nasıl Kendisi Olur?), Türkçesi: Can Alkor, Say Yayınları, İstanbul 1983, s. 75.
2 G. Shapiro, *Nietzschean Narratives,* Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 1989, s. 71.
3 F. Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt,* Türkçesi: A. Turan Oflazoğlu, Cem Yayınevi, İstanbul 1977, s. 20.
4 K. Ansell- Pearson, *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker,* Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 110.
5 F. Nietzshe, *a.g.e.,* s. 152.
6 B. Magnus, Nıetzsche's Eternalistic Counter-Myth, Review of Metaphysics 26, (1973), s. 604-616 ve A. Nehamas, The Eternal Recurrence, Philosophical Review, 99 (1980), s. 331-356. Georg Simmel'in Bengidönüş'ün kozmolojik yorumunu reddedişini nasıl temellendirdiğinin ayrıntıları, onun, *Schopenhauer and Nietzsche*'sinden (Massachusetts University Press, Amherst 1986) okunabilir.
7 R. A. Belliotti, *Stalking Nietzsche,* Greenwood Press, Wesportt Connecticut, 1998, s. 78.
8 G. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy,* İngilizceye çeviren: Hugh Tomlinson, the Athelone Press, Londra 1983, s. 48.
9 F. Nietzsche, *a. g. e.,* s. 20.
10 ibid, s. 21.
11 B. Magnus ve K. Higgins (ed.), *The Cambridge Companion to Nietzsche,* Cambridge University Press, Cambridge 1996, *Editor's introduction.*
12 F. Nietzsche, *the Gay Science*, 341, *The Portable Nietzsche*'den (ed.) Walter Kaufmann, Penguin Books, Londra 1982, s. 102'den bu metnin yazarı tarafından çevrildi.
13 G. Deleuze, a.g.e. aynı yerde. Deleuze'ün, Bengidönüş'ün özdeş olan'a ilişkin bir düşünce olmadığı, senteze ilişkin bir düşünce olduğu kanısında olduğunu belirtmiştim. Bernd Magnus da, (*Nietzsche's Existential Imperative*'de, I.U.P. Bloomington 1978, s. 98-110), Bengidönüş düşüncesinin özdeşlik ilkesini ihlal ettiğini öne sürecektir; – haklı olarak!
14 G. Shapiro, *a.g.e.,* aynı yerde.
15 D.P. Michelfelder ve R. E. Palmer (ed.), *Dialogue and Deconstruction, the Gadamer-Derrida Debate*, State Unversity of New York Press, Albany 1989, s. 69-70.


Friedrich Nietzsche
1844
1900

Nietzsche: Modern Devletin Eleştirisi

SIMONE GOYARD - FABRE

Nietzsche'nin modern devleti küçümseyen biri olduğunu söylemek, aynı zamanda hem sıradandır hem de değildir. Bu aslında sıradan bir şeydir, çünkü yönetilenlerin budalaca tutumlarını, yönetenlerin ikiyüzlülüğünü, iktidarın gülünçlüğünü ve devletin insan sürüsüne verdiği zararları ortaya koyan çok sayıda metin kolayca toplanabilir. Fakat bu aynı zamanda, hem de iki nedenle, o kadar da sıradan değildir: Çünkü bir yandan, bu Alman filozof, politik idealizmin, devletin yüceltilmesinde Hegel'in doruk noktasına vardırdığı Alman felsefe geleneğiyle bozuşmaktaydı. Bir yandan da, güç isteminin savunucusu olarak, "Yüce Siyaset"in en iyi uygulamasını tam da devlet iktidarı içinde görebilseydi, bu akla daha yakın gözükecekti. Aslında, gizemli düşünür Nietzsche, hep kendisini gizleyerek ilerler ve bizi sürekli şaşırtır.

Uçurumların filozofu, deliliğin eşiğinde, şöyle söyler: "Ben dinamitim." Onun "dumansız ve barutsuz top darbelerinin" Bismarck Prusyası'nın kalesini parçaladığı gerçektir; "çekiç darbeli felsefesinin" Batı'da gelişen demokratik ve liberal siyasete saldırdığı da. Bununla birlikte, ne Prusya devletinin eleştirisi ne de siyasi bir kategori olarak devletin eleştirisi, Nietzsche için bir amaçtır; onun için söz konusu olan siyasi bir sorun bile değildir. Eserinde siyasi bir ideoloji ve *a fortiori*, hukuki bir iktidar doktrini aramak boşuna olacaktır. Modern devlete olduğu kadar, onun "Yüce Siyaset"ine karşı da gösterdiği acı alaycılığı, bir siyaset düşünürüne ait değildir. Bunlar, her şeyden önce, "korkusuz" ve "özgür bir kafa" olmak isteyen ve şimdiye kadar kimsenin cesaret edemediğine –ne Voltaire, hatta ne de Faust– *cesaret eden*

bir düşünürün genel yaklaşımı içinde yer alır: Onun deyimiyle çevresine "bir göz atan", fakat bunu yaparken hiçbir şeyi esirgemeyen ve ne önyargılı ne de öngörülü olan bir düşünür. Nietzsche'ci bakışın keskinliği, kâhince olduğu kadar, korkutucudur da: İnsanlığın yeraltı gizlerini acımasızca açığa vurur. Modern devleti eleştiren Nietzsche, bir siyaset filozofu olmaktan çok, olağanüstü bir *yaşam metafizikçisi* ve insan ruhundaki *derinliklerin psikoloğudur*.

Nietzsche'nin maskeleri düşüren bakışını anlamak ve izlemek için, onunla önce *bir hastalık teşhisi* yapmamız gerekiyor: Toplum, Batı'da her yerde, modernite yüzünden hasta olmuştur; öyle hastadır ki, derisinin kabarıp döküldüğünün ve çoktan beri can çekiştiğinin bile bilincinde değildir. İkinci olarak, daima diğerlerinin görmediğini gören yalnız filozofun bakışının izinde kalarak, "uygarlık hekimi" gibi, kötülüğün semptomlarını ortaya çıkarmamız gerekir: Oysa, Nietzsche'ci göstergebilimde, *devlet modern hastalığın en şiddetli göstergesidir*. Devlet, Nietzsche'nin, ince bıçağıyla, sağlıksız dokularını kazıdığı bir "siyasi canavar"dır. Filozofun *ucubebilimi* ürkütücü bir teşhisle son bulur. Böylece geriye "*tedavi olasılıkları* var mı yok mu?" diye sormak kalır yalnızca. Devlet hastalığı önlenebilir mi?

1

Hastalığın Teşhisi

1. Nietzsche 1873 yılında, sınırsız bir öfkeyi dile getirerek, birkaç haftada *Unzeitgemasse Betrachtungen*'i yazacaktı. "Zamandışı Yazılar" anlamındaki bu başlık bile başlı başına bir itiraftır: Yaşanan "an"la uyuşmadığının, zamanına ayak uyduramadığının itirafı. Gerçekten de Nietzsche, isyanını, Almanya'nın büyük saydığı ama kendi gözünde utanç verici ve sefil olan her şeye karşı dile getirir. Her şey onun için, *Dönem Almanyası*'nın davasıyla başlar. 1870 zaferi, onun gözünde Alman *Kultur*'unun zaferini belirtmek şöyle dursun, tam tersine Alman ruhunun yakın gelecekteki ölümünü ilan eder: Alman İmparatorluğu'nun zaferi Nietzsche için Alman ruhunun yıkımıdır.

Hiç kuşku yok, Almanlar'ın "derin" olduklarının söylendiği zamanlar oldu. Fakat, derinliklerin psikoloğu ve aynı zamanda hekimi olarak Nietzsche, Alman ruhunun diriaçımını gerçekleştirir ve devasa bir yanılgının Alman ruhuna karıştığını keşfeder. Wagner'in gürültülü patırtılı müziğinin ve Schopenhauer'in acıma ahlakının zararlarını açıklamadan önce, Bismarck siyasetinde karşılığını bulan Hegel sistemi ona Almanya'nın bir "yanılgı" içinde olduğunun göstergesi gibi görünür. Aslında Nietzsche, her alanda,

Alman *Kultur*'u içinde, var olduğuna dair çok fazla belirti bulunan bir sahtekârlığı ortaya çıkarır. Böylece, der, silahların başarısına katkıda bulunan şey –askeri disiplin, yiğitlik, kumanda üstünlüğü, birliklerin itaati– bu isme yaraşan bir kültüre yabancıdır. Kazandığı zaferle gözü dönmüş bu ülkede, gazetecilerin kendini beğenmişliği –"ayna önünde horozlar gibi gösteriş yapan kamburlar"!–, basılmış kâğıttan oluşan bir yığın, safça hayranlık besleyen edilgin bir halk, kültürden daha çok budalalıkların göstergesidir. *Kultur* olarak adlandırılan, edepsiz bir maskaralıktan başka şey değildir. Ardından da, özellikle filozofun sanatçı ruhu, Almanya'nın "modern olanın özü" diye adlandırdığı şeyle baştan çıktığını görünce isyan eder: Çünkü bir özün saflığı, bir tarzın bütünlüğü yerine, her yerde bir "alacalık" hâkimdir. Bu işaret açıklayıcıdır: Alman yaşamı, Nietzsche'nin "kültür beğenisi ve duyarlılığından yoksun, odun gibi adamlar" diye nitelendirdiği kişiler tarafından zehirlenmektedir. Nietzsche, polemik öfkesiyle abartının ölçüsünü kaçırarak, bu dar kafalı aydınları "tersine düşünürler" olarak sunar. Onların modernitesi yalancı bir maskeden, sözde kültürleriyse barbarlıktan ibarettir.

Almanlar, "kuzeyin en uç noktasındaki Barbarlar"a dönüşmek üzeredir; dahası, bu barbarlığın, Gobineau'nun söz ettiği vahşi Germen sarışınların gururlu kökeniyle ilgisi yoktur. Geçmişte, barbarlar olumlayıcıydılar; Hegel-Bismarck Almanyası'nın duyarsız, dar kafalı aydınlarıysa, her yerde, kafalara olumsuzlamanın tekbiçimliliğini sokarlar; yaşamın pozitif ve yaratıcı hareketini tersine çevirirler. Her şeyi karıştırıp, bozarlar. Kantçılık ve Hıristiyan ahlakçılığı içlerine işlemiş olan bu "yumuşak ruhlar" yaşamak yerine hayatlarını ot gibi geçirirler. Durgunlaşırlar, uyuşmuş bir düşünce ve sanat ortamında daha şimdiden yıkıma doğru yol alırlar. "Dar kafalı Alman aydın örneği"olarak sunulan bir David Strauss'un, Lessing hayranı bir Gervinus'un ve Darwinizm'e şiddetle bağlılık hissedenlerin, Hegel'in ya da Schleiermacher'in düşüncelerini geveleyen herkesin temsil ettiği Alman "Kültür"ü, düşünce ve sanata karşı bir meydan okumadır. Bu "yanılgı"yla, Almanya bir "çöl"e, bir "bataklık"a döner; Almanya, içinde her şeyin güçsüzlük, yozlaşma ve çöküşten ibaret olduğu bir zayıflıklar ülkesidir. Alman ruhu hastadır.

Nietzsche'ye göre, ortalığı kasıp kavuran ve yayılan hastalık, bu kültür elçisi dar kafalı aydınlar iktidarda olduğu için, daha da dramatik biçimde ortaya çıkar. O zaman siyaset, tıpkı sanat ve ahlak gibi, Kirke'nin maskesini yüzüne geçirir. Derken hastalar ve zayıflar, "uygar" oldukları yanılsaması içinde, kendilerini, aynı zamanda hem "güçlü" sanıp hem de Alman Devleti'nin efendileri

ilan etmezler mi! Çıplaklıklarının üzerine, zaferin kızıl mantosunu geçirmişlerdir. Böylece, s*iyaset komedisi'*nde perde açılır ve Nietzsche burada daha şimdiden, "moda olan neo-germanizm" ve ulusçuluk akımlarının önbelirtisi olan yalandan başka bir şey görmemektedir; kaldı ki, daha sonra *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı kitabında bu yalanı ateşli bir biçimde ortaya çıkaracaktır. Bu zayıf siyasetçilerin yapmacıklığı bazen kinizme dek varır; *Günün Almanyası*'nın kamu görevlilerinin, askerlerinin ve sanayi yöneticilerinin, bilinçsizliğe varan hastalıklı güvenleri onları korkunç bir aldatmacaya yöneltir: İlan ettikleri "yeni fikirler" adına –adalet, eşitlik, özgürlük–, yaşlı Strauss'un deyimiyle "geleceğin büyük yolu"nu açtıklarını sanırlar. Ne düzmece! Nietzsche'nin çok geçmeden "boynuzlu hayvanlar" diyeceği ve feministlikle – en büyük aşağılama! – suçlayacağı; "en uslanmaz kuşbeyinliler" olarak gördüğü bu kişiler, kendilerini insanlığın yüksek çıkarlarına adamış, "din kurucuları" olarak düşünürler. Onların adam olmaz iyimserlikleri, "bunaklara özgü bir şaka"dan ibarettir.

Nietzsche'nin şiddetli yergi yazıları bir uyarıdır. Filozof, Sokrates sonrası uygarlığın, idealizm ve Hıristiyanlık'la başlayan çöküşünü hızlandırarak, Almanya'da gelişen kültür-karşıtı tehlikeyi kavramanın tam zamanıdır, der. Almanya'nın dar kafalı aydınlarının şarlatanlığı sonucunda *"yaşam değerlerinin altüst olması"*nın ne kadar "sefil ve aşağılık" bir şey olduğunu anlamanın tam zamanıdır. Kâhince vurguları ile Nietzsche, Almanya'yı kuşatan metafizik yalanın ölümcül sonuçlarını görür gibi olur: "Sanki toprak küllerle kaplanmış, tüm yıldızlar sönmüş, ağaçlar ölü, tarlalar kavrulup sararmış… kısır dünya, yitik dünya: Buraya artık bahar gelmeyecek". Almanya can çekişmeye başlamıştır.

2. Ölümcül kötülük, Almanya'nın sınırlarında sona ermez. Alman dar kafalılığının yükselen med-ceziri, Nietzsche'nin, Turgenyev'den aldığı sözcüğü Paul Bourget'de sevdiği derinlik psikolojisine uydurmakla yetinerek, *"Avrupa nihilizmi"* diye adlandırdığı şeyin önbelirtilerini taşır. Filozof-hekimin teşhisi yeterince korkunçtur; fakat bu tanı, bundan böyle Nietzsche'de saplantı haline gelecek olan bir olguya denk düşer: Avrupa ölümcül bir hastalığa tutulmuştur: "Onyıldan onyıla felakete doğru gitmektedir"; Avrupa "yıkılmakta olan bir dünyadır".

Bununla birlikte, Nietzsche herhangi bir kıyamet günü tasarlamaya kalkmaz; çünkü, artık Tanrı'dan yoksun kalan dünyada, Avrupa yaşamının bilinmeyen yüzünde, ölümcül bir çürüyüp kokuşma içten içe işbaşındadır. On beş yıl sonra, Nietzsche, *Ecce Homo*'da etkileyici bir sentezle, bu hastalıklı varlığın insanlıkdışı ve mekanik çarklarını, çalışmanın kişiliksizleştirilme-

sini, görevler bölümünün sahte ekonomisini, toplumun bu ipe sapa gelmez yapılarının altında yatan bilimci pozitivizmi açıklayacaktır; fakat özellikle de, 1874'ten beri *Zamandışı Yazıların İkincisi*'nin ateşli bir şekilde haykırdığı şeyi tekrar edecektir: Bu pozitivist darbe beklenmedik bir sonuç olmaktan öte, metafizik bir göstergedir. Bu işareti çözmeyi *göze almak* gerekmektedir.

Bu işaretin elbette birçok yüzü vardır; ama iyi bakıldığında bunların hepsi de aynı anlamdadır. Öncelikle, "tarih ihtiyacı" Avrupa'yı, geçmişi bir kült olarak kabul etmeye, "eski şeylere yönelik manyakça bir düşkünlüğe" ve "tüketici bir tarihsel heyecan"a sürükler. 1848'den itibaren Avrupa ulusçu akımları, halkların gelenek ve âdetleri içinde kökleşmesini göklere çıkardılar; Koberstein, Gervinus ya da Wilhelm Scherer gibi Alman edebiyatı tarihçileri, modern ruha, eski deneyimler kültünü aşıladılar. Sybel ya da Treitschke gibi tarihçiler, derin bir bilgiyi belleklere yığarak, hafızayı şişkinleştirdiler ve insanları, onları "küflü bir koku"yla çevreleyen "antikacı alışkanlıkları"na yönelttiler. Nietzsche'ye bir tür fetişizm gibi gelen tarihselcilik, Hegel'in tarih felsefesinin açtığı yola dalıverdi. O zaman, bilginlerin, sanki gri saçlarla doğmuşçasına, yaşam ve yaratıyı reddettiği, her türlü tasarıyı köksüzleştirdiği görüldü: *Fiat veritas, pereat vita!*. Çünkü tarihin bilim olması isteniyordu, tarihçiler "gezici ansiklopediler"di; fakat onlar insanlığın yaşlılığına ilişkin felç edici inançları içinde büzüşüp kalırlar. Goethe'nin Faust'u tarafından övülen başlangıç eylemi, onlar için öyle uzaktır ki, onu unutur ve adeta "tatlı su ıstakozları gibi" düşünürler. Tarihselci tutku, sadece idealizasyondan başı döndüğü için gerçeğe sırtını dönmez *–Facta, oui, facta ficta!–*, fakat hayatı dilsiz kılar ve gelenekle kültürü kaynaştırarak, kendini aptalca aldatır. Sonra, tarihsel enflasyonu kışkırtan aşırı entelektüel yorgunluk, "ilerleme" maskesi altında gizlenen bilimci bunalımı ortaya çıkarır. Bilim ve tekniğin büyüyüp yayılması, Nietzsche'ye göre, güç birikimi olmak şöyle dursun, sadece bir yıkımdan ibarettir: Dünyanın perspektivist çoğulluğunu ortadan kaldırır, olayların bitmez tükenmez karmaşıklığını kökünden kazıyarak, yerine, basitleştirici taslaklarıyla yanıltıcı olan rasyonalist bir monizm koyar. Kuşkusuz bu, bilginlerin baştan çıkmak için buldukları bir araçtır; fakat Nietzsche sarsılmaz bir inatla, onları sadece dar görüşlü uzmanlar, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te de söylediği gibi vicdan yargıçları gibi görür. Ve bu "derin bilgi develeri" yaşamın fantastik oyunundan hiçbir şey anlamazlar. Onlar hileli zarlarla oynarlar.

Tarihselcilik ve bilimcilik, Almanya'da ve Avrupa'da, geçmişi şimdiki zamana, ölmüş olanı yaşayana tercih ederek varlığın yerine *yokluğu* geçiren ve değer-

leri *değersizleştiren* ustalıklı bir safsata sanatı yaratır. Özellikle Kant, bu bilimci nihilizm tarafından, Hıristiyanlık'ın yörüngesinde, tek tanınabilir şeyler olan *numenler* ve *fenomenleri* ayırt ettiği için suçlanacaktır. Kızgın Zerdüşt, kapıyı arkasından çarparak "bilginler evi"ni terk edecektir. Gerçekte, bir zamanlar doğru yolda ilerlemiş gözükenler –Schopenhauer ve onun irade felsefesi, Wagner ve sarsıcı müziği– yanlış yola sapmışlardı. *Zamandışı Yazıların Üçüncüsü* bir eğitici ve olumlayıcı olabilecek olan Schopenhauer'in belki de "gerçek bir filozof" olmadığı kanısını daha o zaman uyandırır. Ve Wagner'i övüyormuş gibi görünen *Zamandışı Yazıların Dördüncüsü* kuşku zehrine batar: Wagner, bin bir türlü hileyle büyüleyen ve aldatan bir "dil yaratıcısı"ndan ibarettir. Bayreuth felaketinin* ortaya çıkarmakta gecikmeyeceği ve dehşete düşürecek kadar umut kırıcı olan "modernitenin Cagliostro'su"** çok uzakta değildir.

Böylece, nihilist zehirler her yerde işbaşındadır. İnsanın cılızlığı, gelişmemişliği modernitenin göstergesidir. Bu yakın bir felaketin habercisidir.

3. Genel olarak, tüm Batı toplumu hasta düşmüştür; içini kuşatarak yiyip bitiren kangren yüzünden kansız kalmış bir hastanın solgun görünümüne sahiptir. Avrupa, Nietzsche'nin, *İnsanca, pek insanca*'nın gülünç zaferini ortaya koyduğu bir *ölüler evi*'ne dönüşmektedir. Aslında Batı "uygarlığı", gevşemişliği yüzünden, bir tükenmişler toplumu ortaya çıkarmakla kalmaz, berbat soyaçekiminden dolayı, İngiltere'den ve 18. yüzyıldan gelen modern düşüncelere düşkün olan meleyen koyunların, eşeklerin ve kazların oluşturduğu bir kalabalığa benzer. Batı uygarlığı, küçük erdemlere, vicdanlılığa, kötü bir haz olan yararcılık hazzına, güvenlik ihtiyacına, yüzeysel ve şamatacı her şeye kendini bağımlı kılan bu isimsiz, kişiliksiz ve tekdüze varlıklardan oluşur. Ruhları hipnotize edip ele geçiren Hıristiyan rahipler de işte bu yollardan geçtiler. Hıristiyan ahlak, acıma duygusu sayesinde, ruhları ve yürekleri yumuşattı. Din ve ahlak, "son insan"ın grotesk siluetini, şimdiden karanlık ufukta çizmektedir. Tekbiçimcilik yayılmaktadır; herkes vasat bir düzeyde eşitlenmektedir; Avrupalılaşma demokratikleşmeyle aynı anlama gelmekte ve halklar yeni köleliklerini hazırlamaktadır. "Çöl büyümektedir".

* 1872'de Almanya'da, Bayreuth opera binasının temelleri Wagner tarafından atılır, bina tamamlandıktan sonra verilen ilk opera temsilleriyle Bayreuth'da sadece Wagner'ın eserlerinin temsil edildiği bir festival geleneği yerleşir. Nietzsche o tarihler için büyük yenilik olan festival evinin törenlerine katılır ve "Wagner Bayreuth'da" adlı yazısında da Wagner'ın "incelmiş sanatçılığını" över. Ancak festivalin ilk haftasında "Wagner'i halkın kaba coşkunluğuyla çevrelenmiş ve çılgın alkışlardan azmış bir gururla, Alman erdemleriyle süslü püslü bir halde görünce çileden çıkar."(ç.n.)

** Cagliostro: (1743-1795) İtalyan soylusu, ünlü serüvenci, dolandırıcı. (ç.n.)

Nietzsche bu zihinsel eğilimler sosyolojisinde şaşırtıcı bir belirti bulur: Toplum, *kendi kitlesi yüzünden hasta düşmüştür*: "Bu yüzyıl kitlelerin yüzyılıdır, onlar kitlesel olan her şeyin önünde, yüzükoyun yatarlar." Yaşayan her şeyin hafifliğini dile getiren hızlarıyla eski Yunanlılar'ın tersine; modernler, yoldaki çakıltaşlarına takılan, fena halde kötürüm, yarı cüce, yarı köstebek bir *hantallık ruhuna* sahiptirler. Onlar, denildiği gibi bir "yığın"dır, "kitle"dir; ve bu kitleler, halk kitleleridir. Toplumun kitlesel karakteri halkın, yani Nietzsche'ye göre, içinde bayağılık kaynayan ayaktakımının özüdür. Halk psikolojisi, ruh soyluluğunun karşı kutbunda yer alır; burada her şey, hayatiyetten yoksunluk, altsınıf bayağılığı ve zihinsel karmaşadan ibarettir. Güç istemi ve yaşamın yaratıcı gücü yok edilmiştir; her yerde var olan yararcılık kaygısı, aynı zamanda anlam yokluğu da olan değer yokluğunun hükümranlığına tanıklık eder. Saçmalık iyice yerleşir.

Bu bayağı ve saçma sapan ortamda, bir işaret şaşırtıcı değildir: Kitleler parayı Tanrılaştırdılar! Çünkü "Para güç, zafer, üstünlük, paye, nüfuz demektir". O, güç istemi sanılan şeyi dışa vurur ve güç olduğuna inanılan şeyin hizmetindedir. Almak ve sahip olmak susuzluğunun insan türünün yarası haline geldiğini gösteren bu Tanrı, varoluşu uğursuz bir komediye dönüştürür –ticaretin kral olduğu bir komedi: Maddi manevi her şey satılık olmuş, paraya dönüştürülmüş, yani türdeşleştirilmiştir. Her şey sarsılır: Yeryüzünü de bu evrensel değeryitimi sarsar. Farklılığın saltanatının artık hiçbir geçerliliği kalmaz. Artık, başkasılığın anlamı kalmamıştır. Soyluluğun belirtisi olan sınıf ve mesafe duygusu yok olmuştur. Toplumun basitliği böyledir işte. Anonimlik, kitlesellik, kişiliksizlik, toplumsal dünyanın farklı bütünler oluşturan türdeş unsurlarını (Anaxagoras kuramına göre), yoksunluk ve vasatlık olan tekbiçimciliğe ve tekdüzeliğe vardırır. Batı'da her yerde, doğuştan gelen güç istemi tersine çevrilerek *özgünlük yetersizliğine* dönüşmüştür. Yakında kültür yasa girecektir; "kara bir örtü" tüm dünyayı kaplamaktadır. Her şey, çoktan, iç karartıcı bir günbatımından ibaret olmuştur: Toplumsal hiçlik yayılmaktadır.

2

Siyasi Canavar

Nietzsche'nin 19. yüzyılın son çeyreğinde hemen her yerde gördüğü ölümcül çöküşün sosyo-kültürel bağlamı içinde, devlet gülünç olduğu kadar tehlikeli bir canavarsılığa bürünür ve çöküş siyasası kaçınılmaz bir yazgı gibi ortaya çıkar. Aslında siyaset, sanat gibi, uygulamalı bir fizyolojidir:

Yaşama ya *evet* ya da *hayır* der. Bu demektir ki, yaşam dünyanın küçüklük çağlarından beri değer yaratıcı ve olumlayıcıydı: Yaşam " "dı. Böylece, ilkel devlet kendini, şeflerinin, düzen kurucularının zoruyla kabul ettirdi. Bugünse, olumsuzluk, yaşamı için için kemirir ve güç istemini, onu tüm alanlarda tersine çevirecek ölçüde aşındırır. Böylece, canlılığını yitiren devlet, aldatıcı ve yapmacıklı, sahte bir kılık altında yaşamını bir bitki gibi sürdürür. Eski zamanların efendisinin – Nietzsche'nin anısını Machiavelli'de, tasvirini Gobineau'da ve etnografik incelemesini Post'ta bulduğu "sarışın Germen vahşi"nin–, Prometheus'a özgü yeteneği, daralmış, zayıflayıp gücünü yitirmiştir. İlk devletin içinde coşup kendinden geçen yaratıcı enerjilerden içi boşaltılmış olan siyaset dünyası, buruş buruş olur ve kulak patlatan gülünç bir iktidarsızlar gürültüsü içinde dağılıp parçalanır.

1. Nietzsche, 1878'de, kendi deyimiyle "devlete bir göz attığı" zaman, *homo politicus'*un zekâ geriliği onu şaşkınlığa uğratır. Halka yönelik laf ebeliğindeki bolluğu gözlemlerken, Voltaire'in bir cümlesini hatırlar: "Ayaktakımı, akıl yürütme işine burnunu soktuğu zaman, her şey kaybedilir". Yaygınlaşan demokratikleştirme onu büyüler ve kafasına saplanıp kalır. Ve modernitenin siyaset dünyası –kumanda etmenin, hükmetmenin artık bilinmediği, hiyerarşik bağlılığın tüm itibarını kaybettiği, ulusal orduların insanlar arasından en iyilerini heder ettiği, ulusçulukların acımasız düşmanlıklar doğurduğu, barışçıllığından dolayı pörsümüş yumuşak ruhların, savaşçının çetin *erdem'*ini unuttukları dünya…– ona yaşamın özünde bulunan hiyerarşiye meydan okuyor gibi gelir. Modern devletin bunaklara özgü dönekliği içinde, yaşamın yüksek değerleri düşüştedir. Ve Nietzsche ona, yaşamın taşkınlığının putperest bir esin gücüyle gürlediği, Alessandro Borgia'nın utanç verici günah şehri Vatikan'ı tercih eder.

Modern zamanların *homo politicus'*u Hıristiyanlığın *homo religiosus'*una benzer; sanki en yüksek tinsellliğin maskesini takmış gibi, insancıllık maskesi altında, yaşam kılık değiştirir ve bu kılık değişikliği bir ihanettir. Yüzyıllar boyunca az ya da çok küstahça, fakat günümüzde kesinlikle en şiddetli biçimiyle dile getirilen kutsal yalan, orada burada aylak aylak dolaşır. Nietzsche'ye göre, modern devletin gerçekleştireceğini öne sürdüğü bütün "idealler", *siyasi nihilizmin* en anlamlı belirtisidir. Beraberinde hem sonsuz bir yıkım hem de en büyük umudu getiren "Tanrı'nın ölümü", ardında yalnızca zayıf düşmüş ve düşkünleşmiş insanlar hükümranlığını sürükler. Büyük meydanda, sadece, büyük oyuncuların şamatası ve zehirli sinekle-

rin vızıltısı duyulur; burası, canavarsı haliyle son derece iğrenç olan "yeni put"a, devlete tapan, şatafatlı soytarılarla doludur.

"İnsanca, pek insanca" bir dünyadaki ilk "yıkılış"ından sonra, Zerdüşt siyasi gerçeklerin üzerindeki perdeyi kaldırır: Ona göre devlet, Batı'yı için için yiyip bitiren hiçlik hastalığının en belirgin belirtisidir. Bu belirti öylesine anlam yüklüdür ki, siyasi sorun Zerdüşt'ün sözlüğünde çabucak metafizik bir boyut kazanır.

Zerdüşt siyasetin anlam yokluğunun, yani anlamsız, saçma bir varoluşun saltanatına dönüştüğünü acı içinde saptamakla yetinemez. Can çekişmekte olanın şişmiş dokularını kesip ayıran bir diriaçımla, onun en derin ve en gizli uzantılarına kadar iner. Psikolog, arkeolog ve metafizikçi olarak Nietzsche, Varlık'ın asıl kaynaklarına dek ilerler; o anki sosyo-politik durumun korkunçluğu ancak onlar sayesinde anlaşılabilir. Aslında *daha dün* trajik sanat insanlara, melankoliye olan doğal eğilimlerini telafi etmek için gereken *"metafizik avuntu"*yu veriyordu. Aynı şekilde, göçebe Germen kavimleri veya Vikingler zamanında da, ormanın şarkıları ya da eski *sagalar* acı çeken insanları teselli ediyorlardı. Fakat Nietzsche'nin söylediğine göre, Sokrates geldiği zaman dünyanın seyri değişti: Sokratvâri erdem, daha sonra da Hıristiyan ahlakı, yaşamın tehlikelerini yok etmenin salt düşsel bir biçimi olan 'kendi kendini unutuş' içinde insanları boğdular. O zaman, onlar da bu 'kendi kendini unutuş' içinde, İsa'nın, uğruna çarmıha gerildiği sevgi vaadini dinlediler. Önünde daha aciz ve uysal olmak amacıyla, kendi kendilerini yıkarak mutlak kudret ve sonsuz yüceliği atfettikleri bir Tanrı'ya tapınmaya koyuldular. Hıristiyanlık ruhlara cehennem azabı ve günah zehrini akıtabilecekti. *Bugün,* Tanrı öldü… Hegel bunu 1802'de söyledi ve büyük meydanda, deli –kuşkusuz henüz gençken, Zerdüşt– fenerini sallayarak Tanrı'yı aradı ve onu bulamadı; o zaman bağırmaya başladı: "Onu öldürdük, hepimiz Tanrı'nın katilleriyiz". Belki de deli, Tanrı'dan yoksun kalan dünyaya "fazla erken" gelmişti… Bununla birlikte, kesin olan bir şey varsa, o da Tanrı'yı öldürme günahının sürüp gittiği ve İdeal'in bir "iskelet tıkırtısı" çıkararak sönmeye yüz tuttuğudur. İnsanlar, belki de avutulamaz varlıklardır… Fakat her zamankinden daha fazla teselliye ve dinsel yüceltmeye ihtiyaçları vardır. Putlara ihtiyaç duyarlar. Öyleyse, bütün aşkın değerler ortadan kaldırıldığından, onlar da kendi eserlerine tapınmaya başladılar: 'Devlet'.

Bu yeni teselli edici tapınma kolayca açıklanır. Tanrı'nın ölümü yüzyılın büyük olayıdır. Fakat bu aynı zamanda, büyük bir ikircil anlaşmazlıktır.

Tanrı ölüdür, insan çaresiz ve yardımsız kalakalmıştır; yalnız başına, ortada bırakılmıştır. Fakat bu ölüm, insanın yaratıcı olumlamasını bundan böyle mümkün kılan bir kurtuluş değil midir? Öyleyse devlet bu noktada bir olumlanma biçimi olamaz mı? *İnsanca, pek insanca* adlı eserinde Nietzsche modernlerin tanrısallık kültünü hükümdara geçirme yeteneği üzerinde ısrarla durur. İşte burada siyasi sorunun tam kalbine ulaşırız: Modern zamanlarda siyaset, geçmiş yüzyılların teolojisinin yerine geçer. *Devlet Tanrı'nın ölümü teolojisine bağlıdır.* O insanmerkezci bir teolojizmin ifadesidir ve modernitenin pek de anlı şanlı olmayan zırhının altında, o insanca, pek insancadır ki bunda insan sadece erkeklik kaybını açığa vurur. 'Pek insanca', kadınsı, zayıf ve bozulmuştur; Devlet, halkların olumlayıcılığa ve yaratıcılığa sahip oldukları ölçüde, *"halkların ölümü"* anlamına gelir.

Zaten zayıfların eseri olan devlet, zayıfların putudur da; devletin kendisi de zayıflığın işaretidir: Zerdüşt onda *"soğuk canavarların en soğuğu"*nu görür. Yaşamın sıcaklığı onu terk edip gitmiştir.

2. Öyleyse Nietzsche orada da, başka yerlerde yaptığı gibi Maïa'nın örtüsünü yırtarak, bu canavarsı putta *her şeyin yalan* olduğunu fark eder. Fakat burada bir yanlış anlamayı engellemek gerekir: Devlet yalanı, birkaç aldatmaca veya hükümetin herhangi bir şantajından ibaret değildir. Diğerlerinin "burjuva devletinin liberal mistifikasyonu" dediği şey, kuşkusuz, gerçek olandır. Fakat Nietzsche'nin sosyal psikolojisinde keşfettiği yalan çok daha derindedir: Bu *ahlak-ötesi bir yalan*, yaşam açısından metafizik bir yalandır. Siyasi canavar yaşamın güçlerini tersine çevirir, düşmüş insanın olumsuzluğunu kurumlarıyla yüceltir.

Gerçekten de, Nietzsche'ci arkeoloji ilk insanın olumlayıcı iradesini yüceltir; dünyanın şafağında insan yaratıcıydı. Modern dünyada, güç istemi bir hiçlik istemiyle baş aşağı çevrildi ve insan, bir yıkıcıya dönüştü. Fatihler ve efendiler soyu, yerini köleler soyuna bıraktı. Bu nedenle, günün devleti tıpkı zamanında Platoncu İdeal'in ya da daha dün, Hıristiyanların Tanrısı'nın olduğu gibi, bir "kem göz"dür. Devlet Hegel ve Bismarck'ın, biri teorik, diğeri pratik açıdan havarileri olduğu soyut bir evrensellikte, yaşayan gerçekliği sulandırır. Bu çapraşık diyalektik içinde, dehşete düşmüş Zerdüşt, yaşam güçlerinin karşı kutbunu açığa çıkarır: Bir ölüm biçimi. Basmakalıp siyasi alışkanlıkları, sahte idari ve hukuki kategorileri, genel ve şekli olma iddiasındaki kanunlarıyla, modern devlet "yeryüzünün anlamı"nın karşıtıdır. Devletçi biçimcilik, Hıristiyan ahlakçılık ve idealizm gibi, "tepkili", yani

hastalıklı ve kirlidir. Tanrı'nın ölümü teolojisinde, bunun ortaya çıkışı olan devlet, artık "gerçek" insanlar değil, fakat sadece "pek insanca", yani bitkin ve cılız insanları kapsar. Örneğin "devlet düzen ve adalet dağıtıcısıdır" dendiği zaman bu, onun, tüm yaşam coşkusunu öylece dondurarak iki ucu keskin kılıcı çekip salladığı anlamına gelir. Örnek, simge değerini alır: Durmadan dönmenin, yaşamın Dionysoscu raksının engelleyicisi olarak, devlet: Nietzsche'nin hatırlatmış olduğu gibi, kadını suçlu kabul etmek için esas olarak iki koşulu, zina ve içkili olma durumunu arayan Roma hukukunun anlattığı da zaten bu değil miydi? O zamandan beri, her tür *hybris* konusundaki düşmanlığın doğrulandığı ortaya çıktı.

Devlet diyalektiği –yasama, yürütme, yargılama (diğerleri "üç güç" derler)– tamamen, teorinin buz kesmiş açıklığına sahip Sokratesçi akıl yürütmeye veya günahın ağırlığı altında ezilen Hıristiyan inancına benzer. O, yaşamın tersine evrimidir. Dar kafalı aydınların iddialarının sezdirdiği gibi, çöküş ve can çekişmeyi ifade eder. Öyleyse, devlet yalandır, çünkü *o bir ölüm istemine evrilmiş güç istemidir*. Yeni put, hiçliğe doğru bir kan kaybıdır. Devlet, Heidegger'in dediği gibi, Batı'nın tarihsel anlamını haykıran cenaze marşını okumaya başlar: Tarihsel bir olgu değildir bu; bir *yazgı*'dır. O gün bu gündür devlet –ve kusursuz bir rejimin varlığına inanan ve dogmatizmi içinde, insanı devletin uşağı olmaya götüren siyaset felsefesi de– nihilist ahmaklıktan başka bir şeyi dile getirmez: Devletin değerler tablosu değer ve anlam yokluğudur.

Siyasi canavarın güçsüzlük ve ölüm alameti olduğunu anlayan Nietzsche, "bağırsakları bile bozulmuş olan" bu tuhaf putu kesip biçmeyi, derinliğine sürdürür.

İlk olarak, *olgular*'ı inceleyelim. Yeni put, diğer putlar gibi insana hizmet ettiğini ileri sürer. Fakat "yönetim" diyen canavar, tutkuları *uyuşturur,* onların yerine kişisel gevşeklik ve entelektüel maskaralık olan "kamuoyları"nı getirir. Bu uyuşukluğu sağlamak için, "duyguları ve düşünceleri yanlış yöne çeviren, sürekli ve kör bir gürültü"yü, basını kullanır. Yığınlar çürüyüp gitmektedir. Nietzsche propaganda ve *mass media* tehlikesini sezmiştir. Sivil güç, "herkesin çıkarı"na göre hareket ettiği, yurttaşların özgürlüğü ve yaşam düzeylerinin yükseltilmesi için çalıştığı iddiasındadır. Aslında Spinoza, Montesquieu, Rousseau ve yandaşları… yanılırlar: Onlar, liberal kurumların kurulmalarından itibaren artık özgürleştirici olmadığını ve insanın ancak döğüştüğü zaman özgür olabileceğini unuturlar. Oysa, sivil yasa altında, insan ne dövüşebilir ne de hatta kendini yönlendirebilir: O yönlendirilir. İşte

tipik ahmaklaştırılma işlemi! Ayrıca devlet, cumhuriyetçi yapısı altında, her türlü bireyselliği boğarak öldüren sürü halindeki kitlesel yaşamı sömürür: İnsanlar rahatlarını arayacak şekilde *terbiye edilirler*; "Aydınlanma" denilen bu 18. yüzyıl meyvası felç hali, doğruca tüketim toplumuna varır. Nietzsche tehlikeyi hissetmiş ve *mediocritas*'ı (vasatlık) –allanıp pullanarak sunulmuş olsa bile– açığa vurmuştur; bu çerçevede, her insan diğerleriyle aynı modele göre biçimlenip, onlarla aynı şekilde yaşar: Bu, hemen hemen durağan ve hiç özgün olmayan, "ortalama" bir modeldir. Bu bağlamda, artık sorumluluğa yer yoktur. Bu bir çöküştür. Canavar, "ilk önce sınırların içinde, daha sonra ötesinde, milyonlarca beyni karartan" birçok *a priori* ve eşitlikçi dogma yardımıyla sürü güdüsünü pohpohlar. Nietzsche'ye göre, olgular bu denli kesin ve açıktır. Fakat, filozof-hekim için, bir olgu basit bir veri değildir: Çözümlenmesi ve yorumlanması gereken bir belirtidir.

Bu yüzden Nietzsche olguları, onların gizli kalan bölgelerine, buradan anlam yakalamak üzere inerek deşer. Oysa, Avrupa'da her yerde demagojiye dönüşecek derecede kendini benimseten demokrasi olgusu, sadece aristokratik üstünlüğün gerilemesi anlamına gelmez; Wagner'in komedi-müziğini anımsatan kahramansı-övüngen tarzıyla, bu olgu aynı zamanda *"kölelikle uzlaşma"*dır. Bu, her alanda ve her özgün ayrıntıda, temsilcilerin ve arabulucuların çoğalmasının anlattığı şeydir. Bu, özellikle de, kendisine "halkın organı" diyen bir hükümetin anlattığı şeydir. Gerçekten de, yönetenden yönetilene doğru yönelen ilişki burada özünü kaybetmiştir: O artık, efendi-uşak, kumandan-asker, baba-çocuk ilişkisiyle özdeş değildir; o artık bağımlılık değil, bir uzlaşma, ne var ki el altından, gizlice yapılan bir uzlaşmadır. Zaten Bismarck'ın anayasal yapılanmayı tanımlarken kullandığı deyim, bu "uzlaşma" değil midir? İngilizler'in pek düşkün olduğu parlamenter rejime her şeyden çok uyan deyim de budur. Böylece, Nietsche'ye göre, demokratik eğilim içinde birbirine karışan halk egemenliği, genel irade ve sivil halin kurucusu sözleşme, bir o kadar da kulluğun, dolayısıyla da zayıflığın belirtisidir. Üstelik, sosyalistlerin nakaratları ve aynı türden fetişizmlerin gösterdiği gibi, kölelikle varılan bu uzlaşmanın akıl almaz bir bedeli vardır. Gerçekten de sosyalizm bir tepkiden başka bir şey değildir (Nietzsche'nin yorumladığı anlamda): O, değerleri değersizleştiren, bireye meydan okuyan, halkın diğer afyonu olarak "adalet" sözcüğünün durmadan yinelendiği bir *sahte kültür*'le serseme dönmüş, sağduyudan yoksun kalmış, pelteleşmiş bir yığın yararına bireyi ortadan kaldırmayı amaçlayan, intikamcı bir davranış biçimidir. Bu durumda, öyle görünüyor ki, sosyalizmin

özünde, *küçümsenmiş bir insan,* bir sürü hayvanı, ufacık eciş bücüş bir cüce, gerçek bir pigme… doğurmak vardır. Ve Nietzsche, Mussolini'nin "Sezarcı sosyalizmi"ni önceden sezmiş gibi, 1878'den itibaren, parti öncülerinin, gerçek bir "terörizm"e başvurduklarını ilan eder. Demokratik puta tapmak için böylesi bir bedel ödenir işte! Kral-sosyalizm despotizmin mirasına konar: 'Sosyalistim' diyen devlet, çelişkin biçimde, mutlak bir güç olarak yükselir. Onun karşısında, ya da daha doğrusu içinde, her türlü bireyselcilik yok olup gider! Devlet bir din gibidir, kendi gücünün peşindedir; tam olarak Müslümanlık'ta ya da Hıristiyanlık'ta olduğu gibi, "parti"nin, "kutsal yalan"lar döktüren ve amaçlarına varmak için doktrin aşılama ve propaganda araçları kullanan büyük din adamları vardır. Devlet, ahlak gibi, zehirli darbeleriyle insanı devreden çıkmaya zorlayan bir akrebe benzer. Evcilleştirerek zehirler. Modern devlet, siyasi bir güç olmaktan çok, cehennemi bir psikolojik makinedir.

3. Öyleyse bu iğrenç makineyi parça parça sökmek gerekir: Böylece Nietzsche'nin neşteri siyasi işletmeyi, gizli dayanaklarıyla karşılaşana dek kazıyarak, dilim dilim keser ve parçalara ayırır. Filozof, bir tür devlet bilinçaltı psikanaliziyle, devletin yeraltı geçitlerine iner.

Siyasi Trophonius, bu gizli bölgelerinde, kuşkusuz kötü niyet, hatta modern devlet adamlarının yozlaşmışlığı ya da ahlaksızca davranışlarıyla kaplıdır. Fakat, Nietzsche'ye göre onların kötü eğilimleri eninde sonunda halkın bönlüğünü karşılar. Daha belirleyici olan, devlet aygıtının içine işlemiş olan vicdandır. Böylece devlet yönetmek için, "büyük adamlar" ve hatta "kahramanlar" ister; "ortak yarar" için kanunlar yapar; ve put size her şeyi vaat eder: şayet ona taparsanız! Buna karşılık, bu vicdanın aslında tam tersi olduğu ve Zerdüşt'ün dediği gibi, devletin vicdansızlığının, "erdeminizin parıltısını ve gözlerinizdeki gururlu bakışı satın almak"ta olduğu mu söylenecektir? Bu kadarı az bile kalır, çünkü soğuk canavar düpedüz vicdandan yoksundur. Hem en kaygı verici olan da bu değildir.

Ölümcül olacak kadar kaygı veren şeyse, Nietzsche'nin tedirgin edici demografik bir artış öngördüğü modern dünyada -"Gereğinden fazla insan dünyaya geliyor" der Zerdüşt-, devletin "Fazlalar" için icat edilmiş olmasıdır. Kurumsal düzenlenmesi ve yönetim sistemiyle, devlet bu serseme dönmüş *Altinsanları* kendine çeker; onları kategoriler ve biçimler içinde sarar sarmalar, "ezer ve tekrar ezer"; insanı iktidarsızlaştıran bu iksirle onları sarhoş eder. Bugün dendiği gibi, bu "hali hazır duruma getirme" ve "bir yönetim altında birleştirme"nin etkisiyle, yalnız "kulağı uzun ve görüşü sığ olanlar"

değil, aynı zamanda akıldan yana daha zengin olanlar da diz çöker. Devlet bunların *hepsini* kulluğa indirger. Zaten devlet, öğretimi bu yüzden tekeli altına almaz mı? Hegel gerçeğin devlet üniversitesinden geçtiğini düşünmüyor muydu? Bu genelleştirilmiş bağımlılık *demokratik bunalımın* belirtisidir: İnsanın özgürleşmesini anlatmaktan çok, onun yabancılaşmasını anlatır.

"Fazlalar"ın bu yavaş intiharı için kullanılan silah korkunçtur: Bu *demagoji'*den başka bir şey değildir –fakat onu değiştirmek için devlet "uygarlık" ve hatta "ilerleme" adlarını kullanır. Ne gülünç! İnsanın öldüğünü görebilmek için gazeteleri açmak yeter. Bunlar, sayfalarında, safralarını kusan hastalardır; paranın çekici tuzağından ayırt edemedikleri güç arzularından, ilerleme tutkularından söz ederler yalnızca. Dizginleri olmayan bir rekabet içinde sarsılıp dururlar; militarizmi överek kasılırlar. Budalalıkları ancak büyük tutkularıyla karşılaştırılabilir: Hepsi de tahta yaklaşmak ister; "delilikleridir bu onların!" der Zerdüşt; çoğu zaman balçık içinde olan tahtken, mutluluk sanki tahtın üstündeymiş gibi! Ayrıca, "burjuva" ve "liberal" diye nitelendirilen bir demokrasi örtüsü altında, Fransız Devrimi'nin ileri sürmüş olduğu, çoğunluğun önceliği ilkesi de bir aldatmacadır. Bir yandan, "ortak yarar" koruyucusu olarak, devletin ortalama insanın yararından başka bir hedefi yoktur. Diğer yandansa, pleb lehine tercihini ve güçsüzlüğünü böylece itiraf ederek, sırtını "ayaktakımı" ve "dalkavuklar"a dayar. Bütün siyasi partiler fuhuşu hatırlatır... Öyleyse, tüm bu işaretler birikiminin, aşağı ırkın, *Jude'nin zaferi'*ni belirttiğini hiç kimse bir gün görmeyecek mi? diye haykırır Nietzsche. Her yerde dile getirilen, halkın hınç, kin ve intikam içgüdüleridir. Devlet, Judeo-Hıristiyan ahlakı gibi, yüce ve soylu olan her şeyi karalar. Eşitlikçi dogmalar her şeyi aynı düzeye getirmeyi salık verir; fakat aynı düzeye getirmek indirgemektir; tekbiçimcilik bayağılaştırmaktır. Çöküş, ölümü muştulayan işarettir. Devlet "ölüler evi"ne döner.

"Ne kadar da kötü kokar, put!" diye bağırır Zerdüşt. Devletin putperestleri nasıl da hoşnutturlar, bu pis koku içinde! Devlet, Kilise gibi bir "kalpazanlar" dünyasıdır; "yozlaşmış kişilerin mizaçlarına uygun bir tepki"yi dile getirir ve Zerdüşt, bu "büyük çirkinlik, büyük başarısızlık, büyük felaket" önünde titrer. Baş dönmesi ve tiksinti basar onu: "Pencereleri kırın ve dışarı atlayın" diye yol gösterir yırtıcı bir çığlıkla: Çünkü eninde sonunda, "ancak orada, devletin bittiği yerde başlar insan".

Fransızcadan çeviren: Özge Erbek

Nietzsche Spinoza'yı Nasıl Okudu?

CEMAL BÂLİ AKAL

Modernite Eleştirisinde Benzerlikler ve Farklılıklar

Modern yapılanmanın ana kurumu devlet, modern düşüncenin temel kavramı da yine devlettir. Nietzsche, modernite ve modern düşünceyi hedef alırken, öncelikle devletle, sonra da ona bağlı her şeyle hesaplaşır. Kabına sığamayan öfkesinin gizlediği bir sabırla, modern kavramsal alan denen kavramlar yumağını çözmeye girişir. Simone Goyard-Fabre'ın makalesinde[1] sıralandığı gibi, "modern hastalığın semptomları" şunlardır:

—*Devlet* düşüncesi, bu dünyevi yapılanmanın özdeşleştiği ulusla anlam kazanmıştır. Öyleyse önce "yeni put" Alman devleti ve ulusu, sonra da genel olarak Batı tipi modern yapılanma biçimi olarak *devletli toplum* ya da *ulus* ve her türlü *ulusçuluk* düşüncesi eleştiri oklarına tutulur[2].

— Ulus ya da ulusçuluk fikri, ancak bir sözleşme kurgusunda ilkesel olarak eşitlenmiş bireyler topluluğu kavramı üstüne oturacaktır. Modern siyaset, meşruiyetini, egemenlik diye adlandırılan modern yasa/uygulama ilişkisi sayesinde, ulusun eşitlenmiş bireylerinde bulacaktır. Nietzsche'nin hedeflerinden biri de, *sıradanlaşma* ve *tektipleşme*'den başka bir şey saymadığı bu *eşitlenme*'dir[3].

— Modern eşitlenme düşüncesine denk düşen modern demokrasiyle[4] ekonomik ve siyasi *liberalizm* de bu doğrultuda Nietzscheci horgörüden kendisini kurtaramaz. Bunlar modern devletin "jandarma" koruyuculuğu altında, ahmaklaştırılmış ulus üyesinin vasatlık ve güvenlik içinde seçtiği tekdüze hayatın genel çerçevesini oluşturacaklardır. Kaldı ki Nietzsche, liberalizme karşı seçenek olarak sunulan *sosyalizm*'i de aynı kefeye koymakta hiç duraksamayacaktır.

— Skolastik meşruiyet ilişkisi yerine geçen modern meşruiyet ilişkisi dünyevi bir zihniyete denk düşecektir. Ulusal sınırlarla çevrelenmiş tek hukuk düzeni olarak bağımsızlaşan birim düşüncesi, aşkın gönderme odaklarının yerini alacaktır. Bu düzlemin modern kuvvetler ayrılığı ilkesi her türlü meşruiyeti reddeden Nietzsche'nin sivri dilinden kurtulamayacaktır.

— Devletin ulusal hukukun sınırlarını belirlediği, uluslararası alana da bir hukuki kişi olarak çıktığı bu modern ortamda yeniden tanımlanan yasa, hak ve *adalet* kavramları da Nietzsche tarafından alayla karşılanacaktır[5].

— Ulusalcılık kendine özgü bir ulusal savaş stratejisiyle pekişecektir. Modern dönemin bu özgün *militarizm*'i, Nietzsche'nin öfkesinden nasibini alacaktır.

— Modern zihniyet, *bilimci* ve *ilerlemeci* Aydınlanma felsefesiyle özdeşleşirken, Nietzsche her türlü *bilimciliğe*, ilerleme ve uygarlık tutkusuna, *Aydınlanma düşüncesi*'ne, bunların baş sorumlusu olarak Fransız Devrimi'ni[6] gösterip karşı çıkacaktır.

— Tüm bu eleştirilerin gerçek hedefi de, elbette, modernitenin hâkim sınıfı olarak ortaya çıkan *burjuvazi* ve onun ahlakı[7] olacaktır.

Ama modern devletli toplumun üyesi aynı zamanda bireydir de. Öyleyse, Nietzsche'nin eleştirisi bireyi ve bireyselliği de mi hedef alacaktır? Çelişkin biçimde hayır. Çelişkin; çünkü Nietzsche'nin eleştirel tavrı çift boyutludur. Hem modernite öncesinden, hem modernitenin içinden yöneltilmiştir. Belki de bu yüzden, bir yönüyle modernite sonrasına açılmış bir kapıdır.

Nietzsche'de bireye ve bireyselliğe bakışın, Tocqueville'in bakışıyla karşılaştırılması, söz konusu çelişkinin boyutlarını gösterebilir. Tocqueville'de, modern eşitlenme, bireyin, eşitlenme ölçüsünde artan yalnızlığına denk düşer. Bu modern hastalığın diğer adı, Tocqueville'de, bireyselliktir ve saptamayı, aşırı bireyselliği dengeleyecek kurumsal öneriler izleyecektir. Nietzsche'deyse, tam tersine, modern eşitlenme, özgünlük demek olan bireysellikten uzaklaşma, dolayısıyla da kitleselleşmeden başka şey değildir. Nietzsche'de modernitenin bireyselliği eriten bu mantığının eleştirilmesi, premodern bir hiyerarşi anlayışını beraberinde getirir. Nietzsche modern vasatlığa karşı, aristokratik değerleri de savunmaktadır. Ancak, düşünür bu premodern ortamda çok kısa bir süre kalır. Eleştirisini, genelinde, premodernite içinden yöneltmez. Onun modernite karşıtlığı, dayanağını çok daha geride, hatta Sokrates-öncesi bir putperestlikte bulacaktır.

Burada Nietzsche'yi ister istemez premodernite öncesinden moderniteye

taşıyacak süreç başlar. Nietzsche Judeo-Hıristiyanlık'ı kesinlikle yadsırken, kendisine rağmen modern olacaktır. Judeo-Hıristiyanlık karşıtlığı, Nietzsche'de "Tanrı'nın ölümü" temasıyla dile gelir. Tolstoy'un çığlığıyla "Tanrı yoksa, her şey mümkündür" diyen modern bir söylemde... Zerdüşt, aşkın gönderme odaklarının bulunmadığı bir dünyada yaşadığının bilincindedir. Nietzsche, bu yüzden, çelişkinin siluetine dönüşerek, modern pozitivizmin hem içinde, hem de karşısında durmaya başlar: Kendisine rağmen, bir modern olarak konumunun onu getirdiği yerde, "pozitivistleşir"; referanssız kalmıştır. Zerdüşt modern nihilizmi kınasa da, aşkın değerlerin kalmadığı bir dünyada, "iyinin ve kötünün ötesinde"dir[8]. Moderniteyle premodernite arasındaki sıfır noktasında, her şeyin mümkün olduğu bir siyasetin adamı Machiavelli[9] kadar pozitivisttir. Hatta bu pozitivizm ve modernizm sayesinde, 'ulus devletin, kendisini, premodern teolojik meşruiyet ilişkisinin yerine geçirirken, bir tür yeni teoloji oluşturduğunu' saptayacaktır. Kilise'yle devleti özdeşleştiren bu eleştiri[10], ulus devlete premodernitenin içinden yöneltilebilecek bir eleştiri olamaz.

Bu gidiş gelişler arasında, Nietzsche'nin gerçekten modern anlamda devlet karşıtlığının ancak İnsan'da odaklanabileceğini düşünmek gerekir. Nietzsche, insanı, her türlü ahmak kümelenme (modern ya da değil) ötesinde, aynı zamanda iyinin ve kötünün de ötesinde, kendi kaderini kendisi belirleyen insan ya da bütünüyle modernötesi insan (üstinsan) olarak görmek isteyecektir. Modern kurumsallık karşısına oturtulan bu insan, Nietzsche'de onu sıradan insandan ayıran özgünlüğüyle, yaratıcılığıyla, bireyselliğiyle sivrilecektir. Nietzsche'yi moderniteyi tartışan modern bir düşünür yapan da bu olacaktır.

Nietzsche, modern Batı düşüncesi içinde, ilk kez Rousseau'da kuramsal nitelik kazanan eleştirel yaklaşımın ya da bir karşı düşüncenin içinde yer alır. Rousseau'dan Freud'a uzanan bir çizgide, Nietzsche'de iki düşünürden de bir şeyler vardır. İyinin ve kötünün ötesindeki İyi Vahşi, Freud'un dürtüleri bastıran devletli toplumuna[11], Zerdüşt'ün kılığına bürünüp karşı çıkacaktır. Aynı çizgide bir de Spinoza vardır[12].

Spinoza gerçekçidir; modern dünyayı beğenmese bile onunla uzlaşır. Moderniteyi bütünüyle reddetmenin bir anlamı yoktur, çünkü bu yeni yapılanma Spinoza'yı boğan premodern kalıntıları ortadan silebilecek bir nitelik kazanmaktadır. Kapalı, dar kafalı, ayrımcı cemaat baskısından kaçanın, bireyselliğini inşa edebileceği tek yer orasıdır. Musevi kimliğinin yerine modern bir kimliği oturtmak üzere Spinoza'nın da kaçacağı yer... Ama Nietzsche'nin ortaya koyduğunu, Spinoza da fark etmiştir: Premodern teolojinin yerini, dini

devletin belirlediği yeni ortamda, modern devlet ideolojisi almaktadır. Burada, Spinoza'nın seçimi açıktır; dinin ve cemaatin geleneksel belirleyiciliğinden modern insanı çekip çıkaran bu dönüşümü tercih eder. Ancak yeniliğin getirdiği tehlikeyi de görmezden gelmez. Hobbes'un mutlakıyetçi kuramı iyi bir örnektir. Bir belirleyiciliğin yerini bir başkası, modern devletli topluma özgü hâkimiyet almaktadır. Birey gerçekten birey olacaksa, onu yeni yapılanmaya karşı koruyacak bir özerk alan oluşturulmalıdır. Spinoza bu alanı, birbirine bağlı iki özgürlükle donatır: Modern bireyin düşünsel ve bedensel[13] özgürlüğü.

Spinoza'nın Nietzsche'ye kendisini okutmaya başladığı an da budur. Liberal bir hak kuramının yaratıcısı, benzersiz bir yaklaşımla, bireyi devlete rağmen ve ona karşı birey kılacak özgürlükleri, insanın sıradan tutkuları üstüne oturtur. Spinoza Nietzsche'yle buluşmakta ve hemen ondan ayrılmaktadır. Bireyselliğin, modernite içinde bile, ancak modern anakuruma ve diğer yankurumlara karşı oluşabileceğini söylerken, hatta kamu yararını aşan bir bireysel yarar düşüncesine doğru yürürken, Nietzsche'nin aile, cemaat, soybirliği, devlet, ulus, parti... gibi her türlü topluluğa[14] ve kamu yararına[15] karşı duyduğu kine göz kırpar; ama o kadar. Spinoza'da insan, kuruma karşı, ideal bir varlık olduğu için değil, tüm basitliğiyle insan olduğu için korunacaktır. Bütünüyle modern ve pozitivist olan Spinoza'da da hiçbir aşkın gönderme yoktur. Güç dünyevi, gönderme de dünyevidir; dünya da, yöneten ve yönetileniyle, sıradan dünyevi tutkuların karşı karşıya geldiği basit bir dünyadır. Tutkuların aşırılaşmaması için, bu dünya, devletli toplumun dünyevi kurallarıyla basit bir biçimde dengelenecektir.

Spinoza söyleminde bu modern yapılanmanın, yüceltilmesi şöyle dursun, neredeyse aşağılandığı açıktır. Ne var ki, o, Nietzsche'nin yaptığını yapmaz, bu dünyaya tercih edilebilecek bir başka dünya aramaya girişmez. Öncelikle, modern dünyanın premodern dünyadan daha iyi olduğu açıktır; sonra, hangi dünyada yaşarsa yaşasın, insanın hamuru da ortadadır. Onu ve dünyasını, olduğu gibi kabul etmek, hatta onlara katlanmak gerekir. Katlanmak zorunda olanların kimler olacağı da bellidir: Sıradan insanların ve tutkularının üstüne çıkarak, dünyevi olandan bir ölçüde uzaklaşanlar, filozoflar ve bilgeler. Bunlar, Spinoza'nın hem yaptığı hem de söylediği biçimde, güncel siyasetten mutlaka el ayak çekmelidir. Siyaset denen bu basit oyun, onların dışında, basit insanlar arasında oynanır. Öyleyse, Spinoza'nın –eşitlik karşıtı Nietzsche'nin tam tersine– düşünsel sistemini üstüne oturttuğu ve bireyselci kuramının belkemiği olan vazgeçilmez eşitlenme, sıradan olma-

yan insanın, filozof ya da bilgenin, dışına çıktığı bir eşitlenmedir. Ve bu açıdan, Spinoza'nın da, tıpkı Nietzsche gibi, söz konusu eşitlenmeye yukarıdan baktığı söylenebilir.

Ancak Spinoza'da Nietzsche'yi asıl çeken şey, tüm farklılık ve benzerliklerin ötesinde, bu XVII. yüzyıl düşünürünün iyinin ve kötünün ötesine çıkmasıdır[16]. Ve bu açıdan iki düşünür de, evrensel değerlerin erimeye başladığı –Nietzsche'ye göre nihilizmin gemi azıya aldığı– modern çağın çocuklarıdır. Spinoza'nın filozof seçkini de, Nietzsche'nin üstinsanı da sonsuzca özgürleşmişlerdir. "Seyredilen" dünya artık anlamdan yoksun kalmıştır ve bu boşlukta ona verilmeye çalışılan sıradan –eski ya da modern– anlamların tümü ahmaklıktan başka şey olamaz. Ama mutlu ve mutsuz, iki seyir türü, iki yol vardır:

Önce, içinde yaşadığı dünyayı ve kendini anlamlandıramayacak kadar sıradışılaşmış insanın ve hayatının "trajik duygusu" ortaya çıkar. Don Quijote gibi, bir yandan ötekine durmadan savrulanların "hayat trajedisi bilimi" olarak oluşturdukları bir felsefe... Bu, kurdukları yeni dünyaya boyun eğmeyi reddedenlerin trajik felsefesidir[17]. Miguel de Unamuno, Don Quijote'nin, tolgasının mukavva siperliğine ikinci kez vurmaya cesaret edemediğini vurgular ve şöyle der: Değişen koşullarda, gezgin şövalyeliği geri getirmeyi başaramayacağını o da sezmekteydi. Ama bu durumda yapılması gerekeni ya da yeni koşullara boyun eğmeyi değil, bir *desperado* olarak savaşı sürdürmeyi, bir Nietzsche, bir Tolstoy gibi umutsuzluk içine gömülmeyi seçmişti[18]. Modernitenin gerçek ve hayali kahramanlarını[19] saran bu duygunun sonu bir *batış*'tır: İçinde yer almak istemediği bataklıkla, ona ahmaklığını haykırarak savaşmak, ama bu savaşı vermek için de o bataklığa dalmak... Zerdüşt'ün trajik yolu:

"*İncipit tragedia*.– Zerdüşt otuz yaşına geldiğinde yurdunu ve Urmi gölünü terk edip dağa çıktı. Orada düşünceleri ve yalnızlığıyla beslendi ve on yıl bundan usanmadı. Ama sonunda yüreğinde bir değişim oldu ve bir sabah şafakla kalkarak güneşe doğru ilerledi ve ona şunları söyledi: 'Ey yüce gezegen, aydınlattıklarının mutluluğu olmasaydı, sen mutlu olabilir miydin? On yıldır buraya, mağarama geliyorsun. Ben olmasaydım, kartalım ve yılanım olmasaydı, ışığından bıkar ve bu yoldan sıkılırdın; ama her sabah seni bekliyorduk biz; senden artakalanı alıyor ve seni kutluyorduk. Bak: Çok fazla bal toplamış arı gibi, bilgeliğimden usandım artık; uzanan ellere ihtiyacım var, bilgeler çılgınlıklarıyla, yoksullar zenginlikleriyle mutlu olana kadar vermek ve dağıtmak istiyorum. Bu yüzden derinliklerin dibine inmeliyim; tıpkı akşamları denizlere dalan ve aydınlığını dünyanın karşı kıyılarına taşıyan

senin yaptığın gibi, ey bolluk gezegeni!.. Senin gibi, benim de, uçuruma atlamam, onlara doğru inmek istediğim insanların dediği gibi *batmam* gerek. Kutsa öyleyse beni, en büyük bir mutluluğa bile kaygısızca bakan duru göz! Taşmak isteyen şu kupayı kutsa ki su altın dalgalarla aksın ve sevincinin yansımasını her yere taşısın! Bak, o kupa yeniden boşalmak istiyor, Zerdüşt yeniden insan olmak istiyor'... Ve Zerdüşt'ün düşüşü böyle başladı"[20].

Modernitenin anlamyokluğunu anlatmak için başka anlamyokluklarından boş anlamlar çıkarmak zorunda kaldığını ve aslında düşüşten öte gerçek bir yol bulunmadığını Zerdüşt de sezmiştir. O, savaşın içinde bile, bir anlamda münzevi olandır. Kudurgan bir öfkeyle avaz avaz bağırır, çılgınca güler, hıçkıra hıçkıra ağlar, ama sesini duyuramaz. Yok etmeye çalışırken, kendini yok etmektedir. Nietzsche'nin teşhiste haklılaşan, ama tedavide umutsuz, çılgın bir hal alan savaşı, onu da hasmıyla özdeşleştirecektir. Bu yüzden, örneği çok görülen cinsel bir ayrımcılık, etnik bir horgörü[21], Nietzsche'nin dehşetengiz modernite eleştirisine yer yer can sıkıcı bir nitelik kazandıracaktır.

Belki Spinoza, Nietzsche'ye karşı[22], ikinci yolu seçmiştir: "İnsanların davranışlarını alaya almamak, onlar için gözyaşı dökmemek, onlardan nefret etmemek, onları gerçek anlamda tanımak"[23]. İnsanları herhangi bir biçimde yüceltmekten kesinlikle kaçınırken, onlara yine de hoşgörüyle bakabilecek kadar sıradışı olabilmek. Spinoza da, "kimse kimseden daha iyi olamaz" diyerek sıradışılaşacaktır: Herhangi bir cemaat kadar baskıcı ve ırkçı olabileceğini kanıtlayan cemaatından kaçarak... bayağı tutku ve hırsların kol gezdiği siyaset dünyasından kaçarak... Nietzsche'nin de hedefi olan, budalalığı içinde küstah bir akademik dünyadan[24] kaçarak... ortak değer üreticisi bir aile hayatından kaçarak... kısaca, kirlenmemek için, dünyevi olan her şeyin üstüne dünyevi bir münzevi olarak çıkıp, kaçarak. "Felsefe yapmanın ve seyretmenin hazzı"yla yetinerek ve bu gönüllü tecriti, acımasız bir kader değil, mutluluk sayıp, aşağıya yolladığı tebessümle noktalayarak...[25]

Kaynakça

Keith ANSELL-PEARSON. *Kusursuz nihilist. Politik bir düşünür olarak Nietzsche'ye giriş*. Ayrıntı. İstanbul 1998.
Georges BATAILLE. *Nietzsche üzerine*. Kabalcı. İstanbul 1998.
Jules CHAIX-RUY. *Nietzsche. Yaşamı ve felsefesi*. Çiviyazıları. İstanbul 2000.
Gilles DELEUZE. *Spinoza. Philosophie pratique*, Minuit. Paris 1981.
Gilles DELEUZE. *Spinoza üstüne on bir ders*. Öteki. Ankara 2000.
Francis FUKUYAMA. *Tarihin sonu ve son insan*. Simavi. İstanbul.

Simone GOYARD-FABRE. "Nietzsche, critique de l'Etat moderne". *Archives de la philosophie du droit 21. Genèse et déclin de l'Etat*. Sirey. Paris 1976.
Pierre KLOSSOWSKI. *Nietzsche ve kısırdöngü*. Kabalcı. İstanbul 1999,
İoanna KUÇURADİ. *Nietzsche ve insan*. Türkiye Felsefe Kurumu. Ankara 1999.
Antonio NEGRI. "Marxistes: une approche paradoxale". *Magazine Littéraire 298. Les vies de Nietzsche*. Paris 1992.
Alexandre NEHAMAS. *Edebiyat olarak hayat. Nietzsche açısından*. Ayrıntı. İstanbul 1999.
Friedrich NIETZSCHE. *La généalogie de la morale*. Mercure de France. Paris 1913.
Friedrich NIETZSCHE. *Le gai savoir*. Gallimard. Paris 1950.
Friedrich NIETZSCHE. *Yunanlıların trajik çağında felsefe*. Elif. İstanbul 1963.
Friedrich NIETZSCHE. *Böyle buyurdu Zerdüşt*. Bilgi. Ankara 1970.
Friedrich NIETZSCHE. *Deccal*. Hil. İstanbul 1995.
Friedrich NIETZSCHE. *İyinin ve kötünün ötesinde*. Gündoğan. Ankara 1997.
Dave ROBINSON. *Nietzsche ve postmodernizm*. Everest. İstanbul 2000.
Bertrand RUSSELL. *Batı felsefesi tarihi. Yeni Çağ*. Kitaş. İstanbul 1970.
Benedictus SPINOZA. *Oeuvres IV, Traité Politique, Lettres*. Garnier Flammarion. Paris 1966.
Georgh STAUTH- Bryan S. TURNER. *Nietzsche'nin dansı*. Ark. Ankara 1997.
Miguel de UNAMUNO. *Yaşamın trajik duygusu*. İnkılâp. İstanbul 1986.
Stefan ZWEIG. *Dünya fikir mimarları I. Kendileri ile savaşanlar*. T. İş Bankası. Ankara 1989.

Notlar

1 Simone Goyard-Fabre. "Nietzsche, critique de l'Etat moderne". *Archives de la philosophie du droit 21. Genèse et déclin de l'Etat*, s. 75-98.
2 Friedrich Nietzsche. *Böyle buyurdu Zerdüşt*, s. 65-68.
3 Friedrich Nietzsche. *Böyle buyurdu Zerdüşt*, s. 116-119.
4 Friedrich Nietzsche. *İyinin ve kötünün ötesinde*, s. 148.
5 Friedrich Nietzsche. *Le gai savoir*, s. 85, 198, 353.
6 Friedrich Nietzsche. *La généalogie de la morale*, s. 79.
7 Friedrich Nietzsche. *Böyle buyurdu Zerdüşt*, s. 195; Antonio Negri, Lukacs'ın tanımıyla "Marx'tan tek bir satır bile okumadığı açık olsa da, tüm eseri marksizme ve sosyalizme karşı bir polemik"ten başka şey olmayan "düşman" Nietzsche'nin, yine de burjuva dünyasını eleştirirken marksistleri büyülediğini söyler ("Marxistes: une approche paradoxale". *Magazine littéraire 298. Les vies de Nietzsche*, s. 96).
8 Francis Fukuyama, Nietzsche'nin "günümüz relativizminin ve nihilizminin babası" olduğunu yazar (*Tarihin sonu ve son insan*, s. 236). Dave Robinson da Nietzsche'nin "tarihsel göreciliği"nden ve mutlak doğruların olamayacağına ilişkin "perspektivizm"inden söz eder (*Nietzsche ve postmodernizm*, s. 25). Nietzsche'de sık rastlanan çarpıcı çelişkilerden biridir bu: Pozitivizm ve nihilizme karşı, "kusursuz bir nihilizm" (Keith Ansell-Pearson. *Kusursuz nihilist*, s. 245), rölativizm ve perspektivizm...
9 Nietzsche'yle Machiavelli arasında bir benzerlik aranması önce şaşırtıcı gelebilir. Ancak Bertrand Russell da böyle bir benzerliğe parmak basar: "Nietzsche'nin siyasal felsefesi *Hükümdar*'ınkine benzer" (*Batı felsefesi tarihi. Yeni çağ*, s. 465, 466). Aslında Nietzsche'yle Machiavelli arasındaki en önemli ortaklık, bu iki düşünürün de kurgularında herhangi bir "meşruiyet" kaygısı taşımamalarıdır ki bu, onları benzersiz bir ikiliye dönüştürür. Keith Ansell-Pearson, Nietzsche'deki "meşruiyet" yokluğuna değinerek şunları söyler: "Nietzsche'nin geleceğe ait insanlık görüşü meşruluk sorununun etrafından dolanır" *(Kusursuz nihilist*, s. 64). Dave Robinson da Nietzsche, tasarladığı hayali toplumun "otoriter siyasal sisteminin tuhaf meşruiyetini tartışmaya bile yanaşmaz" der (*Nietzsche ve postmodernizm*, s. 38).
10 Friedrich Nietzsche. *Böyle buyurdu Zerdüşt*, s. 150.
11 "Hem *Totem ve Tabu*'da hem de *Bir yanılsamanın geleceği*'nde Freud'un Nietzsche'nin aşina olduğu bir yöntemi benimsediğini görüyoruz: Var olan inançlar ve kurumlar karşısında

eleştirel olan bir soykütüğü. Geçmişin ortaya çıkarılması sayesinde, günümüz toplumlarının yaslandıkları gerçek temelleri göstermek olanaklıydı. Medeniyetin temelleri ürkütücü ve muazzamdı" (Georgh Stauth-Bryan S. Turner, *Nietzsche'nin dansı*, s. 201, 202).

12 Platon, Pascal, Goethe ve de Spinoza: Bu adlar Nietzsche için çok önemlidir. Onlar üstüne konuştuğunda, sanki kanları Nietzsche'nin damarlarında akar (Jules Chaix-Ruy. *Nietzsche. Yaşamı ve felsefesi*, s. 102). Nietzsche, 30 Temmuz 1881'de yazdığı bir mektupta da, "Şaşırdım, çok hoşlandım… Spinoza'yı hemen hemen tanımıyordum; eğer ona ihtiyaç duyduysam, bunun nedeni sezgiseldi…" diyecektir. Bu mektuba gönderme yapan Deleuze'e göre, Nietzsche de Spinozacı düşünürler arasında yer alır. Ona göre, her şeyden önce, Spinoza'nın temelinde hüzün olan tüm tutkuları köktenci biçimde reddetmesi, onu, Epikuros'tan Nietzsche'ye uzanan bir çizgiye yerleştirir. O, Nietzsche'den önce, uğruna hayatın değersizleştirildiği bütün değerleri, tüm hayata ilişkin uydurmacaları açığa çıkarır: İnsanlar yaşamamakta, yalnızca yaşıyor gibi yapmakta, ölümden kaçınmaktan başka şey düşünmemektedirler ve hayatın tümü bir ölüm kültünden başka şey değildir (Gilles Deleuze. *Spinoza. Philosophie pratique*, s. 173, 76, 40).

13 Spinoza ve Nietzsche arasında düşünsel bir ortaklık aranacaksa, bunun öncelikle "beden" sorunu çerçevesinde aranması gerekir. İkisi de özgün bir beden –iyinin ve kötünün ölçütü olarak ayrı ayrı her bireyin bedeni– düşüncesi sayesinde, iyi ve kötünün ötesine çıkar: Gilles Deleuze, Spinoza düşüncesinin özellikle bedeni özgürleştiren ya da özerkleştiren bir düşünce olduğunu söyler. "Spinoza, ikinci kitapta (Etik) büyük bir güç ve ısrarla, kendimizi ve dışarıdaki bedenleri ya da cisimleri sadece ve sadece dış cisimlerin bizim bedenimiz üzerinde bıraktıkları duygulanışlar aracılığıyla bilebileceğimizin altını çizecektir… Gücünüzün neye yettiğini, neye muktedir olduğunu bilmek… Etik, bir güç sorunudur, bir kudret sorunudur... Bu anlamda Spinoza derin ölçüde ahlaktan uzaktır... Anladığı şey sadece iyi ya da kötü (bedensel) karşılaşmalar, gücün artışları ve azalışlarıydı (*Spinoza üstüne on bir ders*; s. 24, 25, 27, 31, 32)… Georgh Stauth ve Bryan S. Turner'ın, Nietzsche'de "beden" sorunu konusunda söyledikleri de yukarıda söylenenleri hatırlatır: "Nietzsche'de bedenin tartışılması bütün bir iktidar istenci konusuyla yakından ilintiliydi. İktidar istenci tüm organik bedenler açısından temeldi. İktidar istenci tüm öbür organizmalara tahakküm kurma, onları içerme, onlarla başetme ve böylece Nietzsche'nin bedenin "iktidar miktarı" (*quanta of power*) dediği şeyi arttırma doğrultusunda evrensel bir itkiyi içeriyordu" (*Nietzsche'nin dansı*, s. 106).

14 İoanna Kuçuradi, bunların sürü ahlakıyla bağlı kümeler olduğunu belirtirken, Nietzsche için iki tür sürü ahlakı olduğunu, bunlardan birincisinin dinî bir değerlendirmeye, ikincininse modern bir değerlendirmeye denk düştüğünü belirtir (*Nietzsche ve insan*, s. 30, 135). Gerçekten de, gerek Spinoza'da, gerekse Nietzsche'de bu toplulukların ve ahlaklarının benzer biçimde moderniteye denk düşüp düşmediğini sormak gerekir. Örneğin, Spinoza'nın, bireysellik adına, premodernite içinde cemaat ruhuna karşı çıkışıyla, modernite içinde kurumsallığa karşı çıkışı aynı düzlemde ele alınamaz.

15 Francis Fukuyama. *Tarihin sonu ve son insan*, s. 399.

16 "Spinoza derin ölçüde ahlaktan uzaktır. Ahlak sorunu, iyilik ile kötülük konusuna gelince... bunların ne anlama geldiklerini bile bilmiyordu. Anladığı şey sadece iyi ya da kötü karşılaşmalar, gücün artışları ve azalışlarıydı. Nietzsche üzerinde bıraktığı etkinin bu kadar yüksek olmasının nedeni budur..." (Gilles Deleuze. *Spinoza üstüne on bir ders*, s. 32). Tabii Spinoza, her şeye ve herkese karşı olan Nietzsche'nin eserinde, sık sık eleştirilir de: Ahmet İnam, Nietzsche'nin Spinoza'ya ağır biçimde çatarken, münzevi filozofun maskesini düşürmeye çalıştığını söyler (*İyinin ve kötünün ötesinde*, s. 198); *Ahlakın soykütüğü*'nde (*La généalogie de la morale*, s. 133, 135) *Ethica*'nın yazarı (III, XVIII, 1. 2*) morsus conscientia* yorumu yüzünden kınanır; *Sevinçli bilgi*'de de (*Le gai savoir*, s. 299), hastalıklı! Spinoza gibi çöküntü içinde yarattıkları "korunma güdüsü" temelli bir Spinozacılık'la tabii bilimleri saptıran filozoflar eleştirilir... Hobbes'un da Spinoza'nın da 'korunma konusundaki tezi yanlış, bunun tersi doğrudur. Yaşayan her şey, her şeyi daha fazla olmak için yapar' ya da 'Descartes, Kant, Hegel ve de Spinoza, gerçekliği aradıklarını söyledikleri zaman bile, içlerindeki dürtüyü dışavurmaktan başka şey yapmayan filozoflar değil midir?' (Pierre Klossowski. *Nietzsche ve kısırdöngü*, s. 161, 22; Keith Ansell-Pearson. *Kusursuz nihilist*, s. 72).

17 Ama Nietzsche'nin tüm zamanlara tercih ettiği Sokrates-öncesi dönem, Yunan felsefesinin trajik çağı da, insanın bu konumda olduğu çağ değil midir? Nusret Hızır, *Yunanlıların trajik çağında felsefe*'ye yazdığı önsözde şöyle der: Yunan felsefesinin bu gençlik devresi, felsefe ile tragedya arasındaki derin yakınlığı gözden kaçırmamıştır. Tragedya insana ne olduğunu, onu geleneklerle pekinleşmiş türlü bağlardan kurtararak telkin eder. Ona özgür bir kişilik olduğu bilincini verir, fakat varlığının bu özgürlük ile alın yazısı arasında bir denge olduğunu da gösterir. Bu bakımdan insan varlığı ve hayatı, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, trajiktir (Friedrich Nietzsche, *Yunanlıların trajik çağında felsefe*, Önsöz: Nusret Hızır, s. XIV, XV).

18 Miguel de Unamuno. *Yaşamın trajik duygusu*, s. 290-308. Stefan Zweig, aynı *desperado* ruhuna, Nietzsche'nin Alman felsefesine dalışını, XVI. yüzyıl İspanyası'na gönderme yaparak değinir: "... milletsiz, başsız, kralsız, bayraksız, evsiz barksız, vahşi, yolsuz, başıbozuk bir sürü Desperado. Onlar gibi kendine hiçbir ganimet almaz, kendinden sonra gelecekler için de öyle, ne bir Tanrı için, ne bir kral için, ne de bir inanç için, sırf fethetme zevki için; her türlü "koyu dinginliğin", her türlü rahatın tutkulu bozguncusunun canını bir tek şey çeker: İnsanın güven altında, tadını çıkardığı huzuru bozmak, ateşle ve dehşetle o pek kıymetli uyanıklık halini yaymak; huzur insanı için ağır, derin bir uyku nasıl değerliyse, onun için de uyanıklık öyledir. Arkasında, o seferdeki gibi, yıkık kiliseler, kutsallığı zedelenmiş bin yıllık mukaddesat, yıkılmış minberler, çiğnenmiş duygular, katledilmiş inançlar, zorla girilmiş ahlak yuvaları, alevler içinde bir ufuk, muazzam bir cesaret ve güç işareti. Ama o hiç dönüp bakmaz, ne kazandıklarına sevinmek ne de sahip olmak için: Bilinmeyen, hiç fethedilmemiş, hiç tanınmamış şeylerdir onun sonsuz alanı, gücünü boşaltmaktır, "uyuşukluğu bozmak"tır tek hevesi. Hiçbir inanca ait değildir, hiçbir ülkeye yemin etmemiştir, devrilmiş gönderde ahlaksızlığın kara bayrağı, önünde kaderce kardeşi hissettiği kutsal bilinmeyen, sonsuz karanlık, aralıksız yeni tehlikeli seferlere hazırlanır" (*Dünya fikir mimarları I. Kendileri ile savaşanlar*, s. 96, 97)

19 Nietzsche öylesine sıradışıdır ki, onun geleneksel anlamda bir filozof olduğunu söylemek bile mümkün değildir. Eseri edebi bir bütün olarak da nitelendirilebilir ve her ne olursa olsun, birçok yazar ve kahramanı, Nietzsche'nin sancılı varlığında ve düşüncesinde kendilerini bulabilir: Cervantes ve Don Quijote, Melville ve Ahab, Conrad ve Kurtz, Camus ve Caligula, Sartre ve Goetz... Alexandre Nehamas da şunları söyler: Nietzsche, "pekâlâ edebi bir ürün olarak adlandırabileceğimiz şeyi yaratmaya yönelir... benzersiz çözümü ise, kendisinden bilinçli bir şekilde edebi bir karakter biçimlendirmeye, hayatından edebi bir yapıt üretmeye çalışmaktır... Hiç kimse hayatı edebiyata, Nietzsche'nin yaptığından daha fazla yaklaştırmanın üstesinden gelememiştir... (*Edebiyat olarak hayat*, s. 19, 190, 269).

20 Friedrich Nietzsche. *Le gai savoir*, s. 282, 283.

21 Nietzsche, bazılarının ileri sürdüğü gibi, ne bir "erken" nasyonal-sosyalistti ne de bir antisemit. *İyinin ve kötünün ötesinde*'nin Nietzsche'si ulusalcı sinir krizleri ve bir ahmaklık olarak nitelendirdiği Musevi düşmanlığı konusunda son derece açıktır (*İyinin ve kötünün ötesinde*, s. 250, 251); *Sevinçli bilgi*'de de ulusçuluk ve ırkçı kinle donatılmış bir "Almanlık"ı Nietzsche'nin nasıl yerdiği ortadadır (*Le gai savoir*, s. 354). Bu suçlamalara, 1900-35 arasında Nietzsche metinlerini elinde tutan ve onlarla nazi ideolojisi arasında bağlantı kuran, hatta onları tahrif ettiği iddia edilen, Mussolini ve Hitler hayranı kız kardeşi Elisabeth Förster'in tavrının yol açtığı söylenir (Georges Bataille."Nietzsche ve nasyonal sosyalizm". *Nietzsche üzerine*, 210, 211). Ama sözünü sakınmayan Nietzsche'nin yazdıkları içinde, Musevileri ve Musevilik'i aşağılayıcı birçok unsur bulunduğunu inkâr etmek de mümkün değildir. Örneğin *Deccal*'in 24 ve 46. bölümlerinde böyle kesin bir horgörmeye rastlanır (*Deccal*, s. 36-38, 69-71). Öte yandan, Nietzsche'nin görmezden gelinemeyecek kadın düşmanlığı da çeşitli metinlerinde ayrımcılığı doruklarına vardırır (*Böyle buyurdu Zerdüşt*. S. 74, 75, 82-84; *Deccal*, s. 73; *İyinin ve kötünün ötesinde*, s. 138).

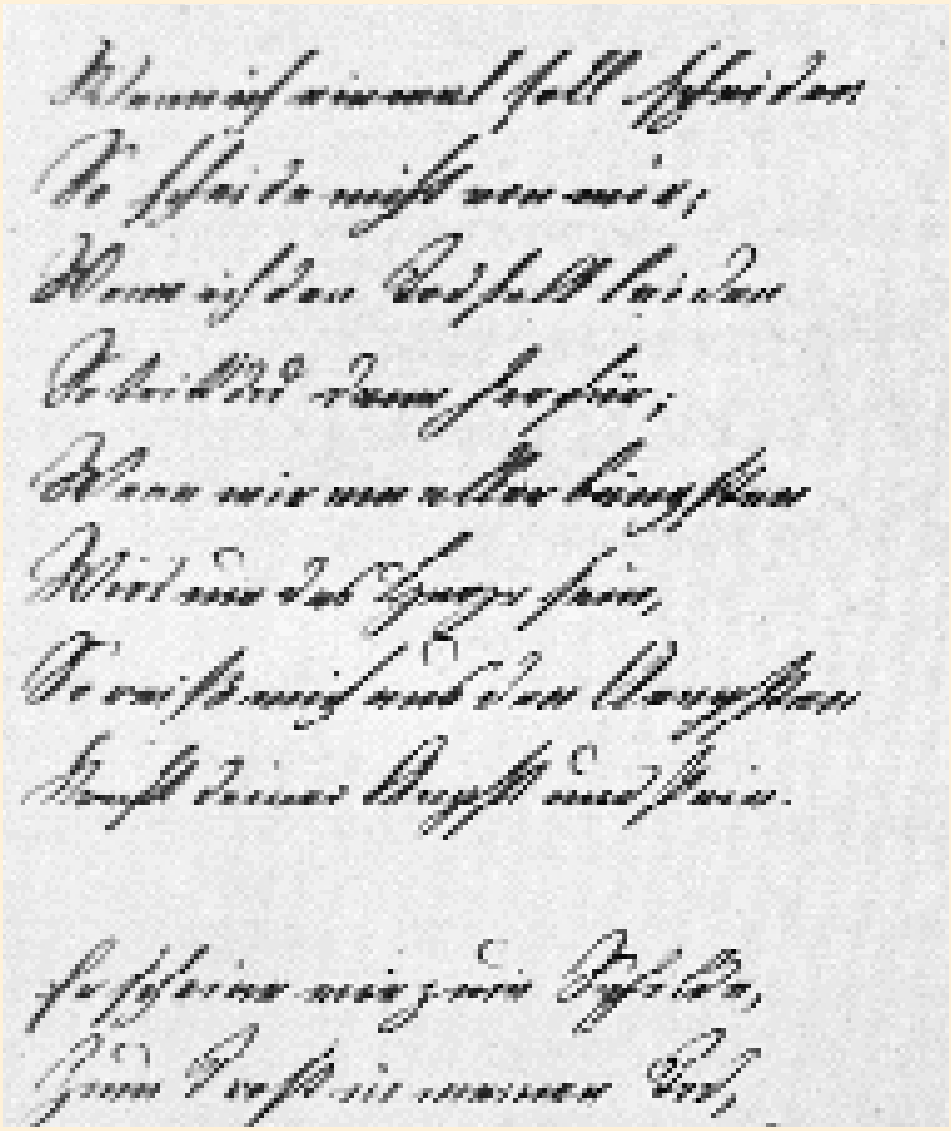
22 Friedrich Nietzsche. *İyinin ve kötünün ötesinde*, s. 13.

23 Spinoza. *Traité politique*, s. 12.

24 Friedrich Nietzsche. *İyinin ve kötünün ötesinde*, s. 104-108.

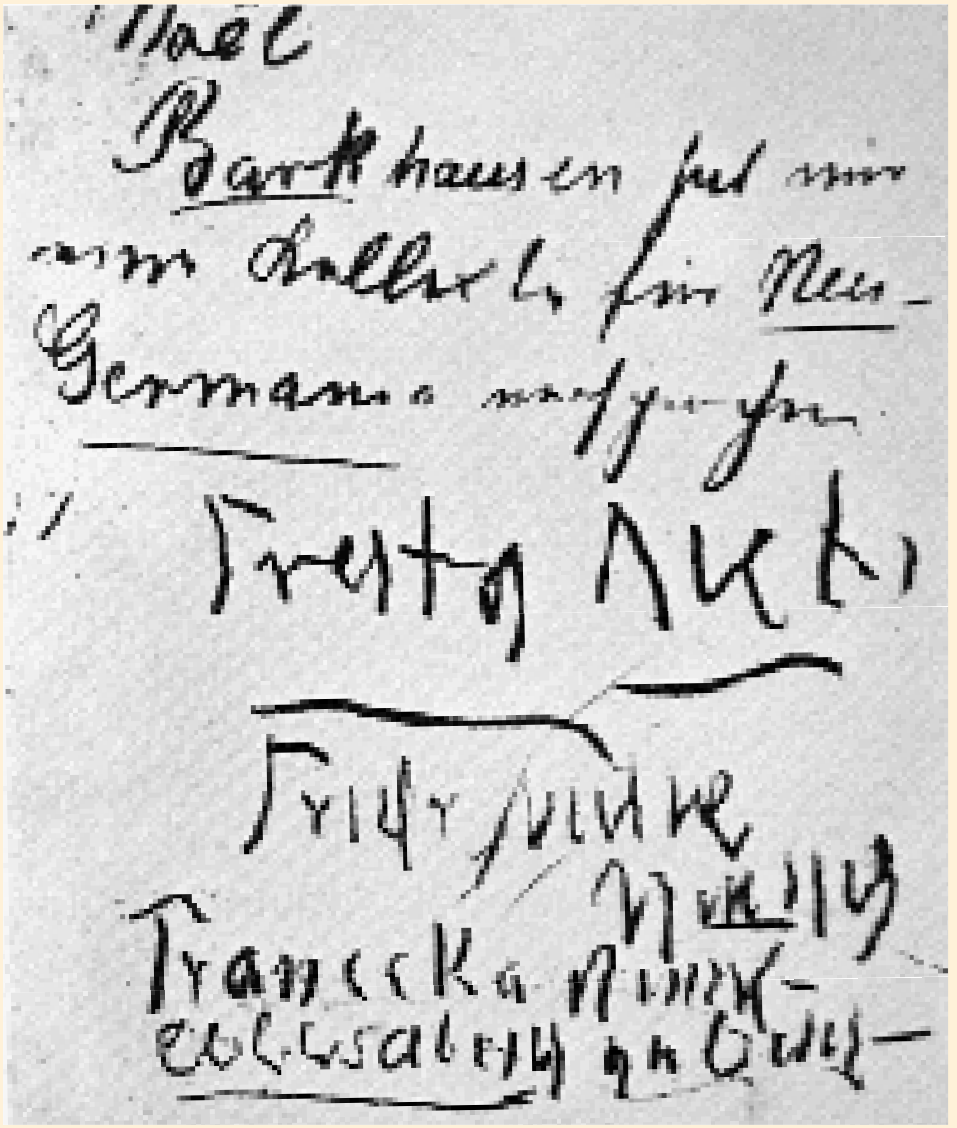
25 Sonuçta, belki Nietzsche'nin de, hangi yapılanmada nasıl işleyeceği belli olmayan "güç istenci"nden vazgeçtiğinde gelebileceği yer burası olacaktı. Ve belki de sanat, Zerdüşt'ün olası tek sığınağıydı.

NIETZSCHE



Nietzsche'nin elyazısı, 1857 yılından.

DEFTERLERDEN



Nietzsche'nin elyazısı, 1892 yılından.

Defterlerden

NİETZSCHE

Nietzsche, temelde, bir defter yazarıdır: çıktığı uzun yürüyüşler sırasında düşündüklerini, küçük defterlere not olarak; pansiyon ya da otel odasına döndükten sonra da, daha büyük defterlere daha ayrıntılı metinler olarak yazmıştır. Bilinçli yaşamı süresince yayımladığı bütün kitapları, birkaçı dışında, daha önce defterlere yazdığı metinlerin derlenmiş ve düzenlenmiş biçimleridir; çıldırmasından sonra da, geride, büyük bölümü yayımlanmamış bir kalıt bırakmıştır. Bu kalıt ancak 1980'lerde, Colli ve Montinari'nin KGW *Toplu Yayım'larıyla tam ve sağlıklı olarak ulaşılabilir hâle gelmiştir.*
Burada çevirilerini sunduğumuz metinler, belki herşeyden önce bir 'üslupçu' olan Nietzsche'nin, farklı yazış biçemlerine örnek vermek için, farklı defterlerinden seçilmiştir. Metinler kronolojik sıralarıyla verilmektedir; kısa notlar ve açımlamalar metinlere ayrı olarak konmuştur.

"Zaman-Atom Öğretisi"

Buradaki ilk seçmede Nietzsche'nin 1873-74 yıllarında felsefesinin temellerini oluşturmak için geliştirdiği bir dizi görüşten örnekler veriyoruz.

(...)

Görüşümüz kavramlar yoluyla şimdiden değişikliğe uğratılmıştır. Kavramlar bağlantılardır, soyutlamalar değil.

1. Eğretilemeler etkinliklere göndermede bulunur.

2. Kendi içlerinde bir dizge oluştururlar, sağlam iskeleti oluşturan sayılardır.

3. Şeylerin çekirdeği, özsel olan ifadesini sayıların dilinde bulur.

4. Eğretilemelerde rastgele olan nerededir?

(...)

Doğa insanı birçok yanılsamayla sarıp sarmalamıştır.- Budur onun asıl ortamı. İnsan biçimler görür, uyarımlar algılar hakikatler yerine. Doğa olarak tanrı – insanlar düşler, tasarımlar.

İnsan rastlantı sonucu bilen varlık olmuştur, iki niteliğin kazara biraraya gelmesiyle. Günün birinde vazgeçecek ve hiçbir şey olup bitmiş olmayacak.

Uzun süre öyle değillerdi ve kendileri vazgeçtiklerinde varolmaktan hiçbir şey olmuş olmayacak. Başka görevleri ve amaçları olmayacak.

(...)

İnsan fazlasıyla *acınası* bir hayvandır ve bütün özelliklerini öylesine ciddiye alır ki sanki dünya bu özelliklerin çevresinde dönmektedir.

(...)

Soyutlamalar metonimilerdir, yani neden ve sonucun yer değiştirmesidir. Ancak her kavram bir metonimidir ve kavramlarda bilme gerçekleşir. 'Hakikat' güce dönüşür, ama ancak onu soyutlama olarak çözüp kurtardığımızda.

(...)

"Yalan dünyamızda doğruluk *tutkusu*.

Yalan dünyası yine felsefenin en yüksek doruklarında.

Bu en yüksek yalanların amacı sınırsız bilme dürtüsünün zapt edilmesidir. Bilme dürtüsünün moralden oluşup çıkması.

Yalan dünyasında doğruluk *pathos'*u nasıl oluyor?

Moralden. Doğruluk *pathos'*u ve mantık.

Kültür ve bu doğruluk.

Her küçük bilgi büyük bir tatmin taşır içinde: ancak doğruluk olarak değil doğruluğu keşfetmiş olma inancı olarak.

Hangi türdendir bu tatmin."

(...)

"Moral içgüdüler: anne sevgisi – genel olarak sevgiye. Cinsel sevgi de. Her yerde bulup çıkarıyorum aktarmaları."

(...)

"Kültür bir bütünlük. Ancak filozof bunun dışında duruyor gibi. En uzak kuşaklara baş vuruyor – Şöhret. Tuhaf şey, Yunanlıların felsefe yapmış olmaları.

Güzel yalan. Ama daha da tuhafı, insanın doğruluk pathosuna varmış olması. İnsanın içindeki tasarımlar onu çevreleyen doğadan çok daha güçlü: tıpkı 18. yüzyıl ressamları gibi; onlar da kendilerini çevreleyen doğaya karşın, eski dini bütün gelenek tarafından belirlenerek örümcek gibi uzuvlar yapmışlardı.

Platon diyalektiğin egemen olduğu bir devlet istiyor, güzel yalan kültürünü yadsıyor.

(...)

Bütün doğa yasaları bir x'in y'yle, z'yle olan bağlantılarıdır. Doğa yasalarını x, y, z bağlantıları olarak tanımlarız, bunlardan her biriniyse yine başka x, y, z'lerle olan bağlantılar olarak biliyoruzdur yalnızca.

Bilme en kesin anlamıyla yalnızca totoloji biçimindedir ve içi boştur. Bizi ilerleten her bilgi, aynı olmayanın, benzer olanın özdeşleştirilmesidir, yani özünde mantık dışıdır.

(...)

Tarih ve doğa bilimi, bütün geçmişimizin harikulade vasiyetleri, geleceğimizin habercileri, sadece bunlardır, spekülasyonumuzun kulesini kurabileceğimiz güvenli temeller.

"Her şey gittikçe genişleyen, müthiş çemberler halinde birbirinin çevresinde dönüyor; insansa en içteki çemberlerden biri. Dıştaki çemberlerin salınımlarını ölçmek istiyorsa kendinden ve kendine en yakın çemberlerden hareketle daha kapsayıcı olanları soyutlamak zorunda. Bu en yakın olanlar, halkların, toplumun ve insanlığın tarihidir. Bütün salınımların ortak merkezini, sonsuz küçüklükteki çemberi bulmak doğa biliminin ödevidir; insan aynı zamanda kendinde ve kendisi için o merkezi aradığından, şimdi fark ediyoruz tarih ve doğa biliminin bizim için nasıl benzersiz önemde olması gerektiğini."

(...)

Yeryüzü, dünyamız zorunlu nedenlerden ötürü günün birinde yok olacaktır. Güneş sonsuza dek sıcaklık yayamaz. Başka güçleri kullanıp tüket-

meden ısı üreten bir devinim düşünülemez. Güneşin ısısı hakkında istediğiniz hipotezi kurun, varılacak nokta ısı kaynağının sonlu olduğudur.

(...)

Bütün bilme bir ölçeğe göre ölçmedir. Ölçek olmadan, yani sınırlandırma olmadan bilgi olmaz.

(...)

Doğa, ne biçim tanır ne de büyüklük; yalnızca bilen için şeyler şu büyüklükte ya da şu küçüklüktedir. Sonsuzluk doğadadır: doğanın sınırı yoktur, hiçbir yerde. Yalnızca bizim için vardır sonlu olan. Zaman sonsuzca bölünebilirdir... sonsuzluk en kaynaktaki olgudur.

(...)

Her kavram aynı olmayan şeylerin aynıymış gibi ele alınmasıyla oluşur. Böylece yaprak kavramı muhakkak ki, bu bireysel farklılıkların rastgele düşürülmesinden, ayırıcı özelliklerin unutulmasından oluşturulmuştur ve şöyle bir tasarıma yol açar: sanki doğada yapraklar dışında "yaprak" olan bir şey vardır, bir kaynak biçim; bütün yapraklar bu kaynak biçime göre dokunmuş, çizilmiş, boyanmış, tasarlanmış, kıvrılmıştır, ama beceriksiz eller tarafından, öyle ki hiçbir örnek ilk biçimin sadık bir kopyası olarak doğru ve güvenilir değildir. Bir insana 'dürüst' deriz. Neden dürüst davrandı? diye de sorarız. Yanıtımız genellikle şöyledir: dürüstlüğünden ötürü. Dürüstlük! Bunun anlamı yine şudur: Yaprak, yaprakların nedenidir. Dürüstlük olarak adlandırabileceğimiz temel bir nitelik bilmiyoruz ki, ama muhtemelen, bireylere göre farklılaşmış, böylece birbirinin aynısı olmayan, farklı olanı hesaba katmadan aynıymış gibi ele aldığımız ve dürüst eyleme olarak nitelediğimiz birçok eylem biliyoruz; sonuçta bunlardan 'dürüstlük' adını verdiğimiz bir *qualitas occulta* oluşturuyoruz.

(...)

Bitki için dünya şöyle veya böyledir – bizim içinse başka türlü. İki algı gücünü birbiriyle karşılaştıracak olursak, bizim dünya tasarımımız bize daha doğru, yani hakikate daha çok tekabül ediyormuş gibi gelir. Şimdi, insanın gelişimi yavaş olmuştur, bilgiyse halen gelişmektedir: öyleyse dünya tasarımı gitgide daha doğru ve tam olmaktadır. Elbette bu yalnızca aynadan yansıyan bir görüntüdür, gitgide daha açık seçik hale gelmektedir. Ancak

aynanın kendisi tamamen yabancı ve şeylerin özüne ait olmayan bir şey değildir, kendisi de şeylerin özü gibi yavaş yavaş oluşmuştur. Aynayı gitgide daha yeterli kılmak için bir çaba görüyoruz: doğal süreci bilim sürdürmektedir. Böylece şeyler hep daha açık yansıyor aynadan: pek fazla insanbiçimci olan ne varsa yavaş yavaş kurtuluyoruz. Bitki için bütün dünya bitkidir, bizim içinse insan.

(...)

Felsefenin gidişi: ilkin insanlar bütün şeylerin ilk ortaya çıkarıcısı olarak düşünüldü – yavaş yavaş şeyler tek tek insani özelliklerle kurulan analojiyle açıklanıyor – sonuçta varılan yer algı. Büyük soru: algı bütün madde için bir kaynak-olgu mudur?

"Yalnızca tek bir gerçeklik tanıyoruz – düşüncelerin gerçekliği. Nasıl? Şeylerin özü bu olsaydı? Bellek ve algı şeylerin maddesi olsaydı?

Bu düşünce, gerçekliğin yepyeni bir biçimine ilişkin, algı ve bellekten oluşan bir kavram sunuyor bize. Dünyadaki insan kendisini gerçekten de kendisi de düşlenen, düşteki bir kişi olarak kavrayabilirdi."

"Çarpma, bir atomun ötekine etkimesi de aynı biçimde algıyı şart koşar. Kendinde yabancı olan bir şey birbiriyle etkileşemez.

Algının uyanışı değil, dünyadaki bilinçtir ağır olan. Ama herşeyin algı yetisi varsa gene de açıklanabilirdir. Her şeyin algı yetisi varsa, en küçüğünden en büyüğüne bütün algı merkezlerinin oluşturduğu bir karmaşa ortaya çıkar. Bu büyüklü küçüklü merkezlere irade denilebilirdi.

(...)

Bir kaynak fenomen şudur: Gözde duyumsanan uyarımı gözle ilişkilendirmek, yani duyunun uyarılışını duyunun kendisiyle ilişkilendirmek. Verili olan yalnızca bir uyarımdır: bunu gözün etkinliği olarak algılayıp "görme" diye adlandırmaksa nedensel bir çıkarımdır. Bir uyarımı bir etkinlik olarak, edilgen bir şeyi etkin olarak algılamayı sağlayan, nedensellik algısıdır. Uyarı ve etkinliğin bu iç bağlantısı her şeye aktarılabilir. Böylece 'görme' sözcüğü uyarı ve etkinliğin bu içiçeliği için kullanılır. Göz tek bir uyarı karşısında etkindir: yani görür. Duyu fonksiyonlarımızla dünyayı yorumlarız, yani her yerde bir nedensellik var sayarız, çünkü böyle bir değişimi sürekli yaşıyoruzdur.

Almancadan çeviren: Dürrin Tunç

"Kemgözlü Bilgelik"
Deyişler ve Değinişler

"Oklar"
Deyişler ve Değinişler

1. Kamusal kanılar — kişisel tembellikler.

2. Kanmışlıklar doğruluğun yalanlardan daha tehlikeli düşmanlarıdır.

3. Pek çokları çıktıkları yol konusunda inatçıdır. Pek azları erek konusunda.

4. Yılanın ilkin büyüyüp ejderha hâline gelmesi gerekir ki birisi onunla kahraman olabilsin.

5. Kendinden hiç sözetmemek çok soylu bir — ikiyüzlülüktür.

6. Doğrunun söylenmesi, kendine en az sözcüyü tehlikeli olduğunda bulmaz, — sıkıcı olduğunda bulur.

7. Açık doğaya çıkmaktan hoşlanırız, çünkü onun bizimle ilgili bir kanısı yoktur.

8. Bir konunun akıldışı olması onun varoluşuna karşı bir temellendirme değil; tersine, varoluşunun bir koşuludur.

9. İnsanların sözünü ettikleri çıplak zorunluluk, çoğunlukla, ne çıplaktır, ne de zorunlu.

10. Kişinin koyacak çok şeyi olunca, bir günün yüz cebi vardır.

11. Kötü işiten işittiğine hep birşeyler ekler.

12. Kişi en büyük ezilme tehlikesiyle, tam da bir arabadan kaçındığı zaman karşılaşır.

13. Beklemek ahlaksız kılar.

14. Şehitin izleyicisi şehitten daha çok acı çeker.

15. Kötü belleğin yararı, kişiyi aynı iyi şeylerin tadına birkaç defa ilk kez vardırmasındadır.

16. Bir meslek yaşamın korsesidir.

17. Bir evlilik, değerini, bir kez bir istisnaya dayanabilmekle korur.

18. Kişi, iyi bir babası olmamışsa, bir tane edinmelidir.

19. Kişi düzenli çalışmayı hiç öğrenmemişse, can sıkıntısı duymaz.

20. Bazı erkekler, karılarının baştan çıkarılıp kaçırılmasına üzülürler; birçoğu da, kimsenin onları baştan çıkarmak istemeyişine.

21. Şüphelidir, çok gezip görmüş birinin dünyanın herhangi bir yerinde, insanların yüzlerindekinden daha çirkin yerler bulup bulmadığı.

22. Yürekli insanları bir eylemde bulunmak için ikna etmek, o eylemi olduğundan daha tehlikeli göstermekten geçer.

23. Ne yapacağını bilemeyen insanlara yardımcı olmanın en iyi yolu, onları kararlılıkla övmektir.

24. Kişi çok yerinde şeyler söylüyor olabilir; ama öyle ki, bütün dünya tam tersini bağırıyordur: bu, kişi söylediğini bütün dünyaya söylemediğinde öyle olur.

25. Hayalci doğruyu kendine karşı yalanlar, yalancı ise başkalarına karşı.

26. Tadını çıkarana, ağaçın amaçladığı meyveymiş gibi gelir; oysa onun amaçladığı çekirdektir.

27. Birinin ülküsünü yakından gören, onun en acımasız yargılayıcısı ve sanki kötü vicdanı olur.

28. Büyük bir adamın izleyicileri, onun övgüsünü daha iyi düzmek için kendilerini körleştirirler: zavallı ötücü kuşlar!

29. Deha nedir? Yüksek bir ereği, ve ona ulaşmanın araçlarını istemek.

30. Kötü olan taklit edilmekle saygınlık kazanır, iyi olan ise yitirir; sanatta böyle olur.

31. Kişi ışığını karartmayı da bilmelidir, böceklerden ve hayranlardan kurtulmak için.

32. Onların arasında seni aşağı bir düzeye indiriyor, senin kuraldışılıkları belirlemeğe çalışman; onlarınsa, kuralları.

33. Her ustanın yalnızca tek bir öğrencisi vardır: tam da o, ustasına sadakatsız olur. Çünkü o da usta olmaya belirlenmiştir.

34. Bir tinin olgunluğu, içinde birkaç kurt var diye, zedelenmez.

35. Yalnız olan kişiyi yalnızlıkta kendisi yiyip bitirir, çoklukta da çoklar. Seç bakalım.

36. Ustayı, çırak başka türlü sever, usta başka türlü.

37. Kişi sürüyü "çok yaşa" diye bağırmaya, ancak şehre eşek sırtında girerse getirebilir.

38. İzleyicilerimizin hiç bağışlamayacakları birşey, kendimize karşı çıkmamızdır.

39. Kadın yaratıcının her yedinci gündeki aylaklığıdır.

40. Kişi dikkat etmelidir ki zamansızca keskin olmasın; yoksa, zamansızca — ince hâle gelir.

41. İyiyüreklilik koridorda uzun bir süre bekletilirse, bozuşur ve ekşir.

42. Kendinibeğenmişlik en gururlu olduğunda nezaket maskesidir.

43. Şaka, bir duygunun ölümünün mezar yazıtıdır.

44. İyi bir tümce zamanın dişleri için bile çok serttir.

45. İyi bir kitap karşıtlarını bile tin zengini kılar.

46. Sanatta kutsal araçlar aşağılık bir amacı kutsallaştırabilir.

47. Yapıtın ağzını açınca, sen kendi çeneni tutmalısın.

48. Kişinin size parça parça vermek zorunda kaldığı, öyledir diye, bölük-pörçük demek değildir.

49. İyi düşünceler, biribirinin peşinden çok hızla gelince, biribirlerinin "görünümü"nü bozarlar.

50. Fedakârlık her eylemde vardır, en iyisinde olduğu kadar en kötüsünde de.

51. Kişi bir yılan dişine sahip olup olmadığını, birisi ona pençe uzatana dek bilmez.

52. Biri yarar dolu bir armağan torbasında tek bir tane düşkırıklığı da bulsa, iyi oyunu sürdürürken biraz da surat asar.

53. Kişi herkesle ilgili hep biraz fazla şey bilir.

54. Aşırıya kaçmanın anası neşe değil, neşesizliktir.

55. Pis suyla yıkanmak, kirli kalmaktan iyidir.

56. Altın olan herşey parıldamaz: bunun için fazlaca narindir.

57. Ev kurulduktan sonra inşaat iskelesini kaldırmak gerekir.

58. Arada bir sağlıklılık en iyi tedavidir.

59. En tehlikeli üye, eksikliği bütün partiyi yokedecek üyedir — yani en iyi üye.

60. En büyük sadaka vericisi korkaklıktır.

61. İnsanlar ışığın çevresinde toplaşırlar, daha iyi görmek için değil, daha iyi parıldamak için.

62. Kişi "insan arama"ya çıkmadan önce, lambayı bulmuş olmalıdır.

63. Her sözcük bir önyargıdır.

64. Aranan üsluptan yana olanın kulağı için, bulunmuş üslup işkencedir.

65. Erdem uyumuşsa, daha zinde kalkar.

66. Münzevi, erdemden kendine bir zorluk çıkarır.

67. Suç işleyenler arasında aramamalı, alçakları; hiç "suç işlemeyen"ler arasında aramalı.

68. En şakacı yazarlar belli-belirsiz bir gülümseme uyandırırlar.

69. Karşısav, yanılgının, içinden süzülerek doğruya gitmeyi sevdiği dar kapıdır.

70. Bir fazla yeteneğe sahip kişi, bir azına sahibinden daha kararsız kalır.

71. Kişi suçunu bir başkasına itiraf edince, unutur.

72. "Bağ kopmuyorsa — şöyle bir ısırsan a."

73. Ne kadar yükselirsek, uçamayanlara o kadar küçük gözükürüz.

74. Kötü müzik ve kötü kanıtlamalar kulağa ne hoş gelir, kişi bir düşmana karşı yürüyorsa.

75. Bir ustanın ustalığında, öğrencilerini kendisine karşı uyarmak da vardır.

76. İnsan şeyleri niye göremez? Önünde kendisi durur; kendisi ö r t e r şeyleri.

77. Rakibini öldürmek isteyen, iyi düşünmeli, tam da bunu yapmakla onu ölümsüzleştirebileceğini.

78. Sevgiye karşı çoğu durumlarda hâlâ o eski kökten ilaç yardımcı olur: karşı-sevgi.

79. Birçok insanın şöyle şöyle eylemde bulunmaya pekâlâ hakları vardır. Ama bu konuda kendilerini savunmağa başlarlarsa, artık kimse onlara inanmaz.

80. Teselli arayana en iyi gelen teselli, onun durumu için hiçbir tesellinin bulunmadığı savıdır.

81. Kanlı-canlı doğalılar yalnızca bir an için yalan söylerler: hemen sonra kendilerini kandırmışlar ve dürüstlüklerine inanmışlardır.

82. Kendini düşmanın içine atmak korku ve korkaklık göstergesi olabilir.

83. Korkak olan yalnızlık nedir bilmez: sandalyesinin arkasında hep bir düşman bulunur.

84. Artık nedenleri günahkârlar, sonuçları da cellatlar hâline sokmak istemiyoruz.

85. Dilencileri gidermeli; çünkü kişi onlara verince de sinirlenir, vermeyince de.

86. Bilgin: bugün tinin askerlerine de bu ad veriliyor ve —yazık ki— tinin çorap-örücülerine de.

87. Yürek tinselleştirendir: tin de yüreklendiren ve tehlike içindeyken soğuklaştıran. Ah şu dil!

88. Kişi diliyle yalan söyler, ama ağzıyla ve suratıyla gene de doğruyu söyler.

89. İnsan kırmızı yanaklı hayvandır: insan sık sık utanmak zorunda kalmış olan hayvandır.

90. Kendinden çok sözetmek kendini gizlemenin de bir yoludur.

91. Dediğinize göre, dinin gerekli olduğuna inanıyorsunuz, öyle mi? Dürüst olun! Yalnızca polisin gerekli olduğuna inanıyorsunuz.

92. Kadınlar erkeklerden daha duyusaldırlar, ama duyusallıklarıyla ilgili daha az şey bilirler.

93. Ahlak insanın doğa karşısında böbürlenmelerinden biridir.

94. Kendi beğenimize uygun olanı överiz: yani, övdüğümüzde, kendi beğenimizi överiz: bu her türlü iyi beğeniyi çelmiyor mu?

95. İnsan hiç yoktur: çünkü ilk insan yoktu — böyle sonuç çıkarır hayvanlar.

96. Tanrı'nın da cehennemi vardır, dedi Şeytan: bu, insana olan sevgisidir.

97. Ülküsüne ulaşan, tam da bunu yapmakla, onun — ötesine geçer.

98. Kimi tavuskuşu kuyruğunu bütün gözlerden saklar ve buna — gururu der.

99. Doğru, aradabir de olsa, sonunda yengiye ulaşınca, hiç kuşku yok: bir yanılgı onun adına savaşmıştır.

100. Bilen, kendini, Tanrı'nın — hayvanlaşması olarak duyar.

101. Yankı bekledim, ve yalnızca — övgü işittim.

Kimisi ancak ölümünden sonra büyür — yankıyla.

102. Zavallı sanatçılar! Siz onu yüceltmek istediniz, ama bu sürünün istediği — devrilmekti!

103. İnanç kutlu kılar, özellikle bize olan inanç.

104. "En yakınımız, komşumuz değil, onun komşusudur" diye düşünür bütün halklar.

105. Büyük borçluluklar müteşekkir kılmaz, kindar kılar.

106. Çok uzaklara yürüyen, sonunda yorgunluktan karın üstüne bile yatıp uyur: şüpheci gibi.

107. Vicdan azabı, azap çektirmeyi öğretir.

108. Övgüde, yergide olduğundan çok daha fazla burun sokma isteği vardır.

109. Soğuk insanların budalalıkları olduğuna inanılmaz.

110. Bilen, insanlar arasında hayvanlar arasındaymış gibi yaşamaz — hayvanlar arasında olarak yaşar.

111. Karşıtlarımızda temelden bağışladığımız yalnızca — hatalarıdır.

112. Bütün yargılayanların gözünden bir cellat bakar.

113. Eylemlerimizin sonuçları bizi ensemizden yakalar; o arada kendimizi "düzeltmiş" olmamız da hiç farketmez.

114. "Nasıl oldu da böyle birşey yapabildin? Bu bir budalalık!" — "Bana da epey zor geldi doğrusu."

115. Heyhat! Onun kendine koyduğu ülküyü gördün! Artık onda bundan sonra yalnızca onun karikatürünü göreceksin.

116. İnsan kendini bir tanrı sayabilirdi, belden aşağısı olmasaydı.

117. İnsanlığa acımak — bu her bir bireye karşı bir zorbalık olurdu.

118. Kendini görmezden gelmek — iyi görmek için gereklidir.

119. "İnsanlar eşit d e ğ i l dir!" — Böyle der adalet.

120. Bir insanın yüksekliğini görmeyen, alçaklığını iyice yakından görür.

121. Bir insanın yeteneği kararınca, ahlaksal nitelikleri daha görünür hâle gelir: bu sırada görünür hâle gelenler de herzaman yıldız değildir.

122. Yorgunlaştığımızda, çoktan üstesinden geldiğimiz kavramlar da üstümüze çullanır.

123. Unutma diye birşeyin olduğu şimdiye dek hiç kanıtlanmış değil: yalnızca birçok şeyin biz istediğimizde aklımıza gelmediği.

124. Neden ve etkiye inanç, içgüdülerden en güçlüsü üzerinde, intikam içgüdüsü üzerinde durur.

125. Bize birinin hoş gelmesini onun ahlaklılık hanesine yazarız.

126. Kendini b i l m e m e ye çalışma konusunda ortalama tinliler bile çok inceliklidir.

127. Görmek ama gene de inanmamak — bilenin baş erdemidir; ilk bakışta görünen de en büyük ayartıcısı.

128. "Kilise" nedir? — Boydanboya yalanlardan kurulu bir tür devlet.

129. Altınını yanında sikkeleşmemiş halde taşımak sıkıntılı iştir; hiçbir kalıplaşmış düşüncesi olmayan düşünürün yaptığı da budur.

130. İnsanlara dürüst olmağa çalışan, nezaketinde bile cimridir.

131. "Kahraman neşelidir" — bu şimdiye dek trajedi yazarlarının gözünden kaçtı.

132. *Utile* yalnızca bir araçtır; amacı ise herzaman herhangi bir *dulce*dir — bir kez dürüst olsanız ya, Sayın Dulsiacı Baylar!

133. Fena yanlarımız, erdem onların üstesinden gelince, bunun bedelini b i z e ödetirler.

134. "Şimdi adalet benden yana" — "şimdi intikamım alındı": bunlar kulağa aynı geliyor ve sık sık da yalnızca kulağa değil.—

135. Kişinin birşeyi var değildir: çünkü kişi v a r değildir. Kişi sürekli kazanır ya da yitirir.

136. Küçük düşünülmüş olmaktansa kötü yapılmış olsun, daha iyi!

137. Circe'nin domuzları saffete tapınırlar.

138. Kişi denizde susuzluktan yitip gidebilir; aynı şekilde, fazla tuzlu doğrular içinde de.

139. Sindirim için, sağlık açısından, bir tür tembellik gereklidir. Bir yaşantının sindirilmesi için de.

140. Çalmak çoğunlukla almaktan daha kutludur.

141. Her şikayette intikam vardır.

142. Bana yalan söylemiş olman değil, benim sana artık inanmamam, sarstı beni.

143. İyi ve kötü konusunda herkes kendinin "bilirkişi" olduğuna inanır, ve yanılır.

144. Öven, kendini çoğunlukla geri veriyormuş gibi gösterir: aslında kendisine verilmesini ister.

145. Kadınları çocukluklarından çıkarır, çocuklara hep onların eğiticileriymiş gibi yaklaşmaları.

146. Kişi en temelde yalnızca kendi çocuğunu ya da kendi yapıtını sever.

147. Bizi verimli kılmayana bizim aldırmasız olacağımız kesindir.

148. "Kişi gerçi en yakını için eylemde bulunur, ama onun için yaratmaz": bütün yaratanlar böyle düşünür.

149. Öfke insanı açık etmez, öfkeyi açık eder.

150. Kendi çağında düşmanlık gören, onun yeterince ötesine geçememiştir daha — ya da gerisine.

151. "Nerede var hâlâ bir deniz, içinde boğulunabilecek?" — bu haykırış boydanboya yankılanıyor çağımızda.

152. Birçok zâlim vardır ki, zâlim olmak için yalnızca fazla korkaktırlar.

153. Kişi gençliğini de aşabilmeli; yeniden çocuk olmak istiyorsa.

154. "Yalnızca sıcaklar bilirler çekiciliğini soğuğun": böyle dedi bir özgürtinli.

155. Bize aykırı gelene değil, bizi hiç ilgilendirmeyene karşı en çok haksızlık ederiz.

156. Bir kuramın en az çekici yanlarından değil sahiden de — çürütülebilir olması.

157. "İyi ve kötü tanrının önyargılarıdır" — dedi yılan.

158. Tanrılara ancak tanrıların yanıt verebileceği konularda soru sorulmalı.

159. Kimisi yüreğini bulmakta güçlük çeker — kafasını yitirene dek.

160. Şeyler: bunlar insanın sınırlarıdır yalnızca.

161. Kimi şey bize içi görünür hâle gelir: ama tam da bu yüzden — içinden çıkamayız.

162. Buyurmayı öğrenmek boyuneğmeyi öğrenmekten daha zordur.

163. Eylemlerimiz değil, kendimizin ve başkalarının eylemlerimiz konusundaki kanılarıdır — bizi iyi ya da kötü kılan.

164. Doğrunun yalın olduğunu savlar yanılgı. *error veritate simplicior*

165. *Ubi pater sum, ibi patria.*

166. Kişi bir ricadan çok, bir teşekkürü geri çevirebilmeli.

167. Zamanımızda ceza suçtan daha kirletici.

168. Doğruluk kendi başına bir güç değildir: gücün yanında yer almazsa, hemen batıp gider.

169. Usta kendini şöyle gösterir: ne yanılır ne de duraksar.

170. Ne mi insanı böylesine tedirgin eden? Şeyler değil, şeyler üzerine kanılar da değil — hiç varolmayan şeyler üzerine kanılar!

171. Gelip geçici olmayan yalnızca bir benzetilemedir.

172. Bir katılık vardır ki güçlülük olarak anlaşılmak ister.

173. İnsan çok saygı görmüşse, bir de iyi yemek yemişse, en cömert hâline gelir.

174. Başkalarının bizim zayıflıklarımızı algılayıp algılamadıklarını, başkalarının zayıflıklarını gözlediğimizden daha dikkatle gözleriz.

175. Ancak giyendir giysiyi yapan.

176. Üslubu düzeltmek — bu, düşünceyi düzeltmektir — daha öte hiçbirşey değil!

177. Klasik bir kitabın en zayıf yanı, yaratıcısının anadilinin ağırlığını fazlaca taşımasıdır.

178. Bir erdeme sahip olmaya özel bir değer vermemiz, ilkin, onun karşıtımızda bulunmadığını farketmemizle başlar.

179. Her küçük mutluluktan, hastanın yataktan yararlandığı gibi yararlanmalı: iyileşmek için — başka birşey için değil.

180. Küçük kötü düşünceler, insanı büyük kötü eylemlerden uzak tutar.

181. Uzun süren büyük acılar zorbalaştırır.

182. Kişi şeytanını büyütmezse, küçük şeytanlıkları — küçülür.

183. Dostu için kişi bir dinlenme yeri olmalı, ama sert bir yatak, bir sahra yatağı olarak.

184. Almak konusunda ürkek davran!

186. Hep veren, bunu yapmakla, kolayca utanmaz hâle gelir.

187. Ne zaman bir iyi adam gibi kanlı-canlı ve derli-toplu göründü ki bir büyük adam.

188. “Bana yaptığını bağışlıyorum: ama kendine böyle birşey yapmış olmanı nasıl bağışlayabileyim ki!” — böyle dedi bir seven.

189. “Bu hoşuma gitti” diyorsun; bununla da beni övmeyi amaçlıyorsun. Ama sen benim hoşuma gitmiyorsun ki—!

190. Kendini sevme bir hamilelik göstergesidir.

191. Çok yalnız olan için gürültü bile bir tesellidir.

192. Yarı-tanrının çevresinde kahraman da gülünç birşey olur.

193. “Kaç yüzyıl sürüyor parıldamaya başlaması?” Bu soruyla ölçülür, bir insanın uzaklığı ve yüksekliği.

194. Sevgiyle ilgili muazzam beklenti, kadınların bakışlarını bütün başka uzaklıklar konusunda bozar.

195. “Kişi yalnızca kendi çocuğuna hamiledir”: böyle der bütün yaratanların bencillikleri.

196. Onda hâlâ hayranlığın bütün masumluğu var: yani, daha aklına gelmiyor, birgün kendisine de hayran olunabileceği.

197. Kimi varoluşun anlamı, ancak başka bir varoluşu unutturmak kadarıyla vardır. Afyonlu ilaçlar da tedavide böyle kullanılır.

198. Bir yalnız dedi: “Gittim gerçi insanlara, ama hiçbirzaman ulaşamadım!”

199. Varoluşu haklandırmak isteyen, şeytan karşısında tanrının avukatı da olabilmelidir.

200. Kim ki ne sevgiye ne de dostluğa yeteneklidir, hesabını en kesin olarak — evlilikte keser.

Almancadan çeviren: Oruç Aruoba

Notlar

Bu bölümdeki 200 (+1?) aforizma, Nietzsche'nin 1883 yazında, *Zerdüşt* dönemi defterlerinden birinin (*KGW*, 12[1]; Z I 3) başında, kendi derlediği ve düzenleyerek numaraladığı "deyiş"lerdir. Bunların büyük çoğunluğu önceki defterlerden ve derlemelerden seçmelerdir. Derlemenin başına yazdığı (iki) düşünülmüş başlıktan anlaşılan, bunların ya bir kitap ya da —bazı kitaplarına (*İyi ve Kötünün Ötesinde, Putların Batışı*) koyduğu gibi— bir kitabın bir bölümü olmasını amaçlamış.

Bunlar, bu biçimleriyle, yaşamı boyunca yayımlanmamıştır; ancak, bazılarını *Zerdüşt*'ün sözleri olarak kullanmış, birkaç tanesini de *İyi ve Kötünün Ötesinde*'deki "Deyiş" bölümüne (IV) almıştır.

"Ok" imgesinden de anlaşılacağı gibi, bu "deyiş"lerin bir bölümü yaygın kanıları dilegetiren 'özdeyiş'lerin ya da 'ünlü' deyimlerin 'tersine çevrilmiş' biçimleridir. Birçoğunda da sözcük oyunu vardır. Aşağıda, aforizma numarasıyla, Türkçe'de anlaşılması zor olabilecek "deyiş"lerle ilgili bazı açımlamalar veriyoruz:-

2. "doğruluk", burada ve ileride, 'hakikat' anlamında

9. "çıplak" *(ehern)* 'bronz' gibi sert; kaçınılmaz

14. "şehit" *(Martyrer)* Hıristiyanlıktaki, inancı uğruna öl(dürül)en 'aziz'

27. "ülkü" burada ve ileride 'ideal' karşılığı

34. "olgunluk" *(Reife)* meyve olgunluğu anlamında

39. İncil'deki 'yaratma haftası'na gönderi

46. Machiavelli gönderisi

62. Diogenes gönderisi: gündüz vakti lamba yakarak Atina sokaklarında 'insan arar'

66. "münzevi" : *Asket*

71. "suç" *(Schuld)* 'borç' ve 'günah' yananlamları var; "itiraf", 'günah çıkarma'daki anlamında

74. "yürümek", 'marş' halinde olmak

88. "dil" *(Zunge)* ağzın içindeki organ anlamında

101/102 Numaralanmamış tümcenin 101'in ikinci paragrafı mı, yoksa bağımsız bir aforizma mı olduğu, belli değil.

132. *utile:* yararlı olan; *dulce:* haz veren; Dulsiacılık: 'hakikat'ın 'haz veren'de olduğu anlayışı

134. *gerecht* (haklı olmak) ile *gereacht* (intikamı alınmış olmak) çok küçük bir farkla aynı sesi veriyor.

137. Circe: Homeros'un *Odysseia*'sında bir adada yaşayan büyücü tanrıça.

147. Goethe'nin bir deyişine gönderi

154. "özgürtinli" *(Freigeist):* Nietzsche'nin gününde dinsel inançlardan kopmuş kişiler

164. Latince söz: 'yanılgı doğruyu yalınlaştırır'

165. Latince söz: 'Nerede babaysam, orası babayurdudur': Roma hukuğundaki deyimle sözcük oyunu: *ubi pedes, ibi patria* : 'ayaklarım nereye basıyorsa, orası babayurdudur'

170. Epiktetos gönderisi

199. Yaygın deyiş, 'tanrının karşısında şeytanın avukatı olmak'tır.

Bu bölümde Nietzsche'nin planladığı "büyük yapıt"a almak üzere yazdığı ama defter notu olarak kalan, bir bölümün başlangıcı yeralıyor. İlk yazılış olarak metin, kesildiği noktaya kadar, bu kadardır. Bu parça, Nietzsche'nin çok ender olarak yer ve tarih belirterek yazdıklarındandır.

Avrupa Nihilizmi

Lenzer Heide 10 Haziran 1887

1.

Hıristiyan ahlak varsayımı hangi yararları getirdi?

1) İnsana, oluş ve yitip gitme akıntısındaki küçüklüğüne ve rastlantısallığına karşılık, bir mutlak değer sağladı.;

2) Dünyaya acı ve kötülüğe karşın —"özgürlük" dahil— bir yetkinlik niteliği bahşederek, tanrı sözcülerine hizmet etti — kötülük, böylece, anlamla dolu gibi gözüktü;

3) İnsanda, mutlak değer konusunda bir bilme yetisi, böylelikle de ona, tam da en önemli konuda yeterli bilgi verdi;

insanı, insan olarak kendi kendisini horgörmesinden korudu, yaşama karşı çıkmasından, bilgiden kuşkulanmasından: bir sakınma aracıydı; — özetle: Ahlak, kılgısal ve kuramsal nihilizme karşı en büyük çareydi.

2.

Ama ahlakın gelişmesini sağladığı kuvvetler arasında doğrusözlülük vardı: bu, sonunda, ahlaka karşı döndü, onun ereksel liğini, çıkarcı bakışını buldu, ortaya çıkardı — şimdi, bu uzun zamanlardan beri özümsenmiş yalancılığın görülmesi, onu bir yana atmak, uzaklaştırmak için bir uyarıcı haline geldi. Nihilizm için bir uyarıcı. Şimdi, kendimizde, uzun ahlak yorumları boyunca kök salmış gereksinimler; bize şimdi doğru olmayana duyulan gereksinimler gibi görünen gereksinimler buluyoruz: öte yandan da bu gereksinimler, bizim uğruna yaşama katlandığımız değerin bağlı olduğu gereksinimler. Bu çatışma —bildiğimize değer vermeme ile, kendi kendimize yutturmağa çalıştığımızı artık değerli sayamama arasındaki çatışma— bir çözülme sürecine yolaçıyor.

3.

Aslında o ilk nihilizme karşı bir çare bulmağa artık pek o kadar gereksinimimiz yok: yaşam artık o denli belirsiz, rastlantısal, anlamsız değil, şu bizim Avrupamızda. İnsanın değerinin, kötülüğün değerinin, vb. böylesi muazzam bir ölçüde yükseltilmesi bugün gerekli değil, bu değerin önemli ölçüde ılımlılaştırılmış bir biçimine dayanabiliyoruz, birçok anlamsızlığı ve rastlantıyı kabullenebiliyoruz: insanın ulaştığı güç düzeyi, şimdi, en kuvvetlisi ahlaksal yorumlama olan yetiştirme araçlarının daha alt düzeylere indirilmesine izin veriyor. "Tanrı" çok aşırı bir varsayımdır.

4.

Ama aşırı konumlar ılımlılaştırılmışlarıyla değil; yeniden aşırı, ama tersine çevrilmiş konumlarla çözülebilir. Ve doğanın mutlak ahlakdışılığına, amaç ve anlam yoksunluğuna olan inanç, psikolojik olarak zorunlu olan etkilenmedir; tanrıya ve özünden ahlaksal olan bir dünya düzenine inanç artık tutulamıyorsa. Nihilizm şimdi ortaya çıkıyor, varoluştan duyulan hoşnutsuzluğun önceki zamanlardakinden daha büyük hâle geldiğinden dolayı değil, kötülükte, hatta varoluşta bir "anlam" bulunduğu konusunda genel olarak kuşkulu hâle gelindiğinden dolayı. Bir yorum battı gitti; ama bu, tek yorum olarak geçerli olmuş olduğundan, ortaya çıkan görünüş, sanki varoluşta hiçbir anlam yokmuş, sanki herşey boşunaymış görünüşü oldu.

5.

Bu "Boşuna!"nın bizim bugünkü nihilizmimizi nitelediğini göstermek gerekiyor. Önceki değeryargılarımıza karşı güvensizlik, yükselerek, şu soruya dek ulaştı: "Bütün "değer"ler ayartı araçları değil mi, komedinin uzayıp gitmesini sağlayan, ama bu yolla da bir çözüm bulmasına hiç de yaklaştırmayan?" Sürüp gitme, bir "Boşuna"yla birlikte, hedef ve amaç olmaksızın, en sakatlaştırıcı düşüncedir; özellikle de, kişi kavrayınca oyuna getirilmiş olduğunu ve oyuna getirilmesesine izin vermeyecek güce sahip olmadığını.

6.

Bu düşünceyi en ürkütücü biçimiyle düşünelim: Varoluş, tam öyle olduğu gibi, anlamsız ve hedefsiz, ama kaçınılmazca geri dönen, hiçlikte de bir son bulmayan: "bengi dönüş".

Bu, nihilizmin en aşırı biçimidir: hiçlik ("anlamsız") bengi!

Budizmin Avrupalı biçimi: bilme ve kuvvet erkesi zorluyor böyle bir inanca. Olanaklı bütün varsayımlardan en bilimseli budur. Sonuç erekleri yadsıyoruz: varoluşun böyle bir ereği olsaydı, buna ulaşılmış olması gerekirdi.

7.

O zaman anlaşılıyor burada panteizme karşıt bir konuma varılmak istendiği: çünkü "Herşey yetkin, tanrısal, bengi" de, "bengi dönüş"e inanmayı bir o kadar zorunlu kılar. Soru: ahlakla, bu bütün şeylere panteistik Evet konumu da mı olanaksız kılınmıştır? Temelde işte yalnızca ahlakın Tanrı'sı aşılmıştır. "İyinin ve kötünün ötesinde" olan bir tanrıyı düşünmenin bir anlamı var mıdır? Bu anlamda bir panteizm olanaklı olur muydu? Süreçten amaç tasarımını çıkarıp, gene de süreci evetliyor muyuz? — Durum, bu süreç içinde, birşeye, sürecin her anında ulaşılsaydı — ve bu da hep aynı şey olsaydı, öyle olurdu.

Spinoza, her ânın bir mantıksal zorunluluk taşıması bakımından böylesi bir evetleyici konum elde etti: mantıksal temel güdüsüyle de böylesi bir dünya kuruluşu üzerinde başarılı olmayı bildi.

8.

Ama Spinoza'nın durumu yalnızca tikel bir durum. Bu oluşun temelinde yatan, kendini bu oluşla dilegetiren bu temel kişilik niteliği, bir bireyce kendi temel kişilik niteliği olarak duyuluyorsa, o bireyi, genel varoluşun her anını iyi sayıp onaylamaya götürürdü. Burada önemli olan, kendindeki bu temel kişilik niteliğini iyi, değerli, haz verici olarak duyması olurdu.

9.

Ahlak ise, insanlarca hışma uğramış ve baskı altına alınmış insanlar ve katmanlar için, yaşamı umarsızlıktan ve hiçin içine atlamaktan korumuştur: çünkü varoluş karşısında en çaresiz acılaşmayı, doğa karşısında güçsüz kalmak değil, insanlar karşısında güçsüz kalmak doğurur. Ahlak gücü elinde bulunanları, gücü uygulayanları, "efendi"leri, genelde düşman saymış; onlara karşı da alttaki bayağı insanı korumuştur; yani, onların karşısında ilkin yüreklendirilmesi, güçlendirilmesi gereken insanı. Ahlak, dolayısıyla, en derinden nefret etmeyi ve horgörmeyi öğretmiştir: egemen olanların temel

kişilik niteliği olan şeye nefreti ve horgörmeyi: onların güç istemine. Bu ahlakı ortadan kaldırmak, yadsımak, yıkmak: bu, böylesine çok nefret edilen güdüye tersine çevrilmiş bir duyum ve değerlendirme sağlamak olurdu. Acı çeken, baskı altına alınan, güç istemine karşı horgörü duymaya hakkı olduğu inancını yitirseydi, umutsuz çaresizlik aşamasına girerdi. Bu durum, o nitelik, yaşamı için özünde gerekli olsaydı; hatta, o "ahlak istemi"nin kendisinin de kılık değiştirmiş "güç istemi" olduğu, o nefretin ve horgörünün de bir güçlülük istemi olduğu ortaya çıksaydı, geçerli olurdu. Baskı altına alınan görürdü ki, kendisi de baskı altına alan ile aynı temel üzerinde duruyor ve onun karşısında hiçbir ayrıcalığı, hiçbir yüksek düzeyi yok.

10.

Tam tersine! Yaşamda güç derecesi dışında değeri olan birşey yoktur — işte bir kez varsayılınca ki, yaşamın kendisi zaten güç istemidir. Ahlak kötü nasipliler*i* nihilizmden korudu, onların her birine sonsuz bir değer, metafizik bir değer biçmekle ve onları, dünyadaki güç ve düzey düzenine uymayan bir düzene sokmakla: ahlak, boyuneğiş, alçakgönüllülük, vb. öğretti. Varsayılınca bu ahlaka inancın batıp gideceği, kötü nasipliler de avunçlarına artık sahip olmayacaklardır — ve batıp gideceklerdir.

11.

Batıp gitme, burada kendini — bir kendini batmaya yöneltmişlik olarak gösteriyor, yıkıcı olması gerekeni içgüdüsel olarak bulup seçmek olarak. Nasibi kıtların bu kendini yıkma eğilimlerinin belirtileri: Kendini yaralama, zehirleme, kendine geçme, kendini kapıp koyuverme, hepsinden önce de, güçlüleri kendisine ölümüne düşman kılacak eylemlerde bulunmaya içgüdüsel bir yönelme (—sanki kendi cellatını kendi yetiştirerek) yıkımı isteme, daha derin bir içgüdünün istemi olarak, kendi yıkımını isteme içgüdüsü, hiçliğe gitme istemi.

12.

Nihilizm, kötü nasiplilerin artık avunçlarının kalmadığının belirtisi olarak: yıkılmak için yıktıklarının, ahlaktan kopup ayrılmakla, artık "kendileri vermek" için bir temellerinin kalmaması — onların da kendilerini karşıt ilkenin tabanına yerleştirmeleri ve kendi paylarına gücü isteyerek,

güçlüleri zorlamaları, cellatları olmaya. Bu, Budizm'in Avrupalı biçimidir; bütün varoluş "anlam"ını yitirdiğinde, bir Hayır-yapma eylemi.

13.

Öyle, "zorlanma" daha büyük olmuş da değil: tam tersine! "Tanrı, ahlak, kendini verme", korkunç bir sefalet düzeyindeyken çare olmuşlardı: etkin nihilizm ise göreceli olarak çok daha ılımlı koşullarda ortaya çıktı. Daha ahlakın aşıldığı duygusu bile, epeyce bir tinsel işlenmişlik derecesi varsayar; bu da, göreceli bir düzgün yaşamı. Felsefi kanıların uzun savaşımları yoluyla felsefeye karşı umutsuz bir skepsis'e dek gelen belirli bir tinsel yorgunlaşma, aynı şekilde, bu nihilistlerin hiç de daha düşük bir konumda olduklarını göstermez. Burada, Buddha'nın ortaya çıktığı bağlam düşünülmeli. Bengi dönüş öğretisi bilgisel varsayımlara sahip olurdu (Buddha'nın öğretisinde bulunanlar gibi, örneğin nedensellik kavramı, vb.).

14.

Şimdi "kötü nasipli" ne demeğe geliyor? Herşeyden önce fizyolojik birşey: artık siyasal değil. Avrupa'daki en sağlıksız insan türü (bütün katmanlarda) bu nihilizmin toprağıdır: o, bengi dönüşe inancı bir lanet olarak duyacaktır, buna uğrayınca, kişinin artık hiçbir eylemde bulunmaktan kaçınmayacağı bir inanç: edilgen olarak sönüp gitmek değil, o derecede anlam ve amaç yoksunu hâle gelmiş herşeyi kendi söndürmek: hernekadar bu yalnızca şu görüşe ulaşmış olmaktan dolayı bir hezeyan, kör bir gazap da olsa: herşey bengilikler boyu hep var — bu nihilizm ve yakıp yıkma hazzı da. —Böylesi bir buhranın **değeri**, arındırmasındadır, akraba ögeleri biribirlerine doğru itmesinde ve biribirlerinde yozlaşmalarını sağlamasında, biribirine en karşıt düşünme biçimlerine sahip insanlara ortak görevler vermesinde — bunlar arasında da daha güçsüz, daha kararsız olanlara aydınlık getirerek, böylece de kuvvetlerin bir düzey sıralamasına, sağlıklılık bakış açısından, ilk devinimi vermesinde: buyuranların buyuranlar, boyuneğenlerin de boyuneğenler olduklarını tanıyarak.

15.

Kimler kendilerini bu durumda en güçlüler olarak göstereceklerdir? Ölçülüler, hiçbir aşırı inanç ilkesine gerek duymayanlar, önemli bir rastlantı, anlamsızlık payını yalnızca kabullenmekle kalmayan, tersine bunlar-

dan hoşlananlar, insan üzerine, onun değerini önemli anlamda ölçülendirilmiş bir biçimde düşünebilen, ama böyle yapmakla kendileri küçük ve zayıf hâle gelmeyenler: en zengin sağlıklılar, çoğunluk belalara karşı durabilecek düzeye çıkmış, bu yüzden de belalardan pek korkmayanlar — güçlerinden emin olan insanlar, ve insanın ulaşılmış kuvvetini bilinçli bir gururla temsil eden insanlar.

16.

Böyle bir insan bengi dönüş üzerine nasıl düşünürdü? —

Almancadan çeviren: Oruç Aruoba

Büyük Politika

*Bu bölümdeki metinler Nietzsche'nin çıldırma sürecinin başlangıçlarında (yaklaşık olarak 3-7 Ocak 1889) yazdığı en son metinlerdir (*KGW *VIII 25).*

[1]

Savaş çıkartıyorum. Bir halkla öteki arasında değil: Halkların kendi kendilerine düşkünlüğünü kışkırtarak, kendilerini yüceltmelerini sağlayan, bunu bir ilke, neredeyse ödev haline getiren Avrupa hanedanlarının lanetlenesi çıkar politikasına duyduğum horgörüyü dile getirecek söz bulamıyorum. Savaş çıkartıyorum, sınıflar arasında değil. Çünkü yüksek sınıflar yoktur, dolayısıyla aşağı sınıflar da: bugün toplumda üst düzeyde olan fizyolojik olarak yargılanmıştır, – üstelik bunun kanıtı olarak – içgüdüleri öyle yoksullaşmış, öyle güvenilmez hale gelmiştir ki, daha yüksek bir türden insanın karşıt ilkesini hiç tereddütsüz tanır.

Savaş çıkartıyorum, halk, sınıf, ırk, meslek, eğitim, öğrenim gibi bütün anlamsız rastlantılara hiç dokunmadan: yükselişle batış, yaşama istemiyle yaşama karşı intikam arzusu, sahicilikle sinsi yalan arasındaki savaş gibi... Bütün yüksek sınıfların yalandan taraf olmaları – bu onların seçimine bırakılmamıştır, buna zorunludur onlar: kötü içgüdüleri kendinden uzak tutmak insanın elinde değildir. – "Özgür irade" kavramının ne denli az şey ifade edebildiği en çok bu durumda ortaya çıkar: İnsan olduğu şeyi olumlar, olmadığını yadsır... Sayı "Hıristiyanların" lehine işler: Sayının alçaklığı...

İnsanlık ele alınırken 2000 yıl boyunca fizyolojik açıdan abesle iştigal edildikten sonra, yozlaşma, içgüdüyle çelişme ağır basmış olmalı. Beslenme, giyinme, sağlık ve üreme konularındaki en önemli sorunların ancak yaklaşık yirmi yıldır disiplin, ciddiyet ve adaletle ele alınıyor olduğu düşüncesi insanın tüylerini diken diken etmiyor mu?

Birinci madde: Büyük politika, fizyolojiyi bütün öteki sorunların efendisi yapmayı istemektedir; öylesine güçlü bir iktidar yaratacaktır ki, bu iktidar, yozlaşan yaşama asalak olan, bozuşan, zehirleyen, iftira eden, çökerten... ve yaşamın böylece yok edilişinde daha yüksek bir ruhun alametini gören ne varsa, tüm bunlara karşı insanlığı, bütün ve daha yüksek bir şey olarak ödünsüz bir sertlikle eğitecektir.

İkinci madde: Günaha karşı ölümüne savaş; doğaya her türden aykırılık günahtır. Hıristiyan rahip insanların en günahkârıdır: çünkü doğaya aykırılığı öğretir.

İkinci madde: Büyük politikayı oluşturacak kadar güçlü bir yaşam yandaşları partisi yaratmak: büyük politika, fizyolojiyi bütün öteki sorunların efendisi yapmaktadır, – insanlığı bir bütün olarak eğitmeyi istemektedir. Irkların, halkların, tek tek kişilerin rütbesini belirleyen, onların gelecek – (...) yaşam teminatıdır. Bu teminatı büyük politika kendi içinde taşır ve yozlaşan, asalaklaşan her şeye hiç acımaksızın son verir.

Üçüncü madde: Gerisi kendiliğinden gelir.

[2]

Almanlarda en az mazur gördüğüm, ne yaptıklarını... yalan söylediklerini bilmiyor olmalarıdır. Yalan söylemekte olduğunu bilen yalancı, bir Alman'a kıyasla erdemlidir...

[3]

Gil Blas, Almanların görülmediği hoş bir ülke; Prosper Mérimée, daha da hoş, – insan hiçbir yerde erdeme takılıp sendelemiyor.

[4]

petits faits vrais
Fromentin
De Vogüé

[5]

Bay Koselitz'in gerçekten de bir fikri var hakkımda: bu da beni hâlâ şaşırtıyor, tam tersine bir duruma kayıtsız kalacağım oranda şaşırıyorum bu işe. Bunun üzerine ara sıra elime bakıyorum, insanlığın yazgısı benim elimde –: onu görülmeden iki parçaya ayırıyorum, benden önce, benden sonra...

[6]

1.

Yazgımı biliyorum. Öyle bir gün gelecek ki, adım dehşet verici bir şeyin anısıyla birlikte anılacak, – dünyanın hiç görmediği bir krizin, en derin vicdan çatışmasının, inanılan, talep edilen, kutsal kılınmış ne varsa hepsine karşı zorla verdirilmiş bir kararın anısıyla. – Ve buna karşın içimde fanatikliğe benzer hiçbir şey yok. Tanıyanlar, beni herkese neşeli davranan, sade, alçakgönüllü, belki, biraz da muzip bir bilgin olarak bilir. Bu kitap, umuyorum ki, bambaşka bir resmimi çizecektir, bir peygamberinkinden farklı bir resmimi, bu kitabı hakkımdaki her söylenceyi ta kökünden parçalamak için yazdım –; ciddiyetimde coşkulu bir şey vardır benim, en küçük olanı da, en büyük olanı da seviyorum, korkunç karar anlarında mutluluğumdan kurtulamıyorum, benim ruhum bir insanda bulunabilecek en kucaklayıcı ruh. Yazgı getiren [ve-] Tanrı ya da soytarı – elimde olmayan bu işte, bu benim. – Gene de, yok gene de değil, çünkü şimdiye kadar bütün peygamberler yalancıydı – hakikat konuşuyor benim içimden – ama benim hakikatim korkunçtur: çünkü şimdiye dek yalana hakikat dendi... Bütün değerlerin dönüştürülüp yeniden değerlendirilmesi: insanlığın en yüksek bilinçlilik edimi için formülüm budur benim: Yazgım tüm çağların sorunlarına, bir insanın şimdiye dek bakıp bakabileceğinden daha derin, daha gözüpek, daha adil bakmamı istiyor... Yaşamakta olan değil kendime karşı kışkırtıp meydan okuduğum, binyılları kışkırtıyorum ben kendime karşı. Karşı geliyorum ve gene de hayır diyen tinin karşıtıyım. Ancak benden başlar umutlar yeniden, ödevleri şimdiye dek hiç kavranmamış bir yükseklikten tanıyorum, – neşeli elçiyim ben, her ne kadar yazgı insanı olmam gerekse de. – Çünkü bir volkan faaliyete geçtiğinde yeryüzünde hiç görülmemiş sarsıntılar olur. Politika kavramı tamamen bir tinler savaşına dönüştü, bütün iktidar yapıları havaya uçuruldu, – yeryüzünde hiç görülmemiş savaşlar çıkacak. –

2.

Şu sıralar olup bitenler, izleyici bile olunamayacak kadar iğrenç geliyor bana. Halkları, ırkları benmerkezciliğe kışkırtan, bugünlerde "büyük politika" adına sahip çıkan bu lanet olası politika – Ödevimin yüce anlamına bundan daha aykırı bir şey tanımıyorum. Hohenzollern hanedanının Prusyalı subay tavırlarıyla, kendini insanlık tarihinin sevk ve idarecisi olmaya yetkili sayan, şansölye kılığındaki bu tinsel düzeye olan horgörümü dile getirecek söz bulamıyorum. Benim paramparça eden, yıldırımdan yanıtları gerekli gördüğüm konularda bile daha soru sormayı öğrenememiş, yüzyılların adalet uğraşını beyhude kılan bu en aşağı insan türü – yok, bu benim çok altımda, karşıtım olma onuruna bile layık olamayacak kadar altımda. Kursunlar iskambil kâğıdından evlerini! Benim için *reich*lar ve üçlü ittifaklar iskambil kâğıdından evlerdir... Bu benim elimde olan koşullara dayanır... Yeryüzüyle gökyüzü arasında, asalete bürünmüş bu ahmakların düşleyebileceğinden daha fazla dinamit var.

[7]

5.

– Son bir nokta, belki de en yükseği: Almanları ben haklı çıkartıyorum, yalnızca ben. Biz birbirimize karşıtız, birbirimize değemeyiz, – ne köprü, ne soru, ne de bakış var aramızda. Ancak budur koşulu benim içimde insan olmuş kendiliğin, kurtuluşun: Ben insan olmuş yalnızlığım... Bana hiçbir sözün ulaşmaması, beni zorunlu kıldı, kendime ulaşmaya... Ben mümkün olmazdım ırk denen karşıtlık olmasaydı, Almanlar, bu Almanlar olmasaydı, Bismarck, 1848, Özgürlük savaşları, Kant, Luther olmasaydı... Almanların büyük kültür suçları kendi kendilerini daha yüksek bir kültür ekonomisinde haklı çıkartıyor... Başka hiçbir şey istemiyorum, geriye dönmek de,– başka hiçbir şey isteyemezdim. *Amor fati*... Hıristiyanlık bile gerekli oluyor: Yaşama hayır demenin en yüksek, en tehlikeli, en ayartıcı biçimi yaşamın en yüksek evetlemesini ortaya çıkmaya çağırıyor – beni... Nedir ki sonuçta ikibin yıl? En öğretici deneyimimiz, yaşamın kendisine uygulanan bir diriaçımı... Topu topu ikibin yıl!...

[8]

Stendhal Avrupa'nın en iyi en sıkı felsefe okulundan çıktı, Condillac ve Destutt de Tracy'nin okulundan, – Kant'ı horgörüyordu.

[9]

Fromentin, Feuillet, Halévi, Meilhac, les Goncourt, Gyp, Pierre Loti – – – ya da derin ırktan birisini sayacak olursak bana kendiliğinden en çok yaklaşmış olan Paul Bourget – – –

[10]

Duygunun hüzünlü tatlılığı ve derinliğiyle İtalyanlar, en mükemmel zarif müzisyenler, onlarda sesin en yüksek biçiminden ton kalmıştır geriye.

Nicola Jommelli'nin *Requiem*'i (1769) örneğin, dün dinledim – ah, Mozart'ın *requiem*'inden nasıl da farklı bir dünyadan geliyor...

[11]

Son bir söz. Şu andan itibaren sayısız yardımcı ele – ölümsüz ellere– ihtiyacım olacak, değerlerin dönüştürülmesi iki dilde yayımlanacak. Tam da vaktinde elime birkaç milyon hayran vermek için dernekler kurarak iyi edecekler. Öncelikle subayları ve Yahudi bankerleri kazanmak benim için önemli: – Bu ikisi birlikte kudret istencini temsil ediyorlar. –

Doğal müttefiklerim kimler diye düşündüğümde, her şeyden önce subaylar; bedeninde askeri içgüdüler varsa insan Hıristiyan olamaz, – yoksa Hıristiyan olarak sahte, üstelik asker olarak da sahte olur. Aynı biçimde, halkların benmerkezciliği ve kendilerini yüceltmelerini ödev haline getiren lanet olası çıkar politikasından sonra halkları yeniden birleştiren tek uluslararası güç olarak hem kökenleri hem de içgüdüleri bakımından, Yahudi bankerler de benim doğal müttefikimdir.

[12]

Bu çağda [- - -] olan her şey [- - -] sonucunu doğuruyor. En yüksek onuru bu uğurda en büyük zahmete giren kişiye – Maestro Peter Gast' a bağışlıyorum, gerçi [- - -] den dolayı onun onurlandırmaya ihtiyacı yok, ama bugün yaşayan en derin ve sağlam müzisyen diyerek ona borcumu ödüyorum.

[13]

Hohenzollern Hanedanı'na karşı ölümüne savaş.

Olmam gereken şey olarak, yani insan değil, yazgı olarak bir yüzyılı aşkın süredir söz hakkını elinde tutmuş bu soyguncu budalaların sonunu

getirmek istiyorum. Büyük Hırsız Friedrich'in zamanından beri yalan söylemekten ve çalıp çırpmaktan başka bir şey yapmadılar; içlerinden birini ayrı tutmam gerekir, bütün soyun en çok nefret edilen en çok iftiraya uğrayan bireyi olarak unutulmaz 3. Friedrich'i... Bugün kepaze bir parti egemenken, Hıristiyanlar çetesi, bir yandan halkların arasına ulusçuluğun canavar tohumlarını ekip, bir yandan da zenci uşakları kölelere olan sevgisinden ötürü "azad etmek" istiyorken, bizim yalandaki suçsuzluğu ve yalancılığı dünya tarihi mahkemesine çıkartmamız gerekir. #

Kendilerine alet ettikleri Bismarck, bütün devlet adamları içinde ahmaklığın bu en mükemmel örneği, Hohenzollern Hanedanı'nın bir karış olsun ötesine geçip düşünemedi.

Ama bunların vakti doldu: *Reich*'ı tunçtan bir gömleğe sımsıkı sarıp, ümitsizlik savaşına çağırmak istiyorum. İmparator olacak o Hıristiyan süvarisini, o genç eşkıyayı bütün maiyetiyle ele geçirmedikçe rahat etmeyeceğim – şimdiye dek iktidar olmuş, insan türünün bu en acınası hilkat garibesinin yok edilişiyle...

[14]

Deliler ve caniler Hanedanı kendini her şeyin üstünde hissedebilsin diye Avrupa yılda 12 milyar ödüyor, oluşmakta olan ulusların arasında uçurumlar açıyor, düşünülebilecek en çılgınca savaşlara giriyor: Bismarck, kendi politikası uğruna, büyük ödevler ve dünya tarihinin amaçları için, daha değerli, daha incelikli bir tinsellik için gerekli olan bütün koşulları içgüdünün lanet olası kesinliğiyle yok etti. Bir de şu Almanlara bakın, bugün yeryüzündeki en aşağı, en alık, en alçak ırktırlar herhalde, tinden ve özgürlükten nefret edecek kertede *Hohenzollern*'leştirilmiş bir ırk. "Dâhi"leri Bismarck'a, Hohenzollern Hanedanı'nın bir karış olsun ötesine geçip düşünemeyen, gelmiş geçmiş bütün devlet adamlarının bu en ahmağına bir bakın. Çarmıhtaki budala [- - -]... Bu ırkın çıkartıp çıkartabildiği ancak suç dehası oldu...

Son düşünce

Savaşlardan vazgeçebilirdik; doğru bir görüş bu koşullar altında yeterli olurdu. Hohenzollern ve öteki "Schwab"lar için bir araba dolusu demir çubuk... Biz ötekilerse muhteşem ve yüksek yaşama işine koyulurduk – daha her şeyi örgütlememiz gerekiyor. Fizyolojiye saygınlık kazandırmanın askeri hastanelerden daha etkili yolları var – "Silahlı barışın" Avrupa'ya

maliyeti olan 12 milyarı ben daha iyi biçimde kullanabilirdim. Uzun lafın kısası...

Ama bunun vakti doldu. Şu genç caniyi elime teslim etsinler; onu mahvetmekte hiç tereddüt etmeyeceğim, – onun o lanet olası cani ruhunda meşaleyi kendim tutuşturacağım.

[15]

Sadece cinayet hezeyanını damgalayarak en lanetlenesi iki kurumu damgalamış oluyorum, şimdiye kadar insanlığı hasta eden, yaşamın can düşmanı iki kurumu: En güçlülerin, nasipli olanların ve harikulade insanların kanıyla semiren hanedanlık ve aynı insanları, yani en güçlüleri, başarılıları ve harika olanları öteden beri yıkmaya çalışan rahiplik kurumu. Bu noktada imparator ve rahibin birleştiklerini düşünüyorum: Ben yargıç olmak, hanedanların, rahiplerin cinayet hezeyanına bir son vermek istiyorum. İnsanlık bu hezeyana öylesine alışmış ki, savaşmak için ordulara gerek olduğunu sanıyor... Söyledim, saçmalık bu... Kimse benim kadar katılıkla isteyemez herkesin asker olmasını: Bütün bir halkı, itaat etmenin ve emir vermenin erdemlerini bilecek, tavır ve davranışlarında uyum, neşeli ve yürekli bir tarz geliştirecek, ruhunu özgürleştirecek biçimde eğitmenin başka yolu yoktur – eğitimde ilk idrak ettiğimiz, herkesin asker olduğudur; rütbe, ödev, tin gibi uçurumları aşarak erkekçe karşılıklı iyiniyeti bütün halka yaymanın başka yolu yoktur. – "Hizmet ve ödev" [- - -], çalışmaktaki saadet – hep böyle der lanet olası hanedan insanlara gereksinim duyduğunda. Kuvvet, gençlik ve kudretin böylesi bir bileşimini sonra topların önüne atmak deliliktir.

[16]

Asla teslim etmem, Hohenzollern Hanedanı'ndan bir çapulcunun birisine suç işleme emri verebileceğini... Emri veren bir Hohenzollern ise itaat hak değildir.

[17]

Dostlarım, rahibe bir bakın. Törensi edasıyla, solgun ve bezgin, gözleri korku dolu, upuzun parmakları renksiz bir yaratık, her şeyden önce kutsanmada [insanın - -] intikam hırsıyla dopdolu sinsi bir hayvan saklıdır. Rahibi yabana atmayalım - [–] Aynı zamanda kutsaldır da... Biraz kan ve merakla bizler, kafasında birazcık şeytanlık olan bizler kutsal değiliz... Utanılacak bir durum!

[18]

Reich'ın kendisi zaten bir yalan: Ne Hohenzollern ne de Bismarck bir kez olsun düşünmedi Almanya'yı... Profesör Geffcken'e duyulan öfke bu yüzden... Bismarck Alman kelimesini ağzında çiğneyerek bağırıp çağırmayı tercih etti polis kanunuyla... Viyana'nın St. Petersburg'un saraylarında gülüyorlardır herhalde; kazara tek bir akıllıca söz sarf etmemiş olan bizim sonradan görme konsorsiyum üyesini tanıyorlar tabii. O iddia ettiği gibi, kendisini Almanların ayakta tutulmasına önem veren.

Belki de daha çok bir budalalık!

[19]

Son Düşünce

Savaşlardan vazgeçebilirsek iyi olacak. Silahlı Avrupa barışının yıllık maliyeti olan oniki milyarı daha yararlı biçimde kullanmanın yolunu biliyorum; fizyolojiye saygınlık kazandırmanın askeri hastaneler kurmaktan başka yolları da vardır... Kısacası: eski tanrı ortadan kaldırıldığına göre ben hazırım dünyayı yönetmeye...

[20]

Genç caniyi elime versinler: onu yok etmek ve o cani ruhunu kundaklamakta bir an tereddüt etmeyeceğim...

[21]

condamno te ad vitam diaboli vitae

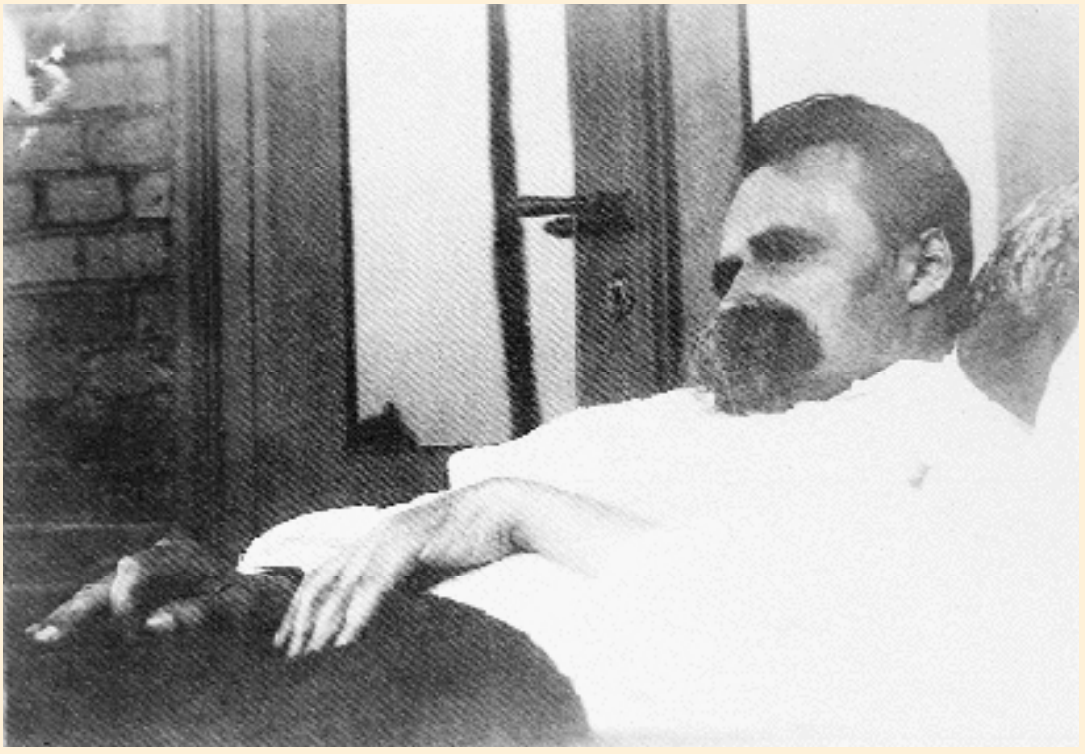
Seni yok ettiğimde Hohenzollern, yok etmiş olacağım yalanı.

1889 Ocak

Not

[21]'deki Latince cümle: "seni şeytan yaşamına lanetliyorum yaşam".

Almancadan çeviren: Dürrin Tunç



Nietzsche, hastalığının son döneminde.

söyleşi

Nietzsche ve Biz

HORKHEİMER - ADORNO - GADAMER

Horkheimer: Nietzsche, bizzat karşı koyma olanağının olmayacağı bir zamanda, Almanya'da kendisi için anıtlar dikileceğini öngörmüştü. Fakat radyoyu öngöremezdi. Bizim, Bay Gadamer ve Bay Adorno, şimdi burada, onun ölümünün ellinci yılı vesilesiyle büyük bir ciddiyetle kendi aramızda söyleşmek için bir araya geldiğimizi öngörmüş olsaydı ne derdi acaba? Burada niçin toplandık?

Adorno: Bu soruya, günümüzde kamuoyunun Nietzsche'yi bir kaşık suda boğduğu karikatürlerden en azından birkaçını ortadan kaldırmaya yönelik mütevazı bir girişim dışında hiçbir şeyin bizi burada ilgilendirmediğini belirterek cevap vereceğim. Bir yanda Nietzsche'ye Nasyonal-Sosyalistler el koydu ve onu "kaba sarışı"nın, Alman emperyalizminin avukatı haline kelimenin tam anlamıyla "getirdiler"; onun eserinden çıkarsanabilecek tek şeyin güç olduğu, güç istencinin insan davranışının normu olarak değer taşıyabileceği sanıldı ve böylece bu tür bir keyfiyetin ve şiddetin aklanabilmesi için Nietzsche'nin kullanılabileceği sanıldı. Bunun karşısında, Nietzsche'yi sıradanlaştırma teşebbüsü de görülür, onu, hocası Schopenhauer gibi tüm yaşamı boyunca tutkuyla mücadele ettiği şu resmi düşünürlerden biri yapma teşebbüsüdür bu. Nietzsche yoksullaştırıldı ve tam anlamıyla büyük filozofların arasına dahil edildi, oysa onun tüm eseri, yaşam diye adlandırdığı şey adına felsefenin resmi geleneğini reddeder. Nietzsche örneğinde, düşünürün gerçek imgesini yeniden oluşturup oluşturamayacağımızı burada kısaca kendimize sormayı deneyelim, diyorum, yani düşünürün bu iki karikatüre de karşı çıkan bir imgesini ortaya çıkaralım ki, hem Nasyo-

nal-Sosyalizmin onu maruz bıraktığı bu korkunç deformasyondan, hem de düşünürlerin canlı canlı gömüldükleri şu Panthéon'un bir üyesi haline dönüştürülüp yansızlaştırılmaktan kurtulsun.

Gadamer: Söylediklerinizi, burada bizim için mümkün olan tek görevin çok doğru bir eskizi bence, Bay Adorno, ve gerçekten de bizi ilk başta, "Nietzsche'nin bu denli muğlak ve bu denli canavarca karikatürleştirilmesini mümkün kılan neydi?" sorusunun ilgilendirmesi gerektiğine dikkat çekmek istiyorum. Başlangıç olarak, konuya daha derinlemesine girmeden önce, bu durumu gayet iyi aydınlatan, Nietzsche'ci üslubun oluşturucu öğelerinden birini ele alabileceğimiz kanısındayım. Ben buna "parodi" öğesi diyorum. Nietzsche Zerdüşt figürünün, burada, tüm değerler karşısında parodik bir tarzda davrandığını bizzat söylemektedir. Parodi anı, bence, Nietzsche'ci düşüncenin temel bir öğesidir. O, bir değer oluşturma niyetine her sahip olduğunda, karşı durduğu şeyi de aynı anda görmeyi asla ihmal etmemiştir. Kısacası bence parodi, Nietzsche'yi okumanın ve onun gerçek toplumsal ve tarihsel konumunu belirlemenin temel biçimidir.

Horkheimer: Bay Gadamer, Nietzsche'yi kendi ülkesi dışında anlamanın bu denli güç olmasının nedenlerinden biri de bu sanıyorum. Söylediği her şey harfi harfine ele alındı ve bu nedenle Almanya'da olup biten ciddi şeylerin sorumlusu olarak görüldü. Amerika'da dil adcı (nominalist) bir yönde evrildi. Orada dil, esas olarak, şeyleri –Amerika'daki deyişle, *statements, propositions*– belirtmeye yarıyor ve bu nedenle Nietzsche'nin yaptığı gibi dille oynanabileceği olgusu orada pek kolay anlaşılmıyor. Bizzat kendisinin dediği gibi, düşüncesinin, içinde hareket ettiği havayı anlamak güç: "Her düşünce kandır ve yabancı bir kanı anlamak güçtür." Biliyorsunuz, Rusya'da, insan söylediği bir söz karşılığında öldürülebilir; her şey bir tez olmalıdır, felsefi bir tezin sözcesi. Orada her şey sözcüğü sözcüğüne kabul edilir, Nietzsche'ye bu şekilde yaklaşmak olanaksızdır.

Adorno: Bu özellikle Nietzsche'ci felsefenin ana noktası için geçerli, yani onun şiddet karşısındaki tavrı, Bay Horkheimer. Eğer, Nietzsche'de hiçbir şey sözcüğü sözcüğüne söylenmemişse, bu, düşüncenin, dolaysız gerçeklik karşısında, ampirik veri karşısında, özgürlüğünü korumak için belirli bir mesafede kaldığı anlamına gelmez yalnızca. Bu, daha genel olarak, Nietzsche'de, söylenilen şeyin karşıtının da nesnel olarak bulunduğu anlamına gelir. Nietzsche kadar yoruma muhtaç başka bir düşünür olmadığını söylemek bu nedenle doğrudur. Onun düşüncesinin, ironinin sergileniş kipiyle

diğer anlatımcı felsefelerin hepsinden daha fazla damgalanmış olması bir rastlantı değildir. Bu konuda, Nietzsche'nin sözümona kabalığı ve César Borgia gibi figürlere tapınma –ki ne anlama geldiği bugün herkesçe bilinmektedir– geliyor hemen aklıma. Bence burada basit bir biyografik olgudan daha fazla bir şey vardır ve bu kabalığın ardında aslında aşırı bir yumuşaklık gizlidir. Nietzsche'nin ilk hastalık nöbeti, bilindiği gibi, Turin'de meydana geldi; bir arabacının zavallı bir atı sopalarla öldüresiye dövdüğünü gördüğünde. Buna katlanamadı ve ilk kez burada çöktü. Yine de, o, *Zerdüşt*'te, merhameti günâhların sonuncusu olarak adlandırıyordu. Nihayetinde bu çelişkiyi nasıl anlayabiliriz? Basit; yapmamız gereken tek şey, Nietzsche'de baskın çıkan ve özgürleşmiş insandan başka bir şey olmayan adil insanın temsilini düşünmek. Nietzsche, özgürleşmiş insanı, yalandan, ideolojiden kurtulmuş insan olarak düşünür. Onun kabalığı övmesinin nedeni, insanların tüm geleneksel ahlaklardan, tüm caydırmalardan, deyim yerindeyse, içgüdülerine gem vuran tüm rasyonelleştirmelerden bir kez kurtulduğunda, adil olanın ortaya çıkacağına inanıyor olmasıdır. Bunun anlamı, insanların yıkıcı itkilere boyun eğdiklerinde, bu itkilerin şiddetini yitireceği ve kendi itkilerinin peşinden gidemediği için kötü olan hınç dolu insanın yerine, baskı altına alacağı ya da bastıracağı bir şey olmadığından dar anlamda ne iyi ne de kötü olan insanın geleceğidir. Başka deyişle, ilk planda görülen baskı kültünün arkasında beliren şey özgürlüğün yönetici imgesidir.

Gadamer: Nietzsche'yle ilgili kaygılara dair bu yorum, beni en çok etkileyen Nietzsche sorusuna verilebilecek bir tür cevabı da zaten içeriyor sanıyorum. Hepiniz biliyorsunuz ki, Nietzsche Avrupa nihilizminin yükselişini duyurdu. Batı dünyası tarihinin akışı içinde yer alan bu teşhis hakkında sorulması gereken en önemli soru bence şudur: Böyle bir teşhisin duyurulması ve ifadesi ne anlama geliyor? Olanı önceden düşünmek ve onu haklı olarak keşfetmek yerine, onu meşrulaştırmanın bir biçimi midir bu? Yoksa, daha çok, sizin düşünceniz de bu sanıyorum, yükselen ve kaçınılmaz olan bir şeye kafa tutmaya hazırlanmanın bir biçimi midir?

Horkheimer: Nietzsche'nin yöntemi üzerinde düşünürsek bu sorunu daha iyi anlayacağımız kanısındayım. Ben bu yöntemde bir eksiklik, bir diyalektik eksikliği görüyorum. Nietzsche, Hıristiyanlığın dünyayı iyileştiremeyeceğini gördü. Bunun üzerine *Deccal* oldu ve kendi bayrağının üstüne Hıristiyanlık-karşıtlığını yazdı. Burjuvazinin tüm toplumsal sorunları çözemeyeceğini gördü. Bunun üzerine feodalizme, aristokrasiye doğru döndü ve

bayrağının üstüne aristokrasi yazdı. Gerçeğin bilinmesinde oldukça ileriye gittiğimizi gördü, fakat buna rağmen tüm zararlı şeylerin ortadan kaybolmadığını da gayet iyi fark etti. Bunun üzerine gerçeğin sonuçta yararlı bir şey olup olmadığını sordu kendine. Hıristiyanlığın görecelileştirilmesinin, dünyayı hemen değiştirmedeki güçlüğün bilinmesinin felsefi bir görev oluşturabileceğini anlamış olsaydı, bu durumda, Hıristiyanlık-karşıtlığını doğrudan doğruya yüceltme ihtiyacı duymazdı. Burjuvazinin kendi felsefesinde üstlendiği tüm görevleri hangi koşullar nedeniyle başaramadığını görmüş olsaydı, burjuvazinin öne sürdüğü pratik ve toplumsal önermeleri düşünmeyi denerdi. Bu diyalektik yorumu getirmekte başarısız kaldığı ölçüde, Nietzsche'yi kötüye kullanmak kolay olmuştur.

Gadamer: Bu kesin. Nietzsche'de diyalektik yokluğu olarak adlandırdığınız şey, bence, kendisi kesinlikle diyalektik olan bir bilginin diyalektik-olmayan bilgi biçimidir. Tezlerinin ve doktrinlerinin günün birinde pratiğe dönüşeceğini öngöremediğinin altını çiziyorsunuz. Bu bana Nietzsche'nin dünya tarihi üzerindeki etkilerinin en uğursuzu gibi geliyor, öyle ki, diyalektiğin bu diyalektik-yokluğunda gösterdiği şeyin pratiğe konmasında bile bu görülememiştir.

Horkheimer: Ve bu, onun yöntemi yeterince bilinmediğinde oluyor.

Adorno: Sizin ona yönelttiğiniz itiraz, Bay Horkheimer, Hegelci felsefe dilinde söylersek, belirlenmiş yadsıma kavramının, yani, "eğer olumsuz olarak bilinen bir şeyin karşısına bir başka şey çıkarırsak, birincinin yadsıdığı şey bir başka biçimde ikincisinin içinde içeriliyor olmalıdır" şeklindeki fikrin onda olmamasından kaynaklanır. Fakat Nietzsche'de umutsuzca kötü olarak kabul edilen şeyi, onun adlandırdığı gibi, yeni bir düzeni, yeni değerleri, deyim yerindeyse hiçten yola çıkarak olumlama ve karşı durma teşebbüsü gerçekten vardır. Bunun, köklerini yorulmak bilmeksizin havada arayan bir düşünce olduğu söylenebilir. Ve eğer Nietzsche'nin kendi çağdaşı olan *Jugendstil*'le bir ilişkisi olduğu doğruysa, bunun belirgin olduğu yer burasıdır. O gerçekten de felsefenin mimar Solness'idir, yalnızca inşa etme istencinden yola çıkarak boşlukta bir kule yapmıştır, bu kule toplumda herhangi bir temele dayanmamaktadır. Bunun anlamı, Nietzsche'de, belirlenmiş bir yadsımanın olmamasıdır; bu düşüncenin, burjuva dünyasını eleştirirken, gerçek bir tarihsel eğilimin şiddetini kendi içinde taşımamasıdır. Bu onun hem gücüdür, hem de güçsüzlüğü. Gücüdür; çünkü kurulu düzenden kaynaklanan eğilimler onun felsefesine kadar gelip sırtına dayanmış olsa

da, var olan şeye en ufak bir taviz vermesini –her halükârda bilinçli olarak- engellemiştir. Güçsüzlüğüdür; çünkü sanayileşmiş toplumlardaki güzellik yitiminin ötesinde, tutarlı bir resmi dilden kaynaklanmayan süslemeye dönük bir güzellik ilkesini umutsuzca hayal ettiğinde, bu onun düşüncesine *Jugendstil*'de gördüğümüz vazgeçme anının aynısını dahil etmiştir. Ve bu güçsüzlükte, bu vazgeçmede Nietzsche'ye ait bir şeyler vardır, yeni tablolar inşa etmek için oraya gelmiştir ve yine de kendi hakkında şöyle diyebilir: "Bir soytarıdan başka bir şey değil! Bir şair yalnızca!"

Horkheimer: Havadaki bu kökler ve serbestçe ortaya konulan değerler daha sonra Alman bilimine aktarılmıştır, Max Weber'de, tüm amaçların keyfi biçimde belirlendiğinde ve bilimin, kısacası, amaçların ötesinde keşfedeceği hiçbir şeyin olmadığına inanan bir pozitivizm içinde. Bu aynı zamanda, oluşmuş bulunan korkunç yanlış anlamanın haberci işaretidir.

Gadamer: Gerçekten de, Almanya'da, 1930'larda, Alfred Bäumler'in bir Nietzsche yorumunun Reclam yayınlarının bir fasikülünde çıktığını hatırlıyorum; burada Nietzsche, tamamen kasıtlı bir şekilde, güç istenci doktrinine indirgeniyordu ve felsefesinin geri kalanı "saf mistik" olarak kabul ediliyordu. Nietzsche'nin psikolog olarak dünya çapındaki etkisini, ahlaksal fenomenleri yorumlama tarzı sayesinde ruhun kavranışında açtığı perspektifleri değerlendirme zamanının artık geldiğine inanıyorum. Dostoyevski'de onu çeken budur: O, Dostoyevski'de insanların eylemlerinin ve eylemsizliklerinin kökenindeki itkilerin arka planını keşfetmeye hazır ve kendisininkine yakın bir doğa fark etmiştir.

Horkheimer: Nietzsche yalnızca Dostoyevski'ye yakın değildi. Siz, Bay Gadamer, onun, Freud'un ne ölçüde öncülü sayılabileceğini gayet iyi biliyorsunuz; Freud'dan çok daha önce, onun tüm felsefesi bilinçaltıyla doluydu, şöyle yazmıştı örneğin: " 'Bunu yaptım' diyor belleğim. 'Bunu yapmamış olamam' diyor özsaygım, Nuh diyor peygamber demiyor. Hasılı, bellektir boyun eğen." Bu olağanüstü bir tarz, kısacası, bilinçaltı doktrini. Fakat ben Nietzsche'nin yakın olduğu bir başka büyük psikologdan da söz edeceğim, sadizmin adını borçlu olduğu Marquis de Sade. Bay Adorno, siz, Nietzsche'nin aslında zayıflarla özdeşleştiğini göstermiştiniz. Ve bu nedenle acımasızlık hakkında söylediği her şey son derece doğrudur. Sade'ın kendisi de günün birinde şöyle demiştir: "Dövmek, gözyaşı nerede varsa orada zevk verir."

Adorno: Nietzsche şöyle der: "Düşeni bir de sen itmelisin!"

Horkheimer: Gerçekten, her ikisi de acımasızlığın büyük filozofları ve tezleri ne olursa olsun, her ikisi de bu psikolojik mekanizmanın bilinmesine olağanüstü katkılarda bulundular.

Adorno: İkinizin söyledikleri de bana birbirine bağlı geliyor, ayrıca bunlar, Nietzsche'yi, çıkış noktamızdaki karikatürlerden de ayırıyor. Nietzsche'nin Aydınlanmacı biri olduğunu ve Aydınlanma düşüncesinin geleneğine bağlı olduğunu kesin olarak ortaya koymalıyız. O, düşüncenin, yerini bilinçaltının güçlerine bırakması gerektiğini savunan bir irrasyonalizm yandaşı değildi; tıpkı Freud gibi, bilincin itkiyi serbest bırakması gerektiğini ve itki artık bastırılmadığında da, inkâr edilmeye artık ihtiyaç duymayacağını, şeytanca karakterini gerçekten kaybedeceğini savundu. Böylece bilincin kendini gösterdiği alan, bilincin kendini itkiye kendiliğinden teslim ettiği alanla aynı anlama sahip olur, itkiyi bilinçdışında kalıyor diye mahkûm etmeye gerek kalmaz. Fakat bu niyet, özellikle belirgin bir felsefi karakterin izini taşır, belki hâlâ bundan söz etmemize izin vardır. Nietzsche'nin felsefe karşısındaki konumu, geleneksel felsefeden duyduğu kin, modern terimlerle dile getirildiğinde, ontolojiden duyulan kindir. Sabitler doktrini, 'varlığın değişmez nitelikleri' doktrini, varlık doktrinleri, gerçeğin değişmezliği doktrinleri, Platoncu "İdea" doktrini karşısında Nietzsche kadar büyük bir ateşlilikle karşı çıkmış düşünür neredeyse hiç yoktur –Hegel bu noktada belki bir istisna değildir–; Nietzsche'nin çok büyük analizleri, özellikle son dönem analizleri, esasen bu hataların bir sökümüdür. Nietzsche'den, her şeyden çok şunu öğrenebiliriz ki, günümüz Almanya'sında hakikatin içeriği olarak kabul etmemiz gereken şey, ezeli olan ve yaşamını sürdüren şey değil, geçici ve eğreti olandır.

Horkheimer: Değişime karşı, sabitlerin yardımına başvurulamıyorsa eğer, bu durumda, Nietzsche'nin felsefesi *yalnızca* tutucu olmakla kalmaz, toplumsal değişim *de* ister. Onun felsefesinin yorumlanış tarzından koparak, diyebiliriz ki, Nietzsche'nin aşırı tutuculuğu ile isyanı arasında aslında sıkı bir yakınlık vardır.

Gadamer: Kuşkusuz. Fakat unutmayın ki, beyler, Nietzsche'de ana doktrin olan bengidönüş doktrini trajik *pathos*'u içerir. Gerekli şeylerin kaçınılmaz karakteri, belirlenmiş çemberi ortadan kaldırmanın olanaksızlığı... Nietzsche, toplumsal bir reformcudan özellikle bu noktada ayrılır, vicdanının esasen trajik boyutuyla.

Adorno: Biz Nietzsche'yi toplumsal bir reformcu yapma niyetinde değiliz. Fakat, sanıyorum, başlangıçta birlikte dile getirdiğimiz isteği, yani

Nietzsche'deki hiçbir şeyin harfi harfine ele alınmamasını, sizin ima ettiğiniz yazgı sevgisi -*amor fati*- kavramına da uygulamak gerekir. Yazgının ve yazgıyla birlikte aynının bengidönüşü mitinin yüceltilmesinin, Nietzsche'nin yeniden inşa ettiği haliyle sonuçta Herakleitos ile Stoacıların temsillerine denk düşen bu mitin, bir hapishaneye, burjuva toplumunun hapishanesine kapatılmış birinin umutsuz durumunu yansıttığı izlenimine kapılmışımdır her zaman. Bu kişinin gerçek toplumsal güçlerle artık hiçbir bağı yoktur ve bilinç durumu dikkate alındığında, hiçbir bağı da olamaz. Bu adam bir şey sevmek istediğinde ancak içine kapatıldığı hücreyi sevebilir. Bu bana şunu hatırlatıyor: Nietzsche'nin *Zerdüşt*'te bengidönüş doktrinini geliştirmesinden bir yıl önce, Büyük Fransız anarşist devrimci Auguste Blanqui hapishanede bir kitap yazmıştı, bu kitapta Blanqui, şeytansı bir umutsuzluk vurgusuyla, aynının geri dönüşünü hem kozmosun tümlüğü içinde, hem de tek tek bireyler bağlamında göstermişti.

Gadamer: Evet, bu kesinlikle doğru. Nietzsche'nin sözlerini hatırlamak yeter: "Ben bir dinamitim". Beyler, bugün ellinci ölüm yıldönümünü kısaca andığımız Nietzsche'nin mezarına gittiniz mi, bilmiyorum. Ben oraya bir kez gittim, Röcken'e, onun doğduğu küçük köye, Leipzig yakınlarında, ıssız ve hüzün verici bir yerde, bilindiği gibi burası dünya tarihinin yalnızca savaş yapmak için ilgilendiği bir yer. Köyün civarındaki yol üzerinde kazlar, minnacık bir kasaba, yine minnacık bir kilise, kilisenin duvarının dibinde, dökme demirden üç anıtsal tabut kapağı: Nietzsche, etrafında da akrabaları. Onlara baktığımda içim ürperiyor ve bu Saxe köyünde doğmuş olan bir papaz oğlunun günün birinde "Ben bir dinamitim" dediğini ve kesinlikle haksız olmadığını düşünüyorum.

Fransızcadan çeviren: Işık Ergüden

Nietzsche'nin Georg Brandes'a
yazmış olduğu, son mektubu:
4 Ocak 1889.

Dein Freunde Georg

Nachdem du mich entdeckt hast, war es kein Kunststück mich zu finden; die Schwierigkeit ist jetzt die, mich zu verlieren …

Dein Dankbarer.

Dr. Georg Brandes

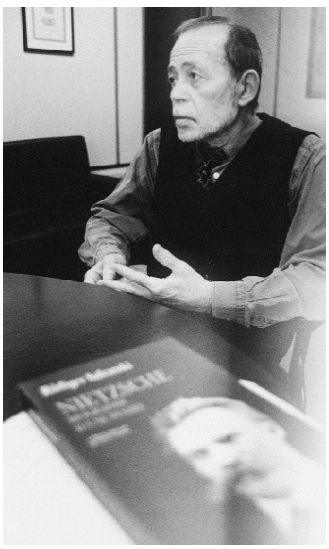
Kopenhagen.

söyleşi

“Tehlikeli Bir Adam” Nietzsche Üzerine Söyleşi

CAN ALKOR - ENİS BATUR

Enis Batur.: Otururken biraz bir şeyler karıştırdım, belki daha önce okumuşsundur, benim gözümden kaçmış, Flaubert’in “Ancak oturarak düşünülebilir ve yazılır” cümlesine Nietzsche tepki veriyor, yakaladım seni diyor; “Bana kalırsa bir tek yürürken düşünülenlerin bir değeri olabilir”. Hatta “yakaladım seni nihilist” diyor. Biz maalesef şu anda Flaubert’in durumundayız, oturarak konuşacağız seninle. Ama yürürken de konuşabilirdik. Belki ses kayıt aracı sorunları olurdu. Ama gene de şöyle dağ başında yürüyor olsaydık, biri de bir biçimde şu işi halletseydi daha iyi olurdu.



Fotoğraflar: Samih Rifat, 2000.

Can Alkor: Önemli olan “Oturarak mı düşünüyorsun, yürüyerek mi?” sorusu değil, bence. Platon, bilmiyorum, nasıl düşünürdü. Aristotales yürüyerek düşünürdü her halde.

E. B.: Heidegger yürümeyi seviyor. Başka kim var yürüyüşçülerden? Nietzsche de yürüyüşçü, sıkı yürüyüşçü. Biraz kişisel Nietzsche serüvenlerimiz üstüne konuşalım istiyorum. Sen ilk Nietzsche’yle nasıl tanıştın, karşılaştın, hayatının sonraki evrelerinde farklı farklı deneyimler geçirdin mi? Gene bu sabah düşündüm de, Nietzsche ile ilk karşılaşmam, ilk tanışmam genç yaşlarda oldu. Eğri büğrü bir tanışma tabiî, o yaşlarda hep öyle olur, ama onun da kendine özgü naif bir yanı var. Belki de en doğru okumalardan biri o.

C. A.: O heyecanı bir daha yaşamak kolay değil.

E. B.: Konteksti fazla bilmiyor insan.

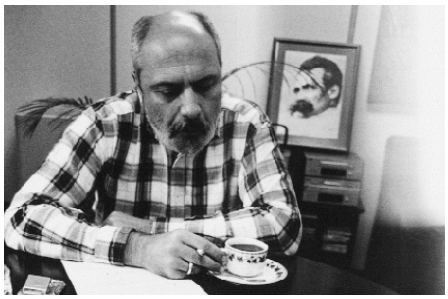
C. A.: Hiç bilmiyor. Hangi yapıtıyla tanıştın sen, bilmiyorum, ama ben Zerdüşt'ü okudum ilk, Sadi Irmak'ın çevrisiydi, yanılmıyorsam. Çok şaşırtıcı geldi bana, altüst edici bir düşünce. Katılıp katılmamak bile söz konusu değildi, altında ezildim, sanıyorum. Senin dediğin gibi, bağlamı da bilmeyince, bir yere yerleştirmenin olanağı yok, göktaşı gibi bir şey inmiş aşağıya, öyle bakıyorsun.

E. B.: Çok iyi hatırlamıyorum, ama yanılmıyorsam seçme parçalardan oluşan Fransızca bir derlemeydi. Bir öğretmenimle sorunlarımı konuşuyordum, kafamdaki, zihnimdeki sorunları, o birkaç isimden söz etti: Alman felsefeciler, dedi, buna benzer kaygılar, sancılar üzerinde durmuşlardır. Schopenhauer'den, Nietzsche'den söz etti. Bizim sınıfta Cahit Tanyol'un oğlu vardı. Tuğrul Tanyol, biliyorum ki babasının iyi bir kitaplığı var, ona söz ettim, getirdi bana. Hem Schopenhauer'den bir Parerga cildi, hem de Nietzsche'den seçme parçalar geldi. İşte o yaşlarda, 16-17 yaşında ne anlaşılır, ayrı mesele. Dediğim gibi bir çarpma, hiç o güne kadar görmediğin bir ifade biçimi, yaklaşım vs. Ondan sonra tehlikeli bir şey yaşadığımı şimdi anlıyorum. Tehlike şu: Nietzsche'yi başkalarının içinden okuma dönemini yaşadım. 20'li yaşlarımda Deleuze'ün Nietzsche'si, Klossowski'nin Nietzsche'si, Blanchot'nun Nietzsche'si, başkalarının Nietzsche'leri, bir yanıyla yaklaşımları bir rehber tarafı da taşıyor, ama bir yanıyla da seni bire bir ilişkiden uzaklaştırıyor. Çok uzun süre o gözlüklerin etkisinde kaldım.

C. A.: Arada Nietzsche okumayı sürdürdün mü?

E. B.: Okuyordum, ama aslında hep onların açtığı ufukla, çizdiği perspektifle okuma durumu geçerliydi. O dönem kapandıktan sonra da ben bir 10 yıl, en az, hemen hemen hiç Nietzsche'yle ilgilenmedim; 83 yılında bir tür depresyon geçirdim, kitaplara başvurdum, yazarlarıma başvurdum, hiç kimsenin faydası olmuyor. Kafka'ya bakıyorum, Dostoyevski'ye bakıyorum hiçbirini okumak istemiyorum, 3-5 sayfa baktıktan sonra bırakıyorum, sonra *Ecce Homo*'yu aldım elime, bir tek onu başından sonuna okuyabildim. Bir nebze iyi geldi. Onun da ötesinde, düzeldikten sonra, bu okumanın etkisiyle bir daha döndüm Nietzsche metinlerine ve gördüm ki hepimizin bildiği doğru: İnsan 20 yaşında okuduğu metni 30 yaşında farklı okuyor, 40 yaşında çok daha farklı okuyor, çünkü insan kendisi zaten başka yerlere varmış oluyor. Metin duruyor yerinde belki de, biz bir yerlere gitmiş oluyoruz.

C. A.: Sözcüklerin anlamı bile değişiyor, bizden bağımsız olarak, bizim değişmemizden bağımsız olarak.



E. B.: Doğru. Benim farklı dönemlerimde farklı biçimde Nietzsche'nin etkisi oldu. Dönüp baktığım zaman, ne kadar felsefe sayılır ne kadar felsefenin dışında görülebilir Nietzsche, tabii felsefe saymamak, biraz zor olur da, zaman zaman bazı çok meslekten felsefecilerin burun kıvırdıkları oluyor ona, neyse o onların sorunu. Ama felsefenin dışında da tabii, edebiyat alanında bu kadar etki yaratmasının bir nedeni, işte "sistemci" felsefecilere göre daha iştahla okunabilen metinler kurmuş olması, örneğin Hegel okurken insan lezzetten ölmüyor. Nietzsche'de büyük bir poetik potansiyel var.

C. A.: Nietzsche'yi düşüncelerinden soyutlayarak, yalnız yazar olarak da okuyabilirsin. Nietzsche'nin biçeminden heyecanlanabilirsin, şair gibi okuyabilirsin. Sen Nietzsche'nin şiirlerini...

E. B.: Beğenmiyorum açıkçası.

C. A.: Katılıyorum ben de, ama hayranları da var, onu bir tür vahiy, açımlanma gibi görenler var. Nietzsche'nin düzyazısı çok daha güzel, aslından okunduğunda hele.

E. B.: Herhalde, ben maalesef o tadı alamıyorum.

C. A.: Tehlikeli yanı da o, birçok kimseyi baştan çıkarabilir ve çıkarmış da nitekim.

E. B.: Epey boğucu bir gücü var. Bir okur üzerinde ortalama bir etki bırakabileceğini düşünemiyorum Nietzsche'nin; ya büyük bir nefret uyandırır ya büyük bir tutku, en azından başlangıçta.

C. A.: Ben daha dengeli bir tutum almışım zannediyorum, zamanında. Bir çaba göstermeksizin yıllar öyle getirmiş, onu görüyorum. Senin gibi böylesine bir Nietzsche dramı yaşamadım ben, bir susuzluk içinde başvurduğum bir yazar olmadı; anlamaya çalıştım, Almanca öğrendiğimde Zerdüşt'ten sonra ilk okuduğum yazarlardan, düşünürlerden biriydi Nietzsche ve çok iyi anlamadığımı da itiraf edeyim. Çünkü Nietzsche o kadar çok şeye karşı çıkıyor ki, o karşı çıktığı şeyleri bilmeksizin Nietzsche'nin öyküsünü de anlamak zorlaşıyor. Wagner'e niçin karşı çıkıyor, örneğin ben 20 yaşımda Wagner'ciydim.

E. B.: Hâlâ da biraz Wagner'cisin sen, seversin.

C. A.: Hâlâ da severim... Nietzsche Platon'dan Schopenhauer'e kadar bütün Avrupa düşüncesine karşı çıkıyor, niçin karşı çıktığını anlamak için o düşüncenin öyküsünü de bilmek gerekiyor ki bu koşulları beraberimizde getirmiyoruz biz, yetişme biçimimiz nedeniyle. Hıristiyanlığa karşı çıkması, bilmiyorum, ben inanan bir adam değilim, ama bu kadar saldırgan biçimde karşı çıkılmasını da anlayamıyorum. Nietzsche'nin yaşam öyküsünü de daha iyi bilmek gerekiyor, o zaman ben bunu da çok iyi bilmiyordum. Senden değişik olarak, Nietzsche üstüne var olan ikincil literatürü hiç tanımadım hemen hemen, hâlâ da tanımıyorum; yaşamını öğrendikçe, bir parça daha Avrupa kültürünün tesirini, geçmişini biraz daha yakından tanıdıkça, Nietzsche'nin sorunlarını anlıyorsun, dramını anlıyorsun, Nietzsche bir iç sorundan, bir yaradan kalkarak felsefe yapanlardan biri. Hegel, bilmiyorum, nasıl bir adamdı. Hegel'in felsefesi gerçekten o tadı da vermez, dolayısıyla o içeriği de. Sonuç olarak, Kant'ın düşüncesi üç kitabına sığdırılmıştır; başlıklar, alt başlıklar, bölümler, paragraflar düzenlemesiyle, orada yatar. Nietzsche'nin felsefesini öbürlerinden ayıran şu yaşam felsefesi ya da akademik felsefe ayrımı bana yapay geliyor; 'açık felsefe' çok değişik anlamlarda kullanılan bir sözcük: Birincisi, Nietzsche son sözünü söylemiş bir düşünür değil, asıl başyapıtı saydığı, felsefesini evetleyen, dogmatik yapıtı tamamlanmamış biliyorsun: *Erk İstemi* ya da *Güç İstemi* adlı yapıt, elimizde sadece birtakım parçalar, özdeyişler var.

E. B.: Çok var.

C. A.: Çok var da, daha önce kitaplarında söylemiş olduğu hiçbir şey yok, diyebilirim. Son sözünü söylemediği gibi, Nietzsche'nin felsefesi belki böyle bir son sözün olmadığını da sezdiriyor bize, felsefenin tamamlanmazlığını gösteriyor, o yüzden de elbette herkese çekici geliyor, nedenlerden biri bu; ikincisi de, Nietzsche'nin üç beş tane öğretisi var, bir tanesi, ki bence en önemlisi, "Gerçek dünya, kendiliğinde dünya yoktur ve dinler, bilim, sanat, felsefe hepsi yalnızca değer biçmedir, yorumdur, perspektiftir" dediği anda, Nietzsche'nin bütün felsefesi, yeni dünya tasarımları için bir "uzay" oluyor. Bu yüzden herkes içine girebiliyor, herkes bir şey alabiliyor. Hitler'in de alacağı bir şey var o yapıttan, Bataille'ın da, Heidegger'in de, Freud'un da, dolayısıyla, biliyorsun "herkes için ve hiç kimse için bir kitap", Nietzsche'nin felsefesi de bence herkes için ve hiç kimse için bir felsefe. Çünkü hiç kimsenin onu bütünüyle kavrayabileceğini sanmıyorum ve bir bütün olduğunu da sanmıyorum; bu türden bir çaba Nietzsche'yi gerektiğinden çok

dizgeleştirecektir ve haksızlık edecektir o felsefeye. İşte ben Nietzsche'yi, oradan buradan bir şeyler alarak, bütün bu özellikleriyle tanıyorum. Benim beslenmem öyle oldu. Biraz da Nietzsche haklılaması: Nietzsche'yi sevenlerin, okuyanların, çoğunluğun yaptığı gibi, Nietzsche'yi aklamak, haklılamak. Gerçi onun da çok doğru olmadığını şimdi şimdi görüyorum. Beni Nietzsche'den bir parça uzaklaştıran da bu oldu. İnsanlığın en son yaşadıklarından sonra, belki de yaşlandıktan sonra öyle görmeye başladım."Auschwitz'den sonra şiir yazılamaz" sözü, "Auschwitz'den sonra felsefe yapılamaz" da diyebilirsin, en azından Auschwitz'den sonra böyle bir felsefeye salt biçimde katılınamaz, arada bir uzaklık olması gerekebilir, diye de düşünebilirsin.

E. B.: Çelişkili bir biçimde Nietzsche bunu da kapsıyor. Böyle bakarsan bunu da kapsadığını görüyorsun.

C. A.: Evet.

E. B.: Bu, sonunda kendisini yok edebilecek bir okuma biçimini de neredeyse öneriyor diyebiliriz.

C. A.: Zaten felsefenin doğal sonucu değil mi bu? Nietzsche'nin en büyük yanılgısı, bence, başka filozoflara uyguladığı yöntemi kendi kendisine uygulamamış olmasıdır. Nietzsche düşünceyi göreceleştiriyor, perspektifleştiriyor, fakat kendisinin 19. yüzyılın belli bir döneminde yaşamış bir papaz olduğunu, Wagner'ci, Schopenhauer'ci bir felsefesinin olduğunu ve kendi çağıyla, kendi kişiliğiyle koşullandırılmış olduğunu, sonuç olarak da başka tasarımların yanında ancak tek bir dünya tasarımı önerdiğini hiçbir zaman düşündüğünü sanmıyorum. Kendi düşüncesini saltlaştırıyor Nietzsche.

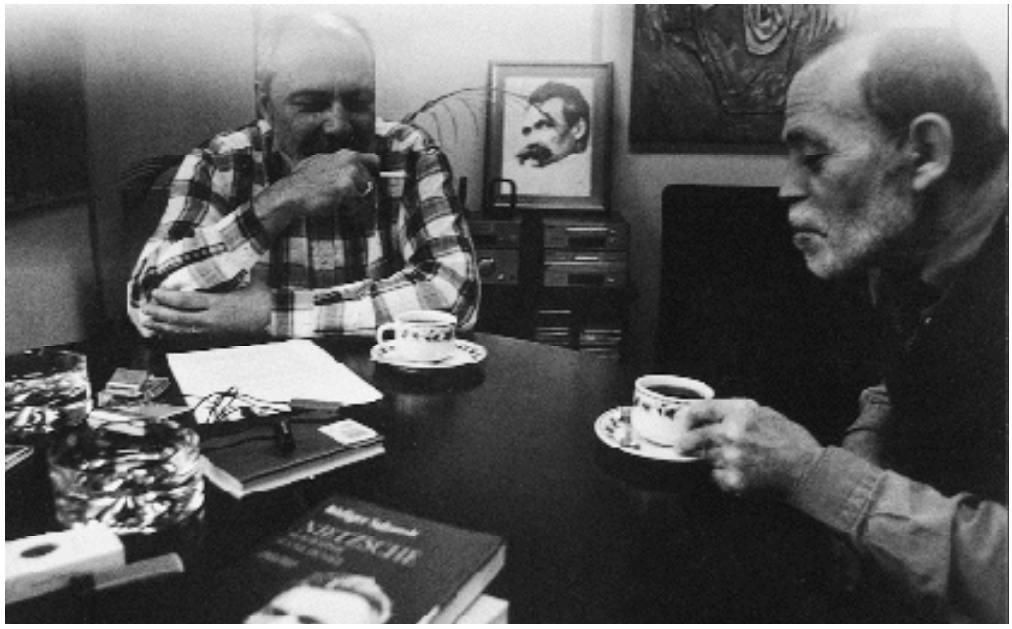
E. B.: 89'da öteki tarafa geçtiğinde 45 yaşında yaklaşık olarak.

C. A.: Evet.

E. B.: Belki daha yaşayacağını ve bir şeyler kuracağını düşünüyor. Yapıtının okur açısından en ciddi bölümü de "posthume" bölümü. Çünkü, onlarca ciltten ve binlerce sayfadan oluşan bir bütünlük var karşımızda ve üstelik de harmanlanmamış bir bütünlük. Bilmiyorum, her halde yayıma hazırlayanlar titiz adamlardır, ama en azından ellerindeki materyal ne ise onu olduğu gibi yayıma hazırlıyorlar, dolayısıyla da o karmaşanın içinde kendimizi bulmamızın hoş bir tarafı var. O karmaşaya bakarken Erk İstemi, Güç İstemi (bazıları da yanlış bir çeviri olduğunu söylüyorlar bunun! Güce doğru istem, erke doğru istem daha doğru olurdu diyenler de var. Bu nüans çok önemliymiş). Eğer sağlığı el verseydi, belki de bu büyük karmaşanın çok daha düzenli biçimleriyle karşı karşıya gelecektik.

C. A.: Nietzsche'nin tamamlanmış diğer yapıtları, yaşarken yayımladıkları da aynı yöntemle ortaya çıkarılmış yapıtlar. Nietzsche'nin çalışması, yürürken defterine aldığı notları sonra bir daha gözden geçirip...

E. B.: ...Organize edip, sıralamalarını yapıp. Zerdüşt belki farklı, ama ötekilerde kalıp kurma anlayışı belli. Hatta yürüyerek düşünce üretmenin ötesinde, bu aforizma meselesi üzerinde hep durulmuştur. Başka büyük aforizma yazarlarında da bu böyle, kıvılcım gibi çakan bir şeyler. Belli ki Nietzsche'nin akıl yürütme biçimi zaten fragmanter, parça doğurmaya yönelik bir zihin, aklına bir şey geldiği anda, sanki o anda yazmazsa bir daha



aklına gelmeyecekmiş düşüncesiyle hızla kâğıda düşürülüp bir kenara bırakılıyor. Bir dönem, belli ki aynı örgü etrafında düşündüğü için, birbirine çok uygun parçalar saçılıyor. Sonra da herhalde onlarla daha bütünlüklü bir yapı kuracaktı. Ne zaman olacaktı bu? Çok velut ve çabuk yazan biri olduğu için.

C. A.: Belki üç yıl daha yaşasaydı...

E.A.: Yaşasaydı belki o kitabı bitirecekti, sonra da belki başka şeylere doğru gidip, demin senin değindiğin sıkıntılara bakabilecek vakti olacaktı. Ben herkese böyle baktım; diyelim ki 60-65 yaşında bir ikinci *Ecce Homo* yazacak olsa, belki bambaşka bir açıya gelecekti. Tabii bu kadar varsayımın...

C. A.: Nietzsche sonrasına iz düşürmek aslında doğru bir şey, Nietzsche'nin düşüncesini, içindeki olanakları daha iyi anlayabiliyoruz.

E. B.: Bir de, yaş olarak daha ilerlemiş felsefecilerin kendi serüvenlerinde yaşadıklarını göz önüne alarak, bir olasılık diye en azından.

C. A.: Platon en geç döneminde, idea kuramını eleştiriyor, biliyoruz, Wittgenstein'ın iki tane felsefesi var, Nietzsche'nin de iki dönemli diyebileceğimiz bir felsefesi olabilirdi belki.

E. B.: Geçenlerde bu sohbetimize hazırlık olsun diye, ısınmak amacıyla biraz *Güç İstemi*'nden tarama yaptım, son döneminde tam neyle uğraşıyordu, diye. Zaten kendisinin böyle bazı parçalarda, bölümlerde çok net plan program çıkardığı göze çarpıyor. Başka yerlerde de söylediği şeyler bunlar ama. Bana en etkileyici yanlarından biri olarak şu görünüyor: "Önümdeki 200 yılın programı" diyor. Şimdi böyle bir perspektifle çok karşılaşılmış değil, düşünce tarihinde. Belki daha çok şairlerin geleceğe yönelik varsayımları olmuştur.

C. A.: Mesiyanik beklentileri oluyor şairlerin.

E. B.: Evet, onlar da mesiyanik düzeyde, doğru. Ama bu basbayağı görüyorum demek istiyor. İşin kötü tarafı da, gördüğü doğru. Nihilizmin yükselişini görüyor. Bunu 1888'de söylüyor adam. Üstünden geçmiş 112 yıl şu anda. En azından ilk 112 yılı için bunun doğru olduğunu görüyoruz. Artık kalan 88 yıl içinde de bunun büyük olasılıkla doğru olabileceğine zar atabiliriz. Sonra da kendisinin otoportresini çizdiği, işte "ben yalvaçsı bir kuşum" diyor. Bu mesiyanik bağlantıyla da, böyle bir otoportre düşünüyor. O daha eski bir pasaj, 1881'den kalma, ama gene de "posthume" parçaların içinde yer alıyor. "Bu güne kadar" diyor, "düşünmekle ve kendimi kendime toplamakla yetindim, bunun dışında bir şey yapmadım, filozof kaldım, bir başıma kaldım" diyor. "Sabıra, ışığa kavuşmaya ve gecikme duygusu içinde yaşamaya alışarak, geriye bakarak ileriyi dile getirdim" diyor: "Ben Avrupa'nın ilk yetkin Nihilisti, ama bunu da ruhumda yaşayarak aştım". Böyle bir otoportre çıkarmış. Bunun bileşkenlerini iyi kötü biliyoruz, nihilizmden ne anladığını biliyoruz. Bunu oldukça açık biçimde dile getirdiği için anlıyoruz. Daha karmaşık şeyler var. Açıkçası, ben dikkatli okumama karşın, her zaman, senin de başta değindiğin gibi tam ne diyor kestiremiyorum çünkü o, biraz gönderme alanlarının çokluğundan. "Tanrı öldü" sorununun Luther'de nasıl dile getirildiğini bilmiyorum. Sözü ediliyor da ben okumuş değilim. Hegel'in o konuda yazdıklarını kendi gözümle okumuş değilim,

üzerine yazılanlardan biliyorum. Garaudy'nin bir kitabı var, ona biraz bakmışlığım var. Bir başka kaynaktan okuduğuma göre, bunları o da okumamış. Heine'nin bir metninde rastlamış ve oradan hareketle biraz geliştirmiş: Tanrı hakikattir, Tanrı sevidir, Tanrı doğrudur yerine Tanrı öldü meselesini; *Şen Bilim*'deki o lambasıyla dolaşan deli hikâyesinden hareketle geliştirdiği söyleniyor. Bütün bunların arasında, dikkatle altını çizdiğim birkaç konu oldu. Aktif nihilizm, yorgun ya da pasif nihilizm dediği kategoriler var. Aktif nihilizmden anladığı yıkım, yorgun nihilizmden anladığı da, iki de bir dikkatimi çekiyor, hortlayacağını düşündüğü Budizm.

C. A.: Belki de doğrudur, çünkü Avrupa'nın Doğu düşüncesine yöneldiğini biliyoruz.

E. B.: Ama o günden bugüne de arttı. Özellikle Amerika'da, ama Avrupa'da da elit kesimlerde çok görülüyor, belki onu da öngörüyor bir anlamda. Bütün bunların arasında, benim kendi payıma çok net anlayamadığım yaklaşımları var: Nihilizmi aşmaktan neyi kastettiğini, cümlelerini okumama rağmen anlayamıyorum, ki kendi aştığını söylüyor. Onun için anlama çabası gösteriyorum, ama anlayamıyorum. Acaba bu, bir dilek mi, yoksa örneğin sen aştığını gösteren düşüncelerle karşılaştın mı?

C. A.: Aşıp aşmadığını bilmem, ama kendisi aştığı kanısında. Niçin "öyle" düşündüğünü ben ancak "şöyle" açıklayabilirim: Nihilizm sonuç olarak "nereye"nin olmayışı, "niçin"in olmayışıdır. Nietzsche gidilecek yeni bir yer gösterdiği kanısında insanlığa, yeni bir değer dizgesi getirdiği kanısında, dolayısıyla nihilizmi başka türlü aşmanın da olanağı yok. Kendiliğinde değerler olmadıkça, bir aşkınlık olmadıkça, insanoğlu kendi kendisine yeni Batılar, yeni Amerikalar, yeni amaçlar koyabildiği anda nihilizmi aşar, nihilizmi aşmanın başka yolu yok. Nietzsche kendi kendisiyle çelişirdi başka türlü düşünüyor olsaydı.

E. B.: Ama orada da bir paradoks doğmuyor mu, nihilizmin başta, önce gerektiğini söylüyor; neye karşı, egemen değerlere karşı, işte Hıristiyanlığın ahlakına karşı, şuna karşı, buna karşı; hatta gene *Güç İstemi*'nde, bunu sınıfsal tabana oturttuğu parçalar da var. Neredeyse Marksist terminolojiyi kullanmaksızın bir Marksist söylem, yeniklerle güçlüler denklemi arasında kurduğu ilişkiye baktığın zaman...

C. A.: Ters yönden bakıyor Nietzsche.

E. B.: Ama gene de aynı kulvarın üzerinde bir akıl yürütme.

C. A.: Yenikler sonunda üstün geldiler, demeye getiriyor.

E. B.: Bütün bunları önce nihilizme taşıması, bir yandan da kişiyi hiçliğe kadar götürmesi, ama orada kalınmaması, yeni değerler sistemi üretilmesi gene bir bengidönüş problemi çıkartıyor. Bir süre sonra yeni önerilerin, değerlerin karşısında yeniden hınca kapılmayalım, onun deyimini kullanacak olursak. Kendine özgüveni biraz fazla, peygamberimsi akıl yürütüyor.

C. A.: Kendi kendisini eleştiriden bir ölçüden yoksun.

E.B: Sana o duyguyu veriyor mu? Kendisinin peygamber olduğunu düşünmüş olabilir mi?

C. A.: Zerdüşt'ün ağzından konuşan düşünür, o savı da taşıyor, benim kanımca. Nietzsche'nin ne zaman çıldırmaya başladığına, deliliğe ne zamandan beri gidiyor sorusuna çok değişik yanıtlar verilir. Yapıtları okunduğu, klinik açıdan incelendiği zaman, en sonuna kadar gene aklı başındadır diyenler var. Ben o kanıda değilim. Zerdüşt'le birlikte, nitelikçe de, düşüncede de başka türlü bir değişme var. Kendi kendisine aşırı abartılmış özgüven, daha önceki Nietzsche çok daha seçkin.

E. B.: Ben de katılıyorum buna, şakulden inhiraf diyebileceğimiz bir durum orada belirgin. O durumda da insan düşünüyor, Tanrısız bir peygamber görülmüş değil o güne kadar, acaba ilk Tanrısız peygamber olarak kendini görüp sonradan kendisini oradan Tanrı katına çıkartma sıkıntısıyla mı iyice kayıp gitti diye insan düşünüyor.

C. A.: Bilemiyorum, kendisini Dionysos'un çömezi olarak da niteliyor.

E. B.: En son Strindberg'e yolladığı mektuplarda Dionysos imzasını atıyor.

C. A.: Ya da "Çarmıhdaki" diye imza atıyor. Ama Nietzsche'nin düşüncesinde çok fazla çelişki var. "Herkes için felsefe" olmasının nedenlerinden biri de o. Herhangi bir konuda, şu ya da bu konuda böyle bir görüş de var, öyle bir görüş de var. İşine hangisi geliyorsa onu alabilirsin, öbürünü bilmezlikten gelebilirsin. Ama onu kastetmiyorum, Nietzsche'nin temel öğretilerinde var bu, demin sözünü ettiğim yazımda, bengidönüş öğretisiyle Üstinsan öğretisinin çelişik olduğunu söylemeye çalışmıştım. Belki bu, orada söylediğimden daha iyi söylenebilirdi ama. İki düzey var Nietzsche'nin felsefesinde. Bir, çizgisel zaman, sarkaç zamanı var ve o hayvansallığın taşıyıcısı olan zaman, hayvan o zamanın içindedir biliyoruz, öyle tanımlayabiliriz bu çizgisel zamanı, hayvansal olan saatin ölçtüğü zaman. Doğum, üreme, özümleme, metabolizma, ölüm süreci, hayvanın o an içinden çıkmasına olanak yoktur, ama insanoğlu onu hep bir ilenti olarak görmüştür. Tin de onun

tam karşısında, o çizgisel zamanı aşma çabasından başka bir şey değil. İster bilim olsun, ister Bergson'un *Süre*'si olsun, ister Proust'un *Yeniden Bulunmuş Zaman*'ı olsun, Rilke'nin "evren iç uzayı" dediği şey, çizgisel zamanın dışını çıkma çabaları. Mükemmel zaman da onlardan biri. Şimdi bengidönüş de, Nietzsche'nin "büyük öğlesi", dünyanın büyük yetkinliğe ulaştığı an; Üstinsanın gerçekleşmesi olsa olsa bir "zar atımı", bengidönüş çemberi içinde, çünkü o çemberde önce, sonra falan hiçbir şey yok. Senin demin dediğin gibi, daha sonra Nietzsche'nin Dionysos öğretisine inanıldığı, bunun gerçekleştiği bir dünyadan sonra yeniden anti-nihilist, anti-dionysosçu bir yere gelinir. Bengidönüşte Darwincilik'e, evrime falan yer yok; evrim çizgisel zamanın bir özelliği, parametresi diyebiliriz. Dolayısıyla Nietzsche vizyonunu gerçekleştirmiş bile olsaydı, işte o rastlantıyı, Malarmé'nin *Zar Atımı*'nı, bengidönüş'ün saçmalığını ortadan kaldıramayacaktı hiçbir şekilde.

E. B.: Garip bir biçimde Mallarmé'de çok daha tutarlı duruyor. Şair olduğu için garip diyorum. Bir şairden bu kadar tutarlı bir sonuç beklemeyebilirdik de, bir düşünce adamından daha tutarlı bir sonuç beklenir.

C. A.: Mallarmé de tutarlı, açık açık söylüyor; "Zar atımı rastlantıyı ortadan kaldıramaz", diyor. Nietzsche bir yerde rastlantıyı da yenmek zorunda değil mi?

E. B.: Tabii, Tabii.

C. A.: Nasıl yeneceksin rastlantıyı. Olmuş olanı, böyle olmamalıydı, ben böyle istiyorum diyerek değiştiremezsin. "En büyük trajedimiz olmuş olan, değiştirilmez olandır" da diyor. "Büyük Öğle" düşüncesi insan inancıyla çelişiyor aslında. Nietzsche de görmez değil bizim bu söylediklerimizi, ama bir yerde unutuyor gibi; saltlaştırıyor.

E. B.: Katılıyorum senin verdiğin takvime. Zerdüşt'ü yazmaya başladığı andan itibaren görme yetisinin zayıfladığı kesin. Bir esrik bakışı var, gözü dönmüş bir bakış. Dolayısıyla, aynı zamanda kendisini de görecek durumda değil. Kendisini görecek durumda olsaydı, belki bu kadar etkileyici yazamazdı. Bütün bu konuştuklarımızdan hareketle, bu kadar büyülü bir etkisi olmasında şu tür faktörler yer alıyor mu? Bir, Nietzsche yazmaya başlayana kadar, böyle yazılmamıştı. Yani hısım, akraba, dönüp arkaya baktığımız zaman çok fazla etkilendiği adam görmüyoruz. Schopenhauer veya eski Yunan felsefesiymiş, onları kastetmiyorum, üslup olarak, kuruş biçimi olarak, sahneye çıkartış olarak oldukça benzersiz diyebileceğimiz bir çıkış var bir kere. İki, çok tehlikeli bir zemin üzerinde yürürken, bugün bakıldığında

en azından beni şaşırtıyor, öbür tarafa nasıl oluyor da düşmemiş. Reenkarnasyon tipi birtakım şeylere gidebilir, bir sınırın üstünde gidiyor. Karşı çıktığı Budizm'e iyi ki karşı çıkıyor. Vardığı dolaştığı yerde, bengidönüş'ün etrafından bir sonsuzluk talebiyle yakışıksız bir düşünce coğrafyasına geçilebilecek bir teğet zemin üstünde kalıyor ama asla geçmiyor, bu çok önemli. Etkisinin gücü buradan geliyor diye düşünüyorum ben. Yoksa öbür türlü çok kolay rafa kaldırılıp işi bitirilirdi. Üçüncü önemli fenomen de, demin sen de değindin, bunu anlamlandırmak çok zor, Klossowski'nin kitabından okudum, örneğin işte o hastane raporlarını da inceleyerek tam, nasıl kayma noktasına geldi meselesi, ortada kesin veri yok. Yani ne zaman başladı, son anda mı oldu, niye oldu gibi şeyleri bir yana bırakırsak böyle bir şeyin olmuş olması, ister istemez, poetik bir şey olarak söylemiyorum, sözün ontolojisi açısından bakıldığında oraya kadar, gidebileceği sona kadar gitmiş bir düşünce yaratıp yaratmadığı sorusunu da getiriyor. Sonradan yaşanmış benzeri, akraba durumlara bakıyorum; sözün cıvatalarından çıkmaya başladığı ve önümüze yazılı olarak düşüp geldiği örneklere bakıyorum. Ya da metin bazında o kadar görünür olmasa bile durum bazında ona yakın örnekler, Celan'ın durumu gibi. O da belki daha çok sessizliğe giderken, suskuya doğru giderken... Sözün ucuna yaklaşma ve onda önemli bir metafor olarak duran "son insan". İşte o peygamberle son insan arasındaki köprüyü de kat ederek, bundan ötesi düşünülemezdi, onun için de böyle bitmesi hayırlı oldu, yakışıklı oldu, doğru oldu denilesi bir tablo var. Bütün bu etmenleri birleştirerek ben Nietzsche'nin, 20. yüzyılı çok etkilediğini düşünüyorum. Bilmem ne dersin?

C. A.: Çok ilginç buluyorum bu bakışı. Benim için yeni bir açı. Bir ayağıyla öbür yanda olup, yine de bir şeyleri karanlıklardan ışığa çıkarabilmesi benzersiz. Köprünün üzerinde duruyor, eşiği daha önce de geçebilirdi, aşabilirdi ve o zaman bir son felsefesi olmazdı Nietzsche'nin, Zerdüşt sonrası felsefesi olmayabilirdi, ama edebiyatta, şiirde örnekleri var, Hölderlin'in, örneğin, deliliğinden sonra yazdığı şiirlerle ilgilenenler var ama...

E. B.: Hölderlin'le pek alakası olduğu söylenemez; zaten Scardanelli diye imza atıyor artık...

C. A.: Zerdüşt'ten sonra psikiyatri kliniğine kapatılabilirdi ve orada çok daha karanlık şeyler söylemiş olabilirdi, onları birileri yazmış da olabilirdi. Ama Nietzsche belirli bir doğrultuda felsefe yapmayı sürdürüyor. Bunu nasıl başardı, diye sorduğum zaman kendi kendime, çünkü bir yerde de usa şiddetli bir açılımı var, yüksek bir zekâ, tabii, delilikten sonra o yüksek

zekânın gölgesi kalır geriye ve felsefe de olmaz o zaman. Belki peygamberce sözler olurdu, belki Herakleitos'un fragmanlarına benzer, önünde oturacacağımız şeyler olurdu.

E. B.: Belki Tanrı olurdu.

C. A.: Çok ilginç senin bu söylediğin. Nietzsche felsefesine kendine özgü bir tehdit, ürpertici bir ışık düşürüyor bence, o tehdit her zaman var. Bir yanıyla bırakıyor kendisini, belli bir ölçüyü, belli bir söz ve eleştiri yeteneğini yitiriyor belki, ama usunu tümüyle yitirmiyor. Acaba taksitle deli olunabilir mi diye düşünüyorum. Sanki bir yerde bir şey veriyor, ama geri kalanı da elinde tutuyor, çözümü söyleyebilmek için. Aslında bu ayrı bir araştırma konusu.

E. B.: İçinden çıkılması da ne kadar mümkün, bilmiyorum. Hastane belgelerinin çok fazla şeyi aydınlığa çıkaramayacağı belli. Bir de o kadar yalnız ki, yanındakilerden bir tanıklık yok. Torino günleriyle, o son dönemle ilgili söylenenler hiç böyle bir hazırlık göstermiyor. Çok mutluymuş, Torino'yu çok seviyormuş.

C. A.: Bunu yapabilmek için us, delilik türünden kategorileri de başka türlü ele almak gerekiyor.

E. B.: Biraz şahsileştireceğim işi, hiç şiirlerini yazarken Nietzsche ile aranda bir köprü kurulduğunu düşündün mü?

C. A.: Hiç düşünmedim, ama Nietzsche üstüne bir şiir yazmayı düşünmüştüm, üç beş yıl öncesine kadar da uğraştım, çıkmadı, doğru bulmadım o şiiri. Ya sen?

E. B.: Benim aslında bir iki somut ilişkim oldu. Birincisi, Türkiye'de zaten eleştirmenler ya da benzeri insanlar metinleri çok dikkatli okumuyorlar, ilk dönem kitaplarımdan biri, *Nil*, yoğun bir Nietzsche okumasına denk gelmişti.

C. A.: Ben onu okudum, ama böyle bir bağlantı kurmamıştım.

E. B.: Orada dolaylı bir söyleşi vardı. Hatta şiirin içinde de birkaç kere geçer zaten, bazı göndermelerle. Hem bengidönüş meselesi, Nil akarsuyunun üstünden, oluşturduğu döngü, hem de nihilizm problemiyle Nietzsche üstünden uğraştığım bir dönemin içinde olduğum için o kitapta belli bir yeri oldu Nietzsche'nin. Bir de çok yakın zamanlarda yeni bir işe başladım, bir kitap diyelim ona, düzyazı bir kitap olacak, *Kırmızı Eşeğin Öyküsü* diye, Toroslar'da dünyaya gelmiş bir kırmızı eşeğin etrafında çeşitli meraklılar, bilim adamları, gazeteciler, düşünce adamları buluşacaklar ve eşek üstüne, eşeğin etrafında konuşulacak. Zerdüşt'teki eşekle de bir bağlantı kurmayı

düşündüm kitabın içinde. İşte evetleyen hayvan, taşımayı kabullenen hayvan... Orada sanıyorum Nietzsche'yle ufak bir çatışkı yaşayacağım. Bir tür eşeğe övgü düşündüğüm için ben, eşekleşmiş insana da bir övgü... O kitap için 'Enis Batur'un bir eşek olarak otoportresi' alt başlığı düşünülebilir. Sindirimsiz bir toplumda böyle şeylerden kaçınmak gerekir gerçi, ama en azından gizli niyetimin bu olduğunu düşünelim. Dolayısıyla zaman zaman böyle Nietzsche'yi ziyaret ediyorum, zaman zaman Nietzsche beni ziyaret ediyor. Nietzsche'nin de ziyaretlerinden söz edebiliriz, mesela Dostoyevski ile ilgilendiğini biliyoruz, gerçi Dostoyevski onun kabul edemeyeceği türden birtakım soruşturmalara dalmış biri, ama bir yandan da o soruşturma Nietzsche'nin bir evresine de denk geldiği için ilgili işte; suçluluk sorunu, "Ne mi diyorum: Allah öldü diyorum" diyen bir roman kahramanı.

C. A.: Nietzsche *"o"* Dostoyevski'yi tanıyor muydu? Nereye kadar okumuştu, biliyor musun?

E. B.: Çok iyi bilmiyorum.

C. A.: İlk yapıtlarını biliyoruz; *Ezilenler, Ölüler Evinden Notlar* vs, ama benim bildiğim, Nietzsche'yi en çok etkileyen *Yeraltından Notlar*. *Ecinniler*'i, *Karamazof*'u okumuş muydu, bilmiyorum.

E. B.: Sanki tarihsel olarak mümkün değil, bakmak lazım.

C. A.: Dostoyevski 81'de ölüyor bildiğim kadarıyla, o romanlar ne zaman?

E. B.: Almanca'ya ne zaman çevrildiler tabii.

C. A.: Nietzsche Almanca'dan okumuyor sanıyorum, aslından okuyor. Ama Dostoyevski'nin sonuna kadar gittiği izlenimini hiç edinmedim ben. Senin de dediğin gibi, belki sorunları özdeş olabilir, ama Dostoyevski'nin önerdiği çözümler Nietzsche'nin tam karşıtı.

E. B.: Zaten dikleniyor da, çok memnun değil. Ama işte ben, yan yana okumalar çerçevesinde, kendi okumalarımı kastediyorum, Dostoyevski, Nietzsche, Camus, öncesi, sonrası, eşzamanlı, dünya ile ilgili problemlerime baktığımda, örneğin çok karşı çıktığı karamsarlığı ben yenemiyorum. Enerjik bir insanım, çok umutlu değilim desem bile, umutsuz bir insandan beklenmeyecek işlere kalkıştığıma göre, herhalde bir umudum var ki uğraşıyorum. Nietzsche'nin, çok iyi bildiğin üzere, romantiklerde ağır eleştiriler getirdiği kimi yaklaşımlar bende mevcut, ama Nietzsche diyor diye de kendimi değiştirecek halim yok. Gene de tartarım, tartmayı sürdürürüm...

C. A.: Senin tutumun Goethe'ninkine yaklaşıyor.

E. B.: Doğru, peki sen ne düşünüyorsun? Hayat, karamsarlık... Bunların aşılması gerektiğini örneğin, bunların aşılası şeyler olduğunu mu düşünüyorsun, yoksa bu girdabın içinde kalıyor musun?

C. A.: Aşılabilir mi bilmiyorum, ama yaşamak herhalde aşmak için bir çaba olmalıydı. Ben Kafka'nın fikrine daha çok yaklaşıyorum.

E. B.: Hangi Kafka? Son iki yılının Kafka'sı mı, ondan öncesi mi? Çünkü bayağı büyük bir değişim var ikisi arasında.

C. A.: Bunu düşünmedim, böyle bir ayrım yapmadım.

E. B.: Kafka I o zaman. Çünkü Kafka II'yi çok fazla okuyamıyoruz. Hastane notları vs değişimin içinde olduğunu gösteren, daha ışıklı bir yere yönelen, yaşama coşkusunu tutmaya başlamış biri var ve hayıflanıyor ne yazık diye.

C. A.: Kapı bize hiçbir zaman açılacak olmasa bile, o kapıdan geçerek ışığa varacağımız umudunu yitirmemeliyiz, diye düşünüyorum. Bir anlam var ve o anlama varamayacağız, ama yine de inancımızı yitirmememiz gerekir; insanın amacının yeryüzünde mutluluğu aramak olduğuna, o mutluluğun küçük şeylerde bulunabileceğine inanıyorum yaşlandıkça. Nietzsche'den uzaklaşma nedenlerimden biri de budur. Nietzsche'de de belli bir döneminde var gerçi. Şimdi son Nietzsche'yi düşünüyorum da, Nietzsche'yi arayıcı ruhun denizlere açılışının simgesi olarak gördüm, şimdi de öyle görüyorum, o yanıyla büyüklüğünü de yadsımıyorum, ama bulmaya çalışanlar, insana sığınabileceği bir ada, işleyebileceği bir toprak parçası gösterenler, en azından buna çabalayanlar bana daha yakın geliyor. Kafka'da bunu görüyorum. Kafka Tanrıya inanıyor muydu, inanmıyor muydu? İnanıyordu benim kanımca. Kafka için yasa var, ama biz o yasayı bilmiyoruz hiçbir zaman, bu bizi yok edebilecek bir yasa belki, ama anlamı dışımızda kalıyor. Yine de o "Yasa"nın içinde, *Şato*'nun gölgesinde kendisine yer arayan kadastrocu gibi, Şato'nun eteklerinde geçici de olsa bir yer bulma çabası, insanın özü gibi geliyor bana. Doğru olan bu geliyor.

E. B.: Buraya ne zaman geldin?

C. A.: Bir tarih koyamayacağım. Bu son 5-10 yılın gelişimi, günü gününe de izlemedim bu gelişimi.

E. B.: Zaten günü gününe izlenemez de.

C. A.: Kendi yaşama alışkanlıklarımdan çıkarıyorum. İnsan ilişkilerinde de insanca dayanışmanın, sevginin, acımanın önemini, değerini daha çok görüyorum. İlle de efendi-köle izleği içinde olmak zorunda değil insanlık.

E. B.: İşte belki Nietzsche de devam edebilseydi hayatına, böyle bir yere varır mıydı bilmiyorum, ama belki başka bir yere varabilirdi. Böyle bir olasılıktan en azından söz edilebilir gibi geliyor bana.

C. A.: Heidegger'in Nietzsche yorumu...

E.B: Ben okumadım, bilmiyorum, okusam da anlayabilir miyim onu da bilmiyorum, açıkçası Heidegger'i anlamakta çok zorluk çekiyorum. İşte o Holzwege kitabındaki metinler hariç, onlar üzerinde epey çalıştım, gayret gösterdim, görece olarak bir şeyler anladığımı düşünüyorum. Ama bazı kitaplarında hiç ilerleyemediğim için...

C. A.: Ben doğru anlayıp anlamadığımı da bilmiyorum, ama öyle sanıyorum ki Heidegger'in "Avrupa" görüşünün altında, Sokrates-öncesi düşünürlerden bu yana Avrupa'nın, oradaki temel varlık sezgisini adım adım yitirmesi bulunuyor; Avrupa felsefesi bu. O zamandan bu yana doğrudan doğruya varlığın içindeki "var olan", gitgide kendini özne, kendi dışındakini nesne yapıyor, gitgide özne ile nesnenin arasına bir uzaklık koyuyor. Kimi zaman nesneyi tümüyle yadsıyor. Alman idealizminin doruklarında olduğu gibi neredeyse, ve sonra da o yitirdiği varlığı yeniden kazanma çabasına giriyor, bilgi kuramıyla. Doğrudan doğruya bize verilmiş varlığı kendi dışımızda bıraktıktan sonra, görünüşle yetinmeye başladıktan sonra, bu görünüşten kalkarak yeniden o varlığa ulaşma çabası. Bir yerde, Descartes'la birlikte kendi varoluşunu bile kanıtlama gerekliliğini duyacak kadar. Nietzsche'yi de bu gelişimin doruğu sayıyor Heidegger. Orada haklı olmadığını sanıyorum, Nietzsche var olanı doğrulayan düşünürlerden bir tanesi, kendisinden önceki düşünürlerle karşılaştırıldığında. Heidegger'in kendi deyimiyle büyük ustalarından biri olan Kant örneği Nietzsche'nin çok daha uzağında; varlığın görünürde, kendiliğinde dünya ayrımı aslında bence doruğudur varlık sezgisini yitirme sürecinin. Nietzsche tam tersine o ayrılığı ortadan kaldırıyor: Bir tane dünya var, o da *bu*. Nietzsche, Sokrates-öncesi düşünürlerden ayrılıyor bence "Tanrı öldü" derken. Herakleitos felsefesini yalınlaştırmanın anlamı yok. Herakleitos yalnız ırmak değil, aynı zamanda Logos. Logos da "bağlayıcı olan ilke" demek, söz çevirisi yetersiz kalıyor, bağlamak, birleştirmek demek. Herakleitos "Logos"u vurguluyor, bence ağırlık orada. O Logos sonradan "Tanrı" oluyor, Yunanlılaşmış bir Yahudinin çabasıyla ve Nietzsche Tanrıyı ve Logos'u yadsıyan, varlıkta bağlayıcı, bütünleştirici, birleştirici bir anlam yoktur diyen. Bir yönüyle bitiriyor, ama o varlık düşünü yeniden değerlendiriyor. Dolayısıyla Heidegger'in

o değerlendirmesi bence yanlış. Nietzsche varlığa gidiyor, ama varlıktan anlamı çekip alıyor, Tanrıyı çıkarıyor.

E. B.: Bazı ortaklıklara değinildiğini biliyorum; okumadığım için Heidegger'in yazdıklarını, fazla bir söz söyleyecek halim yok. Eski Yunan düşüncesine gidişleri açısından paralellikler görenler var, zıtlıklar görenler de var. Bütünüyle farklı bakmışlardır. Heidegger Nietzsche'yi çarpıtıyor, kendi yatağına doğru çekmeye çalışıyor, sanıyorum.

C. A.: Heidegger Nietzsche'nin yaklaşımını eleştiriyor ve onu geleneksel buluyor.

E. B.: Girmek istediğim bir iki konu var. Bunlardan bir tanesi beni çok meşgul ettiği için giriyorum; "kriz" kelimesi. Geçenlerde Mallarmé'nin ünlü "Crise de vers" (Dize Bunalımı) metniyle, ki o da ne çetinceviz bir metindir, öldürücü bir metin, şimdi o metin üzerine yapılmış iyi bir filolojik kazı çalışması elime geçti, Pascal Durand'ın bir çalışması.

C. A.: O bir konuşmaydı, yanılmıyorsam.

E. B.: Bir iki versiyon söz konusu.

C. A.: Oxford'da yaptığı bir konuşma yatmıyor mu onun altında?

E. B.: Öyle bir konuşma metni var, konuşma metnine esas teşkil eden yazılı bir metin de var. O yazılı metin, İngiltere'de İngilizce olarak yayımlanıyor. Fransa'da ayrı bir versiyonunu kendi yazıp çıkartıyor, ama o İngilizcedeki versiyon hiçbir zaman Fransızcaya çevrilmiyor, çünkü Manet'yle ilgili bir bölüm var orada, onu dışlıyorlar, bizi ilgilendirmez diyorlar. Durand bu iki üç metni yan yana koyarak hem unutulmuş bir metni hatırlatmak istiyor, hem de Mallarmé'nin "Dize Bunalımı" diye adlandırdığı süreci Manet'nin pentürde yaşadığını düşündüğü bir bunalımdan hareketle kendi alanına uyguladığını gösteriyor. Mallarmé önce, Moanet'nin sanatında, belki Batı sanatında oluşmakta olan bir değişimi, ya da henüz oluşamamakta olan bir değişim sorununu görüyor, onu resmi okurken eşeliyor, aynı koşulun şiirde de var olan bir problem olduğunu görüyor, oraya çekiyor.

C. A.: Anımsatabilir misin biraz? Ben de o yazıyı uzun yıllar önce okudum, ama pek bir şey anlamadığımı söyleyebilirim.

E. B.: Aslında metni bütün çabanla söktüğünde çok basit bir cümleye inebiliyor, metinler öyledirler ya, serbest dizeye geçiş, sorun bu serbest dize nereye kadar, nasıl gidecek? O anda ölçü-uyak dünyasının sonuna gelindiğinin farkında, kendi eli de zaten kayıyor, ama kaydığı yerde ne olacak, bunu kurcalıyor.

C. A.: Düzyazı şiirleri dışında, ölçülü uyaklı olmayan tek yapıtı *Zar Atımı*.

E. B.: Oraya doğru da gidiyor belli ki. Dahası, yalnız kendi sorunu olarak bakmıyor, şiirin gidişi oraya, *bu* çünkü bitti, duvara dayandı, bunun ötesi, yani ben dayandırdım diye düşünüyor belli, benden ötesi ne olabilir? Ayrıca başka şeyler var...

C. A.: Hangi yılların yazısı bu?

E. B.: 1870'lerin ortası sanıyorum. Bu "kriz"den kalkarak, Mallarmé'ninki, diyelim, teknik gibi görülen bir alanda "kriz"in bütün hayatını etkilemesi. Durand aslında kitabın başında çok doğru bir şey yapmış, "kriz" ne demek, önce onu anlatmış. Bu bir hekimlik terimidir demiş, bunu unutmayalım. Böyle hatırlatmalar benim hoşuma gidiyor. Çünkü hakikaten...

C. A.: Bazen unutuyorsun nereden geldiğini, birincil, ikincil anlamlarla.

E. B.: Hatta ikincil anlam birincil anlamı örtüyor, unutturuyor, siliyor. O hatırlatma bana önemli geldi. Vücudun içinde oluşan kriz hekimlik alanında nedir ve ne yapılır meselesi. Zaten hekimliğin hünerinin devreye gireceği bir durum.

C. A.: Krizle hastalık arasındaki ayrımı nereye koyuyoruz?

E. B.: Şöyle diyebiliriz; kriz bir gözükme anıdır.

C. A.: Birdenbire ortaya çıkış, kalıcı bir durumdan çok birdenbire altüst oluş mu normal olarak?

E. B.: Yolu değiştirme seyri. Belki hastalık yürüyor, epeydir yürüyor, ya görünmemiş ya da görünmüş, ama idare ediliyor diye düşünülmüş, ama kriz artık idare edemeyeceğini gösteren bir durum. Ya işi bitirecek kadar sert, küt diye kesebilir, ya da öyle bir yolu değiştirir ki sen artık zorunlu olarak tedaviye, ameliyata gideceksin. Bu ilk anlam, sonra ikinci bir anlam; zihindeki kriz Mallarmé'nin durumunda teknik bir sorunmuş gibi gözüken, ama 20-25 yıl boyunca bir şey yazmasını çok zorlaştıracak bir duruma yol açtığı için ruhsal anlamda belki yatalak bir kriz olan, çok hareketli değil, ama kronik bir kriz olarak devam eden bir süreç. Sonra başka krizlere gidiyoruz, ondan önceki krizleri belki bilmiyoruz. Anlatılmadığı, yazılmadığı, söylenmediği çağlarda yaşandığı için diye varsayıyorum. Gerçi Racine'inkini bilmiyoruz, niçin 25 yıl yazmadı. Sadece bir küskünlük mü, bu kadar mı? Çok net bir şey yok elimizde. Arkasını düşünüyorum ben, daha yakınlara geliyorum. İşte örneğin Valéry.

C. A.: Genç Mallarmé'de teknik düzeyde metafizik bir kriz söz konusu.

E. B.: Doğru, evet, Valéry'de de tekrarlanan şey o. Günü, gecesi, saati belli, değil mi? Krizin geldiği an belli. Bundan daha yayılmış krizler de var, Gide'de var sözgelimi, *Corydon* öncesinden başlayarak.

C. A.: Kendi tinselliğini açığa vursun mu, vurmasın mı?

E. B.: Evet, buna yol açan kendisi, o soru bunalıma yol açıyor, üç dört yıla yayılan, sonra da ortaya çıktıktan sonra bunu gelip yerleştiren, sonra yine zaman içinde hamleler yapmaya yönelten, dolayısıyla zaman içine yayılan şeyler. Onlara da kriz dendiği için, dinsel kriz örnekleri de var: İşte Claudel, aydınlanış vs, her neyse. Bütün bunları Nietzsche'yle bağlantılandırmak için açtım. Düşünce ya da düşünce adamı krizini ele alalım: Pascal'e baktığımız zaman, Pascal'de kriz var, ama kriz bir biçimde atlatılıyor ki oturuyor yazıyor, öncesini bilmiyoruz. Kriz yaşadığını biliyoruz da, o kriz neydi, nereden geldi tam tanımlarıyla yok, ama sonra kriz bir biçimde geçiyor. Çünkü aşıyor onu kendi sözleriyle.

C. A.: O da aynı şekilde bir aydınlanma olayı...

E. B.: Evet, evet.

C. A.: Kendisini hep bir günahkâr olarak görüyor. Ünlü araba kazası vardır örneğin, bunu Tanrının bir işareti olarak yorumluyor, bir kâğıt parçası vardır, öldüğünde üzerinden çıkan elbisesine dikili.

E. B.: Devamlı ceket değiştirdikçe kolunun içine iğne ile iliştirdiği bir kâğıt, aslında müthiş bir şey, gülüyoruz, ama olağanüstü bir şey.

C. A.: Kalıtımsal bir yönü de var. Kız kardeşinde de var aynı takıntı.

E. B.: Nietzsche'ye geldiğimiz zaman, Nietzsche'nin yazısı belli bir noktadan sonra hep krizini içeriyor. Nietzsche'nin yazısı bir kriz zaten. Kronik bir kriz. Zaman zaman yukarı fışkırma noktaları diyebileceğimiz evreleri olan. Çünkü senin de değindiğin gibi, Zerdüşt'e, o mesiyanik söze çıktıktan sonra geri dönüş var. Oradan daha yukarı taşma eşiğine gidebilirdi.

C. A.: "İyi ve kötünün ötesi".

E. B.: Geri dönüş var. Eski çizgisinde bir devam arayışı var.

C. A.: Ama tek bir olay o. İyi ve kötünün ötesinde en son...

E. B.: *Güç İstemi*'nin hazırlıkları da o yönde gittiğini gösteriyor.

C. A.: Son yapıtları, işte Wagner...

E. B.: Evet, onlar çok fevri, ateş var yani. Gene de aynı evresi değil krizin, yani Zerdüşt'teki krizle, işte o 6-7 kaç panfletse, onlar daha farklı krizler. Belki *Ecce Homo*'yu yazacak gibi, Zerdüşt'e sanki...

C. A.: Gücünü son bir kez toplayarak kendisine, geçmişine, yapıtına bakma çabası belki. Ama Zerdüşt'te, kendi yapıtları üzerine o aşırı övgüsü falan, onları bir yana bırakıyorum, gençlik yapıtları üzerine verdiği yargılar.

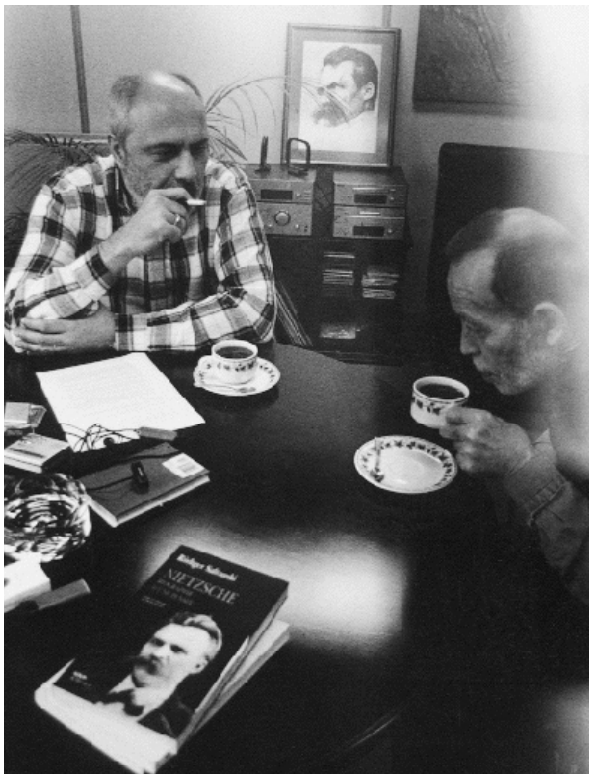
E. B.: Fena değil, akıllıca, tartımlı. Zaten ironi payı da eksik değil herhalde. Neden bu kadar iyi kitaplar yazdım derken. Tamam, o büyüklük var da, biraz da ironi kokuyor galiba.

C. A.: Ama "deli" Nietzsche'nin kız kardeşine yinelediği tümcelerden bir tanesi, hani çevresinde kitaplardan söz açıldığı zaman, bu cümle sürekli kriz tanımımızla çelişmiyor mu?

E. B.: Hayır, bir türü, bu türün bir örneği...

C. A.: Sürekli kalp krizi yaşanabilir mi, sürekli enfarktüs yaşanabilir mi? Ama diyorsun ki düşünce anlarında belki de yaşanabilir; Nietzsche buna bir örnek.

E. B.: Vücudun da yaşayabildiği krizler var sanıyorum. Taşıyabildiği, daha uzun süre kaldırabildiği krizler var. Aynı kriz herkeste aynı etkiyi yapmıyor. Örneğin kalp krizlerini düşünelim, belli yaşlarda geldiğinde pat diye götürüyor, belli yaşlarda daha ağır götürüyor. Mallarmé'nin krizi yanılmıyorsam aynı günün içinde iki krizle işini bitiriyor ya da bir gün arayla.



C. A.: Bu yeni araştırmalarda boğaz ağrısından da bahsediliyor, doktor geliyor bakmaya, doktorla konuşurken birdenbire tıkanıyor, nefes alamıyor.

E. B.: Sonra kendine geliyor ve bir şeyler yazıyor. Vasiyetname yazıyor, arkadan ikinci bir kriz geliyor.

C. A.: Ben de Valéry'nin Gide'e yazdığı mektuptan kalkıyorum.

E. B.: Doğrudur. Bunu nereye getirmek için söyledim? Krizden çatlayış eşiklerine, Nietzsche'deki çatlama eşiklerine. Zaman zaman örneğin Artaud'da da gördüğümüz şeyler. Bunların arasında da hep oyalanma bölgeleri var. Nietzsche'de oyalanma az aslında. Oyalanma derken ne, mesela alkolle oyalananlar var, ne kadar oyalanabiliyorlarsa tabii, uyuşturucuyla.

C. A.: Kalkıp gitmek, gerçi gezginliği de var, ama o kaçış düşüncesinin parçası; İtalya'ya gitmek, belki biraz dinlenmek için.

E. B.: Daha büyük uyuşturucular var, din dedik, Claudel dedik, o bütün hayatını garantiye alıyor. İdeolojik bağlantılar bütün bir hayatı garanti altına alıyor. Hatta bireye övgü, bir üçüncü kategori olarak, bireysellik diye belki dine karşı çıkarak, ideolojilere karşı çıkarak, o da bir oyalanma bölgesi yaratabilir. Nietzsche'de bu da yok. O anlamda bireyciliği öven, onu dayanak noktası olarak gösteren biri değil, tek tutamak noktası olarak kendini bırakmış bir adam. Krizi sürdüren, sonra da bunu çatlamaya kadar götüren şeylerin arasında, tıbbi nedenler dışında bu da olabilir mi? Kendine bunca hastalıklı bir bağlanma, bakma olabilir mi?

C. A.: Kendi kendine yakalanmış oldu; tutsak olma. O yazıya dönüyorum, yazdığım yazıya. Onun başına Shelley'den bir alıntı koymuştum ben. Neyse, arada *Actaeon* gibi Tanrıçayı çıplak gördüğü için kendi köpeklerince paralanan birisinden söz ediyor, kime gönderme yaptığı pek açık değildir orada, kimine göre Byron'dır, kimine göre kendisidir. O da yeryüzünden kaçıyor ve kendi düşünceleri azgın köpekler gibi onu paralamak için arkasından geliyor; çünkü doğruyu çıplak görmüştür. Nietzsche için çok uygun bir tanımlama. Nietzsche'nin kendi kişiliği, düşünceleri bile demiyorum, tutkuları, duyguları, hepsi onu birer düşman gibi kovalar yaşamı boyunca, soluk aldırmazlar ona. Şairler arasından örnekler gösterdin, düşünürler arasında da var mı böylesine bir örnek?

E. B.: Kendi de değiniyor ya, yabana atmadığı bir kategori olarak mistikten. Nietzsche'de bu da yok, öz mistiğini saymazsak, çekiçle felsefe yapmak uğruna, çekiçle etrafında tutunabileceği her şeyi yıkmayı göze almış bir düşünce. O da biraz göz alıyor.

C. A.: Nietzsche'nin kişiliğinde de düşünce sistemiyle bazı çelişkiler görüyorum. Kökenlerinden geliyor, annesinden babasından gelen bir içine kapanıklık, Hıristiyanlık. Dionysos kendisine çok garip bir çömez seçmiş. Kendisini Dionysos'un sözcüsü, yalvaçı olarak tanımlıyor. Protestan papazının içi-

ne kapanıklığında, bir rotasyonu olmayan, her türlü aşırılıktan kaçan, ağzına içki koymadığı yaşamında.

E. B.: Müzik hariç.

C. A.: Orada da kaçıyor.

E. B.: Wagner'den kaçıyor.

C. A.: Rossini'yi, Carmen'i, Offenbach'ı üstün bulduğuna göre. Ancak deliliğinde Nietzsche Dionysos'un yalvaçı oluyor bence.

E. B.: Piyano çalarak, dirsekleriyle.

C. A.: Apar topar Torino'ya gittiğinde orada gördüğü sahneyi taklit ediyor. Antik tragedyanın temelinde yatan Dionysosvari kutsal çılgınlık kavramına isim bulması gibi. Nietzsche dosyalanamaz, hep çekici kalacaktır.

E. B.: Bu yüzyılda da üzerinde kafa patlatmaya devam edilecek. Birçok düşünür üzerinde kafa patlatılacak da, felsefe tarihçisi gözüyle bakılabilecek metinler bırakmadı adam arkasında. Hayatı o kadar bire bir ilgilendiren sorunlar ki, hayatın kökünü hatta, herkes dönüp başka yanında ister istemez başka bir şey bulacak.

C. A.: Her tümcesinin arkasında mantıksal çıkarımlar değil, kendi yaşamı olan biri. Tehlikeli bir adam.

E. B.: Bu sözü son söz yapalım.



Nietzsche, Lugano'da, 1871.

Nietzsche'nin Tüm Yapıtlarına Giriş

GILLES DELEUZE - MICHEL FOUCAULT

"Lanetli" düşünürler üç özellikleriyle tanınırlar: Aniden kesintiye uğrayan bir eser, yazarın evrak-ı metrukesi (posthumes) üzerinde etkide bulunan, suiistimalci, gereksiz akraba kalabalığı ve bir sır-kitap, sırları daima hissedilen "Kutsal Kitap" gibi bir şey.

1889 başındaki delilik Nietzsche'nin eserini aniden kesintiye uğrattı. Kız kardeşi Elisabeth kendisini eserin otoriter bekçisi ilan etti. Ardında bıraktığı notların bir kısmını yayımlattı. Eleştirmenler Elisabeth'i belki de sahtekârlık yapmaktan çok (tek aşikâr sahtekârlık mektuplarla ilgilidir) eseri saptırmakla suçlarlar: Yahudi düşmanı ve Nazizmin öncüsü bir Nietzsche imgesine destek verdi –en üstün anti-Nietzsche.

Yayımlanma açısından asıl sorun, adı *Güç İstenci* adlı bir kitap tasarısıyla uzun süre özdeşleşmiş olan Nachlass'ın yayınıdır. En ciddi araştırmacılar Nietzsche'nin elyazmalarının bütününe erişme imkânı bulamadığı sürece, belli belirsiz bildiğimiz şey yalnızca *Güç İstenci*'nin bu şekilde var olmadığı, onun bir Nietzsche kitabı olmadığı, evrak-ı metrukesi içinde gerçekleştirilen ve kökenlerin, tarihlerin, farklı farklı notlandırmaların birbirine karıştırıldığı keyfi bir parçalama sonunda ortaya çıkarıldığıdır. Yaklaşık 400 "not"luk bir çekirdek ve dört bölümlük bir plan etrafında, ilk editörler hayali bir cilt oluşturmuşlardı.

Nietzsche'nin aynı anda birçok farklı plan çiziktirdiğini; büyük kitabına dair tasarılarını değiştirdiğini; belki de bundan vazgeçip 1888 tarihli eserlerini yayımlamaya karar verdiğini ve her koşulda, eserinin devamına yön verecek olan "teknikler"in ancak büyük bir saçmalığa düşerek yeniden oluşturulabileceğini ve sınırlandırılabileceğini unutmamak gerekir. Nietzsche okurları, onun hangi olağanüstü yenilikleri getirdiğini –bunlar felsefi anlatım tekniğinde bile olsa– bilirler: Kasıtlı olarak yapılmış fragman

(özlü sözle karıştırılmamalıdır), uzun aforizma, kutsal kitap, *Deccal* ya da *Ecce Homo*'nun çok özel kompozisyonu. Tiyatro, operet, müzik, şiir, parodi Nietzsche'nin eserinde sürekli mevcuttur. Büyük kitabın biçimini ya da konusunu kimse tahmin edemezdi (ne de Nietzsche'nin, projesinden vazgeçmiş olsaydı icat edeceği başka biçimleri). Okur, çok çok hayal kurabilir; bunun için gereken imkânları ona vermekle yükümlüyüz.

Elyazması defterlerin bütünü Nietzsche'nin bizzat yayımladığı eserin en azından üç katıdır. Şimdiye kadar yayımlanmış olan *posthumes* yazılar ise hâlâ yayımlanmayı bekleyenlerin çok az bir kısmını oluşturmaktadır.

Bazı editörler bu posthume'lerin bilinmesinin yeni bir şey getirmeyeceğini savundular. Aslında, Nietzsche gibi bir düşünür, Nietzsche gibi bir yazar, tek bir fikrin birçok versiyonunu sunduğunda, bu fikrin aynı olmayacağı açıktır. Dahası, Nietzsche'nin defterlerine geçirdiği notlar yalnızca gözden geçirmeler, değişiklikler yapmak için değil, gelecekteki kitaplara hizmet etsin diye alınmış notlardı. Bu notların hepsini kullanmış olduğunu düşünmek saçma olur, yayımlanmamış notların yayımlanmış olanlardan farklı hiçbir şey içermediğini varsaymak daha da saçma olur. Yalnızca iki örnek vermekle yetinelim:1875 tarihli bir defterde Nietzsche Dühring'in *Der Werth des Lebens* adlı bir eserini ayrıntılı bir şekilde inceler ve eleştirir. Bu defterin eksiksiz basımının Nietzsche'ci değer kavramının oluşumu ve anlamı hakkında bize hiçbir şey öğretmeyeceğini nasıl ileri sürebiliriz? 1881 tarihli defterin tümü Bengidönüş'le ilgilidir; *Ecce Homo*'dan anlaşıldığı kadarıyla Nietzsche bu defteri hastalığından hemen önce yeniden ele almış olabilir. Yine, eksiksiz bir edisyonun zorunlu olduğu nasıl yadsınabilir?

Eski "Nietzsche-Archiv"den Demokratik Alman Cumhuriyeti'ndeki, Weimar'da bulunan "Goethe und Schiller Archiv"e nakillerinden beri (1950) elyazmalarına özgürce erişebilir olmak yeni bir olgudur. Üç temel noktada bizim Nietzsche okumamız temelden değişmiştir. Bugün, Elisabeth Nietzsche'den ve Peter Gast'tan kaynaklanan saptırmaları kavrayabiliyoruz; Nachlass yayınlarında şimdiye dek var olan sayısız eksik, tarih hatası ve okuma yanlışı ortaya çıkarılabilir. Son olarak da ve özellikle, yayımlanmamış yazılar yığınına ulaşabiliriz. Bay Colli ve Montinari, Weimar arşivlerini eşeleyerek yaptıkları devasa çalışmayı tamamladıklarında, bilimsel bir yayın için olası tek yolu saptadılar: Defterlerin bütününü kronolojik düzen içerisinde yayımlamak. Kuşkusuz Nietzsche'nin eski bir defteri açıp oraya bir not düştüğü olmuştur; ya da bir defter içerisinde zaman akışını izlemediği de olmuştur. Yine de her defter (kişisel imalar ve mektup müsveddeleri sayesinde de olsa) kendi bütünlüğü içerisinde tarihlendirilebilir ve Nietzsche'nin yaratıcı faaliyetinin belirli bir dönemine denk düşer. Aslında bu defterlerin Nietzsche'nin

yayımlanmış eserleri üzerinde özellikle etkisi vardır. Gerçekten de Nietzsche'nin önceki bir fikri nasıl yeniden ele alıp dönüştürdüğünü, daha sonra tekrar ele alacağı bir fikri o anda kullanmaktan nasıl vazgeçtiğini, gelecekteki bir fikrin nasıl oluştuğunu ve ortaya çıktığını, herhangi bir büyük Nietzsche'ci fikrin hangi dönemde oluştuğunu bu defterler gösterir. Dolayısıyla, defterlerin bütününü kronolojik diziyi izleyerek ve Nietzsche'nin yayımladığı kitaplara denk düşen dönemlere göre yayımlamak gerekliydi. Yayımlanmamış yazılar kütlesi ancak bu şekilde çoklu anlamlarını ortaya serebilir.

Mevcut baskı Bay Colli ve Montinari'nin deşifre ettikleri ve çevriyazısını yaptıkları elyazması metinlerden yola çıkarak hazırlandı. Nietzsche'nin yayımladığı eserler sağlığında çıkmış son baskılardan yola çıkarak çevrildi. Dolayısıyla, külliyat şunlardan oluşacaktır:

Gençlik yazıları;

Filolojik incelemeler ve 1869-1878 arasında verdiği dersler;

Tragedyanın Doğuşu'ndan (1872) *Şen Bilgi*'ye (1882) kadar Nietzsche'nin yayımladığı tüm eserler, ve bunların her biri, hazırlık ve yazım aşamasına denk düşen posthume fragmanlarla birlikte;

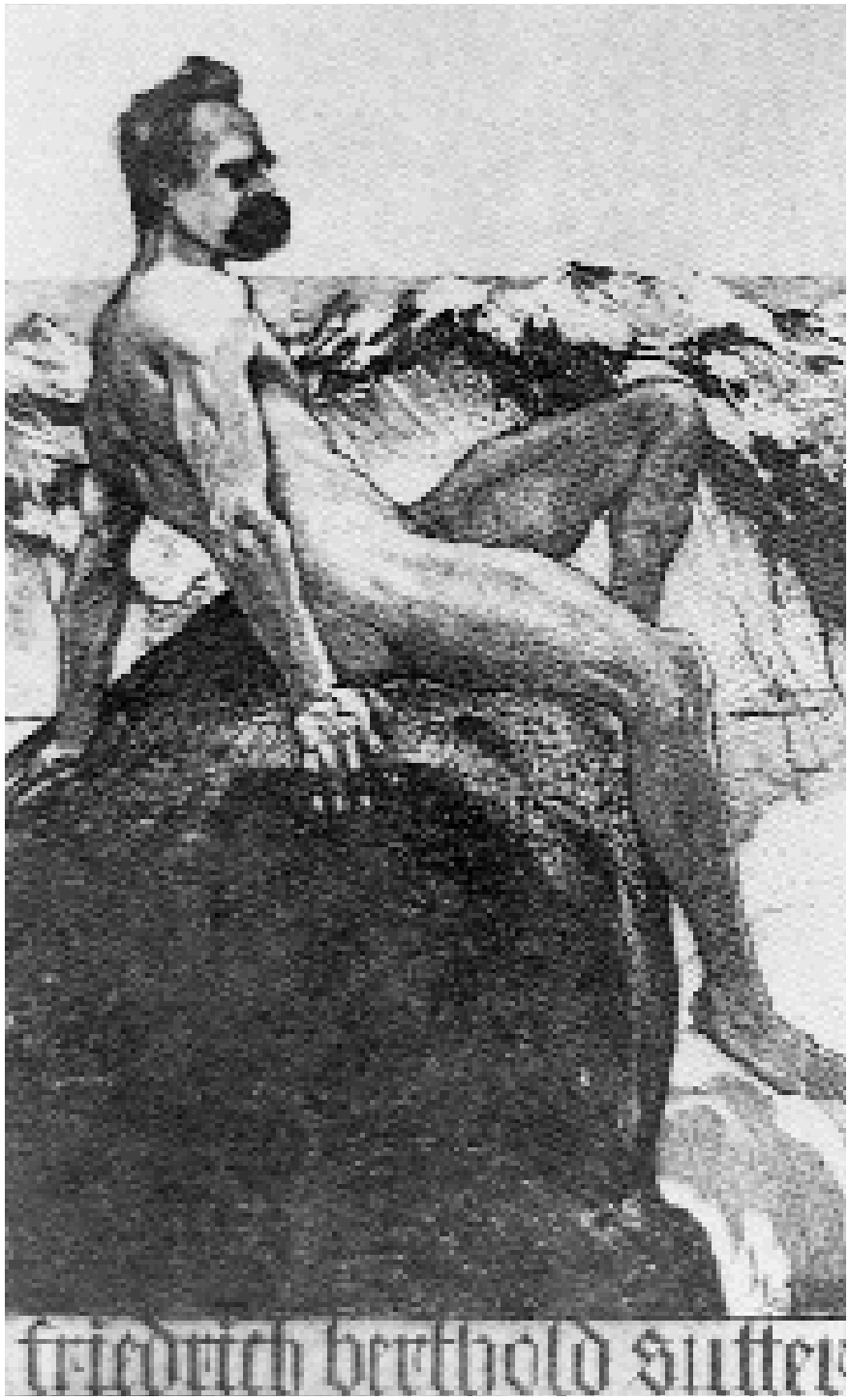
1882-1888 arasında yayımlanmış ya da yayıma hazır olan eserler (*Zerdüşt Böyle Buyurdu, İyinin ve Kötünün Ötesinde, Ahlakın Soykütüğü, Wagner Olayı, Putlar Alacakaranlığı, Deccal, Ecce Homo, Nietzsche Wagner'e Karşı, Dionysos Dithyrambosları*) ve 1882-1883 kışından 1888'e kadarki dönemde yazılmış olup da yayımlanmamış şiirleri;

1882 sonbaharı ile nihai çöküş arasında kaleme alınmış posthume fragmanlar yığını.

Nihayet Fransa'da, mektuplar ve müzikal eserler hariç, Nietzsche'nin tüm eserlerinin bir çevirisi bu. Yine bu dönemde, aynı belgelere dayanan açıklamalı bir baskı Almanca'da çıkmakta ve İtalyanca bir çeviriye de Bay Colli ve Bay Montinari'nin yönetiminde girişilmektedir. Fransızca çevirilerin çoğu, hatta önceden bilinen eserlerinki bile, yenilenecektir. Elbette ne bu yüzyıl başında Charles Andler ile Henri Albert'in girişiminin taşıdığı anlamı, ne de önceden yapılmış çevirilerin önemini unutuyoruz. Bazı ender durumlarda bu çeviriler yeniden ele alınacaktır.

Yayımlanmamış yazılarla birlikte gelen yeni günün, Nietzsche'ye geri dönüş günü olmasını diliyoruz. Onun bırakabildiği notların, çoklu planlarıyla birlikte, Nietzsche konusunda, "gelecek kitap"ın tamamlanmamış halini daha şimdiden sonsuza dek içeren tüm bu kombinezon ve permütasyon imkânlarını okurun gözünde ortaya çıkarmasını diliyoruz.

Fransızcadan çeviren: Işık Ergüden



Nietzsche ex-libris'i, tasarım Friedrich Bertold Sotter.

Nietzsche ve 'Akla' İsyan

A. M. CELÂL ŞENGÖR

20. yüzyıl büyük ölçüde insanlığın akla isyan ettiği ve bunun sonucunda çok büyük acılar yaşadığı bir yüzyıl olarak hatırlanacaktır. Aynı yüzyıl bir başka içerikte "ortalama" veya "sokaktaki insanın" yüzyılı olarak da betimlenmiştir. Nietzsche'nin hem akla hem de sokaktaki insanın tahakkümüne başkaldırması, Sokrates'e aklı yücelttiği için yüklenirken bir yandan da kendisinin "üstün insan" hayalinin peşine düşmüş olması, bu büyük düşünürün ne yazık ki hasta olan aklının 19. yüzyıl sonu insanlığında sezinlediği ve 20. yüzyılın felaketlerinin habercisi olan çok kapsamlı ve çok derin bir problemi dile getirme şeklinden başka bir şey değildir.

Nietzsche'nin ilk kitabı olan *Müziğin Ruhundan Trajedinin Doğumu* (=Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik: Ocak 1872[1]), Attika trajedisinin köklerinde birbirinden bağımsız, biri Yunan toplumuna has, diğeri yabancı ve temel özellikleri açısından birbirlerinin tamamen zıddı olan iki dünya görüşü ve eğilimin bulunduğu iddiasına dayanır. Bunlardan aslında Likya kökenli bir Anadolu tanrısı olan Apollon[2], aynı zamanda *Phoibos*, yani parlak, ışık saçan, aydınlık Apollon[3], aydınlığı, durgunluğu, ölçülü gücü, ışığı, fakat her şeyden önce aklı, akıl idaresinde insan davranışını simgeler. Nietzsche bu tanrının sembolize ettiği şeyin insanın *kuramsal düşünce yaratma gücü* olduğu kanaatindedir. Yani insan aklının yarattığı ve kontrol ettiği fikir ve hisler, Apollon'un kişiliğinde sembollerini bulurlar Nietzsche'ye göre.

Nietzsche'nin Attika trajedisinin kökünde gördüğü bir diğer tanrı da şarap tanrısı Lidya'lı Dionysos'tur[4]. Fakat Dionysos'un aslen temsil etti-

ği şey doğa, her yönüyle doğa *ve insanı doğanın sırlarına erdiren güçtür*. Nietzsche'nin yazılarından Dionysos'un Apollon'un tersine akıl yerine hissi, ölçü yerine coşkuyu, sınır yerine taşkınlığı dile getirdiği izlenimine ulaşılır. Aslında Dinoysos ile Nietzsche'nin dile getirmek istediği, insan aklı ile "filtrelenmemiş doğayı" görme arzusudur. Bu nedenle ilk eserinde Nietzsche'nin Apollon'a karşı adeta Dionysos'un taraftarlığını yaptığı görülür. Fakat Euripides'in *Bakkhalar* trajedisinde de gördüğümüz gibi, Attika trajedisi yalnız Dionysos'tan ibaret değildir. Nietzsche trajediyi hem aklı, hem çıplak doğayı, hem ölçüyü, hem coşkuyu, hem sınırı, hem de taşkınlığı bünyesinde birleştiren bir sanat şekli olarak görmüştür.

Peki Attika trajedisine sonra ne olmuştur?

I

Attika trajedisinin başına gelenler, Nietzsche'nin kendi yaşadığı dönemde insanlığın başına geldiği kanısında olduğu felaketin aynısıdır. Atina'da Sokrates, Nietzsche'ye göre aklın, rasyonalitenin egemenliğini kurarak Apollon öğesini Dionysos öğesine karşı tek hâkim haline getirmiştir. Bu insanlığı doğanın gerçeklerinden koparark ona yalancı bir iyimserlik, yalancı bir yaşam vermek demektir. Nietzsche gerçekten insan aklına mı karşıdır? Öyle olsa niçin İyonya aydınlanmasını kendisine hedef yapmamıştır da Atina'da, İyonya aydınlanmasının düşmanı, Anaksagoras'ın tenkitçisi Sokrates'i kendine hedef seçmiştir? Niçin insanlığın başındaki en büyük hastalıklardan addettiği Hıristiyanlığın temel felsefesinin kurucusu olarak Sokrates'i görüyor?

Çünkü Nietszche'nin gerçek düşmanı akıl değil, aklın her şeye kadir olduğunu sanarak gözlerini doğaya, yani Dionysos öğelerine kapayanlardır. Nietzsche, adeta Kartezyen bir akla karşıdır. Sokrates'in "biliminde" de Nietzsche aslında dinin bir başka şeklini görmektedir: "Acaba bilim yalnızca kötümserlikten bir korku, ondan bir kaçış mı?" Bu sorusuyla Nietzsche bilginin insana anlam verdiğini mi kastediyor? Din gibi? Onun için mi sanatı, yaşamın metafiziği diye niteliyor? Nietzsche, Dionysos'ta taşkınlığı, sınırsızlığı, coşkuyu, taşkınlık, sınırsızlık ve coşkuya methiye yazmak için değil, bunlar gerçek yaşamın parçaları olduğu için methetmektedir. Hıristiyanlık idealindeki "din uğruna dünya zevklerini feda etmeyi" Nietzsche bu yüzden büyük bir yalanın parçası olarak kabul etmektedir. Hangi gözlem, hangi deneyim bize dinin söz verdiği "öteki dünyayı" göstermiştir, oradan güveni-

lir bir haber getirmiştir? Tüm yapılan *hiçbir kişiliği olmayan bu nesnel dünyanın* insanın önüne rastgele çıkardığı korkulardan sığınacak bir korugan yaratmaktır. Nietzsche'ye göre, insan bunu yalan söyleyerek başarmıştır.

Nietzsche'nin bu konudaki düşüncesini şöyle özetlemek mümkündür: Yaşam, yalnızca sonsuz olabilirse bir anlama sahip olabilir. Eğer bir gün bitecekse, o bitişin korkusunu dindirmekten başka herhangi bir işle uğraşmak beyhudedir. "Yaşamın anlamı, yaşayanın o yaşamdan ne kazanacağı" ile doğrudan bağlantılıdır. Eğer her şey bir gün bitecekse, yaşamdan kazanılacak şey koca bir *hiç*'ten ibarettir. Bir diğer ifade ile, yaşayanın sonsuza kadar yok olmayacak bir şey yapması mümkün değildir. Bu düşünce insanı ümitsizliğe, çaresizliğe götürür. Ümidini kaybetmiş bir insan da her şeyini kaybetmiş demektir[5].

Bu ümitsizlikten kurtulmanın bir yolu bir şekilde insan yaşamına anlam verecek, onu sonsuzluk kavramıyla barıştıracak bir masal icat edip sonra o masala inanmaktır. Nietzsche yalnız Apollon öğesinin, yani yalnız aklın kontrolündeki insanın işte bu yolu seçtiği kanısındadır. Bu yol onu doğaya yabancılaştırmış, korkak, kişiliksiz bir yaratık haline sokmuştur. Nietzsche Tanrı'nın ölümünü ilan ederken, aslında dinlerin her insana tanrılık vaat ettiği gerçeğinin altını çizmektedir. Dinler ne yapar? İnsana—öteki tarafta—sonsuz yaşam ve bitmeyen mutluluk vaat eder. Peki bunlar, hele ölümsüzlük, Tanrı'nın özellikleri değil midir? İnsan insanlığından korktuğu için aslında kendini tanrılaştırmaya özenmektedir, icat ettiği dinler marifetiyle. Nietzsche bu yalana katlanamaz ve Tanrı'nın ölümünü ilan eder.

Dionysos öğesi coşku, taşkınlık, sınırsızlık içinde bir sürü çirkinliği de içerir. Ama bunlar gerçektir. Nietzsche Apollon öğesini bir rüyaya, Dionysos öğesini ise sarhoşluğa benzetir. Rüya hayal ürünüdür. Sarhoşluk ise, çarpıtılmış bile olsa, gerçeğin temaşası, gerçekle yaşamaktır. Rüya, gerçeğe çarpamaz, sarhoş ise çarpar. Nietzsche hem dinde, hem de geleneksel felsefe ve bilimde insanı uyutmaya, bir rüya âleminde yaşamaya zorlayan öğeler görmekte, her ikisinin de insanı deneyimden uzak tuttuğunu vurgulamaktaydı. Bu vurguda, Nietzsche'nin 19. yüzyılda bilimin egemen felsefesi haline gelmiş olan pozitivizme isyanını görürüz. Bertrand Russell'ın Hıristiyanlığa isyanı Nietzsche'nin devrinin din ve bilim anlayışına isyanından hiç de farklı değildir[6].

Nietzsche ile pozitivizmin kavgasının belki de en güzel ifadesini büyük klasik filolog Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf'un (1848-1931) *Müziğin*

Ruhundan Trajedinin Doğumu'na gösterdiği şiddetli reaksiyonda görmek mümkündür; von Wilamowitz-Möllendorf klâsik filolojide detaylı kaynak eleştirisi ve analizi yöntemiyle, antik Yunan kültürünün, tüm öğeleriyle yeni baştan kurularak gözler önüne serilmesi amacını güden bilgili bir filolog ve yetenekli bir tarihçiydi. Nietzsche'nin dostu ve kendisi de büyük bir klasik filolog olan Erwin Rohde'nin (1845-1848) 26 Mayıs 1872'de *Norddeutsche Allgemeine Zeitung*'da *Müziğin Ruhundan Trajedinin Doğumu*'nu ve özellikle bu eserin tarihe dayanan eski çağ bilimi ile felsefe temelli sanat eleştirisini birleştiren yöntemini öven yazısına, von Wilamowitz-Möllendorf aynı yıl *Zukunftsphilologie! eine erwiderung auf Friedrich Nietzsches 'geburt der tragödie'* (=gelecek filolojisi! Friedrich Nietzsche'nin 'trajedinin doğumuna' cevap) adlı bir yazıyla karşılık verdi. Bu cevabın kanımca en önemli yanı von Wilamowitz-Möllendorf'un Sokrates'i övmesi, modern bilimcilerin de Sokrates'in özelliklerini taşıdıklarının altını çizmesidir. Möllendorf Nietzsche'yi dogmatik olmakla, tarihsel gerçekleri çarpıtmakla, yazılı kaynakları yeterince bilmemekle suçlamaktadır. Hele Nietzsche'nin, Dionysos öğelerinin Yunan trajedisinde egemen iki öğeden birini oluşturduğunu söylemesi onu iyice çileden çıkarmıştır. Büyük filolog, antik Yunan insanının en önemli özelliğinin her türlü uç davranış ve görüşten kaçan bir ortalama tutturma eğiliminde olduğu kanısındadır.

Ancak Nietzsche'nin görüşlerini öven Erwin Rohde de klasik filologdur, hem de bu bilim dalının büyük temsilcilerinden biridir. O halde Möllendorf'un Nietzsche'ye şiddetli itirazı, tamamen bilimsel nedenlere dayanıyor olamaz. Peter Pütz, gerçek tartışmanın bilimin kendisinden ziyade yöntemi üzerinde cereyan ettiğinin altını çiziyor. "Von Wilamowitz," diyor, "inceleme konusunu tarihsel bir perspektifte anlamaya çalışan, Nietzsche ise yaratıcı-yapıcı olandır"[7]. Yazısının sonunda Möllendorf Nietzsche'ye şöyle sesleniyor: "Bay Nietzsche söze devam etsin, *Tyrsus*'u[8] elinde tutsun, Hindistan'dan Yunanistan'a uzansın, ama güya bilim öğreteceği kürsüden aşağı insin; dizinin dibine kaplan ve panterler toplasın, fakat Almanya'nın büyük bir fedakârlık içinde çalışmayı, gönüllü bir sadakat içinde yargısını özgür kılmayı öğrenmesi gereken filoloji öğrencilerini değil." En sonunda da, Möllendorf kendisini eski çağın "tamamen tarafsız bir aynası" olarak betimliyor.

II

Nietzsche'ye karşı ayağa kalkan filoloji adeta dinsel bir 'dünyadan vazgeçmişlik' içinde, benliği tamamen aradan tarh edip araştırılması ve öğrenilmesi gereken nesnenin *yalnızca bir aynası* olmak iddiasındadır. Bu aslında Newton'un Lord Bacon'un etkisinde söylediği *hypothesis non fingo* (=varsayım yapmıyorum) düşüncesinden başka bir şey olmadığı gibi Auguste Comte'un pozitivizminin de ta kendisidir[9]. Nietzsche bu iddianın gerçeği yansıtamayacağını bilir. Bunu da bilebildiğim kadarıyla en iyi şekilde tarih felsefesini acımasızca eleştirdiği *Tarihin Yarar ve Zararları* (=Vom Nutzen und Nachteil der Historie: 1874[10]) adlı yazısında dile getirir: "Yalnızca şimdinin en büyük gücü ışığında geçmişi yorumlayabilirsin."[11] Bu ifadenin doğru yorumu ancak bir sonraki paragrafın açış cümlesi olan şu sözleri bilmekle mümkündür: "Dolayısıyla: Tarihi deneyimli ve üstün olan yazmalıdır. Hepsinden daha büyük ve yüksek olanı yaşamamış olan, geçmişteki büyük ve yükseği yorumlamayı da bilemez."[12]. Nietzsche burada, geçmişteki olayların ancak bugünkü bilgiler ışığında yorumlanabileceğini vurguluyor. Bu tarihsel doğa bilimlerinde de döne döne vurgulanan *aktüalizm* yöntemi değildir de nedir? Bir jeolog, geçmişteki olayları yorumlayabilmek için, bugünkü dünyanın işleyişini öğrenir. Bugün dünyada gördüğü süreçlerin izlerini geçmişin harabeleri arasında arar ve onların yardımıyla geçmişi baştan kurar. Dinozorların ortadan kalkmasıyla neticelenen 65 milyon yıl öncesi afetinin bir afet olarak anlaşılabilmesi, ancak bu afetin nedeni olduğu sanılan meteor çarpması olaylarının 20. yüzyılın ikinci yarısında jeologlarca ayın ve diğer gök cisimlerinin incelenmeğe başlaması sonucu mümkün olabilmiştir. Yani, en büyük felaketin niteliğini bilmeyenler, geçmişte onun izlerini görmüş olsa bile tanıyamamış, doğru yorumlayamamıştır!

Tabiî Nietzsche yalnız en tecrübelinin, en üstünün tarihi yorumlaması gerektiğini söylerken, bunun bir ideal hal olduğunun da farkında. Sıradan belge toplayan, bunları sınıflayıp yayımlayan tarihçinin rolünü de asla küçümsemiyor. Hatta bunlar arasından büyük bilginlerin çıkabileceğini de üstüne basarak söylüyor. Ama bu bilginler, Nietzsche'ye göre hiçbir zaman tarihi anlayan gerçek büyük tarihçiler olamazlar. Sığ bir kafa, büyük bir bilgin olabilir, büyük bir tarihçi ise asla!

Nietzsche'nin bu görüşlerinin özellikle döneminin tarihçileri arasında sempati uyandırması mümkün değildi. Hele o zaman Almanca konuşan

âlemde tarihçilik demek, Leopold von Ranke'nin tarihçiliği demekti, yani geçmişi "olduğu gibi" (=wie es gewesen [ist]) öğrenip nakletmek!

Bir başka yazımda[13], felsefeci Baeumler'den aldığım, tarih yazıcılığında *dinsel* ve *estetik* adı verilen bakış açılarının arasındaki tezadın von Humboldt ve von Ranke'nin tarihçilik anlayışlarında en genel ve en temel tezahürünü bulduğu tezini burada bir kez daha, Nietzsche'nin tarihe bakış açısının hangisine daha yakın olduğunu görebilmek maksadıyla anlatmak istiyorum. Von Humboldt'a göre[14] "Tarihsel tasvir doğanın bir taklididir, yani "gerçek şeklin, biçimin" tanınması, gereklinin ortaya çıkarılması, tesadüfinin ayıklanmasıdır. Aynen bir ressam gibi, tarihçi yalnızca "münferit şart ve olayları" ortaya koyarak onları etkileyen güçler hakkında bir fikir edinmezse, elde edilen resim bölük pörçük bir tablo olur. Bu "etkileyen güçler" işte "tesadüfilerin" tersine, gerçek "gerekli" olanlardır. Bunlar yalnızca içinde incelenebilecekleri bir 'genel' çerçevesinde tanınırlar. Halbuki 'tesadüfi, genel bir çerçeve gerektirmez. Bu espride, vakaların anlaşılması fikirlerin yönetiminde gerçekleşir."

Baeumler, von Humboldt'un tarih görüşünün temelinde felsefi olarak bütünlük fikrinin yattığı fikrindedir. "Bütün" Baeumler tarafından "genel" ile birleştiriliyor. Von Humboldt'a göre tarihçinin birinci görevi eleştirel olarak vakayı tespit etmek, sonra bunu "genel" içerisindeki yerine oturtmak. "Şekillendirmek, biçimlendirmek" diyor Baeumler, "sanatçı gibi tarihçinin de birinci görevidir, von Humboldt'a göre"; yani estetik anlamı olan bir bütün oluşturmak.

Von Ranke'ye göre ise tarih yazıcılığı geçmişte olanı tekrar yaşatmaktan ibarettir, "gerçekten olduğu gibi". Tarihi gerçekten olduğu gibi yazmak ise von Humboldt'un dediği gibi "genel" fikri çerçevesinde değil, yalnızca temaşa ve tefekkürle mümkündür. Buradan şu romantik "yön" çıkmaktadır: Temaşa ve tefekkür>geçmiş>yaşam. Baeumler bu romantik üçlemeyi von Humboldt'un "aydınlanma" üçlemesiyle karşılaştırıyor: Genel>yorum>özel. Von Humboldt'a göre tarihi tanımak entelektüel, tanıyan öznede cereyan eden, zamandan bağımsız bir olaydır. Halbuki romantiklere göre tarihi tanıyabilmek tarihle tarihçiyi yekvücut kılan bir temaşa ve tefekkürün sonucudur. Bu nedenle, von Ranke'ye göre ne ideal insanlık diye bir kavram vardır, ne bir bütünlük, ne de tanınabilecek bir düzen veya plan. Sadece birbirleriyle temasta bulunan bireyler vardır. Yalnızca doğrudan Tanrıdan çıkan "mevcudiyetler" bulunur ve Tanrıda tarihçi insicamı, münasebeti, nedenselliği, anlamı bulur; bütünlük fikrinde değil.

Yukarıda anlatılanları şu şekilde özetlemek mümkündür: Von Humboldt tarihi tanımaya gayret eder ve yazmaya çalışırken, tarihsel verileri çerçevesi içinde yorumlayabileceği bir *model* aramakta, bunu da bugünkü insan toplumunun oluşturduğu bütünlük olarak düşünmekteydi. Von Humboldt'a göre her birey veya bireysel olay doğal bir bütünün bir parçasıydı ve ancak bu bütün çerçevesinde anlam kazanabilirdi. Burada Nietzsche'nin söyledikleri, von Humboldt'un aydınlanma dönemi tarihçiliğini karakterize eden düşüncesiyle paralellik arz etmektedir. Nietzsche de ancak bugünü bilenin tarihi yorumlayabileceğini savunmaktadır. Bugünü en iyi bilen, bugünde en çok deneyimi olan, tarihi en iyi şekilde yorumlayacaktır. Von Ranke ise, tam tersine, yalnızca bireyi ele almakta, onu çevresinden yalıtarak düşünmekte, birbirleriyle temasa giren ve dolayısıyla cemiyeti teşkil eden bireyleri münferit ve bağımsız noktalar olarak ele alarak bu bağımsız noktaların birbirleriyle temaslarından tarihin oluştuğunu düşünmekteydi. Tarihçi, tarih içindeki bireyi ancak gözünü ve kulağını bugünün önyargılarına kapayarak değerlendirebilirdi. Ancak von Ranke de her bireyin uzayda mutlak bağımsız bir nokta olmadığını, olamayacağını bildiğinden, onları içinde birleştirebileceği bir kavrama, bir modele ihtiyaç duymaktaydı. İşte burada çok dindar bir adam olan von Ranke Tanrı kavramını yardıma çağırarak tüm bireyleri nihayet Tanrıda birleştirmekte, tüm bütünlüğü, tüm anlamı, insanlığın modelini Tanrı kavramında ve Tanrının nimetinde bulmaktaydı.

Burada sanırım şu açıkça görülmektedir: von Ranke von Humboldt gibi günümüzün dünyasını ve toplumunu tarihsel yorumlara temel olarak aldığı takdirde Tanrıya yapacak iş kalmayacağını sanmaktaydı. Her şey Tanrıdan çıktığı ve ancak onda anlam bulduğu takdirde Tanrı insan tarihinde kendine layık olan yere oturtulabilecekti. Kısacası, burada von Ranke'nin "Tanrı" kavramı ile von Humboldt'un "toplumun bütünü" kavramları tarih bilimi açısından aynı işlevi görmektedirler. Her ikisi de tarihçiye olay ve bireyleri içine oturtabileceği bir teorik çerçeve sunmaktadır. Tek fark, von Ranke'nin "Tanrı"sının gözlemle eleştirilemez, von Humbodt'un "toplumun bütünü" fikrinin ise gözlemle eleştirilebilir kavramlar olmalarıdır. Romantik tarihçilik, tüm kavramsal sorumluluğu Tanrıya atarak tarihçiliği, "herkesin gönlüne göre" yapılan öznel bir faaliyet şekline sokmakta, bir diğer değişle bilimden uzaklaştırmaktadır. Romantik tarihçilik, doğal olarak yalnızca bildiğimiz dinler çerçevesine hapsolmamıştır. Yüzyılımızda özellikle nasyonal sosyalist ve marksist tarihçiler, kısacası tarihi "eleştirilemez" modeller

çerçevesinde yorumlamaya kalkan her tarihçi, aslında romantik tarihçilik yapmaktadır. Nietzsche'nin Dionysosçu isyanı akla karşı romantik bir isyan değil, Apollon öğelerinin ürünü olan modellerin "eleştirilemez" sanılmasına, yani romantik, dinsel kökenli tarih ve bilim yorumculuğuna karşı bir isyandır.

Ne gariptir ki, von Ranke türü din temelli romantik tarihçiliğin acımasız eleştirmeni Nietzsche, romantik bir filozof olarak anılmaktadır. Halbuki Nietzsche, belge toplayarak tarihin tamamını bilebileceğini, hem de tartışmasız olarak gerçeklere ulaşabileceğini sanan von Ranke tipi tarihçilerle hep karşı karşıya gelmiştir. Çok istediği halde bir türlü sağlam bir dostluk kuramadığı Basel'li büyük tarihçi ve Basel Üniversitesi'nden çalışma arkadaşı Jakob Burckhardt von Ranke'nin ölümü ile boşalan Berlin kürsüsüne aynı tarihçilik yöntemini sürdürmesi ümidiyle çağırılmamış mıydı? Burckhardt tarihin belgelerin yığılarak oluşacağına inananlardandı. Bu nedenle Nietzsche'nin zamanının tarih anlayışına yönelttiği eleştirilere, hele dine karşı giriştiği polemiğe, tahammül etmesi beklenemezdi. İki çalışma arkadaşının yolları 1886'dan sonra bir daha kesişmemek üzere ayrıldı[15].

III

Nietzsche'nin din, bilim ve tarih eleştirisinde varmayı amaçladığı yeri ben her zaman tam bir gerçekçilik, gerçek özlemciliği olarak görmüşümdür. Nietzche'nin tüm felsefesinin giderek yaşamın anlaşılmasına yönelmiş olması da bunu gösterir. Ancak Nietzsche bu gerçekçiliğe nasıl ulaşacağını bilememiş, belki de yetiştiği *pietist* ortamın ve doğa bilimlerine olan uzaklığının etkisiyle gözlem desteğinde eleştirel tartışma ortamının insanı adım adım yanlışlardan arındırabileceğini görememiştir. Nietzsche'nin kendi zamanındaki pozitivist kuramsal yaklaşıma, her şeyi bilebildiğini sanan insana yönelttiği acımasız eleştirilere tamamen katılmamak olanaksızdır. Teoriyi her şeyin üstünde tutan bu küstah yaklaşım, gerek Nietzsche'nin nefret ettiği—ve ne acıdır ki, fikirlerini kasten çarpıtarak yayımlatan kız kardeşi yüzünden onu ilk elden tanımayanlarca öncülerinden addedildiği—anitesemit ve milliyetçi sağın, gerek dinci sağın ve gerekse de marksist solun marifetiyle 20. yüzyılda yüz milyondan fazla insanın en korkunç şartlar altında ölümüne, toplumun akla olan inancını kaybetmesine ve insanlığın geleceğinin tehlikeye girmesine neden olmuştur. Bugün bile, çevre gibi son derece hassas bir sorun karşısında insan, kapitalist

sağın vurdumduymaz ya da yeşil solun doğal tutucu yaklaşımları nedeniyle bilimsel tartışma temelinden kopmuş, Nietzsche'nin nefret ettiği, gerçekten kopmuş kuramsal itişme kakışmanın ortasına itilmiştir. Ne ilginçtir ki, çevreyi yağmalayan kapitalist sağın da, marksist solun da kökleri Luther'in Protestantizminin geliştirdiği, dünyayı tanrının insana bahşettiği nimet olarak görme felsefesi içindedir. Bunlara karşı harekete geçen yeşil sol ise tam bir doğa tutuculuğu içerisinde doğayı ciddi bir şekilde sorgulamadan doğa adına konuşmak cesaretini kendisinde bulmaktadır. Tüm bunlara Nietzsche'nin bulabildiği cevap Dionysos'un ayinleri içerisinde üstün insanı yaratma çabasıdır. Nedir üstün insan? "Yaşadığını aynen bir kez daha yaşamaktan korkmayacak insan." Sonunda Nietzsche de insanı tanrılaştırmaktan kaçamamıştır demek.

Halbuki sürekli olarak yanlışları eleyerek Apollon ile Dionysos arasında bir dengede, aynen onun hayran olduğu Attika trajedisinin oluşum sürecinde gördüğü gibi, yaşamı iyileştirerek sürüdürmek mümkündür. Nietzsche'nin önemini görüp de dile getiremediği, aklın küstahlığının dizginlenmesi gereğidir. Nietzsche'nin çok açık seçik olarak gördüğü ve en çarpıcı şekilde dile getirmekten kaçınmadığı ise kendisi de nihayet aklın ürünü olan dinin bunu başaramamış olduğu ve asla da başaramayacağıdır. *Müziğin Ruhundan Tradejinin Doğumu*'nda "Bilim sorunu, bilime dayanarak, bilim temeli üzerinde tanınamaz" demez mi?[16] Bilim gibi, saf aklın ürünü olarak gördüğü din için de aynı şey geçerlidir. Aklın terbiye edilmesinin ve dizginlenmesinin yolu aklı kendi dışında bir şeyle, doğa ile, durmadan karşı karşıya getirmekten geçmektedir. Yani hiç bitmeyen bir Apollon–Dionysos diyaloğu kurmaktan. Yani Sokrates'in kurucusu olduğu kuramsal insana karşı doğabilimci, eleştirel, akılcı insanı savunmaktan.

Notlar

1 Ben bu yazıyı hazırlarken, Nietzsche'nin eserinin Goldmann Verlag (Münih) tarafından yayımlanan Goldmann Klassiker mit Erläuterungen serisinde çıkan baskısını kullandım (2. basım, 1990). Bu baskı 1895'te Leipzig'te yapılan basımının metnini esas kabul etmiştir.

2 Bu konuda etraflı bir inceleme için bkz. Taşlıklıoğlu, Z., 1954, *Tanrı Apollon ve Anadolu ile Münasebeti*: İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul, 84 s. Ayrıca aynı tezin eleştirili özet bir sunumu için bkz. Erhat, A., 1984, *Mitoloji Sözlüğü*, 3. basım: Remzi Kitabevi, İstanbul, s. 47-54.

3 Apollon kelimesinin etimolojisi açık değildir. Üzerinde anlaşılan tek nokta, tanrının adının Hint-Avrupa kökenli olduğu, belki de Hitit yazılarında karşılaşılan *Apulunas* adlı tanrı ile aynı ilahı temsil ettiğidir.

4 Bu tanrının adının etimolojisi de ne yazık ki açık değildir. Dionysos hakkında bkz. Erhat, *a.g.e.,* s. 99-104.

5 Rahmetli dayım M. Semih Sipahioğlu'nun (1925-2000) kendisinden ortaokul çağlarımda duyduğum bir aforizmasını buraya almadan edemeyeceğim: "Parasını kaybeden bir insan çok şey kaybetmiş demektir; onurunu kaybeden insan çok daha büyük bir şey kaybetmiş olur; ama ümidini kaybeden, her şeyini kaybetmiş demektir."

6 Russell, B., 1957, *Why I Am Not A Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*: George Allen & Unwin, Londra, xiii+[i]+225 s.

7 Yukarıda 1. dipnotta verilen kitaptaki *Nachwort,* s. 185. Burada "anlamak" kavramının Wilhelm Dilthey'in "anlamak" kavramı ışığında görülmesi gerekir: yani kendini tarihte olanların içine yerleştirebilecek kadar tarihi bilmek.

8 *Thyrsus*=Dionysos'un asası.

9 Comte'un koca ciltlerini okumaktan sıkılacak olanlar için, onun kendi kaleminden görüşlerini özetlediği şu küçük kitabı tavsiye edebilirim: Comte, A., 1907, *Discours sur l'Ensemble du Positivisme*—édition du cinquantenaire avec Notes, Sous-titres et Table analytique: bibliothéque Positiviste, Société positiviste Internationale, Paris, XI+[I]+424 s.

10 *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück.* Benim kullandığım metin şuradadır: Rossmann, K. (yayıma hazırlayan), 1959, *Deutsche Geschichtsphilosophie von Lessing bis Jaspers*, 2. basım, Sammlung Dieterich, c. 174, Carl Schünemann Verlag, Berlin, s. 330-366.

11 "... Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangenheit deuten." Burada Kraft kelimesinin Türkçe'ye "güç" şeklinde çevrilmesinin bazı anlama güçlükleri yaratması doğaldır. Kraft burada çok anlamlıdır: Bireyin toplumdaki gücü, bireyin akıl gücü, bireyin bilgi birikimi, bireyin deneyiminin gücü... Nietzsche bunların hepsini birden ifade etmektedir.

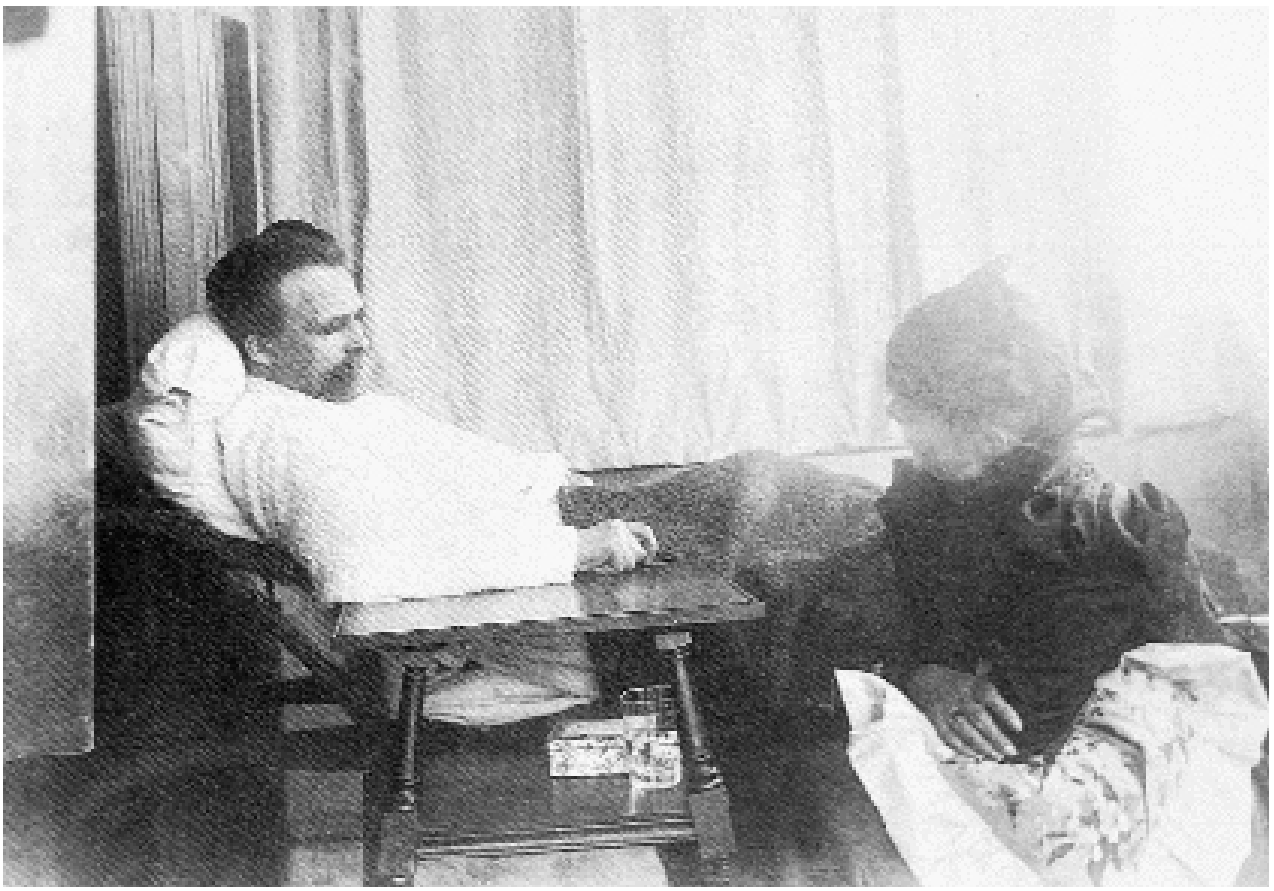
12 "Also: Geschichte schreibt der Erfahrene und Überlegene. Wer nicht einiges größer und höher erlebt hat als alle, wird auch nicht Großes und Hohes aus der Vergangenheit zu deuten wissen."

13 "Kâzım Çeçen ve Aydınlanmanın tarih anlayışı": *İTÜ Vakıf Dergisi*, 1997, No, 24 (Kasım, 1977), s. 65-67.

14 Von Humboldt'un bilhassa şu yazısına bkz. "Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers." Bu içerikte bir konuşmayı Wilhelm von Humboldt 12 Nisan 1821'de Berlin Bilimler Akademisi huzurunda yapmıştır. Kolay ulaşılabilecek bir basımı için bkz. Rossmann, K. (yayıma hazırlayan), 1959, *Deutsche Geschichtsphilosophie von Lessing bis Jaspers*, 2. basım, Sammlung Dieterich, c. 174, Carl Schünemann Verlag, Berlin, s. 153-175.

15 Nietzsche'nin fikirlerinin daha yakından tanınabilmesinde çok faydalı olabilecek olan Nietzsche-Burckhardt ilişkilerinin detaylı bir incelemesi için bkz.: von Martin, A., 1945, *Nietzsche und Burckhardt—Zwei Geistige Welten im Dialog*: Ernst Reinhardt, Basel, 296 s.

16 1. dipnotta verilen basım, s. 9. burada Alfred Tarski'nin geliştirdiği, gerçeğin mütekabiliyet kuramına benzer bir düşünce ile karşı karşıyayız. Tarski, gerçeğin içinde dile geldiği dil ile irdelenemeyeceğini, bu iş için bir meta-dile gerek olduğunu göstermiştir (en azından basit ve formalize diller için). Nietzsche de aklın ürünü olan bilimin epistemolojik sorunlarının bilimin içerisinden tanınamayacağını söylemektedir ki, bu, Nietzsche'nin belirttiği nedenlerle aynen din için de geçerlidir. Felsefe burada her ikisi için de bir meta-çerçeve rolünü üstlenir. Tarski'nin fikirleri için bkz. Tarski, A., 1983, "The concept of truth in formalized languages:" *Logic, Semantics, Meta-Mathematics*'de, çev. J.H Woodger, 2. basım, Hackett Publishing Company, Indianapolis,s. 152-278.



Nietzsche, hastalığının son günlerinde, kız kardeşinin yanında.

Zerdüşt: Tiksinti Duymayan İnsan

ELİF DALDENİZ

I

> *"Güzellik ülküsü, klasik heykel bedeni ve insan bedeninin kendisi baştan aşağı 'tiksintinin' topografyasına ve kronolojisine tabidir."*[1]

Tarihe bir milat konmasından sonra, yirmi yüzyılın geçmiş olduğunun bilinci (ya da bilinçsizliği) ile, geçen yıl 21. yüzyıla girişimizi görkemli törenlerle kutlamış olan biz modern bireylerin yeni yüzyıldaki yaşamı, bu kutlamaları haklı çıkaracak mı? Bu soruyu şimdiden yanıtlamak mümkün olmasa da, günümüzden yola çıkarak yeni yüzyıldaki yaşamın "aygıtlar" tarafından gittikçe daha kesin bir şekilde belirleneceğini söylemek, çok iddialı bir kehanet olmayacaktır. Dünyaya hâkim olmak için müdahalede bulunan insanın, bu doğrultudaki çabalarının bir parçası olarak kendi ürettiği makineleri birer araç gibi kullanırken, ileride bizzat araç haline gelmesi, bilimkurgu yapıtlarında çok karşılaşılan bir izlektir. Özellikle bilgisayarın ofislerden çıkıp evlerde buzdolabı, TV gibi vazgeçilmez demirbaşlarla neredeyse beraber anılmaya başlandığını, yalnızca iş yaşantımızı değil, evsel yaşantımızı da dönüştüren bir aygıt ile karşı karşıya kaldığımızı kabul etmemiz gerekir. Sanayi devrimi, insanın ev içi özel yaşantısını, üretim araçları üzerinden dolaylı olarak etkilemişken, elektronik devrimin yaşamımızı bir bütün olarak dönüştürdüğünü fark ediyoruz.

Bu "internetsel" yaşam tarzının ayırt edici özelliği, internet ortamında gerçekleşen iletişimin bedenden tümüyle soyutlanmış olmasıdır. Sanal âlemde bilgi alır, alış veriş yapar, yeni insanlarla tanışır, âşık olur ve seks

yaparken, işin içinde bedenimiz yoktur. İnsan bedeni cisimsel boyutuyla –görüntüsüyle, kokusuyla, güzelliği ya da çirkinliğiyle, yaşlılığı ya da gençliğiyle– tamamen dışarıda kalır. Bedensel dokunuştan yoksun steril ortamlarda insanlar kendilerini, kendi kimliklerinden bile soyutlayarak internet havuzunun içine bırakıyorlar. Bu yeni iletişim tarzının hızla yayılmasının ardında sanırım, dünyanın öbür ucunda yaşayan biriyle bile ilişki kurabilme şansına sahip olma imkânından çok, bu ilişkiyi bedensel bir yakınlıktan kurtularak kurma imkânı yatıyor. Ancak insanın "bedensiz" iletişim ortamını bu kadar hızla ve şevkle benimsemesi için bedenine ve öteki bedenlere karşı, tedirginlikten daha güçlü bir duygu duyması gerekmez mi?

Bu duygunun ne kadar güçlü olduğunu anlamak için düşünce tarihine kısaca bir göz atmanın yeterli olacağını düşünüyorum.[2] Kendi kendisini düşünebilen, kendisini nesneleştirebilen bir varlık olarak insan, bu özelliğini keşfettiğinden beri yaşamının anlamını nedense aşkın, öte bir dünyada aramıştır. İçinde yaşadığı dünyanın bir simgesi olarak gördüğü bedenini ise aşağılamış ve ölümsüz ruhuna/aklına sığınmıştır. Antik Yunan'dan Descartes'a ve Aydınlanma'ya kadar ikilikler üzerine kurulan düşünce geleneğinde bedenin yerini arayacak olursak, sanırım bir yadsıma eğiliminden başka bir şey bulmakta zorlanırız. İdeler dünyası ile Dünya, ruh ile beden, akıl ile duygu arasında hep birinciler tercih edilmiş; ikinciler ise geçici, ayartıcı ve güvenilmez olarak nitelendirilmişlerdir.

Düşünsel boyutta bedeni yadsımayı istemekle birlikte, bedeni dışında bir yaşantı bilmemiş olan insanoğlunun, "bedensiz" yaşantılara, ilk fırsatta böyle iki elle sarılmasına şaşırmamak gerekir. Bunun altında çok güçlü bir duygu yatıyor; insanın kendi bedeniyle yürüttüğü ilişki çevresinde bedene karşı duyduğu tedirginlik sanırım tiksinti gibi güçlü bir duygu tarafından belirleniyor. Yine Batı düşünce geleneğine bakacak olursak, insanın kendi varlığına ilişkin tiksintisinin nedenini Kant, "can sıkıntısı"[3] olarak açıklamıştır; öte yandan Türkçede "can sıkıntısı" kavramı, imgesel bir ifade ile kişiye kendi canının verdiği rahatsızlığı, tiksintiyi, sıkıntıyı net olarak dile getirir. Kant'tan, onu en az seven düşünür olan Nietzsche'ye sıçrayıp, sorunu Nietzsche'nin kavramlarıyla düşünecek olursak, tiksintinin "güçlü bir hayır"[4] anlamına geldiğini görürüz. Tiksintinin, istenmeyen bir yakınlığın deneylenmesi, güçlü bir 'hayır' deme dürtüsü şeklinde tanımlandığı düşünülürse, iletişimden bedensel boyutu bu kadar hızlı bir şekilde atmaya hazır olma eğilimini göstermemizin altında tiksinti olgusunu aramak ve bulmak yanlış olmayacaktır.

Dolayısıyla bedeni tiksinti olgusunun ekseninde okumak, onu tiksintinin topografisinin izini süren bir alan olarak görmek, "ben" ile "beden" ve başka "bedenler" arasındaki iletişimi –daha doğrusu: iletişimsizliği– açımlamak, sanırım "bedensiz" sanal iletişim çözümlemesinin göz ardı edilmemesi gereken bir yönünü oluşturur. Ancak bu yazının amacı bu türden bir çözümleme yapmak değil.

II

> *"Tanrının mezarlarından, türbelerinden başka nedir ki kiliseler?"*[5]

Batı düşüncesinde Tanrı'nın ölümünü ilan ederken Nietzsche'nin amacı, aslında insana, insan bedenine yer açmaktı. Nihilizm içinde yuvarlanmaktansa bu boşluğu insanın kendisi ile doldurmayı, Tanrı'dan boşalan yere insanı koymayı öneriyordu.

"Tanrı'nın ölümü", her ne kadar bir kriz düşüncesinin ifadesi olsa[6] ve bu düşünce kendi içinde nihilizm tehlikesini barındırsa da, çıkış hemen yanı başımızdadır. "Korkuyla geri çekilmek yerine, boşluğun üzerinde dans ederiz. Kendi varlığımıza uygun bir dünya yok, diye sızlanacağımıza bir dünya icat ederiz."[7] Bu yaratıcılığın kaynağı insan ve amacı da kendine uygun bir dünya yaratmak olduğuna göre, bu yaratım etkinliğinin belirleyici unsurlarından biri de elbette bedenin kendisi olacaktır.

Kendi çağında anlaşılamayacağını ve anlaşılmayı da beklemediğini belirten Nietzsche hakkında, bu günlerde gittikçe artan sayıda yayın ortaya çıkıyor. Ancak bu ilginin nedeninin, *Zerdüşt* yazarının kült kişiliğinden değil; 20. ve 21. yüzyıl filozoflarının Nietzsche'yi "düşünür ve kuramcı kimliği ile"[8] keşfetmiş olmasından kaynaklandığını düşünüyorum. 20. yüzyılda Nietzsche'nin fikirlerini belki çok daha iyi anladığımızı bile söyleyebiliriz.

"Tiksintisi olmayan insan" olarak Zerdüşt'ün; tiksinti duygusunu yaşamamak için olağanüstü çabalar sarf eden, aylık gelirinin kayda değer bir bölümünü çeşitli temizlik maddelerine ayırarak yaşadığı ortamı steril hale getiren, internet sayesinde ilişkilerinde de steril bir ortama kavuşan 21. yüzyıl insanı için ne anlamı olabilir? Bir görüşü öne sürerken, bu görüşü çürütecek ifadeleri de metinlerinde barındırma özelliği ile kuramsal düşüncenin canlı bir çelişki[9] türünü oluşturan bir düşünür olarak Nietzsche'yi, böyle bir girişimin tehlikelerini bile bile, "tiksinti" kavramı çerçevesinde okumak istiyorum.

III

"Sayısız güneş sistemlerine pırıl pırıl dökülmüş uzayın ücra köşelerinden birinde bir gezegen vardı ve bu gezegende akıllı hayvanlar kavramayı bulmuşlardı." [10]

Nietzsche 19. yüzyılın ikinci yarısında; felsefenin evrensel ve mutlak öneriler getirmeyi becerip beceremediğinin sorgulandığı bir dönemde yaşamıştır. Nietzsche'nin kendisi de çağlardan beri aktarılan, büyük düşünürlerin temelinden sarsmayı denemediği ya da cesaret edemediği bir geleneği içinden yıkmak istemiştir[11] ve bunu yapının altındaki en temel taşı çekerek yapmaya çalışmıştır: Batı düşüncesini belirleyen tanrı; saf akıl, ide. Aslında söz konusu temel taşı koyan insanın ta kendisiydi. Ne var ki, taş üstüne taş (kavram üzerine kavram) koyduktan sonra insan yapının karşısına geçtiğinde, bunu yapanın kim olduğunu unutmuş gibidir. "İnsanı ilgilendiren dünyayı yalnızca biz yaratmışızdır"[12] der Nietzsche. "Ne yazık ki" diye sürdürür sözlerini, "dünyanın yaratıcısının biz olduğumuzu hep unuturuz."[13] Bu dünyanın yerine başka ve aşkın bir dünya yaratılmış olduğunu, insanlığın öteki dünyayı gerçek, içinde yaşadığı dünyayı ise sahte kabul ederek çağlar boyu günlerini boşa geçirdiğini ileri sürer.

Bu nedenle insanlığa, yaşamın birincil dürtülerini aşağılaması öğretilir, bedeni kötülemek için ruh yaratılır ve yaşamın ön koşulu olan cinsellik pislikle özdeşleştirilir.[14] Bu telkinlerin uzantısını nihilizmde gören Nietzsche, telkinlerin kaynağını ise Platonik Hıristiyan geleneğinde bulur. Platon ve İsa "bu tarafı daha iyi inkâr edebilmek için öte tarafı yaratmışlardır. Metafizik, ahlak felsefesi ve Hıristiyanlığın kurtuluş dini, dünyaya karşı nefretin yalnızca kılık değiştirmiş, güzelleştirilmiş biçimleridir."[15] Oysa Nietzsche için bu dünyayı ve bu dünyadaki yaşamın cisimleştiği bedeni olumsuz sıfatlarla aşağılayan, tiksinç bulan yaklaşımın kendisi tiksinçtir. Yeryüzüne ve yeryüzündeki yaşama karşı duyulan tiksintiden iğrenen Nietzsche'nin bu ruh halini anlatan bir tanımı vardır: "Tiksintiden tiksinmek". Dolayısıyla, Nietzsche'de tiksinti olgusunu tartışırken, bu duygunun iki boyutta yaşandığına dikkat etmek gerekir.

Birinci boyut, insanın çevresine, çevresini saran insanlara baktığında içinde engellenemez bir şekilde yukarıya doğru çıkan tiksintidir: "İnsan ilişkilerinde zaman zaman yoksunluğun bütün renklerini görmeyen, tiksintiden rengi griye ve yeşile çalmadan, bıkkınlık, duygudaşlık, yalnızlık his-

setmeyen, kuşkusuz yüksek zevk sahibi bir insan değildir".[16] Bu tiksintiyi hissetmeyen kişi, "ortalama" insandır, sıradandır ve sürüdendir. Dolayısıyla Nietzsche için tiksintinin birinci boyutunda iki türlü bir iğrenme söz konusudur. Bunlardan ilki, insanları "ide" dünyasına ya da tanrısal bir aşkınlığa yönlendirebilmek için yeryüzüne karşı soğutan telkinlerin sonucu olarak, insanda yeryüzündeki yaşama ve kendi bedenine karşı kaçınılmaz bir şekilde oluşan tiksinti. Ötekisi ise, amacı aşkın bir dünyayı yüceltmek uğruna yaşamını değersizleştiren bir insanın tersine, dünyevi yaşantıyı yüceltmeye çalışan insanın diğerlerine karşı duyacağı (Nietzsche'ye göre duyması da gereken) tiksinti.

"Ortalama" insan karşısında içinde engellenemeyen bir tiksintinin yükseldiğini duyumsayan Nietzsche için kişinin kendi bedeni, sevgisini yöneltmesi gereken yerdir. Ne var ki oyunu aşkın bir dünya için değil de, kendi tarafında kullanan bir kişinin sevgisini kendine yöneltmesi,[17] Nietzsche için kendini sevmenin tüm boyutlarını kapsamaz. Kendini sevmek kadar, kendini (sürüden) korumak da önemlidir. Bu koruma edimi bir insanın varlığını sürdürmesi için gerekli olan gıda tüketimi ve barınma/yaşama koşulları gibi konularda özen gerektirdiği gibi, (bunun için *Ecce Homo*'daki "Ben Neden O Kadar Zekiyim?" başlıklı bölüme başvurulmasını öneririm) kişi kendisini başka insanların etkisinden de korumayı bilmelidir. Nietzsche, yoğun çalıştığı dönemlerde hiçbir şey okumadığını anlatır; "yakınımda birisinin konuşmasına ve hatta düşünmesine izin vermekten sakınırım."[18] Dolayısıyla kişinin kendisini korumak için çevresinde bir nevi duvar örmesi gerekir. Öte yandan nelerden etkilenip nelerden etkilenmeyeceğini bilmelidir. Zamanını kime ve nasıl ayıracağına titizlikle karar vermelidir. Aslında Nietzsche'nin arzuladığı, yeme içme gibi gereksinimlerini karşılarken çeşitli olanaklar arasından seçimde bulunan insanın, tinsel gereksinimlerini karşılarken aynı titizliği göstermesidir. Bunun kolay olmadığının farkındadır Nietzsche ve bu yüzden "Kendini Muhafaza Etme Sanatı"ndan söz eder.

İnsandan kendini gerektiğinde "çekmesini bilmesini" bekleyen Nietzsche, insanlara karşı tahammülsüzlük yaşamayan kişileri küçümser. Sıradan insanlara karşı duyduğu tiksinti, bu sıradanlığın bulaştığı tüm nesneleri de kapsar: "Herkese hitap eden kitaplar hep kötü kokarlar: küçük insanın kokusu bulaşmıştır onlara. Halkın yiyip içtiği, hatta hayranlığını gösterdiği yerlerin kötü kokması âdettendir. Kişi temiz hava almak istediğinde, kiliseye gitmemelidir."[19]

Özellikle bu "ortalama" insan için beden can sıkıntısı kaynağıdır. Kendinden bu denli sıkıntı duyan insan için kendi bedeni doğal olarak tiksintisini aktarabileceği bir alan olacaktır. Zaten çağlar boyu içinde yaşadığı dünyayı geçici (sanal) dünya olarak görmesi için telkinler yapılan insanın, içinde yaşadığı bedeni sevmemesi, ondan utanması şaşırtıcı değildir. "(Bedenden) çıkan utandırır (dışkı, idrar, tükürük, meni)."[20] Bedenler, özellikle de kendini tüm cisimselliği (yani dolgunluğu) ile ortaya koyan beden rahatsızlık verir. Güzel beden, ölçülü bir bedendir; utandırmaz, kokmaz.

Bir adım öteye gider ve sanattaki güzellik kavramını bu okuma çerçevesinde ele alacak olursak, Kant'ın güzellik tanımını anımsamamız aydınlatıcı olacaktır. Kant'a göre her türlü çıkardan ve yarardan sıyrılmış bir hazzın konusuna "güzel" deriz. Bu "hoş"tan ayrılır. Çünkü "hoş" olan şey tamamen özneldir. Aslında güzel konusunda Kant'a göre dört ölçütü uygulamak mümkündür: nitelik, nicelik, bağıntı ve modalite. "Nitelik, yarar gözetmeksizin çıkarsız olarak hoşa giden şeydir. Nicelik bakımından güzel ise herkesin hoşuna giden şeydir. Bağıntı bakımından güzel, ereksiz bir ereklilik olarak, kendi dışında hiçbir ereği bulunmaksızın hoşa giden şeydir. Modalite ise zorunlu olarak hoşa giden şeydir."[21] Nietzsche'nin Kant'ın güzellik kavramını en fazla eleştirdiği yön, öznelliğin tamamen dışlanmasıdır. İzleyici, güzele bakarken ona öznel bir deneyimden yola çıkarak ulaşamaz. Güzel ancak nesnel bir düzleme hitap edebilir. Dolayısıyla, kişinin öznelliği yine yadsınmış, reddedilmiştir. Öznellik –dolayısıyla tek bir varoluşa, bedensel yaşantıya ait bir görüş– güzelliğin alanına izleyici konumu ile bile giremez, çünkü o çok daha aşağı bir düzeyde tutulmaya mahkûm edilmiştir.

> *"Baştan beri başarısız olmuş, yere atılmış, kırılmış olanlar [...] yaşama, insana, kendimize karşı duyduğumuz güveni en fazla zehirleyenlerdir.[...] böyle bir insan kendine şunları der: başka biri olsam! Bakışı iç geçirir ama ne var ki umut yoktur. Ben neysem oyum: kendimden nasıl kurtulabilirim? Ama yine de sıkıldım kendimden! Kendini bu denli hor gören bir toprakta, aslında bir bataklıkta, tüm küçüklüğü, saklanmışlığı, yalancılığı ve yapış yapış tatlılığı içinde her türlü eğreltiotu, zehirli bikti yetişir. Burada öç ve daha fazlasını almak için didinen duygu solucanları kımıl kımıl dolaşır".*[22]

Kendinden sıkılan, kendinden tiksinen insanın durumunu tüm çıplaklığı ile çarpıcı bir biçimde dile getiren Nietzsche, öte yandan bu tiksintiden de

tiksinir. Dolayısıyla tiksintinin çifte katlanması söz konusudur ve Nietzsche bağlamında tiksintinin ikinci boyutu, işte bu çifte katlanmış duygudur. Nietzsche "hayır" yanıtına daha büyük bir "hayır" ile yanıt verir, bu yüzden Zerdüşt'ün duyduğu tiksinti "büyük tiksintidir".[23]

Ne var ki, bu "hayır"ın güçlü bir "evet"e dönüştürülmesi gerekir Nietzsche'ye göre; aksi takdirde yok oluştan başka bir seçenek yoktur. Şimdiye kadar "hayır" dediğine, "hayır" demesi gerektiğine, "evet" demekten başka bir yol yoktur. Yani "tiksinti" karşısında iki seçenek vardır. "Hayır" demek ya da "hayır"a rağmen, bu "hayır"ı bir evetlemeye çevirebilmek.

Evetleyebilmek için "tiksintisi olmayan insan" olarak Zerdüşt'e başvurduğumuzdaysa karşımıza anlaşılması güç ve zor bir yol çıkar: Tiksintiden arınmak için "tiksintiye gömülmeyi" seçer Zerdüşt. Yani tiksintiyi çifte katlaya katlaya bir patlama noktasına, bir *catharsis*'e ulaşılmalıdır.

Örnekse, kendine seçtiği yoldaşlarından ilki bir cesettir Zerdüşt'ün. Cesetlerin, özellikle de Zerdüşt'ün durumunda metrelerce yükseklikten düşmüş bir cambazınki gibi bir ceset görüntüsünün, insanın midesini en fazla bulandıran görüntülerden biri olduğunu düşünürsek, bu seçim kanımca özenli bir göstergedir.

Tiksinti ile başa çıkmanın ondan kaçarak olamayacağını, aksine bizi tiksindiren şeyi defalarca yaşamamız gerektiğini ve ancak tiksintilerin içinden yılmadan geçerek sonunda tiksinmeyen Üstinsan'a ulaşabileceğimizi söyler Zerdüşt; bunun için de inekler misali geviş getirmeyi öğrenmemiz gerekir. Geviş getirmeyi, kusmuğun yeniden yutularak öğütülmeye çalışılması olarak tanımlarsak, bu öneri ile kastedilenin ne olduğunu da anlarız. Güçlü bir iğrenme ile kusulan şeyin yeniden kabul edilmesi gerekir.

İnsanlara karşı "büyük bir tiksinti" duyan Zerdüşt, kendi yolunda ilerlerken, belki de bu yüzden hiç görmediği kadar tiksinç olan görüntülerle de karşılaşmak zorunda kalır. "Kıvranan, boğulan, titreyen, yüzü allak bullak, ağzından bir ağır kara yılan sarkan genç bir"[24] çoban görür. "Bir tek yüzde bunca bulantı... gördüğüm olmuş muydu?" diye sormaktan alıkoyamaz kendini. Yılanı çobanın ağzından çekmek için çabalayan Zerdüşt başarılı olamayınca, çobana yılanın başını koparması için haykırır "Derken bir bağırmadır koptu içimden: Isır! Isır! Kopar başını! Isır! – böyle bağırıyordu içimdeki; korkum, nefretim, tiksintim, acımam, bütün iyim, kötüm, tek bir ses olmuş, bağırıyordu içimden."[25]

Yedi gün boyunca süren ve sonrasında "iyileşmiş" olarak ayağa kalkaca-

ğı kriz döneminde, bayılmadan önceki son sözleri *"Tiksinti, tiksinti, tiksinti – yazıklar olsun bana!"* olur.

Ne var ki, Zerdüşt'ün nasıl "tiksintisi olmayan" birine dönüştüğü konusunda aslında sessizlik hâkimdir. Bize, tiksinç olan şeylerin içine batıp çıkmaktan daha fazla bir şey önerilmez. "Zerdüşt'e bir şey olmuştur, ama Nietzsche bunun ne olduğunu söylemez".[26]

IV

"... çünkü şimdiye kadar hep doğru olan yasaklanmıştır"[27]

Kendini "ahlaksızlığın" düşünürü olarak tanımlayan Nietzsche'nin yaygın ahlak ölçütlerine şiddetle saldırdığı bilinir. "Şimdiye kadar anladığım ve yaşadığım felsefe, buzlar içinde, yüksek dağlarda kendi isteğinle yaşamak, şimdiye kadar ahlakın kuşattığı yaşam içinde yabancı olan ve çelişkili görünen her şeyi aramaktır". İnsanlığın yüzyıllar boyunca düşünce, bilim, etik alanlarında kurduğu sistemlerin hepsine saldırmış bir düşünür olarak Nietzsche, söz konusu sistemlerin temel taşlarının maske takmış kişiler tarafından atıldığını ileri sürer. Gerçekle yüzleşmeyen, gerçeğin ne olduğunu biliyormuş gibi yapan ve bu "miş" halini tüm insanlığa dayatmaya çalışanlar, yarattıkları yapıların içine insanın özünü, onun bedenini almamışlar. Neredeyse tüm dinlerde bedene, hep en temel özellik olan ayartma özelliği yakıştırıldığı, felsefede ise varlığımızın en temel gerekçesinin düşünme yetisinde aranıp bulunduğu düşünüldüğünde, bu yakıştırmalara kendine özgü üslubu ile şiddetle karış çıkan Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümünü ilan etmesi ile neyi amaçladığı aşikârdır: Tanrı artık yoktur ve yaşamının anlamını hep göklerde arayan insan, bakışını bu dünyaya çevirmelidir; çünkü artık bu dünya içinde kendisiyle, ruhani ve cismani yönlerini birleştiren bedeni ile başbaşadır.

V

Zerdüşt'ten bu yana geçen bir yüzyıllık dönemin ardından, bugün insan bedeni konusunda birçok tabunun yıkıldığını biliyoruz. İnsanlık aslında Nietzschevari bir şekilde bedene "evet" demiştir (Güzelliğin, bedenselliği hapseden sıska bedenlerle özdeşleştirilmesinden sonra, şişmanlar arasında güzellik yarışmaları düzenlenmeye başlanmasını anımsayalım). Buna karşın Zerdüşt'te karşılaşılan ceset imgesinde de olduğu gibi, eski çağlarda beden

ne kadar aşağılanmış olsa da, kirliliği, kokusu, çürümüşlüğüyle beraber 20. yüzyıla kadar, gerek savaşlar gerekse salgınlarla, günlük yaşamın içinde daha fazla yer almıştır. Dünyanın gelişmiş ve gelişmekte olan yerlerinde günümüz insanının ekran dışında fiziksel olarak bir cesetle karşılaşması gittikçe azalan bir olasılıktır, çünkü cesetler hemen, günlük yaşamın dışına taşınırlar. Ölüm bile estetikleştirme girişimlerinin alanına girmiştir. Dolayısıyla beden karşısında bir evetleme eğilimi sergilenmekle beraber, bu evet henüz bedenin tüm hallerini kapsamamaktadır.

Öte yandan insan yine "gerçek", yani bu dünyadaki yaşamından başka bir yaşama yöneliyor: sanal âlemler. Ne var ki, sanal âlemlerde yaşanan "bedensiz" ilişkiler düşünüldüğünde, yıkılan tüm tabulara karşın, insanın kendi bedenine karşı bastıramadığı o olumsuz duyguları pek aşmış görünmediği anlaşılıyor. İnsan bir Zerdüşt tarzıyla tiksintinin dibine vurarak arınmaya, tiksintiyi aşmaya pek gönüllü görünmüyor.

Son olarak, bugün ortaya çıkan sanat ürünlerinde de bedeni yadsımak yerine tam tersi bir eğilimin ağır bastığını düşünüyorum. Çağdaş sanatta bedenin bir sanat nesnesi olarak gittikçe daha fazla yer alması, Nietzsche'nin hiç de haksız olmadığını kanıtlar gibi. Bir yandan kitleler yeryüzü tarihinde belki de hiç olmadığı kadar steril ortamlarda yaşamlarını sürdürmeye çalışırlarken, öte yandan sanatın kendisi hiç olmadığı kadar büyük bir "pisliğin" içine gömülmüş durumda. Günümüz sanatçıları tam tersi bir eğilimle, sanatı salt "güzel" olanın alanından kurtararak, sanatın konusuna "bulantı" yaratabilecek görüntüleri taşımakta ve böylece adeta tiksintiyle bir hesaplaşmaya girişmektedirler. Kendisini pislikten arındırmak için bunca uğraşan modern insan, sanatın karşısına bir izleyici/ tüketici sıfatıyla çıktığında, tüm kaçışlarına karşın iğrenç olanla burun buruna gelmektedir.

Notlar

1 Menninghaus, W., *Ekel, Theorie und Geschichte einer starken Empfindung*, Frankfurt, 1999, s. 15.

2 Bu değerlendirme Batı düşünce tarihi sınırları içinde kalacaktır.

3 Burada, Almancadaki "Langeweile" sözcüğünün, insana sıkıntı veren bir tekdüzelik halini vurguladığına dikkat çekmek isterim. Dilimize "can sıkıntısı" olarak çevrilmesi doğru olsa da, Almancada bu sözcük Türkçedeki karşılığı gibi "can" ve "sıkıntı" sözcüklerinin bir araya getirilmesi ile oluşmaz, aslında "uzun bir an" anlamına gelir.

4 *a.g.e.* s. 8.
5 Nietzsche, F., *Böyle Buyurdu Zedüşt*, Çev. A. Turan Oflazoğlu, İstanbul, 1999, Çevirmenin Önsözü, s. 6 – aksi belirtilmediği sürece "Böyle Buyurdu Zerdüşt"ten yapılan alıntıların tümü bu çeviriden alınmıştır. Metinde geçen diğer çeviriler ise bana aittir.
6 Nietzsche'de kriz kavramının ayrıntılı bir eleştirisi için bkz. Megill, A., *Aşırılığın Peygamberleri*, Ankara, 1998.
7 *a.g.e.* s. 67.
8 Gerhard, V., *Pathos und Distanz, Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsche's*, Stuttgart, 1988 içinde *100 Jahre nach Zarathustra* s.190.
9 *a.g.e.* s. 190.
10 Nietzsche, F., "Kritische Studienaussgabe von Giorgio Coli und Mazzino Montinari", Cilt I, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, Münih, 1967vd*, s. 875.
11 Nietzsche'nin yapıtları ile insanlığı ikiye bölme amacına ne kadar ulaştığı tartışılır olsa da, şu ünlü sözlerini anımsayalım: "Ben kaderimi biliyorum. Bir gün gelecek ve adım anıldığında korkunç bir şeyle ilgili – dünyada eşi benzeri yaşanmamış bir kriz, en derin vicdan çarpışması, o zamana kadar inanılan, teşvik edilen ve kutsal kılınan her şeye karşı bir karar ile ilgili anılar akla gelecek. Ben bir insan değilim, ben bir dinamitim." Nietzsche, F., *Ecce Homo*, Frankfurt, 1977, s.127.
12 Doğrudan Nietzsche'den alıntılayan Megill, A., *Aşırılığın Peygamberleri*, Ankara, 1998, s. 148.
13 *a.g.e.* s.148.
14 bkz. Nietzsche, F., *Ecce Homo*, Frankfurt, s. 372.
15 Nietzsche, F., *Die Geburt der Tragödie*, Frankfurt, s. 18.
16 Nietzsche F., *Jenseits von Gut und Böse*, Münih, 1999, s. 44.
17 Zerdüşt'ün şu sözlerini anımsayalım: "Oysa yeğnileşmek ve kuş olmak isteyen, kendini sevmelidir: - böyle öğretirim ben... Kişi kendini sevmeyi – böyle öğretirim ben – sağ ve sağlam bir sevgiyle sevmeyi öğrenmelidir, kendine katlanabilsin, sağda solda sürtmesin diye." (bkz. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s. 228).
18 Nietzsche, F., *Ecce Homo*, Frankfurt, 1997, s. 60.
19 Nietzsche F., *Jenseits von Gut und Böse*, Münih, s. 49.
20 Nietzsche, F.., *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr-Herbst 1881, Bd. 9, s. 471.
21 Bozkurt, N., *Sanat ve Estetik Kuramları*, İstanbul, 1995, s.133.
22 Nietzsche'den doğrudan alıntılayan Menninghaus, *Ekel, Theorie und Geschichte einer starken Empfindung*, Frankfurt, 1999, s. 232.
23 *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s. 349.
24 *a.g.e.* s. 189.
25 *a.g.e.* s. 189.
26 Tracy B. Strong'dan doğrudan alıntılayan Megill, A., *Aşırılığın Peygamberleri*, Ankara, 1998, s. 106.
27 Nietzsche, F., *Ecce Homo*, Frankfurt, 1977, s. 37.

Nietzsche'nin portresi,
Rudolf Köselitz.



Nietzsche ile Ateşlenen İmgelem

GÜVEN TURAN

Nietzsche'nin felsefecilerden önce şairler ve yazarlarca keşfedilip benimsendiğini söylemek abartı olmayacaktır kanımca. En azından bu Anglo-Amerikan dünyası için kesin geçerlidir. Nietzsche'nin etkisi öylesine hızlı ve yoğun olmuştur ki, yaşadığı süreç bakımından onu okumuş olması olanaksız yazarların bile ondan etkilendiği öne sürülmüştür. Bunun en kesin örneği on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında İngiliz sanat dünyasında etkili olmuş Walter Pater'in durumudur. *Tragedya'nın Doğuşu*'ndan dört yıl sonra yazmış olduğu "Dionysos'la İlgili Bir Araştırma" adlı yazısından yola çıkarak, burada tanıklığına sık sık başvuracağım şair, çevirmen, eleştirmen Michael Hamburger, Pater'i bir "Nietzsche savunucusu" olarak adlandırmıştır. Oysa Pater ne bir yazısında söz eder Nietzsche'den, ne de mektuplarında adını geçirir. Okumuş olduğu bile kuşkuludur. Aradaki yakınlık, garip bir paralel düşünce sonucundan başka bir şey değildir. Pater, estetiğini kurarken Apollon ve Dionysos arasındaki ayrımdan söz eder. Nietzsche de sanatçının iki kökten geldiğini söyler ve o da Dionysos ve Apollon üzerine kurar, yaratıcı seçimin iki kutbunu. Yalnız Yunan sanatının kökeninde bu iki ucun yattığı görüşü ile de yetinmez Pater ile Nietzsche. Bu görüşün bütün bir Avrupa kültürü boyunca hüküm sürmüş olduğunu ve zamanlarında da geçerli olduklarını öne sürerler. Pater bu görüşü öne sürdüğü denemesini 1876'da yayımlamıştır, Nietzsche *Tragedya'nın Doğuşu*'nu 1872'de... Üstelik, kitap yayımlandığında büyük bir tartışmaya yol açmıştır. Ne var ki Alman akademik çevrelerinde ve genellikle kitapçıklarla süren tartışmadan Pater'in haberdar olmaması doğal geliyor bana, o dönemin iletişim olanaklarını göz

önüne getirdiğimde. Kaldı ki Pater, Nietzsche'ci sayılacak görüşlerini, çeşitli denemelerinde 1864'den başlayarak, yani Nietzsche'nin kitabını yayımlayışından sekiz yıl önce yazmaya başlamıştır.

Ama, başlangıcı ne olursa olsun, Dionysos'cu ve Apollon'cu sanat ve sanatçı görüşleri ve çatışması Anglo-Amerikan edebiyat ve sanat çevrelerinde Pater'e değil, haklı olarak, Nietzsche'ye mal edilerek sürdürülmüştür.

Nietzsche'yi İngiliz sanat ve edebiyat dünyasına heyecan içinde sunan Arthur Symons olmuştur. Symons, İngiliz Modernizmi'nin de düşünsel arka planını kuran yazarların başında gelmektedir. Symons Nietzsche'yi 1902 yılında okumaya başlamış olmalı... Çünkü onun üzerine yazıları bu tarihten sonra hem yoğunluk kazanmıştır hem de doğrudan yapıtları üzerinde durmuştur Nietzsche'nin, ama aynı tarih, çok daha önemli bir ismin Nietzsche'yi okuduğu yıldır: William Butler Yeats. Symons, bütün Nietzsche merakına karşın, ne şiirlerinde ne yazılarının özünde Nietzsche'den etkilenmiş gözükmektedir. Oysa Yeats, yukarıda belirttiğim tarihten başlayarak, dünya görüşüne katmıştır Nietzsche'yi ve hem şirinde hem yazılarında, Nietzsche'nin açık etkisi görülmektedir. Yeats, Nietzsche adıyla, 1896'da Havelock Ellis'in *The Savoy* dergisinde çıkan yazılarıyla karşılaşmış olmalıdır. Çünkü aynı dergide Yeats de yazmaktadır. 1902'yi Yeats'in Nietzsche tanışıklığının başlangıcı saymaya onun Lady Gregory'ye yazdığı bir mektup neden olmuştur: " Size son zamanlarda çok seyrek ve çok da sıradan mektuplar yazdım. Korkarım, işin gerçeği, Nietzsche adlı bir rakibinizin varlığıdır, o güçlü büyücünün. Öyle çok okudum ki onu, gene gözlerim berbat oldu. Nietzsche Blake'i tamamlıyor ve aynı kökten geliyor—Aynı yakıcı mutluluğun olduğu Morris'in öykülerinden beri böylesine heyecanla okuduğun bir şey olmamıştı." Yeats, Blake'in *Cennetle Cehennemin Evliliği* adlı yapıtıyla Nietzsche'nin *İyiyle Kötünün Ötesinde* adlı yapıtlarının aynı ahlaksal kabul ve reddi taşıdığını ve her iki yapıtın da "peygamberce" olduğunu ileri sürmüştür. Bir yıl sonra ise Yeats, John Quinn'e yazdığı mektupta (15 Mayıs 1903) Nietzsche'ye gönderme yaparak, şöyle der: "Her zaman ruhun iki temel edimi olduğu düşüncesini taşıdım: Biri biçimleri aşkınlaştırmak, ötekisi biçimleri yaratmak. Nietzsche, ki sendin onu bana ilk tanıtan, bunları Dionysos'cu ve Apollon'cu diye adlandırıyor, sırasıyla. Galiba, bir ölçüde, yoruldum o yabanıl tanrı Dionysos'tan ve onun yerini Uzağa Fırlayan'ın almasını umud ediyorum" Ne var ki Yeats'in yaşamında bu iki Nietzsche tanrısı (Yunan mitologyasındaki konum ve

tanımlarının çok ötesinde bir yer almışlardır Nietzsche'ye başlayarak) biri ötekine yerini bırakmadan çekişmeyi sürdürür.

Yeats'de Nietzsche etkisi sadece biçimsel olarak Dionysos'cu ve Apollon'cu yaklaşımlar bağlamında kalmaz elbette. Nietzsche'nin en önemli imgelerinden biri olan Kahraman imgesiyle ya da kavramıyla da sıkı bir ilişkiye girer Yeats. Dahası, Yeats'in Michael Roberts adlı kurmaca kişisiyle kendi Zarathustra'sını yarattığını bile söyleyebiliriz. 1937'de, ölümünden iki yıl önce yayımladığı ve bütün felsefesini toparladığı *A Vision* (Bir Görüş) adlı yapıtında Yeats, Nietzsche'yi mitik kahramanlarından biri olarak sunar.

Ancak burada, geriye doğru da bakarak bir kuşkuyu irdelemekte yarar var. Yeats, Nietzsche'ye olduğu kadar Schopenhauer'e de büyük bir ilgi ve yatkınlık gösterir. Nietzsche'nin Schopenhauer'den etkilendiğini de bildiğimiz için, bu birbirinin içine geçen etkilenmelerde tek tek çözümlemeler o kadar da büyük bir önem taşımıyor kanımca. Her iki düşünürün aforizma yüklü düşüncesi, başlangıçta Nietzsche'nin özellikle şairler üzerindeki Dionysos'cu ve Apollon'cu yaratıcı karşıtlığını hiçbir zaman ikinci plana itmemiştir. Yirminci yüzyılın başlarında İngiltere'de sadece Yeats değildi Nietzsche'den etkilenen şairler. 1911'de şair, romancı, sanat eleştirmeni, dergici Herbert Read (1893-1968) Nietzsche'yi tanır ve "o zamana kadarki bütün inançlarımı yitirdim" der. 1910'larda Nietzsche'den etkilenen genç kuşak İngiliz yazarı sadece Herbert Read değildi. Rilke'nin ve Kafka'nı ilk çevirmeni Edwin Muir de sadece yazılarında ona olan hayranlığını belirtmemiş, şiirlerinde de dünya görüşünün izlerini yansıtmıştı. Şunu işaret etmekte yarar var burada. Bu tarihlerde Nietzsche'den etkilenenler, onu 1930'larda Nazilerin saptırmalarından uzak olarak okumuş olan kişilerdi. Tıpkı, Bernard Shaw gibi. Yeats bir yana, Shaw olsun, Read olsun, Muir olsun, bunlar sol eğilimli, en azından "halkçı" kişilerdi. Yani Nietzsche'yi daha saf ve daha doğru olarak okuyabiliyordu bu kişiler. Shaw, "İnsan ve Üstüninsan" oyununda, Nietzsche'nin üstüninsan kişiliğini oyun kahramanına dönüştürürken, onun hiçbir şekilde bir "ırk insanı" olmadığının bilincindeydi.

1914 geldiğinde ve savaş patlak verdiğinde, Nietzsche'cil İngilizlerin sayısı daha da büyümüştü: Wyndham Lewis, T.E. Hulme, H.G. Wells, T.S. Eliot, hatta bir önceki yüzyıldaki romancı başarısına 1910'larda şairlik başarısını eklemiş olan Thomas Hardy, John Middleton Murry, Rubert Brooke... Neredeyse 1890'dan başlayarak, yirmi beş yıl içinde yazmış olan belli başlı bütün yazarlar... Bu etkide, o dönem içinde Nietzsche'nin bütün eserlerinin İngiliz-

ceye çevrilip yayımlanmış olmasının da büyük etkisi vardı elbette. Ama asıl neden o dönem yazarlarının Nietzsche'de buldukları, aforizma yüklü dildi. Dünyaya ve insanlara, kafa tutma, "ovalarda sürünme" yerine "doruklarda dolaşma" istenciydi.

Amerikalılar İngilizler kadar etkilendi Nietzsche'den. Kaldı ki, Amerikalıların önünde, Nietzsche'yi de etkilemiş, kendilerini etkilemeyi sürdürmekte olan bir başka yazar-düşünür vardı: Emerson. Nietzsche ile Emerson arasında bir özdeşlik kurdukları gibi, Whitman ile Nietzsche arasında da özdeşlik kurdu Amerikalı şair ve yazarlar. Özellikle Robinson Jeffers, Nietzsche'nin Yunan mitosu ve Yunan dünyası için saptadıklarını, Amerika'ya taşıdı ve onları Amerikan kızılderililerinin kültleriyle kaynaştırarak verdi. Zarathustra'nın karşı çıkışlarında, Amerika'nın vahşi doğasını fethe çıkanların ruhunu buldu Jeffers. Amerikalı şair ve yazarda, Apollon'cu değil, bu kıtanın vahşi doğasıyla özdeş, coşkulu ve esrik Dionysos'cu tavır egemendi. Jeffers bunun en saf örneğiydi ama tek de değildi. Conrad Aiken, John Gould Fletcher, Eugene O'Neill, H.L. Mencken, Hart Crane, hatta Wallace Stevens, Nietzsche'nin dünyasını şiirlerine, yazılarına, oyunlarına taşıdılar. Elbette Jack London'u, hatta yapıtlarına yansıtmasa da kendi yaşamına "üstüninsan" kavramını katmış olan Hemingway'i de unutmamalıyız. Anglo-Amerikan dünyasına bunca egemen olan Nietzsche başka ülkelerde, başka kültürlerde ne ölçüde etkin oldu? Örneğin kendi ülkesinde, Naziler'in onu yanlış okumalarının dışında kimleri, nasıl etkiledi? Görülen o ki, bu bağlantı üzerinde durmaktan kaçınıyor Almanlar. Ama Gottfried Benn'de, Ernst Jünger'de, Georg Trakl'da, von Salomon'da, hatta Musil'de ve von Döderer'de, görmezlikten de gelinse Nietzsche'nin dik başlı ruhu dolaşıyor. Öyle ki Alman Dışavurumculuğu, Nietzsche olmasaydı kolay kolay yırtamazdı Alman sanatının üstüne sıvaşmış o Luther'ci suçluluk duygusunu. Ama nedense Alman şiiri olsun, genelde Alman edebiyatı ve sanatı olsun, kendinin Nietzsche'den çok Schopenhauer'ci olduğunu sanır.

İngiliz ve Amerikan yazarlarının açıklığıyla Fransız yazarlarından kimlere Nietzsche'den etkilenmişlerdi diyebiliriz? Yirminci yüzyılın şairlerine baktığımızda, böyle bir etkiyi ben kendi hesabıma açıklıkla göremiyorum. Fransız şiiri inanılmayacak kadar hem kendi içine hem Rimbaud'dan sonra, insana kapalı bir şiir gibi geliyor bana. Belagatla başı dönen bir şiir. Nietzsche'yi romancılarda aramak gerekiyor gene: Céline'de, Bataille'da, Blanchot'da, Pierre Klossowski'de, Sollers'de...

Ya Türk edebiyatında?



Nietzsche, öğrencilik günlerinde.

Nietzsche'yi Anlamak

ORUÇ ARUOBA

Derselbe Text erlaubt unzaehlige Auslegungen:
es giebt keine "richtige" Auslegung.
Nietzsche, KGW VIII I [120]
Aynı metin sayısız yoruma izin verir:
"doğru" bir yorum yoktur.

Nietzsche anlaşılamaz.

Böyle bir önermeyi temellendirmek için çok şey gerek — hem de, böyle bir önermede bulunduktan sonra, söylenecek çok şey yok...

Tek bir tutarlı, birlikli bakışı; bir 'kuram'ı olmamasından dolayı mı — Hayır: ne kadar 'kuram'ı varsa (ki, çeşitli konularda çeşitli 'kuram'ları vardır) hepsi 'birlikli' ve 'tutarlı'dır; bunların hepsinin toplamı bir 'dizge' oluşturmasa da, tek bir dizgeli bakışın ürünüdür(ler) — o zaman?...

Niye anlaşılamaz olsun?—

* * *

Nietzsche'nin her yazdığı 'stratejik'tir — düz, 'Lojistik'teki anlamıyla: bir 'meydan savaşı'nın nasıl 'kazanıla'bileceğine, bir 'düşman'ın nasıl 'yenile'bileceğine yöneliktir — bir sorunun nasıl çözülebileceğine...

Çünkü Nietzsche'nin her yazdığı 'perspektif'lidir: belirli bir açıdan bakılınca nasıl görünüyor, diye düşünür, bir konuyu ele aldığında.

Çünkü aradığı "hakikat" değildir — bilir ki, insanın zaten her "hakikat" saydığı yalnızca kendi bakış açısından öyledir; "mutlak hakikat" diye birşey, yoktur.

Felsefe, hakikat arama işi değildir — yaşam sorunlarını çözme işidir; bu da, çeşitli açılardan çok çeşitli biçimlerde yapılabilir.

* * *

Felsefe böyle anlaşılınca, nasıl yapılabilir? — Belki önce, yapılabilir mi, diye sormak gerekirdi; ama, Nietzsche'yle —Nietzsche'den— biliyoruz ki, yapılabilmiş:-

O yapmış — nasıl?...

Zerdüşt "kendi omuzuna tırman: başka türlü nasıl yükselebilirsin ki" der — bu eğretilemeyi izleyebiliriz:-

Felsefe kendi omuzuna tırmanma işidir. Sırasıyla gidelim: kendi omuzuna tırmanma; yani kendini, kendinde olan birşey olarak arama, ve ulaşmağa çalışma; ulaşınca da onu aşma — ötesine geçme...

* * *

Soruna dönelim:-

Sorun benden kaynaklanan birşeydir; ben yaratırım sorunu — dolayısıyla, sorun çözme, kendimdeki birşeyle uğraşma, kendimde bozuk duran birşeyi düzeltme, kendimi eğri durduğum bir noktada doğrultmadır — felsefe 'kendi'yle didişmedir: Şu kişilik özelliğim nereden geliyor? Şu inancımı nasıl edinmişim? Şu tutkumun temeli ne? Şu düşünceme nasıl ulaşmışım?

Felsefe en temelinde "Ben neyim?" sorusuna yanıt bulma çabasıdır — felsefe kendini sorun olarak görebilen bazı kişilerin, kendi üzerlerinde yürüttükleri bir bilme çabası, kendini anlama uğraşısıdır.

Nietzsche bu uğraşıyı XX. yüzyıla taşımış olan bilinçtir: Nietzsche'den ancak kendini anlamağa çalışanlar birşeyler anlayabilirler; anladıklarında da, Nietzsche'yi değil, kendilerini anladıklarını anlayarak...



Nietzsche ve annesi, 1892.

ZERDÜŞT

Böyle Dedi!



Friedrich Nietzsche

Türkçeye çeviren: Ord. Prof. Dr. Sadi Irmak

İKBAL KİTABEVİ

Nietzsche Çevrilemez (mi?)

Bu başlık altında, Nietzsche'nin Böyle Buyurdu Zerdüşt *adlı yapıtından bir bölümün (Okuma ve Yazma Üzerine) farklı dönemlerde yapılmış çevirilerini, metnin Almanca aslıyla birlikte yayınlıyoruz.*

Vom Lesen und Schreiben

Von allem Geschriebenen liebe ich nur Das, was Einer mit seinem Blute schreibt. Schreibe mit Blut: un du wirst erfahren, dass Blut Geist ist.

Es ist nicht leicht möglich, fremdes Blut zu verstehen: ich hasse die lesenden Müssiggänger.

Wer den Leser kennt, der thut Nichts mehr für den Leser. Noch ein Jahrhundert Leser – und der Geist selber wird stinken.

Dass Jedermann lesen lernen darf, verdirbt auf die Dauer nicht allein das Schreiben, sondern auch das Denken.

Einst war der Geist Gott, dann wurde er zum Menschen und jetzt wird er gar noch Pöbel.

Wer in Blut und Sprüchen schreibt, der will nicht gelesen, sondern auswendig gelernt werden.

Im Gebirge ist der nächste Weg von Gipfel zu Gipfel: aber dazu musst du lange Beine haben. Sprüche sollen Gipfel sein: und Die, zu denen gesprochen wird, Grosse und Hochwüchsige.

Die Luft dünn und rein, die Getahr nahe und der Geist voll einer fröhlichen Bosheit: so passt es gut zu einander.

Ich will Kobolde um mich haben, denn ich bin muthig. Muth, der die Gespenster verscheucht, schafft sich selber Kobolde, – der Muth will lachen.

Ich empfinde nicht mehr mit euch: diese Wolke, die ich unter mir sehe, diese Schwärze und Schwere, über die ich lache, – gerade das ist eure Gewitterwolke.

Ihr seht nach Oben, wenn ihr nach Erhebung verlangt. Und ich sehe hinab, weil ich erhoben bin.

Wer von euch kann zugleich lachen und erhoben sein?

Wer auf den höchsten Bergen steigt, der lacht über alle Trauer-Spiele und Trauer-Ernste.

Muthig, unbekümmert, spöttisch, gewaltthätig – so will uns die Weisheit: sie ist ein Weib und liebt immer nur einen Kriegsmann.

Ihr sagt mir: "das Leben ist schwer zu tragen." Aber wozu hättet ihr Vormittags euren Stolz und Abends eure Ergebung?

Das Leben ist schwer zu tragen: aber so thut mir doch nicht so zärtlich! Wir sind allesammt hübsche lastbare Esel und Eselinnen.

Was haben wir gemein mit der Rosenknospe, welche zittert, weil ihr ein Tropfen Thau auf dem Leibe liegt?

Es ist wahr: wir lieben das Leben, nicht, weil wir an's Leben, sondern weil wir an's Lieben gewöhnt sind.

Es ist immer etwas Wahnsinn in der Liebe. Es ist aber immer auch etwas Vernunft im Wahnsinn.

Und auch mir, der ich dem Leben gut bin, scheinen Schmetterlinge und Seifenblasen und was ihrer Art unter Menschen ist, am meisten vom Glücke zu wissen.

Diese leichten thörichten zierlichen beweglichen Seelchen flattern zu sehen – das verführt Zarathustra zu Thränen und Liedern.

Ich würde nur an einen Gottglauben, der zu tanzen verstünde.

Und als ich meinen Teufel sah, da fand ich ihn ernst, gründlich, tief, feierlich: es war der Geist der Schwere, – durch ihn fallen alle Dinge.

Nicht durch Zorn, sondern durch Lachen tödtet man. Auf, lasst uns den Geist der Schwere tödten!

Ich habe gehen gelernt: seitdem lasse ich mich laufen. Ich habe fliegen gelernt: seitdem will ich nicht erst gestossen sein, um von der Stelle zu kommen.

Jetzt bin ich leicht, jetzt fliege ich, jetzt sehe ich mich unter mir, jetzt tanzt ein Gott durch mich.

Also sprach Zarathustra.

Okuma ve Yazmaya Dair

Bütün yazılar içinde yalnız kanla yazılanı severim. Kan ile yaz:

Göreceksin ki: Kan ruhtur.

Yabancı kanı anlamak kolay değildir.

Okuyan avarelerden nefret ederim.

Okuyucuyu tanıyan, onun için artık bir şey yazmaz. Daha bir asır okunsun sonra bizzat ruh kokacak.

Herkesin okuma öğrenebilmesi, gittikçe yalnız yazıyı değil, düşünüşü de bozuyor.

Ruh bir zaman Tanrı idi, sonra insanlaştı, şimdi de avamlaşıyor.

Vecizeleri kanla yazan: Okunmak değil ezberlenmek diler.

Dağda en kestirme yol, tepeden tepeyedir. Fakat onun için uzun ayaklar ister.

Vecizeler bu tepeler gibi, bunu okuyacaklar da uzun ve iri yapılı olmalıdır.

Hava hafif ve temiz, tehlike yakın, ve ruh neşeli bir fenalıkla dolu,

Bunlar birbirlerine yaraşır.

Etrafımda devler görmek istiyorum. Çünkü cesurum.

Heyûlâlar ürküten cesaret kendisine devler yaratır.

Cesaret gülmek ister.

Artık sizin gibi duymuyorum. Altımda gördüğüm ve beni güldüren bu kara ve ağır bulut sizin fırtına bulutunuzdur.

Yükseliş istediğiniz zaman yukarıya bakarsınız. Fakat ben yüksek olduğum için aşağılara bakarım.

Sizden yükselen ve aynı zamanda gülen var mı?

En yüksek dağların üstüne çıkmış olan, bütün dramlara ve dram ciddiyetine güler.

Gamsız, alaycı, zorlu - akıl bizi böyle görmek istiyor.

O, bir kadındır, ve daima bir muharip sever.

Bana diyorsunuz: "Hayatı taşımak güçtür": Fakat öğleden evvelki gururunuz ve akşamki teslimiyetiniz neye yarar?

Hayatı taşımak güçtür: Fakat o kadar nazlanmayın! Biz hepimiz pek âlâ mütahammil eşekleriz.

Üstünde bir çiğ damlası bulunduğu için titreyen bir gül goncasına benzer yerimiz var mı?

Gerçektir ki: Hayatı seviyoruz. Fakat yaşamaya değil, sevmeye alıştığımız için.

Sevgide daima biraz delilik vardır.

Fakat delilikte de daima biraz akıl vardır.

Hayatla barışık olan ben de, kelebekler ve sabun köpükleri ve insanlar rasında bunların benzerlerinin, saadeti en çok anlamış olduğunu sanıyorum.

Bu hoppa, ince, delişmiş, oynak ruhcukları titreşirken görmek Z. da göz yaşları ve şiirler doğurur.

Ben yalnız danstan anlar bir Tanrıya inanabilirdim.

Ve şeytanımı gördüğüm zaman onu, ağır başlı, köklü derin ve resmî bulurum.

O, ağırlığının ruhu idi. Her şey onun içinden düşer.

Öfke ile değil, gülümseme ile öldürülür. Haydi bakalım, ağırlığın ruhunu öldürelim.

Ben yürümeyi öğrendim: O vakittan beri kendimi yürütüyorum.

Uçmayı öğrendim: O vakıttan beri yerimden kımıldamak için itilmeğe ihtiyacım kalmadı.

Şimdi hafifim, şimdi uçuyorum. Ve şimdi altımda kendimi görüyorum.

Şimdi içimde bir Tanrı dans ediyor.

Z. böyle söyliyordu.

Çeviren: Mahmut Sadi, 1934

Okuma ve Yazmaya Dair

Bütün yazılmış şeyler içinde yalnız kanla yazılmış olanı severim. Kanla yaz. Farkına varacaksın ki kan, ruhtur.

Yabancı kanı anlamak kolay değildir. Avare okuyuculardan nefret ederim. Okuyucuyu tanıyan, onun için artık bir şey yazmaz. Daha bir asır okunsun, sonra bizzat ruh da konuşacak.

Herkesin okuma öğrenebilmesi, zamanla yalnız yazmayı değil, düşünmeyi de bozuyor.

Bir zamanlar ruh tanrı idi. Sonra insanlaştı. Şimdi hattâ halklaşıyor. Kanla ve vecizelerle yazan, okunmak değil ezberlenmek ister.

Dağda en kısa yol tepeden tepeyedir. Fakat bunun için uzun bacakların olmalı. Vecizeler tepeler olmalı ve muhattaplar iri yarı olmalı.

Hava temiz ve hafif, tehlike yakın ve ruh şen bir muziblikle dolu. Bunlar birbirine iyi yaraşır.

Ben etrafımda cinler görmek isterim. Çünkü cesurum. Hayaletleri dağıtan cesaret kendisine cinler yaratır. Cesaret, gülmek ister.

Artık sizinle aynı şeyleri duymayorum. Altımda gördüğüm bu bulut, beni güldüren bu siyah ve ağır bulut. İşte bu sizin fırtına bulutunuzdur.

Yükseliş istediğiniz zaman siz yukarıya bakarsınız. Ben aşağı bakarım. Çünkü ben yükselmişim.

Sizden kim aynı zamanda güler ve yükselmiş olabilir?

En yüksek dağlara tırmanan, bütün bu dramlara ve dram ciddiyetine güler.

Cesur, kaygusuz, müstehzi ve zorlu. "hikmet" bizim böyle olmamızı ister. Hikmet bir dişidir ve daima yalnız muharibi sever.

Bana diyorsunuz ki "hayatı sürüklemek güçtür." Fakat kuşluk vakti gelen gururunuz ve akşamki teslimiyetiniz neye yarar?

Hayatı sürüklemek güçtür. Öyle ise pek nazlanmayın. Biz hepimiz pekalâ mütehammil erkek ve dişi eşekleriz.

Vücudünün üzerinde bir damla çiğ var diye titreyen bir gül koncasıyle müşterek neyimiz var.

Gerçek, hayatı severiz. Fakat yaşamaya değil sevmiye alıştığımız için.

Aşkta daima biraz cinnet vardır. Fakat cinnette de daima biraz akıl vardır.

Hayatı seven bana da, insanlar arasında kelebek ve sabun köpüğü ve bu neviden olanlar, saadeti en iyi anlamış görünüyorlar.

Bu yufka, çılgın, narin, hareketli ruhcukları titrer görmek - Bu, Zerdüştü göz yaşlarına ve şarkılara iğfal eder.

Ben yalnız dans etmesini bilen bir Tanrıya inanabilirdim. Ve şeytanı görünce onu ağır, derin, ve abus buldum. Bu, ağırlığın ruhu idi. Onun yüzünden her şey düşer.

Öfke ile değil, tebessümle ile öldürülür. Haydi bakalım, ağırlığın ruhunu öldürelim!

Ben yürümeyi öğrendim. O zamandanberi kendimi koşturuyorum. Ben uçmayı öğrendim, o zamandan beri yerimden kımıldamak için itilmeye ihtiyacım kalmadı.

Şimdi hafifim, şimdi uçuyorum, şimdi kendimi altımda görüyorum, şimdi içimde bir tanrı dansediyor.

Zerdüşt böyle dedi.

Çeviren: Sadi Irmak, 1954

Okuma ve Yazma Üzerine

Yazılmış şeylerden ben yalnız, kanla yazılmışı severim. Kanla yaz: göreceksin ki kan, ruhtur.

Kolay değildir yabancı kanı anlamak: nefret ederim haylaz okurlardan.

Okuru tanıyan, başka bir şey yazmaz artık okur için. Bir okurlar yüzyılı daha geçsin, – ve ruhun kendisi kokuşacak.

Herkesin okuma öğrenebilmesi, zamanla yalnız yazmayı değil, düşünmeyi de berbad eder.

Bir zamanlar ruh Tanrıydı, sonra insanlaştı, şimdiyse yığınlaşıyor hatta.

Kanla ve özdeyişlerle yazan, okunmak değil, ezberlenmek ister.

Dağlarda en kısa yol zirveden zirveyedir: ama bunun için uzun bacakların olmak gerek. Özdeyişler, zirveler olmalı: ve kendilerine söz söylenen kişiler, levent olmalılar.

Hava hafif ve berrak, tehlike yakın ve ruh neş'eli bir muziplikle dolu: iyi uyar bunlar birbirine.

Cinler isterim ben etrafımda, cesurum çünkü ben. Hayaletleri kaçırtan cesaret, cinler yaratır kendine, – cesaret gülmek ister.

Sizin gibi duymuyorum ben artık; altımda gördüğüm şu bulut, kendisine güldüğüm şu karartı ve ağırlık, – fırtına bulutunuzdur işte bu sizin.

Yukarılara bakarsınız siz, yücelmek isteyince: Bense aşağılara bakarım, çünkü yücelmişim ben.

Kim içinizden aynı zaman gülebilir ve yücelmiş olabilir?

En yüce dağlara tırmanan, güler bütün acıklı oyunlara ve acıklı gerçeklere.

Cesur, kaygısız, alaycı, zorba, - böyle olmamızı ister bilgelik: bir kadındır o ve hep bir savaşcıyı sever ancak.

Bana diyorsunuz: "Hayata tahammül güçtür." Peki ama, neye yarardı yoksa sabahleyin gururlanmanız, akşamsa boyun eğmeniz?

Güçtür hayata tahammül: ama bu kadar nazlı olmayın siz de! Bizler hepimiz, yük çeken mükemmel erkek ve dişi eşekleriz!

Üzerindeki bir çiğ damlasiyle titriyen gül goncasiyle nemiz var bizim müşterek?

Doğru: severiz biz hayatı, ama yaşamıya alışmış olmamızdan değil, sevmiye alışmış olduğumuzdan.

Daima bir az delilik vardır sevgide. Ama delilikte de bir az akıllılık vardır daima.

Ve bana, hayatı seven bana öyle geliyor ki, kelebekler, sabun köpükleri ve bunlara benziyen daha ne varsa insanlar arasında, onlardır mutluluğu en iyi bilenler.

Bu hafif, oynak, narin, canlı minicik ruhların uçuştuğunu görmek – gözlerini yaşartır bu Zerdüşt'ün ve türküler söyletir ona.

Raks etmesini bilen bir Tanrıya ancak inanırdım ben.

Ve ben iblisimi gördüğüm zaman, onu ciddî, titiz, derin ve ağırbaşlı buldum: ağırlığın ruhuydu o, – her şey ondan ötürü düşer.

Hiddetle değil, gülmekle öldürür kişi. Haydi öldürelim ağırlığın ruhunu!

Yürümeyi öğrendim ben: o zamandan beri koştururum kendimi. Uçmayı öğrendim ben: o zamandan beri kımıldamam için itilmem gerekmez.

Hafifim artık, uçarım artık, kendimi artık ben kendi altımda görürüm, bir tanrı raks eder artık içimde.

Zerdüşt böyle diyordu.

Çeviren: Osman Derinsu, 1972

Okumaya ve Yazmaya Dair

Tüm yazılanların içinde, sadece insanın kendi kanıyla yazdığını severim. Kanınla yaz: göreceksin ki kan, tindir.

Yabancı kanı anlamak, pek de kolay değildir: okuyarak vakit geçirenlerden nefret ederim.

Okuru tanıyan, artık okur için hiç bir şey yapmaz. Bir yüz yıl daha okurlar olursa, tin bile kokuşacaktır.

Herkesin okumayı öğrenme hakkının olması, zamanla sadece yazmayı değil, düşünmeyi de mahveder.

Bir zamanlar tindi tanrı, sonra insan tanrı oldu ve şimdi hatta ayaktakımı alacak onun yerini.

Kan ve özdeyişler içinde yazan, okunmak değil ezbere bilinmek ister.

Dağlarda en kısa yol, doruktan doruğadır: amam bunun için uzun bacakların olmalı. Özdeyişler doruk olsalar gerek: ve kendisine hitap edilen de iri kıyım ve uzun boylu.

Hava ince ve temiz, tehlike yakın ve tin neşeli bir hınzırlıkla dolu: yakışıyorlar birbirlerine.

Etrafımda ev perileri olsun isterim, çünkü cesurumdur. Gulyabanileri ürküten cesaret, cinler periler yaratır kendine, – gülmek ister cesaret.

Artık sizinle ortak değil duyularım: altımda gördüğüm bu bulut, üstüne güldüğüm bu siyah ve ağır bulut – işte size fırtınayı getirecek olan bu.

Yücelmek istediğinizden, yukarıya bakıyorsunuz. Oysa ben, yüce olduğumdan, aşağıya bakıyorum.

Var mı içinizde, hem gülebilen ve hem de yüce birisi?

En yüksek dağlarda duran, güler tüm yas-oyunlarına ve yas ciddiyetlerine.

Cesur, tasasız, alaycı, şiddet kullanan – böyle olmamızı ister bilgelik: bir dişidir o ve her zaman yalnızca savaşçı bir adamı sever.

Diyorsunuz ki bana "taşımak zor yaşamı". Ama niye sabahları gururlusunuz da, teslim oluyorsunuz akşamları?

Taşımak zordur yaşamı: ama pek sevecen davranmıyor bana da: Hepimiz şirin, dayanıklı eşekleriz, erkeğiyle dişisiyle.

Nedir ortak yanımız, üzerinde bir çiy tanesi durduğu için titreyen bir gül koncasıyla?

Doğrudur: severiz yaşamı, yaşama değil de, sevmeye alışkın olduğumuz için.

Her zaman biraz çılgınlık vardır aşkta: Ama her zaman biraz da akıl vardır çılgınlıkta.

Ve yaşama karşı iyi bakan bana da, kelebekler ve sabun köpükleri, ve kimse onlara karşılık düşen insanlar, mutluluktan en çok anlayanlar gibi görünüyorlar.

Bu hafif, budala, süslü küçük ruhların kanat çırptığını görmek – Zerdüşt'ü ağlamaya ve şarkı söylemeye teşvik ediyor.

İnanacak olsaydım, dans etmesini bilen bir tanrıya inanırdım ancak.

Ve şeytanımı gördüğümüde, onu ciddi, sağlam, derin, vakur buldum: ağırlığın ruhuydu o, – onun sayesinde düştü tüm şeyler.

Öfkeyle değil, gülmeyle öldürür insan. Hadi, öldürelim ağırlığın ruhunu!

Gitmeyi öğrendim: o zamandan beri yürüyorum. Uçmayı öğrendim: o zamandan beri, yerimden ayrılmak için, önceden itilmek istemiyorum.

Hafifim şimdi, uçuyorum şimdi, şimdi kendimle başbaşa görüyorum kendimi, şimdi bir tanrı dans ediyor bende.

Böyle söyledi Zerdüşt.

Çeviren: Mustafa Tüzel, 2000

Okumak ve Yazmak Üzerine

Bütün yazılmış olanlar arasında ben, yalnızca bir insanın kanıyla yazmış olduklarını severim. Kanla yaz: Ve o zaman göreceksin ki kan, ruhtur.

Olanaklı değildir yabancı kanı anlamak: Ben, okuyan avarelerden nefret ederim.

Okuru tanıyan, okur için hiçbir şey yapmaz artık. Bir başka okurlar yüzyılı daha – ve ruhun kendisi de kokuşacaktır.

Herkesin okumayı öğrenmesine izin verilmesi, zaman içersinde yalnızca yazmayı değil, fakat düşünmeyi de yozlaştırır.

Bir zamanlar ruh, tanrıydı, insan oldu daha sonra, ve şimdi de ayak takımına da dönüşmekte.

Kan ve özdeyişlerle yazan, okunmak değil, özümsenmek isteyendir.

Dağlarda en kısa yol, doruktan doruğa uzanandır: Ama uzun bacaklarının olması gerekir bunun için. Özdeyişler, dorukların yerine geçmelidir: Ve bunların söylendiği kişiler de büyük ve yüksek olmalıdır.

Hava saydam ve temiz, tehlike yakında, ve ruh da neşeli bir kötücüllüğe bürünmüş olmalı: Bunlar, birbirine iyi uyar.

Ben, cinler istiyorum çevremde, çünkü yürekliyim. Hayaletleri ürküten yüreklilik, kendi cinlerini yaratır, – gülmek ister yüreklilik.

Sizlerle aynı duyguları paylaşmıyorum: Altımda gördüğüm şu bulut, beni güldüren şu karanlık ve ağırlık, – işte bu, sizin fırtına bulutunuz.

Yukarıya bakarsınız yücelik istediğinizde. Bana gelince, yüce olduğum için aşağıya bakarım.

İçinizden hanginiz aynı zamanda hem gülebilir, hem de yüce olabilir?

En yüksek dağlara çıkan, bütün dramlara ve bütün matemli ciddiliklere güler.

Yürekli, kaygısız, alaycı, zorba – böyle olmamızı ister bilgelik: O, bir kadındır ve hep savaşçı erkeği sever.

Şöyle diyorsunuz bana : "Zor şey yaşama katlanmak." Peki ama, o zaman öğlenden öncelerindeki gururunuz ve akşam vakitlerindeki kadere boyun eğişiniz neye ?

Evet, zor şeydir yaşama katlanmak: Ama bunca şirin olmaya kalkışmayın! Çünkü sonuçta hepimiz, sırtlarına semer vurulan şirin eşekleriz.

Bedenine bir çiğ damlası düştü diye titreyen gül koncasıyla ne ortak yanımız var bizim?

Evet, doğru: Yaşamı seviyoruz, ama yaşamaya değil, sevmeye alışkın olduğumuz için seviyoruz.

Sevgide her zaman delice bir yan vardır. Ama delilikte de her zaman bir tutam akıl vardır.

Ve yaşama karşı olumlu olan bana bile kelebekler, sabun köpükleri ve insanlar arasındaki bunlara benzer şeyler, mutluluğu en çok bilenlermiş gibi gelir.

Bu hafif, çılgın, zarif ve devingen minik ruhları uçuşurken görmek – bu, Zerdüşt'ü göz yaşlarına ve şarkılara götürür.

Ben, ancak dans etmesini bilen bir tanrıya inanabilirdim.

Ve kendi şeytanımı gördüğümde, onu ciddi, titiz, derinlikli, ağırbaşlı buldum: O, ağırlığın ruhuydu – o ruhun ağırlığıyla düşer her şey.

Öfkeyle değil, gülmekle öldürür insanoğlu. Haydi, gelin öldürelim ağırlığın ruhunu!

Yürümeyi öğrendim: O zamandan beri bırakıyorum kendimi koşmaya. Uçmayı öğrendim: O zamandan beri itilmeyi beklemiyorum yerimden kımıldamak için.

Şimdi hafifim artık, şimdi uçuyorum, şimdi altımda kendimi görüyorum, şimdi bir tanrı dans etmekte içimde.

İşte böyle dedi Zerdüşt.

Çeviren: Ahmet Cemal, 2000

Okumak ve Yazmak Hakkında

Bütün yazılanlar içinde kişinin kendi kanıyla yazdığını severim. Kanınla yaz: göreceksin ki, kan tindir.

Kolayca mümkün değildir yabancı kanını anlamak: Nefret ederim okuyan aylaklardan.

Okuru tanıyan hiç bir şey yapmaz artık okur için. Bir yüzyıl boyu daha okur - tinin kendisi kokuşacaktır.

Okumayı herkesin öğrenebiliyor olması, zamanla, yazmayı bozmakla kalmaz, düşünmeyi de bozar.

Bir zamanlar tin tanrıydı, sonra insanlaştı, şimdiyse gitgide ayaktakımı haline geliyor.

Kim ki kan ve özdeyişlerle yazar, o okunmak değil, ezberlenmek ister.

Zirveden zirveye en yakın yol dağlardadır: Ama bu yolu kat etmek için uzun bacakların olmalı. özdeyişler zirve olmalı: kendilerine hitab edilenlerse, büyükler ve büyümüş olanlar.

Hava ince ve arı, tehlike yakın, tin neşeli bir muziplikle dopdolu: bunlar birbirine uyar.

Çevremde masal cinleri istiyorum çünkü cesurum. Hayaletleri ürkütüp kaçıran cesaret, kendi kendine cinler yaratır,- cesaret gülmek ister.

Sizlerle birlikte duyumsamıyorum, algılamıyorum artık: altımdaki şu bulut, beni güldüren şu ağırlık ve ağarmamışlık - işte tam da bu fırtına bulutunuzdur sizin.

Sizler, yücelmişlik isteyince yukarıya bakarsınız. Bense aşağıya, çünkü yücelmişim ben.

İçinizden kim aynı anda hem gülebilir hem de yücelmiş olabilir?

Kim ki en yüksek dağlara çıkar, güler bütün acıklı oyunlara ve acıklı gerçeklere.

Cesur, kaygısız, şakacı, şiddet dolu - böyle ister bizi bilgelik: bilgelik kadındır, ancak bir savaşçıyı sever.

Bana diyorsunuz ki: "Yaşamı zordur taşımak". Ama neye yarardı öyleyse sabahları bu gururunuz, akşamlarıysa teslimiyetiniz?

Yaşamı zordur taşımak: bu kadar nazlı olmayın siz de! Biz hepimiz yüke dayanıklı, güzel eşekleriz.

Ne ortak yönümüz var, üzerine bir damla çiğ düştüğü için titreyen gül tomurcuğuyla?

Doğrudur: Yaşamı seviyoruz, yaşama alışmış olduğumuzdan değil, sevmeye alışık olduğumuzdan.

Hep biraz delilik vardır sevgide. Ama hep biraz da akıl delilikte.

Ve bana da, yaşama karşı iyi olan bana da öyle geliyor ki, kelebekler, sabun köpükleri ve insanların içinde onların türünden ne varsa – mutluluğu, en çok onlar biliyor.

Bu hafif, budala, narin, kımıltılı ruhların uçuştuğunu görmek Zerdüşt'ü baştan çıkartır, gözyaşları döktürür, şarkılar söyletir ona.

Ancak dans etmekten anlayan bir tanrıya inanırdım ben.

Şeytanımı gördüğümdeyse, onu ciddi, titiz,derin, coşkulu buldum: ağırlığın tiniydi, – bütün şeyler onun içinden düşüp gidiyor.

Öfkeyle değil, gülmekle öldürür insan. Hadi, gelin ağırlığın tinini öldürelim!

Yürümeyi öğrendim: o zamandan beri koşuyorum. Uçmayı öğrendim: o zamandan beri havalanmak için arkamdan itilsin istemiyorum.

Artık hafifim, artık uçuyorum, artık kendimi kendimin altında görüyorum, artık tanrı dans ederek geçiyor içimden.

Zerdüşt böyle diyordu.

Çeviren: Dürrin Tunç, 2000

Okuma ve Yazma Üzerine

Bütün yazılanlardan, yalnızca, kişinin kendi kanıyla yazdığını severim. Kanınla yaz: göreceksin ki kan, tindir.

Başkasının kanını anlamak kolay değildir: nefret ederim okuyan aylaklardan.

Okuru tanıyan, okur için birşey yapmaz artık. Okurluk bir yüzyıl daha sürerse – tinin kendisi kokmağa başlayacak.

Herkesin okuma öğrenebilmesi, uzun dönemde yalnızca yazmayı değil, düşünmeyi de bozar.

Birzamanlar tin tanrıydı, sonra insan oldu, şimdi de gidip ayaktakımı oluyor.

Kanla ve deyişlerle yazan, okunmak değil, ezberlenmek ister.

Dağlarda en kısa yol doruktan doruğadır: ama bunun için bacakların uzun olmalı. Deyişler doruklar olmalı: ve seslenilenler de büyük ve uzun boylu.

Hava ince ve arı, tehlike yakın, ve tin şen bir haylazlıkla dolu: iyi gider bunlar biribirine.

Çevremde cinler olsun istiyorum, çünkü yürekliyim. Hayaletleri korkutup kaçıran yüreklilik, kendine cinler yaratır, – yüreklilik gülmek ister.

Duygularım sizin duygularınız değil artık: altımda gördüğüm bu bulut, kara ve ağır, üzerine güldüğüm, – tam da sizin fırtına bulutunuz bu.

Siz yukarı bakarsınız yücelmeyi arzuladığınızda. Bense aşağıya bakarım, çünkü yücelmişim.

İçinizde kim aynı anda gülebilir ve yücelmiş olabilir?

En yüksek dağlara tırmanan, bütün hüzün-oyunlarına ve hüzün-ciddiliklerine güler.

Yürekli, aldırmasız, alaycı, güçlü – böyle olmamızı ister bilgelik: o bir kadındır ve hep yalnızca savaşçı olanı sever.

Bana diyorsunuz: "yaşam ağır, taşıması zor". Ya peki ne oluyor sabahki kibiriniz ve akşamki teslimiyetiniz?

Yaşamı taşıması zordur: ama bana öyle yumuşaklık havaları takınmayın! Hepimiz pekâlâ dayanıklı yük eşekleriyiz.

Neremiz benziyor ki gül goncasına, üstünde bir damla çiy var diye titreyen?

Doğru: yaşamı seviyoruz, ama, yaşamaya değil, sevmeye alıştığımız için.

Her zaman biraz delilik vardır sevgide. Ama her zaman da biraz akıl vardır delilikte.

Ve bana, yaşama iyi gözle baktığımdan, öyle görünür ki, kelebekler ve sabun köpükleri ve insanlar arasında onların türünden olanlar, mutluluk konusunda en çok bilgili olanlardır.

Bu hafif şapşal narin kıpır kıpır ruhcukları uçuşur görmek – Zerdüşt'ü gözyaşlarına ve şarkılara götürür bu.

Ancak dansetmesini bilecek bir tanrıya inanabilirdim.

Şeytanımı gördüğümde de, onu ciddi, temelli, derin, görkemli buldum: o, Ağırlığın Ruhu'dur, – onunla yere düşer herşey.

Öfkeyle değil, kahkahayla öldürür adam. Haydi, gelin, öldürelim Ağırlığın Ruhu'nu!

Yürümeyi öğrendim: o zamandan beri bırakıyorum kendimi ki koşayım. Uçmayı öğrendim: o zamandan beri itilmem gerekmiyor, harekete geçmem için.

Şimdi hafifim, şimdi uçuyorum, şimdi kendimi kendi altımda görüyorum, şimdi bir tanrı dansedip geçiyor içimden.

Böyle söyledi Zerdüşt.

Çeviren: Oruç Aruoba, 2000



Nietzsche, 1874 yılında.

tıpkıbasım

Nietzsche Türkiye'de

Bu bölümde, Nietzsche'nin Türk düşünce hayatındaki yerini, etki alanını somut olarak gösterebilmek amacıyla, yüzyıllık bir dönem içinden yaptığımız bir seçkiye yer veriyoruz.

BAHA TEVFİK

Nietzsche; Hayatı ve Felsefesi

Nietzsche'nin hakikatin araştırılması konusunda gösterdiği eğilimin sebeplerini ailesinde aramak gerekir; o çocuk düşünceli ve son derece dindar bir aileye mensuptu. Babası ve büyük babası bilimsel incelemelerden sonra kendilerini ruhbanlık yoluna adamışlardı; annesiyle büyük annesi de ruhbani bir ailenin çocuklarıydı. Genç Nietzsche de babasının yapıtını izlemek üzere eğitiliyor: davranışlarında verilen bu eğitimin etkileri gözüküyor, sınıf arkadaşları, altı yaşındayken kendisini küçük papaz lakabıyla anıyorlardı. Bu dindarca tutuculuk Nietzsche'yi hayatının onyedinci yılına kadar izler. Pforta'daki okuldan ayrılırken – yüzeysel olarak – yazdığı söylevde ilk önce cenab-ı Mesih'e sonsuz teşekkürlerini sunuyor, varlığını onun lütuf ve cömertliğine borçlu olduğunu söylüyordu.

Birkaç yıldan beri, bununla beraber, Nietzsche'nin ruhunda bir olgunlaşma, bir dönüşüm başlamıştı. İlk önce Hıristiyanlığın, özellikle Protestanlığın gerçek içeriğini anlamak amacıyla bilimsel araştırma ve incelemelere koyulur. Felsefe ve doğal bilimleri tetkik ve mütalaa eder etmez, dine olan itikadına bir zarar vermeksizin hakikati arama gereğini yerine getirmek için kendi kendine söz verir.

Cenab-ı Hakk'a önce sevgi ve itikadın bizim hayatımız için doğru bir kural olması gerektiğine kani olur ve araştırmalarına böylece başlar. Bu tarihten başlayarak o kendisinde "bilmek, öğrenmek için büyük bir arzu, genel bir eğilim" duyumsamış ve bu duygusunu dinginleştirebilmek için kendisine bir fihrist düzenlemiştir ki bu fihristin başlangıcında tanrısal ve dinsel bilimler temel olarak bulunmaktaydı. Böyleyken, azar azar, din ile bilimler arasında varolan uyum hakkındaki itikadı sarsıntılara uğrar. 1862'de *Kader ve Tarih / Le destin et l'histoire* adıyla bir kalem tecrübesi olarak

yazdığı eserde kuşku ve tereddüt içerisinde kapılıp gitmiş olduğu görülür. Bu yapıtının bir yerinde:

"Hıristiyanlık birtakım varsayımlar ve kuramlar üzerine kurulu... ilahi varlık, sonsuzluk, İncil'in hüküm ve nüfuzu, v.s... daima kapalı sorunlar biçiminde kalacaklardır. Bunun tümünü yadsımayı denedim: Eyvah! Yıkmak kolaydır, fakat bir yapıyı yıktıktan sonra yeniden inşa edip kurmak zorunluluğu var; bu gerçekten pek sorunlu. Biz çocukluğumuzda ebeveynimizden, hocalarımızdan aldığımız eğitim ile kişiliğimizi o kadar karıştırmışız ki onun etkisinden kendimizi çabucak kurtaramıyoruz; bunun bu batıl düşüncelerin bizdeki nüfuz ve hükümlerini kaldırmak için mantıksal deliller yetmiyor. İnsanlık; alışkanlığın etkisi, hayali amaçlar gereksinimi, varolanla ilişkinin kırılması, kuşku gibi küstah hayatın kurbanı olmuştur. Bütün bu duygular bizde, çocukluğun eski itikadına elem veren olaylarla hüzünle dolmuş deneyleri yaratıncaya kadar mücadelelerde bulunur".

Nietzsche henüz Hıristiyan ise de Hıristiyanlığı artık semboliktir.

O yazıyor: "Hıristiyanlık kalemî bir işlemdir. Hıristiyanlığın başlıca kuralları kalbimizin temel hakikatlerini gösterir. Nasıl bazı hakikatler kendilerinden yüce ve yüksek hakikatlerin birer nüktesi, işareti ise bu kurallar da öyledir. İtikad da huzur ve rahata erişmek gibi kalbin bize vermiş olduğu süreklilik niteliği olan bir mutluluktur. Tapılanın insanları yarattığına inanmak onun ikbalini yalnız göklerde aramak için değil belki yeryüzünü de içine alacak biçimde genişletmekle olur."

Bu yazılarından üç yıl sonra büsbütün tereddüt ve kuşkuları artar, yadsıyanlar zümresine katılır; araştırmalarında yeni bir yol seçer. Bu yeni yolunda düşüncesi perişan, ruhu karışık ve sıkıntılı olarak münzevi bir biçimde yürümeye başlar. Bu yol ise daima "gözle, hakikate, iyiliğe doğru" ilerlemek yoludur.

Nietzsche; Hayatı ve Felsefesi'nden (1910)
Çeviren: Burhan Şayli

HÜRREM SEYFİ

Nietzsche'de Ahlâk Telâkkisi

Modern ahlâkla mücadele encyolopediste'lerle başlamış, Nietzsche'de en kuvvetli devresini yaşamıştır. Encyclopediste'ler modern ahlâkın ilâhî temellerini yıkmışlar, fakat asıl binaya dokunmamışlardı. Bu binayı adeta muallâkta, mucize kabilinden asılı bırakmışlardı. Fakat biologie'nin yapacağı ufak bir sarsıntı bu muazzam abideyi enkaz haline getirmiye kâfidir. Nietzsche'ye göre "Spencer"in ahlâk felsefesi tekâmül nazariyesinin en tabiî bir neticesi değildi. Eğer hayat yaşamaya en müsteit olanların zürriyetlerini idame ettirebileceği bir mücadeleyse, burada en büyük faziletin kuvvet alması lâzımdır. Zâf bir nakisa, bir kabahattır.

(...) Eyi olan şey yaşayan, muzaffer olan şey demektir. Hayat dediğimiz mücadele de bize lâzım olan eyilik değil kuvvet, mahviyet değil, gurur, diğergâmlık değil, makûl bir sebatkârlıktır. Demokrasi ve musavat, istıfa ve idamei hayata mugayirdir.

Tekâmülün hedefi kütleler değil dehalardır. Kuvvetli bir adamın haleti ruhiyesinin "Trajik betbinlik" olması lâzımgelir. Böyle birisi, felâketi bahasına da olsa geniş ve kesif tecrübeler arar ve hayat kanununun bir mücadeleden ibaret olduğunu görmekten memnun kalır. Mahviyet, altında nüfuz ve iktidar sahibi olmak hırsı saklanan bir yaldızdır. Kuvvetli adamlar arzularını makul sebeplerle saklamıya pek lüzum görmezler. Yegâne ikna edici vasıtaları "istiyorum" kelimesidir. Kendine hâkim, metin bir ruh için arzu, hakkı her zaman teslim edilen bir varlıktır. Böyle bir ruhta vicdan, merhamet, vicdan azabı bulunamaz.

Galatasaray Dergisi (20 Mayıs 1932)

HASAN CEMİL

Nietzsche'nin Zaratustra'sı

(...) Zaratustra, 19. asrın büyük mübeşşirlerinden Nietzsche'nin en şahsî eseri, onun ruhî hayatının, en iç macerasının hikâyesidir. Bu onun idealinin şiiridir.

Bu Fars peygamberini, Nietzsche, en yüksek ümitlerine, en uzak hedefine timsal yapmıştır. O bu timsali daha çocukken rüyasında gördüğünü kızkardeşine yazdığı bir mektupta söylüyor: "Bu şerefi ben bir farsa vermeğe mecbur oldum: Çünkü tarihi, en önce, bütün ve büyük olarak düşünen Farslar'dır."

Bununla beraber, Zaratustra – şiiri efsanevî Fars peygamberiyle yalnız bu mutantan ahenkli isimde müşterektir. Bunun ötesinde, Nietzsche, bu timsali, şair hürriyetiyle, doğrudan doğruya kendi ruhundan ve ruhunun yaşayışlarından, tahassüslerinden yaratmıştır.

Zaratustra, Nietzsche'nin kendisidir: İdealleştirilmiş kendisi. O, ahlakî idealini bu timsalde teşahhus ettirmiş ve bununla ilân etmiştir.

Bu ahlakî ideal fevkalbeşerdir. Bu onun bütün eserlerinde vuzuh ve sarahatle göze çarpar: "Beşeriyet, daima ve daima, büyük münferit insanlar yaratmağa çalışmalıdır, – ve onun vazifesi yalnız budur, başka bir şey değil."

Onca istikbalin vazii kanunu fevkalbeşerdir. Çünkü ruhî rehberlik vazifesini görecek kudretler menfileştiler: Kilise hayat ve dünya düşmanıdır ve ruhan mürteci; ahlak uyuşmuş ve daralmıştır; devlette büyük sözü insafsız demagoklar söylüyor; felsefe ise, mücerret sistemleri içinde, şahsî hayatı semerelendirmekten âciz... Beşeriyet kendini ideale götürecek halis bir rehbere muhtaçtır.

Zaratustra – şiiri aynı zamanda İncildeki İsa hikâyesine bir naziredir. Mü'min hıristiyanın Yeni İncilde bulduğu şeyi, Nietzsche, artık Allaha ve ahirete inanmayan asrı insana bu eserde vermek istiyor. Ve nasıl İsa, ümmetinin karşısına çıkmadan önce, çöle çekilmişse, Zaratustra da, halka hitap etmeden önce, inzivaya çekiliyor. Çünkü uzun bir inzivaya tahammül ruhun yaratıcı kudretinin zenginliğine delâlet eder.

Nietzsche, insanların nasıl olup da hâlâ şüpheden âzâde bir îman içinde yaşayabildiklerini anlıyamıyor; kendisi için Allah ölmüştür. Bu itibarla Zaratustra kitabı hasren hıristiyanlığın kabul ettiği manada şahsî bir Allah'a ve bir ahirete îmanını kaybedenler içindir.

Nietzsche bir tek mutlak kıymet tanır: Hayat. Bütün öbür kıymetler ve tekemmüller: Güzellik, kudsîlik, metafizik, derinleşme, ahlaklılık vesaire hep, hayatı tasvip etmek için, hayatı arttırmak ve yükseltmek için vasıtadırlar.

Ülkü Dergisi (Eylül 1933)

PEYAMİ SAFA

Nihilizm Devrinde miyiz?

Albert Camus "Ümid" adında bir yayın serisini tesis ve idare etmiştir. Bu koleksiyonu halka sunmak için şöyle diyordu:

"Nihilizmin içindeyiz. Bundan kurtulmak mümkün müdür? Bize yüklenen soru budur. Fakat devrimizin hastalığını bilmemezlikten gelerek veya onu inkâra karar vererek ondan kurtulamayız, bilâkis tek ümit onun adını koymak ve şifasını aramaktır."

Camus'ye göre şifa ne din ve hıristiyan, ne de komünizm ve öteki ideolojilerdir. Saçma bir dünyada olduğumuzu bildikten sonra, insanlar, müşterek ve hazin kaderlerini paylaşmalı, Allahsız ve adaletsiz bir Dünyada, birbirlerine sevgi ve şefkatle tutunarak haksızlıklara toplu bir halde ayaklanmalıdır.

Nihilizm mutlak olarak, hiçbir şeyin var olduğuna inanmayan doktrindir. Ahlâkî bir hakikat ve değerler silsilesi de kabul etmez. Nihilizm kelimesini, 1862'de, "Babalar ve Çocuklar" adındaki romanında ilk defa kullanan, Rus romancısı Turgenyef'dir. Onu daha derin mânasile Avrupa'da yayan Alman Filozofu Nietzsche, "Kudret İradesi" adındaki eserinin birinci kitabında şöyle tarif etmiştir:

"Nihilizm. Gaye yokluğu. "Niçin?" sorusuna cevapsızlık. Aktif olarak şiddetli bir tahrip gücü halinde azamî kuvvet derecesine varır. Bunun zıddı hiçbir şeye hücum etmiyen yorgun Nihilizmdir."

Nietzsche kendinden sonra Avrupa'nın ve Dünyanın nihilist olacağına inanırdı. Kehaneti kısmen gerçekleşmiştir. Batı Avrupa ve Fransa denemecileri arasında bazı nihilistlere rastlanır. İçinde bulunduğumuz devir, inanç yokluğunun değil, inanç çokluğunun insanları müşterek ölçüde mahrum bırakan tereddüd ve çatışmaları içindedir. Nihilist bir devirde değiliz.

Albert Camus, Fransa'da Valéry ve Gide... gibi bir nihilist grubunun fikir zürriyetini devam ettirmiştir. Tesirleri onlarınkinden aşağı kalmıyan Romain Roland, François Mauriac, Claudel, Bernanos, Berdiaeff, Gabriel Marcel ve daha birçok iman sahibi büyük yazarların insanlığa verdikleri selâmet ümidinden mahrum ölen Albert Camus, uğradığı otomobil kaztasından daha az korkunç olmayan bir karanlık içinde yaşadı. Caligula adındaki dramında (s. 135) şu cümle var:

"Hayatı kaybetmenin o kadar ehemmiyeti yok. Gerektiği zaman bu cesarete sahip olacağım. Fakat tahammül edemediğim şey, bu hayatın mânasız olduğunu, varlığımızın hikmeti olmadığını görmektir."

Tercüman (1960)

FUAT GEDİK
Nietzsche

(...) Bütün Avrupa ahlâkı yığına faydalı olacak değerlere dayanır. Halbuki nihai etik, biolojiktir. Herşey, biolojik hayattaki değerine göre kıymetlendirilmek lâzımdır. İnsan nev'inin kanunu onların eşit oldukları değil, eşitsizlikleridir. Açlar, çıplaklar, soyulanlar, beceriksiz ve bilgisizler ve inananlar olacak ki büyük hür kişiler gelişebilsin, der. Bu da gelişi güzel değil ancak titiz bir dikkatle kabildir. Ahlâkın temeli nasıl şefkat değil kuvvet ise insan nev'inin gayesi de topluluk değil, olgun ve kudretli kişiler yetiştirmektir. Biolojik hayat, istisnaî kaabiliyete karşı kor. Tabiat iyi mahsullerine daima zalim ve kötü davranır. Daha çok ortaları ve basitleri korur. Üst adam, sadece bir insan istifası ile özel besi ve asilleştirici bir eğitimle yetişebilir. Bu gibilerin aşk evlenmesi yapmaları doğru değildir. Kahramanların hizmetçi kızlarla evlenmeleri önlenmelidir. Bir insan sevdi mi bütün hayatını ilgilendiren kararlar verir. Bir adam ayni zamanda hem aşık hem akıllı olamaz. Yalnız iyiler iyilerle evlenmelidir, evlenmekten maksat çocuk doğurmak değil, gelişmektir. İyi nedir ki? Cesur olmak iyidir. Üst adamın en üstün vasfı, gayesi olmak şartı ile savaş ve tehlikedir.

İsa, en derin inanışları ile seçkin olan herşeye karşı koymuştur. Eşit haklar için yaşamış ve savaşmıştır. Yapılacak şey, Hıristiyanlığa ve bir koroleri olan Demokrasiye son vermektir. Eski erkekçe faziletler Avrupanın Feodalite beyleri tarafından istilâ edilmesi ile iyi kötü yenilenmiştir. Yeni bir aristokrasinin kökleri atılmış, hiçbir sosyal kayıt tanımıyan, vahşi hayvan içgüdüleri ile cinayet, yangın, soygun ve her türlü işkenceyi mübah bilen Totenik baronlar sayesinde Almanya, İskandinavya, Fransa, İngiltere ve İtalya'da idare eden bir zümre kalabilmiştir. (...)

Nietzsche'nin gözünde, feminizm de Hıristiyanlık, demokrasi ve sosyalizm gibi bir tereddi eseridir. Burada erkek küçüktür ve erkek küçük olduğu için kadın erkekleşmiştir. Zira kadındaki kadını sadece erkek – gerçek erkek kurtarabilir. Kadın, dişilikten çıkması ile bütün kudret ve nüfuzunu kaybeder. Kadınla erkek eşit değildir. İki cins arasında ebedi savaş vardır. Barış ancak biri veya diğerinin üstünlüğü kazanması ile sağlanır. Fakat kadınla eşitliğe kalkışmak tehlikelidir. Kadın, bununla yetinmez. Bununla beraber ancak erkeğe tabi olursa mesut olabilir. Evlilikteki gerginlik, kadının kısmen yatışabilmesine karşılık erkeğin daralıp boşalmasındadır. Şeref ve buluş kabiliyeti, bekâr erkeğin lüksüdür. Çoğu filozoflar, çocukların doğması ile yok olur.

Feminizm, sosyalizm ve anarşiyi doğurur ve bunların hepsi Demokrasi saçmalarıdır. (...)

Bir Uçtan Ötekine'den (1960)

H. ZİYA ÜLKEN

Nietzsche Ahlâkı

Fréderic Nietzsche. — Epistemolojik ahlâka Alman romantik felsefesi yoluyla giren ve idealist pragmatizm içersinde ahlâk teorisi kuran en tanınmış düşünür *Nietzsche* üzerinde bir parça durmalıyız. *Nietzsche*, peygamberce *(aphorismatique)* deyimiyle telkin yolunu öğretme, izah etme yoluna tercih ettiği için fikirlerini toplamak kolay olmuyor. Türlü eserlerinde bazı farklar görülüyor. Bununla beraber en sistemli eseri olan "kudret iradesi"ni alarak onun ahlâkî fikirlerine dokunmak mümkündür.

Nietzsche'nin ahlâkî fikirlerinin kökünü Larochefoucauld'nun "maximes"lerinde, Hobbes'un Léviathan'ında, Bernard de Mandeville'in "arılar cemiyeti"nde, hatta Kant'ın antropolojist'indeki "enerji iç güdüsü"nde buluyoruz. Güç iradesi kavramını ilk defa kullanan yine Kant'dı. Ondan sonra bu fikir kısmen Schopenhauer'da yer almış ve Nietzsche tarafından bütün *immoralisme*'in temeli haline getirilmiştir. Sempati ve merhamet Hobbes'a ve Larochefoucauld'ya göre egoist önceden görüşün (basiret) gizlenmiş şekilleridir. Nietzsche'ye göre de onlar korkaklık, zaaf ve güç yokluğunun maskeli şekilleridir. Arslan parçaladığı hayvana merhamet eder mi? Böylece tabiatta Darwin gibi yalnız savaş ve öldürme olduğunu, yalnız cidalci iç güdüsünün hakim bulunduğunu farzeden Nietzsche bütün fedakârlık duygularını, başkacı *(altruiste)* duyguları, ve bunların kaynağı olan yardım, dayanışma, koruma, şefkat temayüllerini inkâra varıyor. Halbuki gerçekten birinciler kadar ikinciler de tabiidir. Ve tabiatta bu iki zıt temayül ve duygu çatışkan olmasına rağmen, türlü nisbetlerde aynı derecede rol oynamaktadır.

Nietzsche'nin gayesi mertebeli bir kudretler skalası üzerine biyo-psikolojik esaslara dayanan bir değerler felsefesi kurmaktı. Onca bütün başka değerler mevhumelerden, saf dileklerden ibarettir.

Gelenekci (ananeci) ve felsefî bütün ahlâklar bu mevhum değerlere dayanmışlardır. Bunların en göze çarpan tipi Nietzsche'ye göre merhamet üzerine kurulan ve zayıfların, güçsüzlerin, sürünün aczini sembolleştiren hırıstiyan ahlâkıdır ki o, buna karşı ancak gücü, seleksiyonu (seçkinliği) ve üst insanları *(Übermensch)* temsil eden Roma ahlâkını müdafaa etmektedir. Nietzsche bu yeni değerler düzeninin "üst insanlar" tarafından yaratılacağını, ve değerler levhasının onlar tarafından tersine çevrileceğini, yeni değerlerin zayıflara ve sürüye, *philistin*'lere onlar tarafından zorla kabul ettirileceğini ilân ediyor. Her çağda bütün ahlâklar üst insanlar tarafından yaradılmış olduğuna göre eski mistik ahlâkların da aynı yapıda olmaları lâzım gelir (...).

Ahlâk'tan (1946)

SADİ IRMAK

Nietzsche Üzerine

(...) Şurası da aşikârdır ki gerek Darvinciler, gerek Nietzsche'ciler cemiyet hayatının zarurî şartlarından olan iş bölümü unsuruna değer vermedikleri gibi, insan kafasının sayısız fakültelerden terekküp ettiğini de pek kale almıyorlar. Bir cemiyet hayatı içinde iş bölümü dolayısıyla en iptidaî gibi görünebilen sahalarda çalışacak insanlara ihtiyaç vardır. Öte yandan insan kafasının bin bir fakültesinden her insanda ayrı ayrı fakülteler inkişaf etmektedir. Ancak bunların eserlerinin bir araya gelmesi ve birbirini aşılaması sayesindedir ki büyük ilmî terkiplere ve keşiflere ulaşmak mümkün olmaktadır. Bir çok dehaların ancak tek dimağ fakültesi bakımından çok ileri bir inkişafa mazhar oldukları, buna karşılık bedenen ve diğer ruh fakülteleri bakımından orta, hattâ ortanın altında bir durumda bulundukları meydandadır. Çocuk ölümlerine cevaz veren bir felsefe bu çocuklar meyanında müstakbel dehaların da helâk olabileceklerini hesaba katmalıdır.

Görülüyor ki Nietzsche felsefesinde bir düşünce sisteminin tek taraflı ifratı manzarası göze çarpmaktadır. Bununla beraber bu felsefe içinde şahsiyet ve ona verilen kıymet önemlidir. Nietzsche, 19. asırdan beri yapılan keşifler neticesinde, medeniyetin memleketleri, milletleri, hattâ insanları yeknesaklaştırdığı vakıasını tesbit etmektedir. Bu yeknesaklık içinde şahsiyetlerin güç gelişebileceğinden endişelidir. Halbuki millet ve Devlet hayatında şahsiyet tipinde yani çok yüksek ve kuvvetli bir iradeye sahip insanların bulunması ve sivrilebilmesi şarttır. Denebilir ki, cemiyet hayatının gayelerinden birisi fertlerin emniyet ve refahını sağlamaksa, öteki de böyle büyük şahsiyetler yetiştirmesidir.

Puşkin, Napolyon için şöyle bir cümle kullanır: "Kaderin, meçhul bir emri ifa için memur ettiği adam."

O meçhul emir malûm olmaya başlamıştır: Evvelâ millet, sonra hür millet ve nihayet bu hür milletlerden mürekkep bir dünya birliği meydana getirmek.

Briand'ın "Cemiyeti akvam" fikri bu meçhul emrin malûm olmuş hedeflerinden bir merhaledir. Son hâdiseler bu hedeften uzak olmadığımızı gösterir. Demek ki cemiyet hayatında istikbale ışık tutan şahsiyetlerin yetişebilmesi büyük bir gayedir. Yine Napolyon hakkında söylenmiş bir söz "Asrını aydınlatmak için yanan adam" bu fikri canlandıran bir semboldür.

Nietzsche felsefesinde, 19. uncu asırda şahsiyet mefhumunun inkâr edilmesine karşı şiddetli bir reaksiyon hissedilir. Hattâ onun İnsanüstü mefhumunu yaratması, bu tepkinin belki ifrata varan bir neticesidir.

Nietzsche'deki şahsiyet mefhumu tarihten gelen aristokrasi mefhumuna uymaz. Bir çoklarının zanları hilâfına, Nietzsche, böyle bir sülâleci ve ırkçı değildir. O kadar değildir ki, kendisinin mensup olduğu cermenliği daima tezyif etmiş, bilâkis lâtin milletleri için sempati beslemiştir. Onda faşist telâkkilerin mihrakını teşkil etmiş olan üstün ırk telâkkisi haksız yere aranmıştır. O, üstün ırka değil, üstinsana inanmıştır. Dünyanın geleceği bakımından tasavvur ettiği üstinsan nesli, savaş sonunda muzaffer çıkan ve her millet içinden çıkabilecek olan insanlardan meydana gelecektir. Demek ki İkinci Cihan Harbine tekaddüm eden devirlerdeki faşist ve nazist cereyanların Nietzsche'yi kendilerine bir bayrak telâkki etmeleri, şahsiyetlere duyulan ihtiyacın istismar edilmesidir.

Zerdüşt Böyle Dedi! çevirisinin önsözünden, 1954

DEMİR ÖZLÜ

Nietzsche ve "Ecce Homo"

Ecce Homo elimde dolaşırken eski kuşaklardan birkaç kişiye rastladım: "Ne Nietzsche mi?" dedi biri "Naziliğe yol açmadı mı?, Nietzsche nasıl Naziliğe yol açabilirdi, Alman ırkını bu değin aşağılayan biri. Onun "güçlü olma istemi" ile Nazilerin kurdukları bağ yapay bir bağ değil mi? Nazilerin kuram adına bütün kurdukları gibi. Başka biri de Nietzsche'nin deli olduğunu söyledi (güçsüz, aşağılık duygusu taşıyan biri, megaloman ya da şizofren). Bütün bu yakıştırmalar onun öncülüğünden gelir. Artık dönüşü olmayan, nehrin karşı kıyısına ilk geçendir o, elbette sonunda delirecekti, yalnızlık içinde, öncü olarak, sonsuzca yol alan yolcu, varlığını derinden sarsan endişeyi duymaz mı, delilik, içinde yaşadığı çağ gereği, yüklendiği görev gereği kendiliğinden geldi ona. Ecce Homo'nun başlangıcında söylüyor kendisi bunu: *"Ama ödevimin büyüklüğü ile çağdaşlarımın küçüklüğü arasındaki oransızlık şuradan belli ki, beni işitmediler, görmediler bile. Ben kendime açtığım krediyle yaşıyorum; belki yaşadığım da bir önyargı yalnızca?..."*

Aşağılık duygusu ya da büyüklük duygusu: kabul etmiyorum bu Freud'cu çözümlemeleri. Aşağılık duygusu değil, yalnızlık duygusu içinde oluş sadece, büyüklük duygusu değil: yaptığı işin bilincinde olmak bu. O bir dünya sistemi kurmadı, belki tek kişinin iç konuşmasıdır yazdıkları, ama içi kof bir yığın sistemi alaşağı etti, bireyin ortaya çıkışıdır bu, kendini ortaya koyuşudur. O toplumsal boğuntu içinde tek insanın kendisi ile başbaşa kalışı, kendini kuruşudur "kişi nasıl kendisi olur", budur yaşanan sorun. Sonu deliliğe ya da hiçliğe açılmış olsa da, kişi kendisi olduğunda bütünlenip dolmayacaktı içi, her süre hiçliğe dönüşebilir varoluş, bütünlenip dolmayacaktı içi, her süre hiçliğe dönüşebilir varoluş, bütünlenip kalmak değildir bu, duragan bir şey değil: bir gidiştir bu, bir süreçtir.

Nietzsche'den sonra Avrupa felsefesi kişinin birbaşına oluşu sorununu, değişik, yer yer de derin biçimlerde çok ele aldı. Ama en yalını Nietzsche, hem de en şiirle yüklü olanı. Özümsedikten sonra içe değil, dışa çevirmek gerek onun söylediklerini. Niçin O, sol militana seslenmesin?

Yeni Edebiyat (Mayıs 1970)

İ. ZEKİ EYÜBOĞLU
Nietzsche ve Anadolu Uygarlığı

(...) Nietzsche, birçok görüşlerinde, düşüncelerinde çağını aştı. Ancak, Anadolu uygarlığını yok saymasıyle çağının içinde kalmaktan kurtaramadı kendini. Çağı ile sınırlandırdı kendi kendini. Bu konuda Nietzsche, çağı ile bağlantılıdır, zamanı ile sınırlıdır. Onun bu görüşü "üstinsan" anlayışı ile pek bağdaşmıyor. Üstinsanın gerçek kaynağını başka yerlerde aramaya koyuluyor. Bu durumda "üstinsan", çağının görüşleri etkisi altında kalan bir aydının, derin bir sevgi, sınırsız bir saygı duyduğu ulusun örneklendirilmiş biçimi olarak çıkıyor karşımıza. Oysa Zerdüşt'te, onun yeryüzüne yayılmasını istediği inançlar düzeninde böyle bir eğilim, bir ulusa bağlanma duygusu yoktur. Zerdüşt, koyu bir İranlı olarak çıkmıyor ortaya, bütün insanlığa söylüyor söyleyeceğini. Nietzsche ise bütün başarıları bir ulusa, yeryüzü uygarlığının belli bir kesimini (Avrupa uygarlığının bütününü) Yunan'a bağlıyor. Yunan düşüncesi dışında bir varlık görmek istemiyor.

(...) Tragedya Anadolu'da doğdu, Yunanistan'da öldü. Nietzsche buna da inandı yürekten. Yalnız, tragedyanın doğduğu yerde değil de, "Yunan mucizesi"nin ortaya çıktığı yerde ölmesinin nedenlerini araştırmadı. Sokrates'e bağladı bu ölümü. Oysa, Sokrates öyle düşünebilirdi, yaşadığı ortam, içinde yetiştiği ulusun yaşama koşulları, dünya görüşleri, onun öyle düşünmesini gerektiriyordu.

Konuya bir de başka açıdan bakalım: Tragedya Anadolu'da doğdu, Yunanistan'da öldü, doğru. Peki öteki felsefe görüşleri ne oldu? Doğacılık, Trakyalı Demokritos'un ortaya attığı atomculuk, Herakleitos'un geliştirdiği sürekli dönüşümler, değişimler nerede öldü? Bunların içinde Yunanistan'da doğan var mıydı? Hekimlik, destansı şiir, nerede doğdu, nerede öldü. Neden Yunanistan'ın dışında doğan bütün düşünce çığırları, bilim akımları, doğdukları yerde değil de gittikleri Yunanistan'da öldüler?

İşte, Nietzsche, bu çığırların, bu Avrupa uygarlığının ana kaynağı saydığı düşünce akımlarının öldüğü yerde yaşayan ulusun yüceliğine inanıyor da doğduğu yerdeki ulusların bilimsel yeteneklerinin varlığına inanmıyor, inanamıyor bir türlü. Onun göremediği gerçeklerden biri de budur.

(...) Nietzsche'nin derin saygı duyduğu Yunan ulusunun tanrılarını bile Anadolu yarattı. Bunu, tanrıların adlarının Yunanca olmayışından anlıyoruz açıkça. Bir ulus, yarattığı tanrıya, hangi koşullar altında olursa olsun, kendi dilince bir ad verir. Yabancı adlarla anılan bütün tanrılar dıştan, o adların bulunduğu dilleri konuşan uluslardan gelmedir. Nietzsche, incelediği Dionysos, Apollo gibi tanrıların adlarının nereden geldiğini, Yunancaya hangi dillerden geçtiğini araştıraydı bu gerçeği görürdü. Onun yaşadığı çağda Yunan dili üzerinde derinlemesine araştırmalar yapılıyordu. Ancak onun tutumu, "Yunan mucizesi"ne olan derin inancı, yürekten bağlılığı buna engel olmaktaydı.

Nietzsche-Seçmeler'den (1973)

HALDUN TANER
Nietzsche Diye Biri

(...) Büyük düşünürlerin şu ya da bu düşüncesini pantolon lastiği gibi çekip kendine mal eden ideolojiler elbet Nietzsche'yi de rahat bırakmayacaklardı. Nasyonel sosyalistler, başta Rosemberg ve Hitler olduğu halde, onun "Üstün İnsan" kavramını çarpıtıp kendi tahakküm politikalarına seviyeli bir cilâ sağlamak istediler. O tarihlerde ben o nasyonal sosyalist Almanya'da üniversite öğrencisi idim. Nietzsche Nazilerce tıpkı Gobineau gibi, Chamberlain gibi ırkçılığın kuramcılarından olarak gösteriliyordu. Oysa Nietzsche'nin ırkçılığı da, sağcılığı da tutuculuğu da hikâye idi. Nazilerin işine gelen bu yanlış yoruma, Nietzsche'nin kızkardeşi neden olmuştu. Nietzsche 1900'de öldükten sonra Förster adında fanatik Yahudi düşmanı bir profesörle evlenen bu kızkardeş, bilerek bilmeyerek bu fikir sahtekârlığına araç olmuştu. Her konu üzerinde ileri geri bir sürü şeyler söylemiş, Nietzsche'nin metrukâtı içinde bu Förster, işine gelenleri geçip işine gelmeyenleri bırakarak "Güçlülük İradesi" adlı eseri kendi bildiği gibi yayınlamış, böylece atılımlarına düşünsel gerekçeler arayan bu düşünce yoksunu güruha daha yıllar öncesinden bol bol yanlış kullanacakları materyal hazırlamıştı.

Nietzsche nasıl ırkçı olabilirdi? O ki, uygarlığın ırk karışımına dayandığını savunuyordu, kendini de Alman değil Polonyalı sayıyordu. Alman ulusunu Slavların ve Yahudilerin döllendirdiğine inanıyordu.

Çok şey söylemiş olmanın zaman zaman çelişkili şeyler söylemek gibi bir sakıncası da oluyor. Jaspers'in, Nietzsche için koyduğu şu teşhis ne doğru: Jaspers "Kendisiyle çelişkiye düşmek Nietzsche'nin düşünüş çizgisinin ana niteliğidir" diyor.

Böylece onun bıraktığı materyalden bazen bir düşünceyi, bazen tam tersini alıp vurgulayıp Nietzsche'yi arzuya göre bir athée yahut bir mistik, bir tutucu ya da ihtilâlci bir bilim adamı ya da edebiyatçı saymak işten değil.

Nazi yükselişinin ilk yıllarında okuduğum Heidelberg Üniversitesi'nde Jaspers de ders veriyordu. Bu büyük Alman filozofu Nazilerin yutturmalarına karşın 1936'da "Nietzsche" adlı bir eser yazdı. Nietzsche'yi çok iyi yorumlayan bu eserinde onun çelişkili yaratılışını belirttikten sonra onu Kirkergaard'la birlikte "Varoluş felsefesinin yolunu açan" bir filozof olarak tanımladı. Üstün insanı yüceltmesi ile şiddete dayanan ideolojileri istemeden yüreklendiren, ama yaşamı ve doğayı severek kabullenmek telkini ile panteizme yaklaşan bu adamın son yılları hep bilindiği gibi durgun bir delilik karanlığı içinde geçti. Ama onun deliliği Hölderlin'in Maupassant'ın ve Artaud'nunkinden farklı idi. Hep susuyordu. Gülümsüyordu. Bir keresinde piyano çalmış ve "Güzel kitaplar yazdım" demişti. Yalan da değildi.

Hava boğucu mu boğucu... yaprak kıpırdamıyor. Deniz çorba gibi sıcak. Sıcağı bir şeylerle oyalanıp unutmalı. Bu posbıyıklı düşünürün özdeyişlerine dalmalı biraz. Güzel düşünceler, hele kıvrak da söylenmişse insana berkemli dağların taze serinliğini getirebilir. Hiç değilse birkaç saat için... Antalya kıyılarında cümlenize sevgiler...

Yazı Dergisi Nietzsche Özel Sayısı'ndan (1978)

CAN ALKOR

Nietzsche: Uzak (?) Bir Geleceğin Çağdaşı

I.

Nihilizm'in öyküsü düşünce düzeyinde Kopernikus, Berkeley, Hume, Schopenhauer adlarına bağlı üç olayla özetlenebilir: *Aşkınlık* yitimi, töz, cevher, *töz* yitimi, dünyanın özünü *istem* olarak tanıma. Önce evren (eskilerin içiçe yuvarlardan oluşmuş, sonlu, yalın evreni) her yanından çatlayıp açıldı; bilgi ağacından tatmamız sonucu, evrenin ortasından kovulduk. (*De revolutionibus orbium coelestium*'da evren Pascal'ın merkezi her yerde, çevresi hiçbir yerde olan yuvarı değildir daha; ortası vardır ve kral-güneş'in konutudur). Kopernikus'dan beri soyumuz tanrıların baş kaygısı değil artık; gökyüzü –akışkanlığın doğal yeri– boş ve suskun. Berkeley'le, Hume'la ise değişimler gerisinde sürdürdüğü gölge yaşam sona erdi tözün. Nesne bir duyulur nitelikler demetine, özne bir algılar, tasarımlar demetine indirgendi. Töz yerine işlev, tanrı yerine süreç, –ve olgular içinde bir olgu: İnsan. Sonunda Schopenhauer istemin görünüşü olarak belirledi dünyayı, kökensiz ve amaçsız istemin, *full of sound and fury, signifying nothing*... Kişioğlunun açık evrende, kendisini ergeç yutacak uçsuz bucaksız uzay-zaman-nedensellik okyanusu önünde yitmişlik duygusuna örnek diye Pascal'ı gösterebiliriz. *Bu sonsuz uzayların bengi susuşu bana ürkü veriyor:* Yakın çağlarda nihilizm sorununu bilenlerin deneyi buna benzer olmalıdır hep. İnsanın doğa ve insan üzerinde egemenliğini sınırsızcasına genişletmesiyle, eşzamanlıdır bu deney. Batı yolunun açılması, Eldorado, Hindistan, kentsoyluluk, buğulu makine ve bilim, –nihilist tutumu bilgi'nin, attığı her adımda kendisini yorum, kurgu, perspektif olarak kanıtlayışı, kendi temellerini aşındırmak için kullanışı sağınlığını,– çelişik olanın, yabancı olanın yaşanması, özümlenmesi binyılların ekin –ve çılgınlık– kalıtı altında aşırı uyarılmış duyarlık... Kuşkusuz: Schopenhauer, Kierkegaard, Dostoyevski ve Nietzsche birer zorunluluktur.

II.

Hiç kimse nihilizm'i Nietzsche gibi tüm vargılarıyla, kökten yaşamamıştır. *Nihilizm'in en yüksek bilinci* odur. Kierkegaard, Dostoyevski (ve onlardan önce Pascal) yokluk denizinde boğulmamak için (Tertullianus'un *inanıyorum, çünkü saçmadır* ilkesine uyarak) tanrı düşüncesine tutunmuşlardı sımsıkı. İstemi dünyanın özü olarak tanıyan Schopenhauer ise kurtuluşu Upanişad'ların bilgeliğinde, varoluş susuzluğunun söndürülmesinde, kısaca istemin yadsınmasında görmüştü. Nietzsche'dir tanrının öldüğünü ilk saptayan. Bu acılı kesinliği bütün ağırlığıyla omuzlarına yüklenmiş, kendini sakınmamıştır. Büyüklüğü doğruluğundadır önce. Öteyandan, *nihilizm'in en yüksek bilinci* sözü daha derin bir anlamda geçerlidir. İki temel gözlem yapmıştır Nietzsche. Birincisi, istemin (görünüş düzeninde) güç istemi olarak belirlenmesidir. Buyurma, boyuneğme, kendini olumlama ya da yoketme... – her davranış gerisinde güç istemi vardır. İkinci gözlem de şu: Yanılsama her durumda istemle birlikte ortaya çıkar ve zorunludur. Örneğin doğada birey üreme yoluyla (tür olarak) *aştığını sanır*

ölümlülüğünü; oysa gene doğum-ölüm çevrimine yakalanmış bireylerdir ürettiği. Daha yüksek düzeyde de güç istemi kendini kendinden ve başkalarından küçük, büyük yalanlarla maskelemek, iyi, özgeci, kutsal görünmek zorundadır. Nihilizm işte bu doğrunun (bütün içerdikleriyle) kavranmasından başka şey değildir: İnsan bilincinin aydınlığında, yaşam yanılsamayı (varlığının koşulunu) yanılsama olarak görür; bindiği dalı keser böylece. Nietzsche'yi benzersiz ve tehlikeli kılan, nihilizm'i sonuna dek götürmesi, nihilist bilginin kükürtlü ışığıyla töre'nin, Hıristiyanlığın, bireyin, bütün o görünür nedenler bulma, edimleri ardlarından yorumlama sanatının labirentine inmesidir. Sorunların yattığı yeri bulmada eşsiz defineci sezgisi, her sorun çevresine özgü olan algılayabilmek için büründüğü kişilikler (büyük bir *mimesis* ustasıdır Nietzsche), saklanmışı açığa vurmakta nerdeyse sınır tanımaz anlatım olanakları düşünülürse, nasıl zengin bulgularla günışığına döndüğü kestirilebilir. *İnsanca, Pek İnsanca; Tan Kızıllığı, Sevinçli Bilim; İyi ve Kötünün Ötesinde...* – hepsi bu kazının tutanaklarıdır*.

III.

İstem ardarda ılgımlar yarata dursun, çamurdan yoğurup önümüze diktiği tanrıların, saltlıkların, amaçların arasından insanlık adım adım tanrının öldüğünü artık öğreneceği, yaşamın içine bir uçurum içine bakar gibi bakacağı yere yaklaşıyor. Nietzsche o an yeryüzünde görülmemiş bir bunluğun başlayacağını, çıkış yolunu ise yalnız kendisinin bildiğini söyler. –Biraz duralım burada... *Çıkış yolu kavramı* başlı başına bir sorun değil mi? İstemin kendi kendisinden çıkamayacağı, yürüdüğü yolların zorunluluk olduğu öğretilmemiş miydi? Nasıl geçebiliyoruz öyleyse *çözüm*'e, *erek*'lere, *değerler yaratma*'ya, kısacası *norm koyucu* olana? Gerçekte, bir geçişle değil, zorunluluk ulamından özgürlük ve değer ulamları içine eytişimsel bir *sıçrayış*'la karşı karşıyayız. Her kim bu sıçrayışı Nietzsche'yle birlikte gerçekleştiremezse, *üstinsan* ve *bengi dönüş* öğretilerinde önerilen çıkış yolunu yürümek bir yana, yol olanağını bile göremeyecektir. Üstinsan öğretisi *insanın aşılması gerektiğini* bildirir örneğin. İstemi bağlayıcı bir törel yasa, yoksa, ne anlama geliyor burada *gereklilik*? İstemin bir iç zorunluluğunu, insandan üstinsana doğru yönelişini mi saptıyor? Öyleyse nereden çıkış yolu üstinsan, Nietzsche'nin ağzında neden bir ödev? Şu da var: Diyelim ki sayısız dallanmalarından birinin sonunda istem üstinsanı gerçekleştirdi. Ama insan bir olgu, *kırık parça, ürkünç raslantı* ise, üstinsan da *kırık parça, raslantı* kalacak, (insanı nicelikçe, nitelikçe ne denli aşarsa aşsın) olgular düzeninin dışına çıkmayacaktır. –Bengi dönüş öğretisini şöyle özetleyebiliriz: Evreni kuran yapı taşlarının sayısı (çok büyük de olsa) sonludur; dolayısıyla yapı taşları arasında olanaklı eşleştirmelerin sayısı da sonludur ve bu eşleştirmeler sonsuz süre içinde durmadan yinelenecek, her an, her durum sonsuz kez yeniden dönecektir. Bengi dönüş düşüncesi insana korkunç sorumluluklar yükleyen bir *kesin buyruk* getirir Nietzsche'ye göre: *O türlü yaşa ki, yaşadığı her durumun sonsuz kez yeniden dönmesini isteyebilesin!* Bu öğreti, bilimsel açıdan tartışılırlığı bir yana, Nietzsche'nin beklediği vargıları da taşımaz içinde. Herşeyden önce, *buyruk* kavramını üstinsan öğretisinde olduğu gibi eleştirebiliriz. Üstelik bengi dönüş düşüncesi tek başına böyle bir kesin buyruk içermez. Bireyin ardarda varoluşlar boyunca özdeşliği, belleğin sürekliliğine bağ-

lıdır. Belleğimde önceki varoluşların izi yoksa, bir tek kez yaşamamla hep yeniden dönmem arasında ayrım yok demektir. Son olarak, bengi dönüş –kolayca görüleceği gibi– üstinsanı da anlamsız kılar: Bengilik çemberi üzerinde önce ve sonra, tersinmez süreç, *entropi* yoktur; öyleyse üstinsandan ilk sürüngene doğru *evrimleşen* dünyalarda sonsuz kez yaşadık, yaşayacağız. –Nietzsche'nin olumlu mitos'u, sonuçta, bir kavram çatısına sığdırılamaz; başka türlü anlatılamayacak bir yaşantının, gizemsel bir deneyin açığa vuruluşudur. Bataille ilkel insanın kurban kesme ediminde nasıl bireyselliği aşıp *açık olan*'a katıldığını betimler. Tanrının ölümünü varoluşçu biçimde yaşayan kimse de *açık olan*'la, *Dionysosça* ile yüzyüze kalmıştır. Bir kutsal yılgı durumudur bu; çünkü, söylendiği gibi, Dionysos karanlıklar tanrısıdır da. Böylece *sınırsız evet deyiş*'i, Nietzsche'nin son çözümünü kaynağında görüyoruz. Deliliğin eşiğinde sürü töresi-çoban töresi ayrımına saplantı biçimi dönüşü, acımasızlığı yüceltişi, *sarışın hayvan*'ı sayıklayışı buradan çıkıyor. Tanrısız bir tanrıbilimdir. Nietzsche'nin son öğretisi: İnanan kişi nasıl yazgısını tanrının ellerinde bilirse, Nietzsche de kendini öylece yaban suların akışına, kaplan içgüdüsüne bırakmıştır.

IV.

Bir yapıtın öne konan, sergilenen amaçlarıyla, gerçekte yazarı iten karanlık dürtüleri ayırdetmek zorunluluğunu, Nietzsche'nin bu ilkesini kendi yapıtına da uygulayamaz mıyız? Yazılarını bir sevinçli haber, yeni bir İncil diye sunmuştur insanlığa. Oysa bu yazıların arasından sezdiğimiz kişilik, iç dünya, Herakleitos için söylediği *havayuvarı olmayan yıldız* tümcesiyle anlatılabilir en doğru. (Yıllar sonra yeniden karşılaştığı gençlik yoldaşı Rohde, onu saran betimlenmez bir yabancılıkla ürperir: Nietzsche başka hiç kimsenin yaşamadığı bir ülkeden çıkıp gelmiştir sanki.) *Ben yaşamın en büyük savunucusuyum* der. Oysa kim yaşamın köklerine baltasını böylesine acımasız vurmuştur? *Kimdir Nietzsche?* Wagner'in, Schopenhauer'in çömezi, Basel'de genç bilgin, Yunanlılık sorununu tüm olarak ilk düşünen; büyük sayrı, *büyük hayır deyici*; Sils-Maria, Venedik, Cenova arasında kendi kendisine giden yol'un gezgini; kışın ısıtılmamış odalarda, yapayalnız, güneş-dithyrambosları söyleyen; arık ve katlanıcı – Cenova'da oturduğu mahallenin insanları ona *il piccolo santo* (küçük ermiş) derler; konuşurken bakışı hem çok uzaklara dikilmiş gibi, hem de içe doğru dönüktür; dayanılmaz gerilim altında bir düşüncenin, bir bağnazın, bir *visionnaire*'in bakışıdır bu. Sonu da simgedir: Acımanın en amansız düşmanı Torino sokaklarında yaşlı bir arabacı beygirinin boynuna sarılıp ağlar; gecenin kapıları bir daha açılmamak üzere kapanır ardından. –Yanıt yoktur Nietzsche'nin yazılarında; içlerine bakan kimse orada kendini bilmece olarak görür. Nietzsche soru da sormaz (her soru bir kesinlikler dizgesi varsayar çünkü). Yapıtın kendisi bir soru imidir varlığın üstüne konmuş; istemin, o evrensel çalkantının biçim bulmasıdır: Bir dalga yükselir, –us olup kendini kavrayan, göz olup kendini gören, yürek olup kendini kutsayan istem; dalga alçalır –binlerce ağızla kendi kendisini dişleyen istem, doyma nedir bilmeksizin...

Yazı Dergisi Nietzsche Özel Sayısı'ndan (1978)



Nietzsche ölüm döşeğinde, 1900.

geçen sayıdakiler

Oto-Mobil: Bir Röntgen Denemesi

Cogito / Sayı: 24

Editörden / Cem İleri • Oruç Aruoba: *Nesi Auto, Nesi Mobile* **Rüzgâr Gülü /** Ignacio Ramonet • Enis Batur • Münir Göle • Thomas E. Schmidt • Serol Teber • Jean-Claude Passeron • Artun Ünsal • Mehveş Aslan • Pierre Barthélémy • Gregg Easterbrook • Pascal Bruckner **Klasik /** Publius Vergilius Maro • *Georgicon (Çiftçilik Sanatı)* **Söyleşi /** Slavoj Zizek - Geert Lovink: *Sivil Toplum, Fanatizm ve Dijital Gerçeklik* **Yeni Perspektifler /** Peter Sloterdijk: *Kitlelerin Aşağılanışı* • Paul Ricœur: *Tarihi Yazmak, Geçmişi Betimlemek/Temsil Etmek* • Rainer Rochlitz: *Özelleştirilmiş Bellek* • Patrick Crogan: *Paul Virilio ve Hız Açmazı* **Dosya: Oto-mobil: Bir Röntgen Denemesi / Söyleşi /** İlhan Tekeli - Ahmet Kuyaş: *Araba Sevdası* • Gündüz Vassaf: *Otomobilin Kısa Tarihi* • Le Corbusier: *Yol: Doğanın Bağrındaki Plastik Araç* • Levent Şentürk: *Seyyar Manifesto* • Mehmet Ergüven: *Çağdaş Kentauros* • Jonathan Raban: *Otomobil: Benliğin Yansıması* • Maryse Pervanchon: *Beden İçin Başka Bir Yer ve Başka Bir Zaman* • Tahsin Yücel: *Otomobil ve İnsanbiçimsellik* **Tartışma /** Hulki Aktunç - Haluk Mesçi - Aydın Engin - Yavuz Erten • *Türk'ün Otomobille İmtihanı* • Artun Ünsal: *Argo da, Araba Kullanır* • Enis Batur: *De-mobil-izasyon* • George Mc Murdo: *Kenti Sürmek* • Nazif Topçuoğlu: *Amerikan Rüyası* • Orhan Cem Çetin: *Aynaya Dikiz!* • Jean-Michel Normand: *Konuşan, Uyandıran, Kendi Kendine Giden Araba...* **Tıpkı Basım /** Sermet Muhtar Alus: *İstanbul'da İlk Otomobiller* **Gündem/Tartışma /** Komutan Yardımcısı Marcos/*Yeni Sağın Doğuşu: Liberal Faşizm* • John Berger/*Dünyanın Büyük Yenilgisine Karşı* • Enis Batur/*Yeryüzü: Cehennem* • Serge Halimi/*Demokrasi Uzamı mı, Yeni Ayrımcılık mı? Pek Keyifli "Siber-Direnişçiler"* **Takıntılar /** Münir Göle: *Kırk Mırk, Sarışın Kadınla Bir Şansım Var Galiba* **Kitap /** Nazlı Ökten: *Siyasetin Yeni Öznesi* • R. Mc Neill Alexander/*Leonardo: İlk Bilim Adamı* • Kaan H. Ökten/*Postmodern Hesaplaşmalar: Geçiştekilerin Uğrakları* **Okur Mektubu /** Prof. Dr. Nejat Akar **Geçen Sayıdakiler /** Sayı 23: *Türkiye'nin Yabancıları* **Yazarlar Hakkında**

Yazarlar Hakkında

Theodor Wiesengrund Adorno: Alman düşünürü ve müzikoloğu. 1903'te Frankfurt am Main'de doğdu. Viyana'daki bir müzik dergisinde çalıştıktan sonra Amerika'ya Berkeley Üniversitesi'ne gitti. 1949'da Almanya'ya geri döndü, Frankfurt Üniversitesi'nde hoca oldu. Belli başlı eserleri: *Kierkegaard* (1933), *Yeni Müziğin Felsefesi* (1949), *Wagner Üzerine Deneme* (1952), *Disonanslar* (1956), *Bilgi Teorisinin Meta-kritiği Üzerine* (1956), *Ses Figürler*i (1959), *Müzikal Anlar* (1964), *Gerçekliğin Özel Dili* (1944).

Cemal Bâli Akal: 1949'da İstanbul'da doğdu. Saint-Joseph Lisesi'ni ve İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ni bitirdi. Strasbourg ve Madrid Üniversiteleri'nde siyaset kuramı konusunda çalışmalar yaptı. Halen, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi ve Galatasaray Üniversitesi'nde öğretim üyeliği görevini sürdüren Akal'ın, siyaset bilimi dalında yayımlanmış birçok kitabı bulunmaktadır.

Can Alkor: Yazar, çevirmen. Az sayıda şiiri yayımlandı. Fransızcadan, İngilizceden ve Almancadan çeviriler yaptı. İstanbul'da yaşıyor.

Oruç Aruoba: 1948'de doğdu. 1973'ten başlayarak Hacettepe, Tübingen ve Victoria-Wellington Üniversiteleri'nde akademisyen ve öğretim görevlisi olarak çalıştı. 1983'te Üniversiteyi terk etti. İstanbul'a yerleşerek çeşitli yayın kuruluşlarında çalıştı, yazı ve çeviri işleriyle uğraştı. Hume'dan, Nietzsche'den, Wittgenstein'dan, Rilke'den, Celan'dan, Başo'dan çeviriler yaptı. 1990-92 arasında *Yürüme Üçlüsü* içinde yer alan *Yürüme – De ki İşte – Tümceler* adlı kitapları yayımladı. Bu diziyi, *Hani* (1993), *Uzak* (1995) ve *Yakın* (1997) adlı kitaplar izledi. Yazarın ayrıca şiir kitapları da bulunmaktadır: Sonuncu şiir kitabı, *Ne ki hiç* (Varlık, 1992), haikulardan oluşmaktadır.

Georges Bataille: Fransız yazar. 1897'de Billom'da doğdu. Hegel, Nietzsche ve Heidegger'in etkisinde kaldı. Dadacılık ve Gerçeküstücülük akımına yöneldiyse de çok geçmeden bunlara karşı cephe aldı. Daha *L'Expérience intérieure* (1943) adlı ilk denemelerini yayımlamadan önce, iki savaş arası yazarları üzerinde büyük bir etki yaptı. *La Part Maudite* (Lanetli Pay) (1943) adlı eserinde açıkladığı düşüncelerini, *L'Erotisme* (1957) ve *Les Larmes d'Eros*'ta (Eros'un Gözyaşları) (1961) geliştirdi. 1962'de Paris'te öldü.

Enis Batur: 1952'de Eskişehir'de doğdu. Son kitabı *Acı Bilgi: Fugue Sanatı Üzerine Bir Roman Denemesi* 2000 yılında YKY'den çıktı.

Maurice Blanchot: 1907'de Fransa'da doğdu. Roma, anlatı ve deneme yazarı. Türler arasındaki ayrımları ve sınırları ortadan kaldıran bir tarzda yazdı. Dilin özünü, yapısını ve sınırlarını tartışarak, yazma eylemini ve edebiyatın sorduğu "soru"yu sorguladı. Yapıtlarından bazıları: *L'espace littéraire*, 1955 (Yazınsal Uzam, YKY, 1993); *Thomas L'obscur*, 1941 (Karanlık Thomas); *Aminadab*, 1942.

Elif Daldeniz: 1970 yılında Almanya'da doğdu. Boğaziçi Üniversitesi Mütercim Tercümanlık Bölümünü bitirdi. İstanbul Üniversitesi Alman Dili ve Edebiyatı bölümünde doktora öğrencisidir. Yüksek Lisans tezini "Walter Benjamin ve Sanatta teknik olarak yeniden üretim" konusunda yazmıştır. Yazın, teknik ve hukuk alanlarında çevirmen olarak çalışmaktadır.

Gilles Deleuze: Fransız felsefeci. Kant, Hume, Spinoza, Bergson ve Nietzsche üzerine yaptığı araştırmaların ardından özgün çizgisini buldu. Bu çizgiyi Michel Foucault, "Gün gelecek, XX. yüzyıl Deleuze'cü bir çağ olarak anılacak" sözleriyle tanımlamıştır. Yapıtlarından bazıları: *Kapitalizm ve şizofreni; Kafka; Felsefe nedir?; Nietzsche; Anti-Oedipe*.

Bernard Edelman: Hukukçu, filozof. Yapıtlarından bazıları: *La législation de la classe ouvrière* (1973), *L'homme des foules* (1981), *La maison de Kant* (1984).

İsmet Zeki Eyüboğlu: 1925 yılında Trabzon'da doğdu. Araştırmacı, çevirmen, yazar. Türk kültürüyle Eski Anadolu uygarlıkları arasında bağıntılar kuran çalışmalar yaptı. Dil Devrimi üzerine yapıtlar verdi. Yapıtlarından bazıları: *Şeyh Bedrettin ve Vâridat* (1980), *Geçmişin Yaşama Gücü* (1982), *Yedi Askı: Arap Şiirinin İlk Parlak Dönemi* (1985), *Tasavvuf, Mezhepler, Tarikatlar* (1986).

Michel Foucault: (1926-1984) Paris'teki École Normale Supérieure'den 1948'de felsefe diplomasıyla mezun oldu. 1950'de psikoloji, 1952'de psikopatoloji diploması aldı. 1960-1968 arasında Clermont-Ferrand Üniversitesi'nde felsefe dersleri verdi. 1968'de Vincennes Üniversitesi'nde felsefe profesörü oldu.

1970'ten sonra Collège de France'ta, düşünce sistemleri tarihi profesörlüğünü yaşamının sonuna kadar sürdürdü. *Deliliğin Tarihi, Söylemin Düzeni, Cinselliğin Tarihi, Bu Bir Pipo Değildir* ve *Ders Özetleri* Türkçeye çevrilmiş yapıtları arasındadır.

Hans-Georg, Gadamer: 11 Şubat 1900 tarihinde Almanya'da doğdu. Yazar ve felsefeci. Felsefi yorumbilim yöntemiyle 20. yüzyılda felsefe, estetik, ilahiyat ve eleştiri alanlarında etkili oldu. Yapıtlarından bazıları: *Hakikat ve Yöntem* (1960), *Hegel'in Diyalektiği* (1971), *Felsefenin Kavram Tarihi ve Dili* (1971), *Bilim Çağında Us* (1976).

Ali Fuad Gedik: 1913 yılında Kastamonu'da doğdu. Yükseköğrenimini 1935'te Lozan Üniversitesi ve Ankara Hukuk Fakültesi'nde tamamladı. Yapıtları arasında *Hukuk ve Sosyologlar* (hukukun ve genellikle normlarının sosyolojik açıdan etüdü, 1945), *Charles Baudelaire* (şairin yaşamı ve yapıtları üzerine inceleme, 1946), *Amerika* (1948), *Bir Uçtan Ötekine* (1960), *Başka Acı* (şiirler, 1965) sayılabilir. 1988 yılında öldü.

Simone Goyard-Fabre: Felsefe dalında Emeritus Profesördür. Hukuk felsefesi ve belli başlı siyaset felsefecileri üzerine 30'u aşkın eseri vardır. Paris II Üniversitesi'ndeki Michel Villey Enstitüsü'nde çalışmalarını sürdürmektedir. Yapıtlarından bazıları: *Eléments de philosophie politique* (1996) , *Qu'est-ce que la démocratie? La généologie philosophique d'une grande aventure humaine* (2000).

Martin Heidegger: 1889-1976 yılları arasında Almanya'da yaşadı. 20. yüzyılın en büyük felsefecilerinden biridir. Freiburg Üniersitesi'nde din bilimi ve felsefe okudu. Fenomenoloji ve Antoloji üzerinde çalıştı. En önemli ilgi alanı "varlık sorunu" idi.

Max Horkheimer: 1895'te Stuttgart'ta doğdu. Frankfurt Okulu'nun önde gelen temsilcilerinden Alman sosyolog ve düşünür. Okul yıllarında özellikle Kant'ın görüşlerine ilgi duydu; Nietzsche ve Marx'tan etkilendi. 1920'lerde "Geleneksel ve Eleştirel Kuram" adlı metniyle Frankfurt Okulu'nun bakış açısını ortaya koydu. 1930'da Frankfurt Üniversitesi'nde toplum felsefesi profesörü oldu. 1973 yılında Nürnberg'de öldü.

Demir Özlü: 1935 yılında İstanbul'da doğdu. Öykü ve roman yazarı. Yapıtlarından bazıları: *Boğuntulu Sokaklar* (1966), *Bir Uzun Sonbahar* (1976), *Bir Beyoğlu Düşü* (1985), *Berlin'de Sanrı* (1987).

Peyami Safa: (1899, İstanbul - 1961, İstanbul). Romancı ve Gazeteci. Yapıtlarından bazıları: *Dokuzuncu Hariciye Koğuş*u (1930), *Fatih-Harbiye* (1931), *Mat-*

mazel Noraliya'nın Koltuğu (1946), *Sosyalizm* (1961), *Mistisizm* (1961), *Nasyonalizm* (1961), *Doğu-Batı Sentezi* (1963).

Peter Sloterdijk: 1947'de Karlsruhe'de doğdu. Münih Üniversitesi'nde lisans öğrenimini tamamladıktan sonra Hamburg Üniversitesi'nde doktora yaptı. Ardından Karlsruhe'ye dönüp, halen devam ettiği Ecole des Beaux-Arts Felsefe ve Estetik Kürsüsü'nde 1992 yılında göreve başladı. Louis Althusser ve Claude Lévi Strauss'un, "Hümanizm"in sonunun geldiğine ilişkin "felsefelerinin" devamı niteliğindeki düşüncelerini Temmuz 1999'da Heidegger'e adanmış bir kolokyumda dile getirmesi skandala neden oldu.

Ali Mehmet Celâl Şengör: 1955'te İstanbul'da doğdu. 1978'de Albany'deki State University of New York'tan jeolog olarak mezun oldu. 1979'da aynı üniversiteden master diploması, 1982'de de doktorasını aldı. 1980'de Université de Paris-Sud'de misafir profesör olarak bulunan Şengör, Eylül 1981'de İTÜ Maden Fakültesi Genel Jeoloji kürsüsüne asistan olarak atandı. 1986 yılında İTÜ Maden Fakültesi Genel Jeoloji Anabilim Dalı'nda doçent oldu. 1988-1989 akademik yılında Royal Society'nin davetli araştırmacısı olarak Oxford Üniversitesi Yer Bilimleri Bölümü'nde çalışan Şengör, 1990 yılında Academia Europea'ya ilk Türk üye, aynı yıl Avusturya Jeoloji Servisi Österreichische Geologische Bundestalt'a muhabir üye seçildi. 1992 yılında İTÜ Maden Fakültesi Genel Jeoloji Anabilim Dalı'nda profesör oldu.

Haldun Taner: Öykücü, oyun yazarı. 1915'te İstanbul'da doğdu. Yapıtları arasında *Şişhane'ye Yağmur Yağıyordu* (1953), *On İkiye Bir Var* (1954), *Keşanlı Ali Destanı* (1964), *Sersem Kocanın Kurnaz Karısı* (1971), *Gözlerimi Kaparım Vazifemi Yaparım* (1979) bulunmaktadır. 1986'da İstanbul'da öldü.

Baha Tevfik: 1881'de İzmir'de doğdu. Türkiye'de materyalizmi felsefi bir düşünce olarak ilk kez savunan Osmanlı düşünce adamı. *Yeni Ahlak* adlı yapıtında kuramsal ahlakı eleştirerek ahlakın kuram değil eylem olduğunu belirtirken, *Felsefe-i Ferd*'de (1914) toplumsal çöküntünün nedeni olarak bireydeki ahlak bozukluğunu gösterdi. 1914 yılında İstanbul'da öldü.

Güven Turan: İlk basımı 1989'da Afa yayınevinden çıkan *Düş Günler* adlı öykü kitabı YKY'den çıktı. Son şiir kitabı *Görülen Kentler* YKY tarafından yayımlandı.

Hilmi Ziya Ülken: (1901-1974) İstanbul'da doğdu. İstanbul Sultânisi'ni (1918) ve Mekteb-i Mülkiye'yi bitirdi. Edebiyat Fakültesi Beşeri Coğrafya kürsüsüne asistan oldu. Aynı fakültede felsefe tarihi ve sosyoloji öğrenimi gördü. Milli Eğitim Bakanlığı'nda değişik görevlerde bulundu. Uzmanlık eğitimi için git-

tiği Almanya'dan döndüğünde İ.Ü. Edebiyat Fakültesi'nde Türk Tefekkür Tarihi kürsüsüne doçent olarak atandı. 1938-1943 yılları arasında İnsan ve Sosyoloji dergilerini yönetti. Önemli çalışmaları arasında *Türk Tefekkürü Tarihi* (1933), *Tarihi Maddeciliğe Reddiye* (1951), *Eğitim Felsefesi* (1967) ve *Aşk Ahlakı* sayılabilir.

Hilmi Yavuz: 1936 yılında İstanbul'da doğdu. Yapıtları arasında, *Dilin Dili* (1991), *Okuma Notları* (1993), *Osmanlılık, Kültür, Kimlik* (1996), *Yazın Dili ve Sanat* (1996), *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam* (1998), *Çöl Şiirleri* (1996), *Akşam Şiirleri* (1998) bulunmaktadır.